

ISSN 1453-7652

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

NR. 19

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Coordonatori:

Pr. conf. univ. dr. NICOLAE MORAR

Lect. univ. dr. DANIEL LEMENI

Membrii:

Prof. univ. dr. OTILIA HEDEȘAN

Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.

Prof. PHILIPP HARNONCOURT

Preside dell'Istituto di Studi Ecumenici „S. Bernardino”, ITALIA

Pr. prof. GHEORGHIOS METALLINOS

Universitatea de Stat Atena, Facultatea de Teologie, GRECIA

Prof. DIMITRIOS GONIS

Lect. univ. dr. DANIEL LEMENI

Lect. dr. REMUS FERARU

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

Tehnoredactor:

Lect. Univ. dr. DANIEL LEMENI

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

Bd. Vasile Pârvan nr. 4

300223 TIMIȘOARA

R O M Â N I A

CUPRINS

CUVÂNT	
ÎNAINTE.....	5
Drd. Alexandru Dan ADAM, <i>Persoana și natura umană în viziunea părintelui Dumitru Stăniloae</i>	7
Drd. Alexandru Constantin CHITUȚĂ, <i>Antropologia desăvârșirii într-o Europă deusolată și desacralizată! – reflexii teologice în opera Părintelui Dumitru Stăniloae</i>	21
Pr. asist. dr. Adrian COVAN, <i>Erminia triadologică a Tainei Sfintei Euharistii în opera părintelui Dumitru Stăniloae</i>	42
Drd. Răzvan Emanuel FIBIȘAN, <i>Reflectarea teologiei părintelui Stăniloae în gândirea teologică, misionară și ecumenică a părintelui Ion Bria</i>	49
Pr. dr. Marius IOANA, <i>Preocuparea părintelui Dumitru Stăniloae pentru învățământul teologic românesc</i>	65
Pr. Lect. Dr. Vasile ITINEANȚ, <i>Simbolismul liturgic la părintele Dumitru Stăniloae</i>	88
Conf. dr. Adrian LEMENI, <i>Raționalitatea lumii și rațiunea umană exprimate în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae – punți de legătură în dialogul dintre teologie și știință</i>	97
Lect. dr. Daniel LEMENI, <i>Părintele Dumitru Stăniloae și sinteza neopatristică în teologia românească</i>	116
Cella Cristescu-LOGA, <i>Raze de lumină în antropologia părintelui Dumitru Stăniloae</i>	135
Pr. prof. Dr. Dumitru MEGHEȘAN, <i>Un posibil dialog între teologia Logosului divin și bosonul Higgs în contextul teologiei părintelui Dumitru Stăniloae</i>	142

Pr. conf. dr. Nicolae MORAR, <i>Fenomenul religios în viziunea părintelui Dumitru Stăniloae</i>	163
Pr. prof. Dr. Vasile MUNTEAN, <i>Amintiri despre părintele Dumitru Stăniloae</i>	175
Pr. lect. dr. Nichifor TĂNASE, <i>Gnosis și theosis. Modelul neo-patristic palamit în teologia părintelui Stăniloae</i>	183
Lect. dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI, <i>Întrupare, Cruce și Înviere în viziunea părinților Georges Florovsky (1893-1978) și Dumitru Stăniloae (1903-1993)</i>	205
Pr. conf. dr. Vasile VLAD, <i>Fundamentarea teologică a dialogului ecumenic din perspectiva părintelui Dumitru Stăniloae</i>	233

CUVÂNT ÎNAINTE

Motto: „De aceea, orice cărturar
cu învățătură despre Împărăția cerurilor este asemenea unui om
gospodar, care scoate din visteria sa noi și vechi”
(Matei 13, 52)

Volumul de față reunește lucrările simpozionului național de teologie, consacrat personalității de excepție a părintelui Dumitru Stăniloae, simpozion organizat de Facultatea de Litere, Istorie și Teologie din cadrul Universității de Vest din Timișoara, în colaborare cu Mitropolia Banatului. Această întâlnire academică a fost prilejuită de „Anul comemorativ Dumitru Stăniloae” (110 ani de la nașterea sa și 20 de ani de la trecerea sa în veșnicie), care s-a desfășurat la Universitatea de Vest din Timișoara.

Părintele Dumitru Stăniloae este incontestabil cel mai distins reprezentant al teologiei ortodoxe românești și, totodată, inițiatorul mișcării neo-patristice în teologia românească. Reputatul teolog român a realizat o amplă sinteză pe cele trei coordonate majore ale teologiei neo-patristice: Dogmatică (*Teologia Dogmatică Ortodoxă* – 3 volume), Spiritualitate (*Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*) și Liturgică (*Spiritualitate și Comuniune în Liturgia Ortodoxă*), fiind numit, pe bună dreptate, de către Preafericitul Părinte Daniel „patriarhul teologiei românești”.

Din această perspectivă, volumul de față încearcă să recupereze, într-o oarecare măsură, semnificațiile de profunzime ale acestui vast program neo-patristic, motiv pentru care simpozionul s-a desfășurat sub genericul „Părintele Dumitru Stăniloae și sinteza neo-patristică în teologia românească”. Una din trăsăturile esențiale ale teologiei sale constă în recuperarea duhului viu al Sfinților Părinți, deoarece în opinia părintelui Dumitru Stăniloae, adevărata teologie înseamnă experiența și comuniunea vie a omului cu Dumnezeu. Și, într-adevăr, forța reflecțiilor sale constă în revalorificarea experienței viei a sfinților, experiență care transpare nu numai în opera sa, ci și în persoana sa.

Prin opera sa, reputatul teolog român ne lasă moștenire un program de mare anvergură teologică și spirituală. Dacă teologia românească s-a „odihnit” până acum în părintele Dumitru Stăniloae, credem că cel mai bun omagiu pe care i-l putem aduce, este acela de a-l ține viu în memoria noastră. Iar a ține un gânditor viu înseamnă nu numai a-l studia sau analiza, ci, mai ales, a-i dezvolta gândirea, iar acest lucru revine generației teologice de azi și de mâine.

Lect. dr. Daniel LEMENI

Persoana și natura umană în viziunea părintelui Dumitru Stăniloae

Drd. Alexandru Dan ADAM

Abstract: *This study approaches the concept of person and human nature in father D. Staniloae theology and aims to render the balanced perspective between the two anthropological elements as interdependent realities. In Romanian theologian view nature doesn't appear as an obstacle in person becoming, but she is environment and a way of spiritual becoming of human hypostasis, and even though these are distinct, they are not opposite.*

Keywords: *person, fallen nature, restored nature, hypostasis, man*

1. Începuturile abordărilor personaliste

Primele abordări sistematice asupra persoanei vor avea loc în lucrarea *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (1943). Părintele Stăniloae își fundamentează lucrarea pe teologia patristică prin Sfântul Maxim Mărturisitorul, Leonțiu de Bizanț și Sfântul Ioan Damaschin, făcând referire și la dogma Sinodului IV de la Calcedon. Analiza sa teologică pornește de la Persoana lui Hristos și lucrarea Sa în lume realizând, în paralel, o exegeză asupra personalismului antropologic. Alături de gândirea tradiției creștine, părintele face apel și la filosofia existențială interbelică, dar și la teologia occidentală¹, mai ales la Hans Urs von

¹ Kevin M. Berger, *An Integral Approach to Spirituality: The orthodox Spirituality of Dumitru Stăniloae* în *St Vladimir's Theological Quarterly* 48, no. 1, 2004, p. 126. Despre alte aprecieri ale părintelui Stăniloae și gândirii sale unitare, consecvente, vezi: William B. Green, *Book Reviews to Theology and the Church. By Dumitru Staniloae*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980, în *Anglican Theological Reviews*, 63, no3, 1981, p. 361; Istvan Juhasz, *Book Reviews to Theology and the Church. By Dumitru Staniloae*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980", în *Journal of Ecumenical Studies*, 19, no 4, 1982, p.752; Andrew Louth, *Review Essay: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae*, în *Modern Theology*, 13, no 2, 1997, p. 253; Kallistos Ware, *Experiența lui Dumnezeu în Teologia Dogmatică a Părintelui Dumitru Stăniloae în Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe a Sibiului, Sibiu, 1993, p.108; Oliver Clement, *Prefață la Dumitru Stăniloae, Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (1995), trad de Maria-Cornelia Oros, ed. a II-a, Ed. Deisis, 2003; diac. Ioan Ică jr. *Stăniloae Dumitru (1903-1993)*, în *Dictionary of Historical Theology*, Trevor A. Hart ed., Paternoster Press, Michingan, USA, 2000, p.530.

Balthasar, un strălucit și reputat exeget al Sfântului Maxim. Având un fundament patristic și cultural solid, direcția pe care o va urma întreaga sa gândire nu are schimbări majore, ci ea se îmbogățește și se adâncește în conținut. Se observă limpede încă de la început că teologul român abordează o antropologie holistă în care persoana și natura sunt realități interdependente, dar fără ca ele să se confunde, identitățile lor fiind diferite dar nu contrare. În altă ordine de idei, persoana nu se identifică cu natura, nefiind „o parte din ea”,² dar acest fapt nu înseamnă decât o diferențiere care nu impune o ruptură între cele două, ci, din contră, persoana este „o formă de a fi a naturii”³. Așadar pentru ca persoana să fie completă trebuie înțeleasă împreună cu natura sa. Părintele Stăniloae elucidează fără echivoc acest aspect al legăturii dintre persoană și natură astfel: „Ipostasul este acel ceva din care constă o realitate, rotunjit ca un întreg ce-și are suportul în sine însuși. Ipostasul nu e decât felul de-a fi ca întreg de sine stătător, rotunjit în sine, cu suport propriu, al substanței sau naturii. El nu e un adaos de conținut, de material, la ceea ce este natura sau substanța. O materie lemnoasă rotunjită în întregul masă a devenit ipostas, substanța materială și spirituală din care constă omul, rotunjit într-un întreg individual, a devenit de asemenea ipostas. Astfel privim în omul concret atât natura – piele, sânge, spiritualitate – cât și ipostasul [...] Dar, odată ce natura are formă de întreg, ea nu e simplu mediu de propagare a unor mișcări pornite din alte puncte ale întregului mai vast în care se cuprinde, ci își are mișcările proprii, soarta ei deosebită. Orice întreg își are centrul în sine”⁴.

În acest fel, natura nu e o masă amorfă, ea primește o formă, ea este mișcată de către ipostasul sau subiectul care o personalizează. Subiectul lucrează prin natura ce o are, manifestându-se ca principiu activ al persoanei⁵. Fiecare om e constituit dintr-un ipostas și o natură, primul e subiect, cel de al doilea e obiect și instrument al său. De aici și concluzia părintelui că natura nu poate exista numai ca obiect, ci ea este ca subiect-obiect în același timp. Și astfel fiecare persoană devine centru al naturii umane, având o voință și o rațiune pe care o modelează ca subiect al lor, în funcție de mișcările sale. Părintele spune în acest sens că : „natura umană nu se poate rotunji în mod natural în alte întreguri decât în

² Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Ed. a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993. p.109.

³ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p.111.

⁴ Idem.

⁵ Sandu Frunză, *Pentru o metafizică a persoanei implicite în teologia părintelui Dumitru Stăniloae în Persoană și Comuniune*, p. 98.

indivizii obișnuiți omenești. Ea tinde, cu alte cuvinte, spre o stare ipostatică determinată. În natura omenească se află, ca potențialitate, ipostasul omenească în modul în care îl cunoaștem și, deci, și virtuțile de spontaneitate, de subiect. Natura omenească parvine ea însăși în baza unei legi interioare la starea dedublă de ipostas-natură, subiect-obiect”⁶.

Se remarcă, pe de o parte, un act fundamental aparținând naturii, care ulterior este împlinit de către persoană⁷, ceea ce confirmă o ontologie echilibrată și autentică⁸. Cele două se impun reciproc, una fără alta nu pot exista, deoarece o natură singură sfârșește în instrument lipsit de un meșter care să o folosească, și invers, un subiect fără obiect nu poate realiza nicio acțiune. În altă ordine de idei, persoana nu poate face nicio lucrare singură fiindcă și aceasta aparține naturii, ea o poate mișca doar într-un anumit mod, aici intervine subiectivarea naturii sau personalizarea ontologică ce are ca și caracteristică devenirea ipostasului uman. Modul sau metodologia pe care părintele a început exegeza referitoare la persoană e trecută prin filtrul tradiției corelat cu filosofia modernă din perioada interbelică prin care edifică ideea teologiei ortodoxe⁹. Se observă, în cadrul istoriei gândirii umane că factorul persoană, apare după ce, mai întâi, filosofia greacă a avut în vedere numai stratul ființei/naturii, tema persoanei apare apoi permanent în abordările gânditorilor, care aduce însă tot o viziune incompatibilă cu

⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p.113.

⁷ *Ibidem*, pp.113-114. Părintele Stăniloae preia aceste idei de la Hans Urs von Balthasar, care atunci când îl tâlcuiește pe Sfântul Maxim, arată cum persoana lucrează sau mișcă o natură dată. Faptul de a putea vorbi este propriu naturii umane, însă felul și decizia de a vorbi într-un moment anume reprezintă o mișcare subiectivă, activată de persoană. Vezi *Cosmic Liturgy. The Univers according to Maximus the Confessor*, translated by Brian E. Daley, S.J., Ignatius Press, San Francisco, 2003. Un alt autor de la care părintele se inspiră este gânditorul german Ludwig Klages pentru care există un raport între natură și eu, cele două fac distincția, dar și implicarea indispensabilă celor două la viața deplină a omului. Vezi *Der Geist als Wilterscher der Seele*, II. Band, Leipzig, 1939, p. 516.

⁸ Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p.163.

⁹ Cf. Andrew Don, *Book Reviews to Dumitru Staniloae, The Experience Of God*, translated and edited by Ioan Ioanita and Robert Barringer. Forword by Bishop Kallistos of Diokleia. Brookline, MA: Holy Cross Greek Orthodox Press, 1994 în *St Vladimir's Theological Quarterly* 39, no 4, 1995, p. 425 și Augustine Casiday, *Book Reviews to Dumitru Staniloae, The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 2: The World: Creation and Deification. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2000 în *St Vladimir's Theological Quarterly* 49, no3, 2005, p. 368.

teologia patristică prin aceea că desparte persoana de ontologie¹⁰. Părintele Dumitru Stăniloae refuză aceste opinii străine de duhul tradiției creștine și susține diferența de identitate între cele două realități umane, însă le vede și raportul subliniind că persoana este „concretizarea și realizarea ființei”¹¹. Ideea că ipostasul uman e într-o relație coexistentă cu natura și e regizor al puterilor ei va fi o temă dezbătută în întreaga sa operă, întreaga teologie fiind una personală, a unei relații ce implică Persoana lui Dumnezeu și persoana umană. Deci, aspectul comunional al antropologiei se desăvârșește doar atunci când e fundamentat hristologic, pentru că orice relație ajunge la deplinătate în și prin Hristos.

2. Considerații asupra persoanei umane reluate în Teologia dogmatică

Considerațiile asupra acestei teme sunt reluate în *Teologia dogmatică* (1978), persoana umană fiind dezbătută în mod echilibrat de către părintele Dumitru Stăniloae, la fel ca în cazul gnoseologiei teologice, unde a realizat o sinteză complementară între apofatism și catafatism. Spre deosebire de alți teologi personalişti, el nu desparte persoana de natură și nici nu propune un primat al persoanei, așa cum o face Lossky, Yannaras și Zizioulas¹². Pentru Părintele Stăniloae,

¹⁰ Sandu Frunză, *Pentru o metafizică a persoanei implicite în teologia părintelui Dumitru Stăniloae în Persoană și Comuniune*, p. 94.

¹¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p.122.

¹² Cei trei teologi sunt acuzați de o abordare reduționistă în care ontologia e redusă la personologie. Această concepție provine mai degrabă din teoriile filosofiei existențialiste moderne. Vezi în acest sens dezbaterile teologice și opiniile critice asupra acestui subiect la: Ioan Ică jr. *Mystagogia Trinitatis*, p.160, vezi și studiul *Persoană sau/și Ontologie în gândirea ortodoxă contemporană în Persoană și Comuniune*, pp.359-385; vezi și Lucian Turcescu *Person versus Individual, and the other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa în Modern Theology*, 18, nr. 4/2002, p. 324. De asemenea, e utilă analiza părintelui John Breck referitoare la disputa dintre Turcescu și Zizioulas în *Antropologia ortodoxă și „dreptul la viață: Implicații pentru cercetarea cu celule stem și clonare*, în Nicolae Răzvan Stan (ed), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului: paradigme, fundamente, implicații*, Ed. Univers Juridic, București, 2010, pp. 277-289, dar mai ales pp. 288-289. Vezi și Duncan Reid, *Patristics and the Postmodern in the Theology of John Zizioulas în Pacifica*, 22 /2009, pp. 308-316. Aristotle Papanikolau a încercat să formuleze o apologie în favoarea teoriilor lui Zizioulas ca răspuns la critica lui Turcescu, dar fără a reuși o fundamentare solidă și coerentă. Vezi în acest sens: *Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu în Modern Theology*, 24 nr. 4/2004, pp.601-607. Însă Lucian Turcescu a realizat o amplă monografie ce analizează conceptul de persoană la Grigorie de Nyssa, aici va da și un răspuns coerent și complet la ideile personaliste ale lui Zizioulas,

persoana nu poate exista fără natură, și invers natura nu poate fi fără persoană, cele două se presupun. Conceptul de persoană este analizat pe două paliere, unul triadologic și altul antropologic. Așa încât, teologul român are în vedere, pe de o parte, existența unui Dumnezeu Persoană absolută, iar pe de altă parte, pe cea omului ca existență personală. Sub semnul acestei teologii personaliste se creează o punte de legătură, un raport interpersonal între Dumnezeu și om. Relația și comuniunea devin, în perspectiva teologului Stăniloae, constitutive naturii umane și în acest mod umanitatea descrie Chipul lui Dumnezeu, care e Persoană și Iubire comunională. Icoana Treimii și manifestarea relației intratreimice, plină de iubire, este modelul uman și spre această devenire de a exista ca ființă comunională este chemat omul. Întreaga antropologie a părintelui Dumitru Stăniloae afirmă axioma biblică conform căreia baza existenței umane se află în Sfânta Treime, ea fiind fundament și prototip al omului.

Viziunea holistă asupra omului ca persoană este în contrast cu filosofia individualistă ce fragmentează și atomizează ființa umană în unicități de sine stătătoare, rupte de ceilalți și susținute de autosuficiență. La el omul e intenție spre altul, eul are în vedere întotdeauna un tu, impulsul natural de comuniune și intenționalitatea spre celălalt face parte din natura umană și e personalizată de ipostasul fiecăruia în parte. Omul e Chip al lui Dumnezeu și prin urmare se află sădite în natura sa însușiri înrudite cu cele ale lui Dumnezeu. Bunăoară: rațiunea, libertatea, conștiința sunt doar câteva din ele¹³. Ontologia părintelui Stăniloae este una iconică, nu biologică, deoarece existența umană, creată din nimic și adusă din neființă la ființă, prin suflarea de viață a lui Dumnezeu, e creată după model dumnezeiesc și chemată să se asemene cu Prototipul său. Devenirea persoanei presupune, din punct de vedere soteriologic, împlinirea sa existențială prin asemănarea cu Creatorul său.

De aceea, pentru părintele Dumitru Stăniloae, persoana depășește natura biologică coruptă și supusă pieirii, dar nu pierde natura comună tuturor oamenilor, care e în fapt esența umanului, ele subzistând doar

argumentând că la Capadocieni nu a existat părerea conform căreia natura e un element coercitiv al persoanei. Vezi în acest sens lucrarea *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Person*, Oxford University Press, 2005, dar se pot vedea și studiile precedente: *The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's To his brother Peter, on the difference between Ousia and Hypostasys* în *The Greek Orthodox Theological Review* 42, no.1-2/ 1997, pp. 63-82 și *Prosopon and Hypostasys in Basil of Caesarea's against Eunomius and the Epistles* în *Vigiliae Christianae* 51, no 4/1997, pp. 374-395.

¹³ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, Ed.I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 404.

împreună. Natura îi dă caracteristicile fundamentale, așa cum am amintit adineaori, iar persoana lucrează și manifestă în felul ei unic și original însușirile omenești¹⁴. Fiecare persoană umană ce vine la existență și se naște reprezintă o modalitate nouă de manifestare care se încadrează în responsabilitatea comună, datorită unirii prin natură cu ceilalți semenii¹⁵. Așa încât, putem dibui în gândirea părintelui același înțeles acordat persoanei și naturii aidoma părinților de odinioară care, atunci când explicau dogma Sfintei Treimi, desemnau natura sau esența ca fiind sinonime cu generalul, iar persoana sau ipostasul sinonime cu particularul. Cu alte cuvinte, persoana este o ființă naturală ce cuprinde proprietățile multiple ale propriei naturi, fiind în același timp receptivă la actele altor persoane¹⁶. Natura e adâncimea persoanei și realitatea care unește persoanele prin dimensiunea aceleiași esențe¹⁷. Prin această legătură dintre persoană și natură comună se definește și caracteristica omului de a se realiza în comuniune și iubire. Liantul ce face posibilă relația e esența comună, iar starea ontologică comună se împlinește sub îmbogățirea nesfârșită de relații interpersonale. Părintele Stăniloae explică dinamica pluri-ipostatică a naturii astfel: „Ipostasul nu poate fi înțeles nici golit de natură, nici în afara relației. Ipostasurile sunt natura în existența concretă și în forma relațiilor între ele, natura în dinamica relațiilor interne ce se realizează în forma ei pluri-ipostatică. Ipostasul e un *eu* raportat la un *tu* de aceeași natură. Numai așa experiază relații nesfârșite de cunoaștere și de responsabilitate. Și numai așa există natura în mod real. Doar în forma de ipostas, natura umană realizează și relația nesfârșită cu un *Tu* absolut. Ipostasul uman, cu natura umană real subzistentă, nu se poate dezvolta cu adevărat fără relația cu absolutul personal, fără responsabilitatea față de el”¹⁸.

Așadar, pentru părintele Stăniloae, unirea și comuniunea dintre ipostasuri/persoane nu se realizează datorită caracterului lor ipostatic propriu, sau a alterității lor, care le face diferite și unice, ci prin prisma

¹⁴ Vezi și analiza lui Melchisedec Törönen care subliniază că potrivit înțelegerii patristice omul nu e liber pentru că e persoană, ci e liber datorită dotării cu rațiune și libertate a naturii sale (cf. *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, p. 112).

¹⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, p. 404.

¹⁶ Vasile Cristescu, *Antropologia și fundamentarea ei hristologică la Wolfhard Pannenberg și Dumitru Stăniloae*, Ed. Trinitas, Iași, 2006, p.150.

¹⁷ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, p. 424.

¹⁸ *Ibidem*, vol.I, p. 425.

naturii care le e comună¹⁹. Fără natură „persoanele ar rămâne închise în propria identitate, care s-ar transforma în ipseitate, și s-ar afla izolate în alteritatea lor”²⁰. Deci natura nu încorsetează omul și nici nu îl determină, ci îl deschide spre comuniune, act ce corespunde cu „o actualizare a caracterului de natură umană în natura comună”²¹. Prin această comuniune omul primește știință despre virtualitățile naturii comune, mișcându-se în raport personal cu Dumnezeu și cu semenii, adâncindu-se tot mai mult în descoperirea sensului ultim de a spiritualiza și concretiza natura umană.

La părintele Stăniloae ontologia nu dispăre și natura nu e redusă la biologie sau fiziologie. Părerile teologice ale părintelui Stăniloae sunt astfel convergente cu gândirea exprimată de teologul grec Panayotis Nellas, cel care a realizat o abordare sistematică asupra naturii umane și asupra naturii biologice. Premisa fundamentală de la care pornește teologul grec este similară cu cea a teologului român. Pentru ambii natura umană înseamnă rațiune, iar viața personală implică o participare la această rațiune, sau poate exista și o atitudine de refuz prin care puterile naturii sunt folosite în mod pătimăș și deviant. Ceea ce înseamnă că viața poate fi rațională sau irațională, în măsura în care persoana se mișcă și activează, ori nu, potențele naturii sale comune. Natura adevărată și originară este deci cea conformă cu natura divină. Viața umană presupune asemănare cu viața divină, dar datorită căderii se ivește o schimbare în existența umană, apare necroza, hainele de piele, sau moartea biologică, cea care asigură o posibilitate dată de Dumnezeu umanității de a depăși starea căzută²². Această mortalitate este o

¹⁹Jean Claude-Larchet, *Persoană și natură. Sfânta Treime-Hristos-Omul. Contribuții la dialogurile interortodoxe și intercreștine contemporane*, trad. de pr. Prof. Dragoș Bahrim și Marinela Bojin, Ed. Institutului Biblic și Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2013, pp. 355-356.

²⁰ Jean Claude-Larchet, *Persoană și natură*...p. 356.

²¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, p. 427.

²² Această idee o întâlnim la Sfântul Maxim Mărturisitorul pentru care firea umană a fost creată cu o anumită capacitate de plăcere, capacitatea de plăcere e dorința naturală după Dumnezeu, însă printr-o mișcare potrivnică firii sale, omul s-a îndepărtat de rațiune și de la scopul de a deveni asemenea cu Dumnezeu. Iar pentru ca mișcarea potrivnică a minții să fie oprită și pentru ca mântuirea să nu-i devină imposibilă, Dumnezeu leagă de plăcerea contrară firii o durere care sfârșește în cele din urmă în moarte. În acest fel, pentru Sfântul Maxim, moartea devine o realitate ce limitează „nebulia minții”, ea e un „antidot ce are rostul de a alunga și desființa plăcerea potrivnică firii ca mai apoi să răsară iarăși harul plăcerii dumnezeiești în mintea umană. Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 61, *Filocalia Românească* vol. III. , trad. de Pr. prof. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană. Sibiu, 1948, pp.333-334.

caracteristică a naturii iraționale. După cădere omul trece printr-o schimbare majoră, natura sa nu mai iradiază viață, viața nu mai e o caracteristică constitutivă a omului, ci omul trăiește într-o amânare a morții și într-o stare de supraviețuire²³. Dumnezeu aduce moartea biologică din iconomie pentru ca „păcatul să nu fie fără de moarte” și astfel, odată cu moartea biologică, moare și starea păcătoasă din om, însă ieșirea din starea căzută presupune o permanentă trezvie și o angajare perpetuă a persoanei pentru a împlini natura adevărată, contrar celei iraționale, născute din corupere, păcat și fragmentare. Dacă e să privim în adânc, actul prim nu e cel al persoanei, ci al naturii, persoana e cea care trebuie să se conformeze cu raționalitatea, libertatea și voința bună a naturii.

De aceea, niciunde în tradiția patristică, nu găsim o separație între persoană și natură, nicăieri nu întâlnim, observă profesorul sibian Ioan Ică jr., tâlcuindu-l pe părintele Stăniloae și pe Sfântul Maxim, ideea conform căreia persoana ar fi o categorie supra-natură, iar natura nu e percepută niciodată ca fiind un simplu dat necesar, inert, care să trebuiască să fie depășit mereu de către persoană²⁴. Dar viața sau nemurirea nu e dată omului în virtutea naturii sale; părintele Stăniloae spune, fără echivoc, acest lucru: „Ipostasul uman, ca natură umană real subzistentă, nu se poate dezvolta cu adevărat fără relația cu absolutul personal”²⁵. Natura e nemuritoare doar prin participare la nemurirea lui Dumnezeu, ea e creată din nimic și de aceea există în ea posibilitatea coruptibilității, dar în măsura în care participă la viața divină se zidește incoruptibilitatea ei, tot așa cum dacă nu trăiește viața în Hristos se pierde și se descompune datorită ruperii legăturii cu izvorul vieții care are ca final neantizarea²⁶. Natura căzută e natură irațională, dar, în ciuda acestei iraționalități, persoana are, totuși, capacitatea naturală de a supune iraționalul și de a folosi puterile naturii spre a ajunge la un țel mai înalt. Libertatea de alegere afirmă paradoxul ipostasului/persoanei, deoarece, pe de o parte, persoana e deosebită de natură, dar pe de altă parte ea e o

²³ Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, ediția a - IV-a Sibiu, 2009, pp. 79-81.

²⁴ Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis*, p.161.

²⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, p. 425.

²⁶ *Ibidem*, pp. 424-425. Această idee părintele o preia de la Sfântul Atanasie cel Mare care prezintă ideea conform căreia natura umană viază pe măsură ce înaintează în asemănarea cu Dumnezeu și trăiește în relație personală cu El. Datorită căderii natura nu a ajuns să fie întărită și consolidată în incoruptibilitate, ci a devenit natură coruptibilă, cu înclinația spre păcat, dar nu cu determinarea iminentă (cf. *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, cap. IV, pp. 138-139).

concretizare și o realizare a ființei/naturii²⁷. Acest fapt îl expune părintele Stăniloae când spune că: „Dumnezeu nu a creat pe om ca pe o piesă automată în angrenajul unei naturi inflexibile în procesele ei, ci ca subiect liber, capabil să flexioneze procesele naturii, ca să facă prin ele binele de bună voie și să-și arate prin aceasta conformitatea cu voia cea bună a lui Dumnezeu, progresând în asemănarea cu El. O încadrare mecanică a omului în ordinea unei naturi mecanice ar fi făcut fără rost atât crearea lumii, cât și a omului”²⁸.

Din acest text se relevă vocația primordială a omului de a-și afirma libertatea și menirea de a se consolida în bine, folosindu-se de însușirile naturii sale. Așa încât, după cum s-a văzut până acum, reiese că omul nu e supus unei naturi mecanice, el o personalizează, o modelează în funcție de propriile alegeri, iar atunci când părintele vorbește despre o depășire a naturii, se referă la acea natură irațională, căzută și fragmentată în individualități. Natura adevărată fiind, din contră, o armonie ce îi aduce pe toți laolaltă, pentru ca fiecare în parte să contribuie la spiritualizarea naturii și în felul acesta, devine limpede că natura nu împarte persoanele, ele nu cuprind o parte a naturii, ci întreaga natură e cuprinsă de fiecare în parte, ceea ce constituie și un mod de a aduce în comuniune și relație ipostasurile umane²⁹.

Cu alte cuvinte, omul e actant al firii sale și subiect al actului spiritual, biologic și rațional, mișcându-le liber în funcție de alegerea sa. Dar, pe lângă această relație a persoanei cu natura, există și o relație de natură cu ceilalți oameni, unitatea putând fi posibilă datorită deoființimii umane care face ca oamenii să nu fie separați în individualități. Natura unică purtată de fiecare ipostas în parte îi aduce în solidaritate, dar și aceasta numai din prisma voinței. Ființa umană nu are o ființă similară cu cea a lui Dumnezeu în care Firea divină îi unește în chip nemijlocit și nedistanțat, Persoanele Treimice se cuprind întregi una pe alta fără să se rupă din comunitatea reciprocă, motorul acestei mișcări fiind iubirea desăvârșită. La om iubirea nu e desăvârșită și de aceea nici unitatea nu e desăvârșită, ființa umană având nevoie de un parcurs epectatic și de o devenire soldată cu împlinirea umanului în sfințenie, care să ducă în final, prin intermediul energiilor necreate și prin unirea Fiului cu firea umană, la o sporire a unității ființei umane³⁰. Omul nu e o existență neschimbabilă și de aceea modurile sale de mișcare și alegere pot varia

²⁷ Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis...* p.163.

²⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, p. 430.

²⁹ *Ibidem*, pp. 423- 424.

³⁰ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, pp. 302-303.

între solidaritate și solitudine, între bine și rău și astfel omul e cuprins într-o rețea de relații pe care le acceptă sau nu, în funcție de voința sa. Însă, totuși, o continuitate concretă a naturii umane există în fiecare ipostas în parte, chiar și atunci când el se închide față de ceilalți semenii. Părintele Dumitru Stăniloae oferă o explicație plastică asupra continuității de natură în fiecare ipostas uman, indicând modul în care se petrece această rețea de relații interumane. „S-ar putea concretiza continuitatea naturii umane, subzistentă concret în multe ipostasuri, ca un fir pe care apar, unul după altul, ipostasurile ca diverse noduri. Între ele nu e un gol total, ci o subțiere a naturii care apare în ele îngroșată, sau în actualizarea tuturor virtualităților ei. Fără continuitatea dintre persoanele umane, prin firul subțiat al naturii, nu s-ar putea înțelege și nici menține diversele ei concretizări în persoane. Dar nu se poate spune că întâi există firul și apoi apar nodurile. Sau că firul subțiat dintre ele nu le aparține lor în comun. Nu se poate spune nici că nodurile produc firul dintre ele. Ci și firul și nodurile, sau unele din nodurile ei, există simultan. Prin fir comunică nodurile și se aduc unele pe altele la existență [...] Fiecare ipostas e legat de celelalte în mod ontologic și aceasta se manifestă în necesitatea lor de a fi în relație.”³¹

Pe scurt spus, natura este cea care asigură continuitate existenței umane, din ea se perpetuează celelate persoane care primesc în comun și în totalitate firea care îi unește, iar ipostasele sunt chemate să dezvolte această capacitate și caracteristică esențială de a fi în comuniune. Intenționalitatea de comuniune e fundamentală în această ecuație, pentru că fiecare persoană devine un centru nou al naturii și formează o relație care se extinde spre alte persoane care sunt centre ale aceleași naturi. Pentru a lămuri mai bine solidaritatea de natură teologul român apelează la o comparație a naturii cu o plasă ce cuprinde mai multe ochiuri, care fiecare în parte devin centre ale aceleiași substanțe și care sunt caracterizate nu atât de o unicitate și o distanțiere, cât de o intenție de relație devenind una altele un centru, așa încât fiecare persoană activează un anumit număr de relații cu celelate persoane³². Astfel, părintele creditează subiectul ca persoană ce se deschide prin iubire pentru a recupera întreaga existență. Însăși firea umană este reconstituită nu prin intermediul unui set universal de valori abstracte, ci în baza semnificării binelui înțeles ca iubire angajată într-o suită de relații care

³¹ *Ibidem*, p. 303.

³² *Ibidem*, p. 304.

îi descoperă calitatea de persoană³³. În acest fel ținta supremă a omului este iubirea, sau unirea cu Dumnezeu care corespunde îndumnezeirii, adică umanizarea personală și desăvârșită înfăptuită în urma acestei iubiri născătoare de relații vivificatoare. De aceea, în viziunea teologului român, firea umană e mediul de creștere și mijlocul de devenire spirituală a ipostasului.

3. Distanța dintre natură originară, natura căzută și cea restaurată

Una din confuziile frecvent întâlnite la teologii personalişti începând cu V. Lossky și continuând cu contemporanii Yannaras și Zizioulas sunt datorate nediferențierii dintre natura originară, natura căzută și cea restaurată. Părintele Stăniloae nu face această confuzie antropologică tocmai pentru că observă distanța pe care o marchează adeseori tradiția patristică. El însuși, așa cum am arătat mai sus, a amintit diferența dintre natura biologică, coruptă și cea cu care omul a fost creat dintru început ca ipostas al naturii. El nu oferă o viziune negativă asupra naturii și face diferență clară între natura căzută, desfigurată și cea fiziologică, exterioară³⁴. Găsim din capul locului o explicație a celor trei dezbătute în mod separat, ceea ce conduce la o viziune conformă cu teologia ortodoxă.

Astfel, teologul nostru, atunci când expune cadrele creației umane definește legătura omului cu Dumnezeu, menționând că omul a fost creat printr-un act special, așa încât prin însăși natura sa el devine o existență specială capabilă de a intra în relație cu Dumnezeu. El primește suflet viu prin suflarea de viață a lui Dumnezeu (cf. *Facere 2,7*), devenind chip și asemănare, adică ființă rațională și liberă chemată la relație cu Izvorul său. În altă ordine de idei, omul e prin natura sa destinat relației cu Dumnezeu, are în el potențialitatea aceasta, are rațiune și voință liberă și de aceea, în ipostasul său care cuprinde această natură e necesară personalizarea ei, adică exercitarea personală și activarea acestei potențe date prin natură de a fi în comuniune. Părintele afirmă că omul e chip a lui Dumnezeu în „*structura sa ontologică*” făcută să tindă spre comuniune, iar „*asemănarea constă în activarea*

³³Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae. O etică relațională*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p.59.

³⁴ Diac. Asist. Ioan I. Ică jr. *Persoană sau/și ontologie în gândirea Ortodoxă contemporană*, în *Persoană și Comuniune*, pp. 376-377.

acestei structuri”³⁵. Liberul arbitru rămâne actul primordial al omului în alegerea destinului său, fiindcă Dumnezeu, ne spune părintele Stăniloae îl creează liber și capabil de iubire, deci liber de a răspunde afirmativ sau negativ iubirii divine. Ceea ce înseamnă că omul a avut posibilitățile morții. El citează din Lossky când spune că omul avea posibilitatea morții, însă această posibilitate era dată ca ea să devină imposibilă, căci dacă omul alegea și se întărea în „natura sa maleabilă” în bine și păstra curată acea vedere a lumii ca transparență a lui Dumnezeu, nu ar fi ajuns la o natură coruptă, supusă dezagregării³⁶. Părintele explică în acest mod diferența dintre natura originară care era bună în sine, dar avea nevoie de o consolidare în bine prin relația de comuniune cu Izvorul Binelui, și mai apoi ne arată că de la natura curată, prin care omul vedea totul limpede, în care naturalul și supranaturalul nu era despărțit, omul a ajuns la o stare căzută, la o natură întunecată de păcat, care în ciuda păcatului și a ivirii morții biologice, nu moare definitiv și nici nu întrerupe cu totul legătura cu Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în om se întunecă, dar nu se șterge cu desăvârșire și în felul acesta ființa umană „rămâne permanent participantă la divin, la lumina dumnezeiască, chiar dacă nu o mai vede atât de clar”³⁷. Căderea lui Adam atrage în ființa umană o netransparență pentru Dumnezeu, ființa devine opacă și perspectivele nemuririi și ale desăvârșirii devin tot mai încețoșate. Dar cu tot acest cortegiu de urmări datorate căderii, omul păstrează în ființa sa urmele diafane ale dumnezeirii, fără ca vederea lui Dumnezeu să fie deplină ca și odinioară, ci aidoma „razelor de soare” care străbat prin frunziș cu o lumină subțire și neclară. Din acest motiv ființa devine chinuită de această neputință, trăind o perpetuă insatisfacție. Păcatul sădește astfel obstacole în calea înfăptuirii integrale și desăvârșite a naturii umane și până la coborârea Fiului în lume care restaurează natura căzută, omul rămâne în incapacitatea de comuniune deplină cu Dumnezeu³⁸. „Starea paradisiacă se redeschide în Hristos”³⁹ care se Întrupează și se Răstignește pentru a duce la împlinire firea umană. Chenoza corespunde după părintele Stăniloae cu împrărierea naturii umane de către Fiul lui Dumnezeu care se face om deplin, suferind toate cele omenești, în afară de păcat. Nu se petrece o amestecare a firilor în Persoana lui Hristos, ci o

³⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, p. 427.

³⁶ *Ibidem*, p. 433.

³⁷ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.I, p. 410.

³⁸ *Ibidem*, p. 507.

³⁹ Oliver Clement, *Hristos, Pământul celor vii. Eseuri teologice*, trad. de Olimpia Coroană, Ed. Curtea Veche, București, 2010, p.106.

comunicare a lor într-un singur Ipostas, așa încât El e Dumnezeu și Om desăvârșit, având Fire dumnezeiască și omenească, prin acceptarea firii omenești de către Fiul, umanitatea primește o nouă traiectorie, și întreaga Sa activitate mântuitoare constituită în Întrupare, Răstignire, Moarte și Înviere, culminată cu trimiterea Duhului Sfânt la Rusalii, au ca rezultat eliberarea de păcat și îndumnezeirea firii omenești⁴⁰.

Părintele Stăniloae elucidează diferența dintre cele două feluri de naturi atunci când vorbește despre lipsa de păcat a lui Hristos și despre împrărierea firii omenești, fiindcă face o distincție clară între natura umană care e „bună prin sine, dar ca stare virtuală”, actualizarea acesteia înfăptuindu-se numai prin relația cu Dumnezeu⁴¹. Acest fapt ne face să înțelegem mai bine că păcatul nu ține de natura umană, ci el este o adăugare și o știrbire ulterioară firii originare⁴² și de aceea nu se poate vorbi despre natură ca fiind o temniță a persoanei, ci ea e mediul persoanei, ea e liberă sau căzută, dar din cădere nu se ridică persoana singură, ci natura toată, și în prelungire de comuniune întreaga natură creată, adică tot cosmosul are menirea de a fi materie spiritualizată de către om. Întreaga creație e un dar al lui Dumnezeu, omul fiind responsabil față de acest dar, având vocația de a umaniza și uni totul în Dumnezeu⁴³. Prin cele enunțate până acum, putem susține că după teologul român, persoana nu e mântuită în afara naturii, ci împreună cu natura originară, în ciuda căderii și a deformării suferite și în ciuda faptului de a fi supusă stricăciunii și morții, ea continuă să fie impregnată de energiile dumnezeiești⁴⁴, încât omul ca persoană și natură, poartă neîncetat perspectiva eshatologică a devenirii sale, depășind viața biologică destinată pieirii pentru a rămâne cu posibilitatea de a deveni ființă nemuritoare. Așadar, păcatul îl rupe pe om de Dumnezeu și-l închide în egoism, în pretenția că nu are de cunoscut altceva decât natura fizică și biologică, supusă repetiției monotone, lipsită de orice noutate.

⁴⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.II, Ed. IBMBOR, București, 1997, pp. 40-47; vezi și *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, pp. 155-190 și 374-427; *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, pp. 369-380.

⁴¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p.177.

⁴² *Ibidem*, p.167.

⁴³ Vezi în acest sens analiza teologiei cosmologice a părintelui Stăniloae la Charles Miller, *The Gift of the World. An introduction to the Theology of Dumitru Staniloae*, T&T Clark, Edinburgh, 2000 și la Ivana Noble, *Doctrine of Creation within the theological project of Dumitru Stăniloae*, in *Communio Viatorum*, 49, no2, 2007, pp. 191-208.

⁴⁴ Jean Claude-Larchet, *Persoană și natură...*p. 470.

Această căutare îngustă, mișcată în parametrii naturii biologice, e similară cu moartea, dar nu cu o dispariție totală, ci cu o nesfârșită lipsă de noutate. Omul „nu poate muri de tot, pentru că nu poate ieși din legătura cu Logosul divin” el păstrează raționalitatea creației și de aceea nu moare, el alege ori o „nemurire a vieții”, ori o „nemurire chinuitoare”, fiindcă, explică părintele Stăniloae, Dumnezeu nu mai anulează nici una din imaginile Sale cunoscătoare din creație și nici nu mai desființează lumea”⁴⁵. Moartea e ceva contrar firii, iar omul rămâne „ființă rațională sau comunicativă, inepuizabilă, însetată de nemurire și capabilă de nemurire”⁴⁶.

În concluzie, putem spune că, singura modalitate de a rămâne în viața veșnică fericită, la „chipul cel dintâi” este păstrarea legăturii cu Hristos, care dăruiește lumii pe Dumnezeu la infinit⁴⁷. Dar aceasta nu prin depășirea naturii, ci prin împlinirea sa. Sfințenia nu este altceva decât împlinirea umanului și nu contopirea acestuia în mod panteist cu dumnezeirea⁴⁸, e o purificare a naturii de pornirile contrare pentru a ajunge vas al Duhului Sfânt. Rămânem așadar cu ideea de bază a părintelui Stăniloae care susține că natura e distinctă de persoană, dar nu opusă, ireductibilă, dar inseparabilă, așa încât ipostasul nu e ființă, dar e ființial, iar ființa nu e ipostas, dar e ipostatică. Ceea ce înseamnă că personologia nu distruge, nici nu contrazice, ci asumă și desăvârșește ontologia⁴⁹.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p.10.

⁴⁶ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p.11.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁸ Vezi, Nichifor Crainic, *Sfințenia – împlinirea umanului* (Curs de Teologie Metafizică 1935-1936), Ed. Trinitas, Iași, 1993. Părintele Stăniloae a descris și el parcursul ascetic al omului ajutat și iluminat de har în lucrarea *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. IBMBOR, București, 2002.

⁴⁹ Ioan Ică jr. „Persoană și/sau ontologie în gândirea ortodoxă românească” în *Persoană și comunie*, p. 375 și p. 378.

Antropologia desăvârșirii într-o Europă deusolată și desacralizată! – reflexii teologice în opera Părintelui Dumitru Stăniloae

drd. Alexandru Constantin CHITUȚĂ

Abstract: *Approach of person theology have a importante note and role în the Father Stăniloae books and study. He was concernet about the role to salvation, freedom and communicability pf the person for another person. The key to the whole theology of Father Stăniloae is the person and communion. Making the communion în Europe today is a spiritual and civic necessity that leads to knowledge, respect and conviviality. With the writings of the Fathers, romanian theologian bring current role of the individual collective salvation.*

Keywords: *individuals, communities, Europe, crisis, selfishness*

Aproape la tot pasul auzim că societatea de astăzi este în criză. Toate lucrurile se leagă de criză, fie ea economică, culturală etc. Toate își au obârșia în criză. Este adevărat! De ceva vreme cu toți trăim într-o criză. Criza omului contemporan este cea de la care provin toate.

Desigur, criza moral-spirituală a persoanei Europei contemporane trebuie văzută în perspectiva pe care o întreține secularismul, adică una dintre provocările majore cu care se confruntă spiritualitatea creștină în mileniul III și care generează pe bună dreptate o îngrijorare ce primește uneori accentele unei adevărate fobii cu efect paralizant. Din punct de vedere etimologic, termenul *secularism* vine de la *saeculum* care înseamnă *rasă, neam, generație, epocă, secol* (în sensul de timp lung, nedeterminat) dar și *spiritul vremii, moda timpului, viața lumească*⁵⁰. Așadar noțiunea de secularism, de secularizare desemnează un fenomen prin care la nivelul mentalităților, se produce o schimbare majoră în spiritul vremii sau după moda timpului, adică un spirit și o modă pentru care „pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții”⁵¹ au devenit valori supreme și idelauri supreme. O astfel de lume se află în opoziție de fond

⁵⁰ Cf. Gheorghe Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 1082. Înțelesul de *viață lumească*, intrat în uz în latina târzie, denotă un mod de viață aflat în opoziție de fond cu exigențele Evangheliei. Apologetul Tertulian, de pildă, a utilizat *saeculum* în acest sens.

⁵¹ 1 In. 2, 16.

cu lumea mântuită în Hristos, adică lumea din ale cărei structuri purificate și transfigurate prin harul Duhului Sfânt⁵² se va naște „cer nou și pământ nou” al veacului ce va să vie, așa cum această realitate este evocată în Revelația dumnezeiască⁵³.

Omul modern, contemporan sau post-modern, cum ne place să-l definim impresionat de propriile invenții, copleșit de minuniile tehnologice crede că el este suficient sieși. „Cu ajutorul științei și tehnicii, omul poate domina parțial lumea, dar fără Dumnezeu nu se poate domina pe el, pierde dimensiunea socială a existenței și devine violent, sălbatic și exploziv. Prin autonomizarea sa, omul îl neagă pe Dumnezeu, negându-se pe sine însuși și autodistrugându-se”⁵⁴.

Putem concluziona că omul își caută de mii de ani o morală fără Dumnezeu. Și la ce a ajuns? La *Homo homini lupus*. Dincolo de morala de paradă, alcătuită din vorbe, a instaurat interesul și imperativul moral drept normă a moralității. Și de aici pornește tot ce e lipsit de orientare morală, de orice criteriu moral care să justifice altceva decât egoismul feroce. O astfel de atitudine nu poate duce decât la ceea ce observa Spinoza: „Fiecare să se iubească pe sine și să caute folosul său”. Prin toate acestea, în locul luminii, bucuriei și vieții veșnice după care însetează omul în calitatea lui de chip al lui Dumnezeu, omul contemporan descoperă tristețea, solitudinea și vidul spiritual. Nicolae Balca, spunea la vremea sa, în anul 1936, că „omul antic vorbea cu cosmosul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbește cu sine însuși”⁵⁵.

Omul este totodată o ființă cu o acută conștiință a valorii timpului, pentru că e o ființă ce se pregătește în relațiile temporale cu alții pentru eternitate. El trăiește în timp conștiința eternității și înaintând spre ea. Experiențele lui sunt imprimare de preocuparea de eternitate. Omul vrea să devină mereu nou, pentru că vrea să se desăvârșească, să devină

⁵² Ioan Bizău, *Maladia secularismului și remediile vieții în Hristos*, în vol. *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj – Napoca, 2001, pp. 223-224.

⁵³ *Apoc.* 21, 1-22, 5.

⁵⁴ Alexandru Constantin Chituță, *Omul – coroană și sacerdot al creației – reflexii antropologice pornind de la Cuvântarea la Sfintele Paști a Sfântului Grigorie de Nazianz*, în vol. *Exegeza și ermeneutica biblică în operele Sfinților Părinților Capadocieni*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2009, p. 173.

⁵⁵ Nicolae Balca, *Criza culturii*, în *Telegraful Român*, nr. 42, 1936, Sibiu, p. 58.

atocuprinzător, a toate înțelegător, să ajute pe cât mai mulți dați de Dumnezeu, într-o anumită clipă în seama lui⁵⁶.

Trebuie să afirmăm faptul că în această lume debusolată și desacralizată viața creștinului pe pământ are sens și valoare în măsura în care ea este o preocupare a omului pentru propria lui mântuire și o dobândire reală a acesteia prin comuniunea cu Hristos, ca mădular al Trupului Său, Biserica⁵⁷. De aceea, mântuirea trebuie înțeleasă ca eliberare din robia păcatului și a morții și ca o împreună viețuire cu Hristos și în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt în noi, este problema cea mai serioasă și vitală care îl confruntă pe creștinul tuturor timpurilor.

Persoana prin creștinism a devenit noțiunea cheie a culturii europene, o veritabilă *forma mentis* a Europei, difuzându-se în domeniile cele mai diferite, imprimând o viziune relațional-personală nu numai despre Dumnezeu dar și despre om, lume și istorie⁵⁸. „Pe baza acestei noțiuni Europa a putut asimila tradiții și moșteniri culturale diferite, devenind o cultură deschisă”⁵⁹. Denis de Rougemont arăta că „persoana distinctă de individ are o dublă geneză: teologică și politică. Din punct de vedere politic, persoana a reușit să integreze cele două accepțiuni contrare date anterior omului: de individ existent în sine și prin sine (descoperirea Greciei antice) și de cetățean existând exclusiv prin și pentru stat (Roma antică). Dacă individul este expus seducțiilor egoismului, scepticismului, profanării și anarhiei, cetățeanul este expus seducțiilor colectivist-totalitare. Aducând prin virtuțile credinței, nădejzii și dragostei o nouă axă de referință verticală, axa transcendenței personale a lui Dumnezeu cel întreit în Persoane, persoana rupe cercul orizontal, vicios al pendulării între individualism și colectivism. Relația cu Dumnezeu îl eliberează pe credincios de sub teroarea socialului și a individualului, obligându-l la o responsabilitate infinită față de aproapele și la edificarea unui nou tip de comuniune: comuniunea supranaturală și ca atare sobornicească a Bisericii, al cărei model este comuniunea treimică”⁶⁰. Entitate relațională, persoana înseamnă deci nu doar saltul la o logică paradoxală, ci în primul rând adoptarea unui nou mod de existență paradoxal, în același timp solitar și solidar, personal și

⁵⁶ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 29.

⁵⁷ Pr. Prof. univ. dr. Dumitru Radu, *Repere morale pentru omul contemporan*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, p. 183.

⁵⁸ Ioan I. Ică jr. *Europa politicului, Europa spiritului*, în vol. *Un suflet pentru Europa*, Ed. Anastasia, București, 2005, pp. 33-34.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁰ *Idem*.

comunitar, cel al comuniunii. Această năzuință după convergența dintre personal și comunitar marchează întreaga istorie a Europei.

1. Pentru o teologie a dragostei și comuniunii

Antropologia modernă a căutat să explice omul dintr-o perspectivă dominantă sau conjugată biologiei, psihologiei, sociologiei, sistemelor comunicării prin care omul este redus la nevoile elementare biologice și culturale ale supraviețuirii lui la jocul relațiilor economice. S-a ajuns la ceea ce pr. Ioan Ică jr. a numit *conflictul antropologilor*⁶¹.

Astfel că una din principalele preocupări ale teologiei ortodoxe a secolelor XX și XXI o constituie evidențierea importanței teologiei persoanei, respectiv a rolului mediator pe care acesta îl ocupă în relația cu Sfânta Treime și cu lumea creată, ca factor generator de unitate și progres al omenirii și al întregii creații spre Dumnezeu. Potrivit lui Andrew Louth, pr. Stăniloae a realizat una „dintre cele mai autentice abordări ale teologiei persoanei în sec. XX, în principal datorită implicării sale în dialogul cu cultura vremii, precum și a necesității de a reliefa conceptul de persoană potrivit teologiei patristice a Bisericii”⁶². Abordarea teologiei persoanei a constituit după același teolog britanic o temă distinctă a secolului trecut, având o deosebită importanță pentru contextul existențial al creștinilor din Europa apuseană unde se încerca relativizarea relațiilor interumane, diminuarea înțelegerii importanței persoanei și dizolvarea comunităților tradiționale⁶³. În mai multe rânduri pr. Dumitru Stăniloae a accentuat rolul important și totodată condiția *sine qua non* a mântuirii, și anume libertatea și comunicabilitatea persoanei în legătură cu altă persoană pentru realizarea comuniunii fundamentate pe credință și dragoste. Raționalitatea nu este un scop în sine, ci un mijloc pentru un scop mai înalt. *Cogito*-ul cartezian este depășit la Stăniloae de patristicul *iubesc, deci exist*, care ocupă o poziție atât de importantă în *Dogmatica* sa. Iubirea și rațiunea nu trebuie despărțite, dacă dorim să atingem împlinirea sau înțelegerea „rațiunilor de a fi” ale universului și ale vieții în general⁶⁴.

⁶¹ Ioan I. Ică jr., *Studiu introductiv Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologilor*, în P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. VI.

⁶² Ștefan Toma, *Prin pr. Dumitru Stăniloae, Ortodoxia a putut să ofere ceva original teologiei contemporane*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, nr. 311-312, 2003, p. 6.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, I., Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 475.

De aceea dragostea creștină este corelată cu smerenia. Într-un chip analog cu Jean Paul, Dostoievski, pune pe Markel, unul din personajele sale, să întrebe servitorii: „Iubiții mei, bunii mei, de ce mă serviți? De se va milostivi Dumnezeu de mine și mă va lăsa să trăiesc, vă voi servi și eu pe voi, căci fiecare trebuie să servească altora”⁶⁵. În acest sens pr. Stăniloae afirmă că ne este cu atât mai greu să înțelegem taina iubirii lui Dumnezeu față de noi și dorința Sa de a-i răspunde cu iubirea noastră. E uluitoare valoarea ce ne-a dat-o Dumnezeu⁶⁶.

În ciuda unei mari diversități de teme tratate și de aspecte evidențiate, teologia pr. Stăniloae are o constantă esențială care ne ajută să vedem întregul concentrat în fiecare parte a teologiei sale. Această constantă esențială a gândirii sale este înțelegerea teologiei ca știință a mântuirii și a vieții veșnice. Opera sa este o sinteză neopatristică creatoare, în care dogmele credinței, viața liturgică și experiența mistică a Bisericii se întrepătrund și se evidențiază reciproc.

În lucrarea sa de antropologie hristologică din anul 1991, pr. Stăniloae discută implicațiile concepției sale despre Hristos în planul ființei umane. După cum era de așteptat, aceleași două trăsături fundamentale ale ființei umane se desprind: *conștiința de sine și comuniunea*⁶⁷. Omul, creat după chipul Fiului lui Dumnezeu, este atât un subiect conștient de sine, un centru al acțiunii, cât și comuniune, orientare către ceilalți. Ființa umană este un subiect care nu poate găsi împlinire în afara comuniunii cu ceilalți și, în ultimă instanță, cu Dumnezeu.

Cheia întregii teologii a pr. Stăniloae putem spune că o constituie persoana și comuniunea, după cum el însuși a subliniat: „Eu am accentuat întotdeauna ideea de persoană, dar legată de comuniune... Persoană și comuniune. Nu numai în comuniune, ci și persoană”⁶⁸. Comuniunea este în gândirea teologică a părintelui Stăniloae nota dinstinctivă a persoanei umane, persoana putând în ea însăși „o sete de comuniune”⁶⁹. Și aceasta deoarece „în comuniunea dintre persoană și persoană stă viața persoanei”⁷⁰ sau și mai categoric arătând caracterul de ființă care tinde spre comuniune, „refuzul comuniunii cu semenul e un

⁶⁵ Apud Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, p. 294.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 162.

⁶⁸ D. Stăniloae în Sorin Dumitrescu, *7 Dimineți cu Părintele Stăniloae*, Ed. Aastasia, București, 1992, p. 22 și p. 155.

⁶⁹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 379.

⁷⁰ *Ibidem*.

chin. Refuzul comuniunii cu Dumnezeu e chinul dus la ultima concluzie: moartea⁷¹ sau „persoana fără comuniune nu e persoană”⁷².

Din punctul de vedere al epistemologiei sale echilibrate, păr. Stăniloae afirmă că, spre deosebire de abordarea occidentală augustiniană, caracterizată prin analogia dintre Treime și funcțiile psihologice ale individului, Părinții Răsăriteni ai Bisericii au înțeles realitatea intra treimică a lui Dumnezeu ca reflectându-se în unitatea naturii umane, iar numeroasele sale ipostazieri, în „multitudinea ipostasurilor sau a subiectelor sale.”⁷³

Raționalitatea lumii este pentru om și culminează în om; nu omul este pentru raționalitatea lumii⁷⁴. Căci lumea, cu unitatea și structura ei rațională, există pentru dialogul interuman, ca o condiție pentru creșterea spirituală a omului și pentru dezvoltarea întregii umanități⁷⁵.

Părintele Stăniloae reliefează, așa cum am văzut, faptul că realizarea comuniunii prin adevărata iubire generează cunoaștere.

Fin cunoscător al spiritualității românești, pr. Stăniloae nu încetează de a îmbrăca în mod analog problema egoismului și a păcatului spulberat de virtute și iubire pentru a ajunge la îndumnezeire. Astfel el afirmă că „îndumnezeirea este desăvârșirea omului prin Dumnezeu, dat fiind că în alt chip el nu poate ajunge la desăvârșire. Păcatul a știrbit și a înlănțuit, ca într-o vrajă rea, într-o mare măsură puterile firii omenești. Noi nu cunoaștem exact în toată amploarea puterile de care e capabilă firea noastră. Invidia, grija, ura îi paralizează elanul. Iubirea ce o avem față de cineva sau o are cineva față de noi, încrederea ce ni se acordă sau o acordăm la orice ieșire din egoismul păcătos, dezlănțuie în noi puteri ce ni le bănuim, întocmai cum sărutul lui Făt – Frumos trezește din paralizia unui somn nefiresc pe Ileana Cosânzeana”⁷⁶.

De cunoaștere duhovnicească avem nevoie astăzi. Hrănit din experiența duhovnicească, pr. Stăniloae ne-a consacrat astfel legăturii sensului dogmelor Bisericii de viața interioară a omului. El caută sensul duhovnicesc al dogmelor, ca și o explicație a lumii care vrea să arate că toate dogmele dau un răspuns aspirațiilor adânci ale oamenilor. Din

⁷¹ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p. 309.

⁷² D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, 1996, p. 60.

⁷³ Silviu Eugen Rogobete, *Existențialism mistic sau participare comunitară? Două alternative în cadrul tradiției ortodoxe: Vladimir Lossky și Dumitru Stăniloae*, în vol. *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 291.

⁷⁴ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, I, p. 351.

⁷⁵ Pr. Prof. dr. Dumitru Gh. Radu, *Despre înnoirea și îndumnezeirea omului în Hristos*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, p. 173.

⁷⁶ D. Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, p. 337.

această perspectivă, el a vrut să arate necesitatea pentru om de a se realiza în comuniune cu ceilalți. El accentuează astfel „sensul persoanei, persoana divină în comuniunea treimică, valoarea veșnică a persoanelor umane care nu poate avea temei decât în caracterul personal al lui Dumnezeu, în caracterul comunitar al lui Dumnezeu, în caracterul personal al lui Hristos Care este Fiul lui Dumnezeu făcut om”⁷⁷. Creștinismul nu este depășit. Fără credința creștină, omul nu se poate realiza pe sine ca om, nu poate rezolva problemele sociale de astăzi. Aceste probleme nu se pot rezolva cu legi impuse. Trebuie să fim convinși că, pentru a ajunge la o umanitate integrală, e nevoie să existe o fraternitate, o egalitate. Fiind frați unii cu alții înaintăm spre Împărăția lui Dumnezeu care este Împărăția Iubirii și o viață în plenitudine la care omul aspiră și fără perspectiva căreia viața nu are niciun sens, nici un interes.

În general, „o spiritualitate adevărată e o spiritualitate vie, care angajează toată ființa omului. Ca atare, ea e alimentată de o comuniune în rugăciune și de manifestarea identității de credință între mai mulți. Numai această comuniune încălzește viața spirituală a fiecăruia. O spiritualitate urmărită de unul singur se răcește, se usucă, devenind mai mult o cugetare teoretică ce angajează doar mintea, și acestea din când în când. Viața fiecăruia sporește în legătură cu alții. Spiritualitatea aceasta vie, care cuprinde întreaga ființă umană și e alimentată de comunicarea cu alții, creând comuniunea, se întreține în creștinism prin Sfânta Liturghie. Ea primește în Liturghia ortodoxă o pecete proprie... Sfânta Liturghie poate fi socotită și ca un mijloc de transcendere a oamenilor de la o viață închisă la o viață de comunicare în Dumnezeu, ca Împărăție a Lui. Rugăciunile indică o astfel de transcendere, sau o ieșire a omului închis în egoism, spre Dumnezeul Cel în Treime, sau al iubirii, chiar când se cer în rugăciuni bunuri necesare vieții pământești, drept condiții de pregătire pentru Împărăția lui Dumnezeu... Deci aceasta o deprindem în cursul Sfintei Liturghii: transcenderea sau ridicarea noastră peste interesele egoiste și trupești ce ne leagă de lume și unirea noastră în duh de jertfă cu Hristos și, prin El, cu Tatăl în Sfântul Duh. Iar adunându-ne toți în ambianța de comunine a Sfintei Treimi, întărim comuniunea între noi. De aceea cerem acestea în comun, pentru toți”⁷⁸.

Vorbind despre această legătură a omului cu Dumnezeu, în introducerea *Filocaliei*, vol. 11, pr. Stăniloae scria că: „Iată cum omul,

⁷⁷ Vezi M. A. Costa de Beauregard, *Mică dogmatică vorbită dialoguri la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 37.

⁷⁸ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, pp. 7-9.

unindu-se tot mai mult cu Hristos și făcându-se tot mai asemenea Lui, se realizează pe de o parte tot mai mult ca om, asemenea omului desăvârșit care e Hristos, pe de alta se apropie tot mai mult de Hristos, omul model, însușindu-și curăția și căldura Duhului. El devine purtător de Hristos, dar în același timp duhovnicesc.” În acest sens Sf. Ioan Damaschin în *Dogmatica* sa afirmă: „Ea se numește împărtașanie (*metalepsis*), căci prin ea ne împărtașim de dumnezeirea lui Iisus. Și se numește comuniune – cuminecare (*koinonia*) și este cu adevărat, pentru că prin ea suntem în comuniune cu Hristos și participăm la trupul și dumnezeirea Lui și prin ea suntem în comuniunea și ne unim unii cu alții, pentru că ne împărtașim dintr-o singură pâine și devenim toți un trup și un sânge al lui Hristos și mădulare unii altora făcându-ne concorporali (împreună trup) al lui Hristos”⁷⁹.

Mitropolitul Kallistos Ware consideră că insistența pr. Stăniloae asupra faptului că persoana umană este întâi de toate comuniune, întâlnire și răspuns, este poate cea mai semnificativă afirmație în întreaga sa teologie. Ca urmare a acestui fapt, teologia sa poate fi caracterizată drept o teologie a dragostei și a comuniunii⁸⁰.

2. Îndumnezeirea omului sau antropologia desăvârșirii

Așa cum am arătat drumul spre Dumnezeu trece prin umanizarea noastră. Iar în această umanizare nu se poate înainta decât în comunitatea umană. Ea constă în realizarea unei adânci comuniuni interumane. De aceea lucrurile sunt date nu numai pentru practicarea unui dialog singular al fiecăruia cu Dumnezeu, ci și pentru practicarea unui dialog între ei și a lor, în comun cu Dumnezeu, sau a unui dialog între ei și a lor, în comun cu Dumnezeu sau a unui dialog între ei în conștiința că lucrurile sunt date de Dumnezeu pentru folosirea lor ca daruri între ei, în numele, din porunca și din bogăția Lui, ca semne ale iubirii Lui pentru ca această iubire să se extindă și între noi⁸¹. „Omul este ființa rațională și cuvântătoare, sau comunicativă, inepuizabilă, de aceea însetată de nemurire și este capabilă de nemurire”⁸².

⁷⁹ P.G. 94, 1153 apud Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13, București, 1943, pp. 316 – 317.

⁸⁰ Vezi Kallistos Ware, *Foreword* la D. Stăniloae, *The experience of God, Orthodox Dogmatic Theology*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1989, p. XIX.

⁸¹ Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I., 1078, p. 328.

⁸² Pr. Dr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 11.

Este foarte greu, dacă ești creștin, să vorbești despre Dumnezeu sau să vorbești despre om, deoarece, în centrul întregii noastre credințe, există întâlnirea: și anume întâlnirea cu Hristos. Există această certitudine că în umbra vieților noastre, ascuns ca un prieten de taină, există Cineva a Cărui față este o întâmpinare curată.

Vorbind despre drumul către întâlnirea cu Dumnezeu în introducerea la volumul *Ascetică și Mistică Creștină*, pr. Stăniloae afirmă că acesta poate să aibă ca numire secundară și „Teologia vieții spirituale, întrucât de fapt acest sudiu urmărește în concret fazele vieții spirituale a creștinului, sau felul în care principiile credinței devin puteri care însușesc și normează viața creștină. Dar o numire mai largă poate, nu întru totul adecvată, ar putea fi aceea de Antropologie creștină ortodoxă. Termenul acesta pe de o parte e potrivit, întrucât drumul străbătut de om pe linia unei vieți ascetice și mistice e drumul adevăratei împliniri a omului dar întrucât numai o mică parte din oameni parcurg acest drum al desăvârșirii și totuși mântuirea o obțin și ceilalți, măcar într-o mică măsură, termenul de Antropologie creștină ortodoxă nu poate fi strâmtat numai la viațuirea ascetică și mistică. Ar fi poate mai nimerit să identificăm Teologia ascetică și mistică cu o Antropologie a desăvârșirii...”⁸³

O altă definiție a misticii este cea dată de I. Zahn. După el mistica „e împlinire pe pământ a unirii cu Dumnezeu în cunoaștere și iubire, prin harul special al lui Dumnezeu, omul participând prin rugăciune contemplativă și păstrându-se în sfințenia vieții. Această unire e adesea însoțită de daruri extraordinare, atât launtrice cât și exterioare chiar dacă ele nu sunt absolut necesare”⁸⁴.

Aflând misterul etern al persoanei și comuniunii umane, plecând de la Evanghelie și de la Părinți, pe care îi traduce în limba română, în bună parte, „pr. Stăniloae ne înfățișează omul în aspirația lui spre infinit. Participarea la viața naturii și legilor date lumii prin creație, omul nu o poate dobândi însă decât în Iisus Hristos. În sensul acesta a scris cea dintâi dintre cărțile cu care a cucerit, înainte de apariția ateismului ofensiv de la noi, conștiința vremii: *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Revenirea la aceeași temă în lucrarea *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* nu constituie o completare, ci o împlinire. E cert că a trăi cu sens înseamnă, după părintele Stăniloae, ați însuși chipul și modul teandric al Mântuitorului, a avea fericirea de a te crede frate al Fiului lui Dumnezeu.

⁸³ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia Vieții Spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj – Napoca, 1993, p. 5

⁸⁴ Idem.

A spori în sensul divin înseamnă, de asemenea, a te afla în comuniune cu îngerii și cu sfinții, împăcat cu conștiința, cu misiunea și cu îndatoririle tale de ales al Domnului, dar totodată de a te afla în față cu semenii tăi, drept, îndatoritor și folositor, dorind să fii bun și curat sufletește, capabil de devotament, de răbdare, de iertare, de sacrificiu și de eroism⁸⁵.

Învățătura despre îndumnezeire este exprimată concentrat în cunoascutele cuvinte ale Sf. Atanasie al Alexandriei: „Dumnezeu S-a înomenit, ca noi să fim îndumnezeiți”⁸⁶.

Îndumnezeirea omului în Hristos presupune un crescendo niciodată încheiat, printr-un quantum de acte de credințe și de fapte bune, cu ajutorul harului dumnezeiesc, în scurta noastră viață pe pământ.

În spațiul comuniunii descris mai sus se poate realiza îndumnezeirea omului după har. „Numai în participarea eternă la infinitatea acestei Persoane supreme ființa noastră socotește că-și va vedea împlinit sensul. În aceasta constă înțelesul doctrinei creștin-ortodoxe despre îndumnezeirea ființei noastre prin participare la Dumnezeu sau prin har”⁸⁷.

Trăită în Duhul Sfânt, asceza, lupta noastră cu păcatul, cu egoismul și cu fatalitatea este participare la lupta lui Hristos și la vindecarea pe care El o aduce păcatului și patimilor, la înlăturarea neadevărului. De asemenea, trăită în Sfântul Duh, slujirea noastră în Biserică și în lume este slujire din slujirea lui Hristos, lucrare a lui Hristos în lume, prin noi și cu noi. Tot rostul ascezei și al rugăciunii este de a ne pune permanent în starea de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. „Creștinul trebuie să regăsească unitatea sa interioară. Păcatul îl divizează, rugăciunea îl adună. *Ubi peccata, ibi multitudo*”⁸⁸.

În Hristos, Dumnezeu a căpătat chip văzut și omul poate atunci să-și descopere propriul său chip, să descopere chipul aproapelui său. Ceea ce ne este descoperit este sensul dorinței omului. Dacă există într-adevăr un lucru pe care îl înțelegem din ce în ce mai bine astăzi – toate științele omenești susțin lucrul acesta ca să-l înconjoare fiecare în felul său – este că omul are o dorință de nestăvilire, omul este o largă deschidere. Apocalipsa ne vorbește despre omul dorinței. Ceea ce ne este descoperit în Hristos, este că această dorință nu se poate îndeplini decât prin El, în Biserică, în revărsarea Duhului Vieții. Să se apropie omul

⁸⁵ Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Prefață*, în D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj – Napoca, 1993, pp. 9-10.

⁸⁶ Atanasie, *De incarnatione Verbi*, P.G. 25.

⁸⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, I, p. 18.

⁸⁸ Origène, *La prière, Introd.*, trad. par A. G. Hamman, Paris, DDB, 1977, p. 130.

însetat ca omul dorinței să primească apa Vieții, în mod gratuit. „În locul unei teologii a Duhului, Părintele Stăniloae dezvoltă o teologie în Duhul. Biserica este legată esențial de pogorârea inițială, care nu este însă un eveniment sigilar, căci Duhul coboară permanent ca ipostas în ființele umane. Biserica trebuie privită ca o *Cincizecime continuă*”⁸⁹, dezvoltând dimensiunea ei personală și comunitară⁹⁰.

Reastabilirea omului în starea de adopțiune filială și pnevmatoforă este, de fapt, repunerea lui în stare de cetățean al Împărăției. Arătarea Preasfintei Treimi în timpul botezului umanității asumată de Fiul relevă un fapt esențial al antropologiei teologice creștine, și anume: comuniunea omului cu Dumnezeu – Treime este vocația sa fundamentală. Dar în intimitatea „Împărăției” sau a iubirii Preasfintei Treimi se intră prin nașterea în Duhul Sfânt, Care, pe temelia pusă de Dumnezeu – Tatăl în Dumnezeu – Fiul, lucrează înfierea naturii omenești⁹¹.

Învățătura despre îndumnezeirea omului prezintă o importanță deosebită pentru teologia ortodoxă răsăriteană în ceea ce privește înțelegerea naturii umane, a scopului pentru care Dumnezeu l-a creat pe om. Trebuie precizat că termenul *theosis* nu se află în Sf. Scriptură, ci a fost creat de către Părinții Bisericii pe parcursul disputelor lor hristologice și soteriologice cu ereziile din vremea lor. Problema pe care Sf. Părinți au trebuit să o rezolve a constituit-o modalitatea prin care să exprime în limbajul neoplatonic al vremii lor, taina întrupării Fiului lui Dumnezeu și a mântuirii oamenilor. În acest sens, ei au folosit conceptul de îndumnezeire ca pe un concept hristologic și eshatologic, exprimat în limbaj neoplatonic, însă independent de speculațiile filosofice.⁹²

În Hristos, natura umană ajunge la deplina ei realizare ultimă: îndumnezeirea. Sf. Irineu afirma: „Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om. Cel ce este Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om (...) pentru ca omul să primească înfierea și să devină fiu al lui Dumnezeu. Căci noi nu putem

⁸⁹ Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecceologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextual mișcării neopatrifice*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, p. 361.

⁹⁰ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 135: „Duhul și Hristos, Care rămân în Biserică și în credincioși, nu sunt statici și pentru motivul că nu sunt puteri impersonale, ci persoane. Iar persoanele sunt mereu în mișcare, mereu vor să se comunice și mai mult.”

⁹¹ PF. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2009, pp. 189-190.

⁹² Vezi John Meyendorff, *Theosis in the Eastern Orthodox Tradition*, in L. Dupre și D. E. Saliers (ed.), *Christian Spirituality*, III, SCM Press, Londra, 1990, p. 471.

primi altfel incoruptibilitatea și nemurirea decât prin unire cu Incoruptibilitatea și nemurirea⁹³.

În tot efortul și urcușul nostru Iisus Hristos e de la început „cale“, adică chiar din faza ascetică când s-ar părea că suntem precumpănitor vizați noi înșine. Pr. Stăniloae afirmă că „adevărul acesta este susținut de scrierile ascetice și mistice ale Răsăritului prin afirmarea că Domnul ni se dă întâi prin porunci. «Domnul e ascuns în poruncile Sale și cei ce-L caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor» spune Sf. Marcu Ascetul⁹⁴. Ideea aceasta o găsisese întâi la Origen, iar în cele din urmă o dezvoltă Sf. Maxim Mărturisitorul. Ea înseamnă că cel ce vrea să pornească spre Dumnezeu trebuie să se prindă întâi de funia poruncilor pe care ne-o oferă Iisus Hristos, căci ele nu sunt decât o prezentare analitică a chipului Său de supremă desăvârșire morală și de trăire în legătura dragostei cu Tatăl. Dacă persoana lui Iisus ca model de desăvârșire ni se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite, lucrând și noi acele porunci ajungem la asemănarea și la unirea cu El⁹⁵.

De fapt „nota cea mai înaltă și mai consistentă a umanismului creștin ortodox se află în ceea ce el numește îndumnezeirea omului. În aceasta se vede iubirea nețărmurită a lui Dumnezeu pentru om, pe de o parte, și valoarea și multiplele capacități nebănuite (*capax infiniti*) ale naturii omeneste, pe de altă parte⁹⁶.

Părintele Stăniloae a accentuat și *dimensiunea noetică* a teologiei mistice⁹⁷. Experiența mistică este o elevație singulară în ambianța rugăciunii și a luminii dumnezeiești; din aceasta nu rezultă propriu-zis un mesaj de bună veste, ca în cazul evanghelistului, ci este o stare de cunoaștere – gnoză, iluminare, unire, care face din mistic un stâlp al adevărului. Mistical nu formulează dogme noi, ci deschide căi inedite de exprimare a credinței apostolice, fiind călăuzit de Duhul Sfânt, Duhul Adevărului.

Îndumnezeirea omului prin har sau desăvârșirea asemănării cu Dumnezeu este posibilă, arată pr. Stăniloae, fiindcă omul „are capacitatea de a fi îndumnezit, fiind făcut după chipul Fiului, putând fi înfiat⁹⁸. În acord cu întreaga Tradiție biblico-patristică, pr. Stăniloae afirmă că

⁹³ Sf. Irineu, *Adv. Haer.*, III, 19, i, P.G. 7, 939-940.

⁹⁴ *Despre legea duhovnicească*, cap. 190 în *Filocalia*, I.

⁹⁵ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, p. 39.

⁹⁶ PF. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate...*, p. 177.

⁹⁷ Pr. Lect. Dr. Nicolae Moșoiu, *Trei sinteze...*, p. 149.

⁹⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri, Partea a doua, Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, Col. PSB. 81, Ed. IBMBOR, 1990, p. 128.

„porunca“ îndumnezeirii este implicată în taina chipului: „Chipul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu sau spre îndumnezeire. Unirea aceasta maximă cu Dumnezeu, imprimarea omului de plinătatea lui Dumnezeu, fără contopirea cu El, este îndumnezeirea omului. În vederea ei e dat chipul lui Dumnezeu în om, ca aspirație a acestuia spre modelul său absolut. Și în ea își află chipul împlinirea sa, ca asemănare maximală cu Dumnezeu. În chip e implicată ca o poruncă dumnezeiască tensiunea omului spre îndumnezeire. «Omul este o creatură care a primit porunca să devină dumnezeu», spune Sf. Grigorie de Nazianz, împreună cu Sfântul Vasile cel Mare. «Chipul implică destinația omului spre îndumnezeire», setea de infinitate, ca relație bilaterală⁹⁹.

Am putea spune că există o consonanță în teologia patristică răsăriteană asupra faptului că fundamentul îndumnezeirii omului îl constituie întruparea Fiului lui Dumnezeu. Aceeași înțelegere o găsim și la pr. Stăniloae, care consideră că posibilitatea îndumnezeirii omului e dată de întruparea Logosului lui Dumnezeu și că „îndumnezeirea naturii umane a lui Iisus e începutul îndumnezeirii naturii umane în general”¹⁰⁰. Potrivit lui Emil Bartoș, rațiunea care a stat la baza lucrării sale a fost aceea de a evidenția că învățătura despre îndumnezeirea ocupă un rol central în înțelegerea de către pr. Stăniloae a mântuirii¹⁰¹. Autorul reușește în cele din urmă să ne convingă că învățătura despre îndumnezeire în abordarea pr. Stăniloae, unifică antropologia cu hristologia și pnevmatologia cu eclesiologia, întreaga învățătură despre îndumnezeire constituind una dintre căile de mijlocire în înțelegerea întregii gândiri teologice a pr. Stăniloae¹⁰².

Urmând teologiei patristice, pr. Stăniloae vede toată realitatea creată ca realitate chemată să participe la viața divină. Cu multă îndrăzneală și originalitate, el prezintă atributele lui Dumnezeu în raport cu lumea, ca aspecte multiple ale participării la care lumea este chemată¹⁰³.

Ființă spirituală, omul are menirea de a-și lucra înduhovnicirea, acțiune continuă ce se desfășoară în fiecare clipă, pe parcursul întregii vieți, ea nefiind niciodată încheiată. Ținând de caracterul spiritual al

⁹⁹ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, I, p. 272.

¹⁰⁰ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă. Spiritualitatea Ortodoxă*, III, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 314.

¹⁰¹ Emil Bartoș, *Deification in Eastern Orthodox Theology. An Evolution Critique of the Theology of Dumitru Stăniloae*, Paternoster Press, UK, 1999.

¹⁰² *Ibidem*, p. 40.

¹⁰³ Dan – Ilie Ciobotea, *O dogmatică pentru omul de azi*, în *Studii Teologice*, nr. 6, 1986, p. 102.

ființei umane – ca un dat ontologic, fundamentată pe libertate și conștiință – responsabilitatea, la fel cu asemănarea, se împlinește continuu, în mod personal, prin asumarea și, mai ales, prin trăirea ei, persoana aplică – mai mult sau mai puțin conștient – aspectele specifice actului de răspundere.

În sens larg îndumnezeirea începe încă de la botez și se întinde în tot cuprinsul urcușului spiritual al omului, în care sunt active și puterile lui, a purificării de patimi, a dobândirii virtuților și a iluminării¹⁰⁴. Îndumnezeirea afirmă pr. Stăniloae coincide cu procesul dezvoltării umane până la limita lor, sau cu deplina realizare a naturii omenești, dar și cu depășirea lor desăvârșită prin har. „Căci îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ci ea continuă și dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit. Pe aceasta din urmă am numit-o îndumnezeire în sens restrâns”¹⁰⁵. Urmând Sfântului Maxim, pr. Stăniloae privește îndumnezeirea în sens larg, însemnând prin aceasta ridicarea omului până la nivelul cel mai înalt al puterilor sale, până la realizarea deplină a omului¹⁰⁶ și îndumnezeirea în sens restrâns care cuprinde progresul personal al omului dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire¹⁰⁷. În prima etapă lucrează omul, iar în a doua numai Dumnezeu, vâzând dorința și efortul omului¹⁰⁸.

Prin aceasta Hristos se face contemporan cu noi, întrucât viața fiecăruia din noi își are unicitatea ei și pe care nu și-o pierde. Iisus participând la toate suferințele noastre și ușurându-le, duce împreună cu noi lupta cu ispitele și cu păcatele noastre, se străduiește împreună cu noi după virtute, iese la iveală în ființa noastră pe măsură ce iese la iveală adevărata noastră fire de sub pecetele păcatului. În acest sens pr. Stăniloae argumentează acest fapt prin cuvintele Sf. Maxim „Până la

¹⁰⁴ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu...*, p. 154.

¹⁰⁵ *Idem*.

¹⁰⁶ „Dacă suntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim ai nostri înșine și ai lui Dumnezeu, mai bine zis numai ai lui Dumnezeu și să devenim dumnezei, primind din Dumnezeu o existență de dumnezei” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capitulum quinquies.*, P.G. 90, 1189).

¹⁰⁷ Sfântul Maxim spune că puterile spirituale ale omului încetează atunci când a ajuns la limita lor, la vârsta plinătății lui Hristos. Până atunci e hrănit cu un fel de hrană, am zice cu hrană finită, pe care o poate dumica cu puterile lui, cu virtuți și contemplații, cu cele de la mijloc, cum ar zice tot el. După aceea, e hrănit cu hrană nestricăcioasă, adică cu Dumnezeu însuși. Atunci devine omul Dumnezeu, vezi Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu...*, nota 130.

¹⁰⁸ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu...*, p. 154.

sfârșitul lumii pătimește tainic pururea cu noi, pentru bunătatea sa după analogie (și proporțional) cu suferința aflătoare în fiecare”¹⁰⁹.

Experiența mistică exprimată pregnant ca stare de îndumnezeire, cuprinde după pr. Stănilaoe două adevăruri generale: „1. Că ea reprezintă ultima treaptă a desăvârșirii omului, fapt pentru care faza aceasta supremă din viața pământească a omului, sau ținta întregii lui vieți, se mai numește și desăvârșire; și 2. Că această îndumnezeire se realizează prin participarea omului la puterile dumnezeiești, prin revărsarea în om a lucrurilor divine... Mistica e starea omului ridicat mai presus de nivelul puterilor sale, nu prin sine ca *supraomul* lui Nietzsche, ci prin lucrarea Duhului Sfânt. Minte noastră iese afară din sine și așa se unește cu Dumnezeu, devenită mai presus de minte, spune Grigorie Palama”¹¹⁰.

Din punct de vedere spiritual, patimile se biruie prin asceză care pe lângă practica de disciplinare a trupului și a voinței, are și un profund sens teologic. Acest sens ascuns în Taina Crucii ca semn al iubirii jertfelnice egoiste¹¹¹ dar și în Taina Morții și Învierii, pentru că asceza este participarea noastră la moartea și învierea Domnului, prin care dobândim pe Însuși Hristos ca persoană pentru a putea practica virtuțile și pentru a ne lupta împotriva omului vechi (pătimaș)¹¹². Rezultatul acestei lupte este o stare de nepătimire care nu este de fapt o transcedere a firii până la totala nepătimire, ci doar o „stare pașnică a sufletului, care face ca sufletul să se miște cu anevoie spre răutate”¹¹³. Această luptă ascetică așa cum mărturisește întreaga spiritualitate ortodoxă, nu poate fi dusă decât în spațiul comunitar al Bisericii, adică în și prin Biserică. Comunitarismul ecleziastic în cazul acesta este tocmai opusul egoismului pătimaș. Omul care trăiește în comuniune cu ceilalți oameni în Biserică, se împlinește de fapt ca om, se umanizează și viețuind corect în acest spațiu comunitar și sacramental, nu va putea ușor cădea pradă egoismului patimilor și, totodată, se va menține într-un echilibru spiritual de care omul are nevoie pentru a se menține ca persoană.

Unitatea asceză – mistică se realizează în primă fază prin imitarea lui Hristos, care înseamnă a-L urma pe calea crucii, a renunțării, a ascezei. În stările mistice e vorba de o unire tot mai nemijlocită cu Dumnezeu. Autorii duhovnicești răsăriteni vorbesc de această unire atunci

¹⁰⁹ P.G. 91, 713.

¹¹⁰ Pr. Dr. D. Stănilaoe, *Ascetica și mistica...*, pp. 11-12.

¹¹¹ Pr. Prof. D. Stănilaoe, *Note la Sf. Chiril al Alexandriei, Glafire*, în PSB 39, p. 9 și în *Note la Viața Sf. Antonie cel Mare (Sf. Atanasie cel Mare)*, în PSB 16, p. 214.

¹¹² Pr. Dr. D. Stănilaoe, *Ascetica și mistica...*, p. 46.

¹¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *400 de capete despre dragoste*, suita I, cap. 36, p. 66.

când tratează de progresul în *theoría*. Putem așadar substitui termenilor antici de *práxis* și *theoría* termenii moderni de *ascetică* și *mistică*. Atunci vechiul principiu *práxis* conduce la *theoría* se convertește în cel al unității dintre asceză și mistică¹¹⁴. În această unitate s-a văzut pe bună dreptate „temeiul doctrinar al tuturor formelor monahismului”¹¹⁵.

În ceea ce privește întregul efort duhovnicesc al *Filocaliei*, acesta este menit să „retragă mintea din simțire”. Multe și felurite sunt etapele acestei formidabile epopoei creștine, pe care trebuie să o ducă fiecare credincios, pentru a se elibera de sub dominația materialității acestei lumi și pentru a progresa către asemănarea cu Dumnezeu, spre frumusețea nobilă de sus.

În *Dogmatica* sa, pr. Stănilaoe afirmă că în tot procesul de desăvârșire pe care omul și-l propune, mizând câtuși de puțin în puterile proprii, însuși Hristos este cel care ne însoțește, ne ajută și în felul acesta ne devine cale¹¹⁶, pentru că tot El ne este țintă, iar prin faptul că devine „cale interioară și sfătuitor, El ne apropie tot mai mult de Sine făcându-ne tot mai mult mediu al puterilor Sale”¹¹⁷, și purtători de Hristos (hristofori).

Sfinții Părinți au tratat pe larg problema îndumnezeirii omului, inclusiv modul de a ajunge la îndumnezeire și a roadelor ce rezultă din ea. De cele mai multe ori aceste relatări patristice erau comentarii la diferite pasaje din Scriptură și deci învățătura de care vorbim are fundament biblic. În încercarea de a fi cât mai fidel tradiției patristice răsăritene în prezentarea îndumnezeirii omului, pr. Stănilaoe îi folosește pe cei mai reprezentativi părinți mistici ai Bisericii. Între aceștia îi menționez pe Sf. Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeii, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ignatie al Antiohiei, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama, pe Calist și Ignatie Xanthopoulos.

Împlinirea dorinței este odihnirea pururea nobilă a celor plini de dorință, în jurul Celui dorit. Iar odihnirea pururea nobilă a celor plini de dorință, în jurul Celui dorit, este bucuria veșnică și neîncetată a celui dorit. Bucuria veșnică și neîntreruptă este împărtășirea de bunurile

¹¹⁴ Tomáš Špidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin, II. Rugăciunea*, Ed. Deisis, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 185.

¹¹⁵ D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949, p. 35.

¹¹⁶ D. Stănilaoe, *Teologie Dogmatică Ortodoxă, II*, p. 22.

¹¹⁷ Idem, *Iisus Hristos lumina lumii*, p. 74. O idee asemănătoare o întâlnim și în tratatul de Ascetică și mistică, din care învățăm că „în eforturile noastre e prezentă și forța din firea omenească a lui Hristos... Pe măsură ce legătura potențială cu Hristos se face mai efectivă, forța Lui devine tot mai mult forța noastră”, cap. 3, p. 15.

Dumnezeiești și mai presus de fire. Iar împărtășirea de bunurile Dumnezeiești și mai presus de fire este asemenea celor ce se împărtășesc. Asemănarea celor care se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc, înseamnă identitatea actualizată prin asemănarea celor ce se împărtășesc, cu Cel de care se împărtășesc atât cât este cu putință. Iar identitatea actualizată a celor ce se împărtășesc, cu Cel de care se împărtășesc este îndumnezeirea celor ce se învrednicesc de îndumnezeire. Iar îndumnezeirea este concentrarea a tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac. Iar concentrarea și sfârșitul timpurilor și veacurilor și a celor din ele este unirea nedespărțită a începutului adevărat și propriu în cei mântuiți¹¹⁸. Este foarte important să mai menționăm că pentru odihna în Dumnezeu și participarea la procesul de îndumnezeire, Sf. Maxim Mărturisitorul folosește expresia „a pătimi îndumnezeirea”,¹¹⁹ iar Pr. D. Stăniloae adaugă că această „pățimire” este menită să dureze veșnic, în sensul că omul, pentru a se îndumnezei trebuie să se umple la nesfârșit de Dumnezeu¹²⁰.

Un merit extraordinar de mare în legătură cu aceasta problemă îl are Pr. D. Stăniloae mai ales pentru faptul că a sintetizat învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul despre îndumnezeire și a descris, atât cât se poate spune despre aceasta, fiecare din etapele îndumnezeirii.

Un alt element al înțelegerii misticii ortodoxe este dimensiunea sociabilă a existenței, respectiv comuniunea cu aproapele. De la Evagrie Ponticul, sau chiar de la Origen și până la Sf. Maxim Mărturisitorul și mai departe, spune pr. Stăniloae, credinciosul care vrea să dobândească desăvârșirea, înainte să devină un *gnostikos*, trebuie să devină un *praktikos*¹²¹. Pentru ca această evoluție să aibă loc, credinciosul trebuie să devină un împlinitor al poruncilor, cu alte cuvinte să urmărească dobândirea virtuților. Acțiunea de împlinire a poruncilor și, prin urmare, dobândirea virtuților, e o acțiune care se răsfrânge nu numai asupra noastră, ci și a semenului nostru¹²². Astfel că nu numai în noi Îl întâlnim pe Hristos, ci și în persoana semenului. „Faptele prin care contribuim la formarea semenilor și a noastră se cristalizează în virtuți care culminează în iubire”. Iubirea adevărată implică și cunoașterea adevărată, iubirea însemnând cea mai înaltă dintre virtuțile pentru care luptă omul

¹¹⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, *Filocalia*, III, p. 320.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 89.

¹²⁰ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Note la Răspunsuri către Talasie*, nota 100, p. 474.

¹²¹ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Teologie Morală...*, p. 26.

¹²² *Idem*.

duhovnicesc. Deci iubirea de Dumnezeu ne deschide iubirea de oameni și realizarea comuniunii.

Concluzii

Pr. Stăniloae se adresează omului contemporan, care are impresia că pe toate le poate domina și pe toate le poate dobândi prin propriile sale eforturi, spunându-i că în ceea ce privește ajungerea la adevărata asceză și la trăirea celor mai înalte piscuri ale desăvârșirii mistice, aceasta nu se poate face doar prin eforturi proprii, ci e nevoie de lucrarea și ajutorul nemijlocit al lui Dumnezeu: „Creștinismul socotește că la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu nu se poate ajunge fără harul dăruit de El, iar pentru primirea acestui har este necesară o perfecționare morală a întregii ființe umane prin neconținutul ajutor dumnezeiesc și nu ajunge un antrenament pur omenesc”¹²³.

Pr. Stăniloae indică această capacitate a omului de a cunoaște pe Dumnezeu în setea rațiunii de cunoaștere înfinită ce poate fi satisfăcută numai în împărtășirea cu Rațiunea personală înfinită¹²⁴. Se reliefează o dată în plus Persoana și Chipul comuniunii interpersonale drept cheia ermeneutică a viziunii patristice.

La nivelul omului este semnificativă, pe de o parte, ființarea diadică ființă-persoană – cu posibilitatea unui control relativ al manifestărilor izvorâte din ființă de către eul persoanei. Pornind de aici și ținând seama de cadrul mai larg al antropologiei creștine, propunem extinderea dinamicii chip-asemănare la nivelul acestei relații fundamentale, în felul acesta ajungându-se la o dinamică a desăvârșirii, care face ca în procesul asemănării persoana omului să capete un control din ce în ce mai ridicat asupra ființei sale nedefinite¹²⁵. Lucrul acesta este semnificativ mai cu seamă pentru înțelegerea asceticii creștine, a comuniunii nedefinite cu sacrul pe care o face posibilă, ca răspuns la chemarea lui Dumnezeu și cu puterea harului primit de la El.

În relația cu Persoana supremă a Cuvântului devenit om apropiat, pr. Stăniloae afirmă că „nu se poate progresa decât înaintându-se în relația de iubire cu comunitatea credincioșilor, în care Hristos Se află

¹²³ D. Stăniloae, *Teologie Morală...*, p. 10.

¹²⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în *Scrieri*, partea I, p. 105, nota 45a.

¹²⁵ Pr. Prof. Dr. Dorin Oancea, *Dumitru Stăniloae – filosof al religiei. Ființarea nedefinită/definită a sacrului și a lumii*, în vol. *Dumitru Stăniloae (1903-1993) în Teologie românească...*, p. 211.

sălășluit ca în corpul Său, întărind unitatea lui. Umanitatea plenară, sau plenar îndumnezeită a lui Hristos, fiind umanitatea deschisă tuturor la maximum, prin ea avem acces și putere la umanitatea tuturor, dar și invers, prin umanitatea tuturor văzută în unitate și iubită la fel avem acces la umanitatea lui Hristos plină de Dumnezeire, în care ea se cuprinde. Iar înaintarea în umanitatea Lui se face la infinit, pentru că prin ea se înaintează la lumina și iubirea dumnezeiască infinită: și înaintând în acestea, sporește în ele umanitatea noastră însăși¹²⁶.

Din afirmațiile pr. Stăniloae se poate observa faptul că îndumnezeirea nu este ceva străin și adăugat, ci o *calitate harismatică* pe deplin conformă cu firea omului. Îndumnezeirea este împlinirea umanului, dar totodată ea este și revelația reală și totală a omului. Omul în afara acestei stări de îndumnezeire este nedeplin, adică s-ar putea spune că nu este om cu adevărat. Spre aceste concluzii ne poate conduce însăși firescul vieții, care implică un sens desăvârșitor al omului legat indisolubil de o Persoană veșnică.

Opera și gândirea teologului român în ceea ce privește abordarea îndumnezeirii, cât și în ceea ce privește opera integrală a acestuia răspunde nevoilor spirituale ale omului modern¹²⁷. Astfel că potrivit teologiei dogmatice și mistice a Bisericii Ortodoxe, îndumnezeirea nu e un proces existențial static, ci are un anumit dinamism, constituie o permanentă mișcare în infinitatea lui Dumnezeu, în a Căruia cunoaștere omul va progresa la infinit.

Ortodoxia nu-l lasă pe om să rămână acolo unde se află, ci îi dă puterea și țelul, puterea și curajul de a înainta spre desăvârșire; îi dă sentimentul că Dumnezeu este aici, că omul poate să devină din zi în zi mai plin de Dumnezeu, mai îndumnezeit. „Această îndumnezeire nu este ceva fizic, ci o puritate mai mare a persoanei umane în relația sa cu Dumnezeu și cu oamenii. Îndumnezeirea înseamnă a fi Dumnezeu prin participare, a fi asemenea lui Dumnezeu, plin de bunătate, de smerenie, plin de disponibilitatea de a te dăruia asumându-și responsabilitatea pe care Dumnezeu și-a asumat-o pentru noi în Hristos. E o îndumnezeire foarte concretă, corespunzând în întregime nevoilor omului. Nu este o îndumnezeire care-l separă pe om, ca să spună despre el: este un sfânt, nu are nimic de-a face cu noi. Ea îi îngăduie omului o înțelegere, o capacitate de a-i ajuta pe ceilalți, o umanizare din zi în zi mai accentuată,

¹²⁶ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică...*, II, p. 356.

¹²⁷ Eveque Joachim Giosanu, *La Deification de l'homme d'apres la pensee du pere Dumitru Stăniloae*, Trinitas, Iassy, Roumanie, 2002, p. 179.

împreună cu o imposibilitate de a suporta ca oamenii să fie într-o situație mai puțin demnă, ca ei să fie mai puțin respectați decât alții¹²⁸.

Trebuie să punem în evidență valoarea persoanei în fața lui Dumnezeu, prezetându-L mai întâi pe Dumnezeu ca pe o Persoană Care se interesează cu pasiune de istoria omenească. Este singura Persoană Care poate ajuta persoana omenească să se mântuiască. Și astăzi Persoana divină îi propune persoanei umane să iasă din iadul ei, să se elibereze din izolarea sa, să realizeze comuniunea. Dar această Persoană divină Își propune să răspundă și la îndoielile pe care le provoacă în conștiința omului de astăzi dezvoltarea științei. Părintele Stăniloae afirma că acestea sunt cele două sarcini majore ale teologiei de astăzi¹²⁹.

Frumusețea discursului teologic al păr. Stăniloae stă în armonia și consistența gândurilor. Oricine citește procesul restaurator descris de teologul român este îmbogățit progresiv. Nu poți citi fără să fii tu însuși mereu restaurat. Este, de fapt, trăirea la care poate ajunge oricine face parte din procesul îndumnezeitor. Păr. Stăniloae a trăit el însuși cu intensitate acest proces, iar pentru a se bucura cât mai mult de tainele lui, nu i-au ajuns zilele, așa că nopțile din *vechea creație* s-au transformat în meditații nocturne despre viața Treimii și care anticipau *noua creație*. El a urmat îndeaproape principiul călăuzitor al moștenirii ortodoxe care cere ca, înainte de a putea fi explicată, îndumnezeirea să fie trăită.

Convinsă că mântuirea constă într-o adâncă transformare a omului care înaintează până la îndumnezeirea lui și că aceasta se realizează prin slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor, Biserica Ortodoxă Română, care a fost deschisă în toate timpurile, așa cum este și astăzi, credincioșilor săi și poporului căruia ea îi aparțin, își aduce partea ei de contribuție și de sprijin, pe planul ecumenismului integral și local, promovând un susținut și multiplu dialog al slujirii, împreună cu toate celelalte Biserici și culte creștine din țara noastră.

Toate acestea sunt elemente ale „mântuirii astăzi”, care cere integrarea socială a Bisericii și a creștinului, cu păstrarea intactă însă a chipului autentic a lui Hristos care ne-a mântuit, așa cum se desprinde el din cuprinsul Sfintei Evanghelii și al Sfintei Tradiții păstrate cu fidelitate de Biserică și cu păstrarea intactă a identității creștinului.

Mărturia pr. Dumitru Stăniloae credem că este grăitoare în concluzia studiului nostru cu privire la om, comuniune și îndumnezeire în sinteza neopatristică realizată de cucernicia sa : „Într-o zi am descoperit în scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii că e cu puțință să-L întâlnești pe

¹²⁸ M.-A. Costa de Beauregard, *Mică dogmatică...*, p. 49.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 167.

Dumnezeu în mod real prin rugăciune. Și atunci L-am auzit spunându-mi: *Îndrăznește să înțelegi că te iubesc!* Atunci, cu răbdare, m-am pus pe lucru. Astfel, am înțeles treptat că Dumnezeu e aproape, că mă iubește și că, umplându-mă de iubirea Lui, inima mea se deschide celorlalți. Am înțeles că iubirea e comuniunea cu Dumnezeu și cu celălalt. Și că, fără această comuniune, lumea nu e decât tristețe, ruină, distrugere, masacrare. Să vrea numai lumea să trăiască în această iubire, și atunci ar cunoaște viața veșnică...¹³⁰.

¹³⁰*Ibidem*, p. 240.

Erminia triadologică a Tainei Sfintei Euharistii în opera părintelui Dumitru Stăniloae

Pr. asist. dr. Adrian COVAN

Abstract: *The great mark of the Rev. Fr. Dumitru Stăniloae consists in the fact that through his writings he revealed the steps for a life in Christ. The experience of God is perhaps the word that is describing best, the doctrine of the Romanian Theologian: the experience of God is a practical experience, culminating with quenching of the thirst for God. The thirst for God turns into the act of Holy Eucharist, and through this it is providing the believer with its real identity by fully uniting him with God-Holy Trinity.*

Keywords: *Holy Trinity, Holy Eucharist, eternal life, community of believers, epiclesis*

Întreaga teologie creștină din spațiul răsăritean comportă un înțeles comunional și comunitar. La baza teologiei, ca act credal declarativ, stă învățătura oficială despre Sfânta Treime și acțiunile ei iconomice în întreg arealul creației. *Ecclesia*, ca spațiu sacrosant prin excelență, exprimă pe de-o parte starea lumii restaurate de Logosul întrupat, iar pe de altă parte se arată a fi *pridvorul* dumnezeieștii Împărății. Actele eclesial-sacramentale, rezervate celor *născuți din nou*, devin norme obligatorii în lucrarea soteriologică personală. Tainele sau *misterele* Bisericii ascund în sine dimensiunea supranaturală a energiilor Dumnezeuului Triunic, dar revelează, totodată, opera mântuitoare a Cuvântului înomenit. Succedarea evenimentelor iconomice: creație, mântuire, sfințire, fac din Biserică cea de-a treia Taină, care este legată ființial de Taina lui Hristos¹³¹. Cu alte cuvinte, este accentuarea unității dintre necreat și creat, permanentizată prin raportarea la Hristos, ca Persoană cu două naturi.

Cu privire la Taina Sfintei Euharistii, părintele profesor Dumitru Stăniloae a dezvoltat sistematic doctrina marilor Părinți ai Bisericii, reliefând perspectiva triadologică a teologiei sacramentale. Fiind legată de *taina* Bisericii, teologia sacramentală euharistică indică dinamismul unirii credincioșilor cu Hristos, în Duhul Lui Sfânt, nedespărțit de Tatăl.

¹³¹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 11.

Sfânta Treime îi unește pe toți fără să se confunde, în chipul unității Persoanelor dumnezeiești¹³². „Sfânta Treime ca și comuniune desăvârșită din veci constituie forța de atracție spirituală a ființelor conștiente – remarca eruditul teolog român – și Ea le-a dat firea care nu se simte fericită decât prin realizarea comuniunii. Forța Ei de atracție e trăită cu desăvârșire în Sfânta Liturghie și această trăire se prelungește în viața creștinilor ca și comunitate bisericească, menită să întindă forța Ei de atracție în toată societatea umană pentru a o desăvârși ca și comuniune”¹³³.

Euharistia, *Taină a Tainelor*, trebuie să fie privită, în primul rând, ca și *câmpul* de întâlnire dintre cele două planuri existențiale: planul necreat al Treimii dumnezeiești, și planul creat, având ca nucleu omul, *icoană* a Chipului „Celui vechi de zile”¹³⁴. Elementul comun în care se întrepătrund aceste două paliere este Persoana Fiului lui Dumnezeu, Cel mort, înviat și înălțat la ceruri întru slavă. „De altfel – remarca părintele Stăniloae – însuși faptul că pentru creștini, Hristos cel comemorat la celebrarea Euharistiei era Domnul cel înviat, El nu putea fi numai obiectul unei comemorări, ci și subiectul prezent”¹³⁵. Vorbind despre subiect, ne referim implicit la persoană, la calitatea sa de purtător, și de difuzor în același timp, al comuniunii de iubire dumnezeiască. Or, jertfa euharistică Hristos nu o raportează la Sine, ci o direcționează spre Tatăl, căruia I se aduce laudă și mulțumire, El fiind inițiatorul supremei iubiri care a *învăluit* creația¹³⁶. De la momentul căderii primilor oameni, *Ipostasul iubirii* a căutat un alt mijloc de a menține creația în dragostea Sa, trimitându-L în lume pe Fiul Său Unul-Născut, Cel de o ființă cu Sine, revelator al aceleiași iubiri nemărginite, să Se facă om, adică de o ființă cu oamenii, ca unindu-se cu aceștia să devină *Frate* cu ei în iubirea față de Tatăl și în iubirea Tatălui față de ei¹³⁷. „Anaforaua liturgică – explica părintele profesor – este o laudă și o manifestare a voinței de slujire adusă lui Dumnezeu de către comunitate împreună cu toată zidirea rațională și cu cetele îngerești pentru toate câte le-a făcut Dumnezeu, iar mai presus de toate pentru ceea ce a făcut prin Fiul Său pentru oameni, adică pentru întruparea, răstignirea, învierea, înălțarea, a doua venire,

¹³² Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 28.

¹³³ *Ibidem*, p. 379.

¹³⁴ *Daniel* 7, 9.

¹³⁵ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în *Ortodoxia*, nr. 3/1969, p. 345.

¹³⁶ *II Corinteni* 13, 13.

¹³⁷ D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, Ediție îngrijită de Camil Marius Dădârlat, Ed. Cristal, București, 1995, p. 147.

pentru Euharistia pe care a instituit-o ca mijloc de unire a Lui cu oamenii¹³⁸. Cuvântul lui Dumnezeu întrupat ne unește în Sine, dându-ne posibilitatea să experiem *sensul* suprem al existenței noastre, pe Tatăl¹³⁹. Prin jertfa cea nesângeroasă, una și aceeași cu cea de pe Golgota, Hristos ne curățește mereu, pregătindu-ne pentru intrarea *triumfală* la Tatăl, în împărăția cerurilor. Jertfa euharistică nu este un simplu act omagial adus lui Dumnezeu, ci un proces haric având efect asupra vieții duhovnicești a credincioșilor, care încorporați fiind în Hristos, sunt atrași într-un dinamism epectatic către Tatăl. În rugăciunea euharistică (de mulțumire), întreaga Biserică se îndreaptă spre Tatăl, iar ancorarea ei în viața veșnică, redată sub forma cunoașterii lui Dumnezeu¹⁴⁰, presupune asumarea parcursului duhovnicesc, pe schema *katabasis*, care „pornește de la Duhul Cel Unul, trece prin Fiul Cel Unul și ajunge la Tatăl Cel Unul”¹⁴¹. În sens invers, sub forma *anabasis*, avându-L pe Tatăl principiu al răscumpărării noastre, „bunătatea, sfințenia și demnitatea împărătească pornesc de la Tatăl, trec prin Unul-Născut, ajungând la Duhul”¹⁴². Apropierea de Tatăl și *enosis*-ul cu *Arhe*-ul Treimii, Causă a toate și, implicit a mântuirii noastre¹⁴³, se face doar în deplină stare de jertfă, iar aceasta se înfăptuiește în mod special în Euharistie, unde ne *împreunăm* cu Hristos cel aflat în stare de jertfă. Jertfa și Taina se împletesc armonios în Euharistie. Numai din această postură, „pururea și în mod sigur vom fi bine-primiți la Tatăl, aducându-ne pe noi, ca preot, Hristos”¹⁴⁴.

În Euharistie se întrevede, în chip tainic, starea *zilei a opta*, a înnoirii lumii¹⁴⁵, a vremii *par-ousiei*, când toate vor fi supuse lui Dumnezeu, ca El „să fie toate în toți”¹⁴⁶. Această *simfonie* pan-cosmică, spre care se îndreaptă Biserica în mișcarea ei către *eshaton*, se realizează în chipul unității Treimii, modelul suprem de unitate a umanității răscumpărate de Logosul dumnezeiesc întrupat. Acest model optim de unitate a credincioșilor răscumpărați în Hristos rezultă și din felurilele

¹³⁸ Idem, *Teologia Euharistiei*, în *Ortodoxia*, nr. 3/1969, p. 351.

¹³⁹ Idem, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 54.

¹⁴⁰ *Ioan* 17, 3.

¹⁴¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, 18, Migne, P.G., 32, 47 B.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ioan* 3, 16-17.

¹⁴⁴ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în duh și adevăr*, 16, Migne, P.G., 78, 1016 B.

¹⁴⁵ *Apocalipsa* 21, 5.

¹⁴⁶ *I Corinteni* 15, 28.

numiri pe care le poartă Euharistia Bisericii. „Ea se numește *împărtășire* (*metalepsis*), căci prin ea ne împărtășim de dumnezeirea Lui Iisus. Și se numește *comuniune-comunicare* (*koinonia*) și este cu adevărat, pentru că prin ea suntem în comuniune cu Hristos și participăm la trupul și dumnezeirea Lui. Și prin ea suntem în comuniune și ne unim unii cu alții pentru că ne împărtășim dintr-o singură pâine și devenim toți un trup și un sânge al lui Hristos și mădulare unii altora, făcându-ne împreună trup al lui Hristos”¹⁴⁷. Încă din cele mai vechi timpuri, Biserica s-a manifestat ca unitate indisolubilă a membrilor ei, adunați la *Ospățul mântuirii*, având ca țintă precisă desăvârșirea ei în Împărăția cerurilor: „După cum această pâine frântă era împrăștiată pe munți și fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta”¹⁴⁸. Surprinzând bine acest aspect, părintele Dumitru Stăniloae a așezat la baza înțeleșului dogmatic al teologiei sacramental-euharistice *koinonia* Preasfintei Treimi, ca având importanță crucială. Euharistia, Taină a lui Hristos dar și Taină a Persoanei *comunională* (pleonasm folosit intenționat): Hristos, Tatăl și Duhul, asigură în mod permanent prezența *koinoniei* trinitare în fiecare din noi. Rugăciunile care însoțesc momentul euharistic denotă interrelaționarea Persoanelor dumnezeiești în iconomia mântuirii, cât și imprimarea *koinoniei* treimice în gândirea și conștiința duhovnicească a credincioșilor: „Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, (Tu, Tată) să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Duh Sfânt și să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau spre osândă...”¹⁴⁹; „Tu, Dumnezeuul nostru (Tatăl), Care ai primit Darurile acestea, curățește-ne pe noi de toată necurăția trupului și a sufletului și ne învață să săvârșim sfințenie întru frica Ta, ca întru curata mărturisire a cugetului nostru, primind pârțicica Sfintelor Tale Taine, să ne unim cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău. Și, primindu-le cu vrednicie, să avem pe Hristos sălășluind în inimile noastre și să fim locaș al Sfântului Tău Duh...”¹⁵⁰.

Aspectul latreutic al Euharistiei poate fi explicat, într-o logică dogmatică, sub forma ecuației: *Duhul-Hristos-Tatăl*. „Lauda și mulțumirea aceasta – aprecia părintele Stăniloae – se încheie cu chemarea Duhului Sfânt, pentru a preface darurile în Trupul și Sângele

¹⁴⁷ Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica* IV, 13, Migne, P.G., 94, 1153.

¹⁴⁸ ****Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, 9, 4, traducere, note și indici de Dumitru Fecioru, PSB 1, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 29.

¹⁴⁹ *** *Liturghier*, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 234.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 241.

lui Hristos, pentru ca credincioșii împărtășindu-se de ele și de Duhul lui Hristos din ele să poată lauda și sluji lui Dumnezeu în continuare”¹⁵¹. Această relație dintre Hristos și Duhul Sfânt în Euharistie arată prezența neîntreruptă a Cincizecimii istorice în sacramentul Bisericii, ca scop final al revelației trinitare iconomice¹⁵². Sfântul Nicolae Cabasila considera că turnarea apei calde în potir denotă prezența Cincizecimii Euharistice: „După ce darurile euharistice au atins ultima lor desăvârșire, se adaugă semnul Cincizecimii”¹⁵³. Cincizecimea Îl arată lumii pe Hristos, nevăzut privirii apostolilor, dar interiorizat, revelat, aprins în inima acestora prin Duhul Sfânt¹⁵⁴. De aceea, mărturisirea publică de credință, reflectată de către teologia sinodal-ecumenică, care îl așează pe Hristos pe aceeași treaptă de cinstire cu Dumnezeu-Tatăl, este un act pnevmaticotriadologic¹⁵⁵. Datorită caracterului lor pnevmatologic, în înțelesul Duhului lui Hristos, ca Duh ce purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul, toate rugăciunile Bisericii stau sub semnul *epiclezei* generale. Faptul că întregul ansamblu orantic al Liturghiei ortodoxe se prezintă ca o succesiune de epicleze ce culminează cu epicleza euharistică, crează Bisericii climatul *respirării* Duhului Sfânt, fără de care nu se poate viețui duhovnicește. Astfel, pregătirea pentru Liturghie începe prin invocarea Sfântului Duh. La fel și Liturghia catehumenilor, debutează cu aceeași rugăciune de invocare a Paracletului: „Împarate ceresc...”. În teologia răsăriteană, epicleza euharistică este una treimică. Este chemat și rugat Tatăl, ca Acesta să Îl trimită pe Duhul Său ipostatic și să Îl arate pe Hristos în chipul pâinii și al vinului. „Este în lucrare întreaga Sfântă Treime – menționa părintele Stăniloae – Tatăl prefăce darurile, dar prin Duhul, iar pâinea și vinul nu se pot prefăce în Trupul și Sângele lui Hristos, fără să vrea aceasta Hristos Însuși”¹⁵⁶. În cadrul liturghiei romano-catolice, lipsa epiclezei euharistice este o consecință a limitării rolului Sfântului Duh în iconomia mântuirii, generată în urma confuziei între proprietățile ipostatice ale Persoanelor Sfinte Treimi și acțiunile lor iconomice¹⁵⁷, cât și diminuarea importanței preotului și a comunității

¹⁵¹ D. Stăniloae, *Teologia Euharistiei*, în *Ortodoxia*, nr. 3/1969, p. 351.

¹⁵² Paul Evdokimov, *L'esprit Saint dand la Tradition orthodoxe*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 87.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 98.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 72.

¹⁵⁵ *I Corinteni*, 12, 3.

¹⁵⁶ D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 85.

¹⁵⁷ A se vedea pe larg întregul cadru de dezbateri doctrinare cu privire la adaosul *Filioque* și implicațiile sale pe plan eclesiologic.

credincioșilor în prefacerea euharistică. În actul *cuminecării*, toți credincioșii care participă la aceeași pâine și la același potir sunt uniți întreolaltă în comuniune cu Duhul Sfânt¹⁵⁸ și, de ce nu, prin Sfânta Împărtășanie, primesc *dispensa*, pe care nici făpturile cerești nu o au, de a-L numi pe Dumnezeu, Tată. Se observă, și de această dată, o hiperactivitate a Mângâietorului, Care rugându-Se în noi și „pentru noi cu suspine negrăite”¹⁵⁹, aprinde în inima fiecăruia *focul* doririi după Dumnezeu, strigând: „Avva, Părinte”¹⁶⁰. Această invocare a lui Dumnezeu-Tatăl, în virtutea proprietății Sale paternale, poziționează întreaga comunitate euharistică într-o atitudine filială.

Odată cu pogorârea *Duhului-Paraclet* peste darurile euharistice se petrece un dublu act: pe de-o parte acestea se transformă în Trupul și Sângele lui Hristos, iar pe de altă parte se înfăptuiește sfințirea comunității eclesiale¹⁶¹. Ordinea este însă inversă. În epicleză cerem ca Sfântul Duh să se pogoare, întâi de toate peste noi, cler și credincioși, însemnând întreaga comunitate creștină celebrantă, iar mai apoi peste *darurile ce sunt puse înainte*, daruri ce o reprezintă pe aceasta¹⁶². Unindu-se cu Hristos în Euharistie, Biserica, Trupul Său tainic, este înălțată la un nivel superior de trăire duhovnicească, prin Duhul care iradiază din Hristos cel înviat¹⁶³. De aceea, arăta părintele Stăniloae, în Sfânta Liturghie nu are loc numai Taina prefacerii euharistice, ci și recapitularea întregii iconomii mântuitoare a Logosului întrupat, cât și pregustarea vieții din împărăția lui Dumnezeu, ca participare pleneră la comuniunea Sfintei Treimi. Mai știm că în Euharistia Bisericii „se găsește înscrisă Taina întâlnirii și a comuniunii noastre cu Hristos, și în Hristos cu întreaga Sfântă Treime, și toți întreolaltă”¹⁶⁴.

¹⁵⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia, cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, 24, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 24.

¹⁵⁹ *Romani* 8, 26.

¹⁶⁰ *Galateni* 4, 6.

¹⁶¹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 80 și n. 87.

¹⁶² Idem, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în *Ortodoxia*, nr. 3-4/1979 p. 502.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 503.

¹⁶⁴ Ioan Ică, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă*, în vol. *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae 1903-1993*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, p. 338.

Prin împărtășirea de Hristos și de Duhul Sfânt, „sălășluit cu căldura Lui față de Tatăl în umanitatea Fiului”¹⁶⁵, suntem așezați în prezența celor trei Persoane dumnezeiești, fiind părtași comuniunii de iubire care se revarsă în întreg cosmosul. A evoca și a invoca în același timp Treimea, înseamnă a fi în părtășie cu Persoanele Dumnezeirii, a *viețui* în dinamismul nesfârșit și veșnic al iubirii dumnezeiești. Taina Euharistiei înscrie în ea prelungirea peste veacuri a iubirii proniatoare a Sfintei Treimi, Care pe toate le-a adus dintru neființă întru ființă.

„Dacă mărturia apostolilor – aprecia distinsul teolog român – ne dă conștiința Învierii lui Hristos ca un fapt exterior nouă și siguranța că dacă El a înviat și noi vom învia, Euharistia ne face să avem în noi înșine Învierea lui Hristos ca putere care ne conduce spre înviere și s-o pregustăm într-un anumit fel”¹⁶⁶. Este, deci, împărtășirea eshatologică de Hristos, pe care dreptii o vor dobândi deplin în viața *veacului care va să fie*, și aceasta pentru că Biserica era și este ancorată permanent în dimensiunea *celor viitoare*, cu referință implicită la cea de-a doua venire a Domnului, după cum rezultă din următoarele formulări biblice și liturgice: „maran atha”¹⁶⁷ (*Domnul vine!* sau *Vino Doamne!*), „Vino Doamne Iisuse!”¹⁶⁸, „Vie (să vină) împărăția Ta”¹⁶⁹, „dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a împărăției Tale”¹⁷⁰. „În această împărtășire eternă – conchide părintele Stăniloae – se încheie iconomia mântuirii, ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos. Euharistia în viața de veci este, ca încoronare a iconomiei dumnezeiești, acea unire desăvârșită între creație și Hristos, în care *Dumnezeu va fi totul în toate* (I Corinteni 15, 28)”¹⁷¹. Prin Euharistie, reperul nostru ontologic fundamental devine viața, moartea nefiind decât trecerea spre *pe-trecerea* eternității fericite¹⁷², și aceasta pentru faptul că purtăm în noi înșine semnul vieții adevărate: trupul lui Hristos cel înviat, garanția nestrucăciunii și a nemuririi.

¹⁶⁵ D. Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1974, p. 246.

¹⁶⁶ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 58.

¹⁶⁷ I Corinteni 16, 22.

¹⁶⁸ Apocalipsa 22, 20.

¹⁶⁹ Matei 6, 10.

¹⁷⁰ *** *Liturghier*, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 180.

¹⁷¹ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 78.

¹⁷² Ioan 5, 24; 6, 54; 11, 25.

Reflectarea teologiei părintelui Stăniloae în gândirea teologică, misionară și ecumenică a părintelui Ion Bria

Drd. Răzvan Emanuel FIBIȘAN

Abstract: *This study examines the indestructible relationship between two great Romanian theologians which have become points of reference in Romanian theology and universal theology. In this regard, the study shows that Romanian theology, thanks to these theologians, didn't remained captive in the ideologies of the time, foreign to the genuine spirit of Christian spirituality, but it was fruitful, being also propagated throughout the world. Also, it shows, on one side, the influence of Father Stăniloae on theological thought and ecumenical and missionary activity of Fr Ion Bria and on the other hand, Father Bria's contribution to the recovery and the continuation of his theological method.*

Keywords: *neo-patristic synthesis, mission, theological method, ecumenical vision*

1. Cadrul întâlnirii cu Părintele Stăniloae

Tânărul Ion Bria se întâlnește pentru prima dată cu Părintele Stăniloae în anul 1950, când se înscrie la Facultatea de Teologie din București. Spre sfârșitul aceluiași an, prin sora sa Zenobia, care fusese aleasă la un curs de pictură bisericească, la Mănăstirea Antim, îl cunoaște pe renumitul pictor George Rusu, care era nepotul Patriarhului Miron Cristea, dar și prieten foarte bun cu Pr. Stăniloae. Prin acesta, tânărul Bria este invitat, în diverse ocazii, în familia marelui teolog român. Auzind, adeseori, de personalitatea Pr. Stăniloae, dar fiind însetat și de dorința de a-i asculta meditațiile teologice, mergea pe la bisericile din București, la care Stăniloae predica¹⁷³. La sfârșitul anului patru, în iunie 1954, după ce ținuse un cuvânt de mulțumire și recunoștință Pr. Stăniloae, acesta îl îmbrățișează, sărutându-l. Acest moment îi marchează întreaga existență, fiind omniprezent în viața sa. Iată ce spunea Pr. Bria, în acest sens: „Priza lui fizică asupra mea a început în acel moment. Am <inspirat> în această îmbrățișare o aromă inedită care nu m-a părăsit

¹⁷³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Al doilea Botez. Itinerarele unei credințe și teologii de deschidere (Autobiografie)*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, pp. 58, 62, 74.

niciodată. L-am visat în anul 1958 în aceeași scenă de îmbrățișare, am inspirat același suflu parfumat emanând din trupul său alb ca porumbelul, murmurând: <Împacă-te cu Hristos!>”¹⁷⁴.

În 1954, după finalizarea cursurilor Institutului Teologic din București, ducându-se pentru ridicarea diplomei de licență, îl întâlnește pe Pr. Ioan Coman care îl îndeamnă să se înscrie la cursurile de magisteriu. Entuziasmat, îl caută pe Pr. Prof. Stăniloae și-i împărtășește bucuria, iar acesta îl îndeamnă să se înscrie la secția Teologie Sistemătică, pe care el o conducea. Fiind declarat admis, teologul Bria a avut privilegiul să-l însoțească pe Pr. Stăniloae în toate împrejurările: la cursuri, seminarii, conferințe pentru doctoranzi, pentru preoți, acompăniindu-l în toată activitatea sa didactică și reprezentativă. De asemenea, Bria, fiind asistentul Pr. Stăniloae, făcea, adeseori, seminarile la Dogmatică, inclusiv oferea sfaturi la elaborarea tezelor de licență, care urmau a fi avizate de Stăniloae. Totodată, a făcut un rezumat al cursului de Dogmatică pentru uzul studenților și a supravegheat și corectat dactilografierea și tipărirea studiilor sale în redacție și în revistele Patriarhiei Române. Aceste beneficii i-au acordat oportunitatea de a analiza mai amănunțit vasta gândire a marelui teolog român.

Un alt moment care l-a apropiat pe teologul Bria de Pr. Stăniloae a fost acela când, după mai multe nereușite în ocuparea unui post de preot într-o parohie urbană, deși avea posibilitatea să aleagă o parohie urbană sau un post de cadru didactic la seminarul teologic, întrucât era la doctorat, îl întâlnește pe păr. Stăniloae care îl determină să intre în învățământ. În acel timp, ocuparea unui post de profesor avea multe piedici, ceea ce îl determină pe Pr. Stăniloae să meargă împreună cu Bria la Cancelaria Sfântului Sinod, de la mănăstirea Antim pentru a vorbi cu Pr. Dumitru Soare, care avea pe atunci răspunderea profesorilor. Astfel, cei doi reușesc, printr-o intervenție telefonică cu Preasfințitul Antim Anghelescu, Episcopul Buzăului, să-i medieze lui Bria accesul la Seminarul Teologic din Buzău. Nu în ultimul rând, Stăniloae îi dă tânărului doctorand și o scrisoare de recomandare în vederea ocupării unui post de profesor¹⁷⁵.

Fiind adeseori în proximitatea povăuitorului său, Bria a avut deosebita șansă să interacționeze și să introspecteze trăirile profunde și diverse ale acestuia, atât cele de „extaz”, când vorbea de la catedră sau de pe amvon, cât și acele trăiri din timpul asupririi. De asemenea, sumedenia conversațiilor sale peripatetice avute cu Pr. Stăniloae,

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 57-59.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 76-78.

analizarea și aprofundarea marilor sale teme teologice, prezența la prelegerile sale propuse la doctorat și la toate lucrările doctoranzilor, au fost oportune pentru Bria, întrucât au fecundat în mod creator gândirea sa teologică, misionară și ecumenică.

Nu în ultimul rând, trebuie amintit faptul că Părintele Bria, asemenea unui ucenic fidel, își urmează povățuitorul și în inefabilele taine ale veșniciei, fiind înmormântat în proximitatea sfetnicului său, în cimitirul Mănăstirii Cernica, ca, alături de acesta, să fie într-o neîntreruptă epectază comunională cu Hristos, Cel propovăduit de ei la toată lumea.

2. Valorificarea gândirii teologice a Părintelui Stăniloae prin activitatea Părintelui Ion Bria

Conștient fiind de originalitatea teologiei marelui teolog român, Părintele Bria vorbește ori de câte ori are prilejul despre comoara Ortodoxiei românești, reprezentată de Pr. Stăniloae¹⁷⁶, atribuindu-i acestuia scoaterea Teologiei Ortodoxe române din orbita sistemelor și a vocabularului scolastic, precum și dezbrăcarea ei de forma învechită și de didacticismul în care se cantonase¹⁷⁷. De asemenea, mărturisește că Stăniloae, știind că teologhisirea teleghidată care vrea să justifice ideologia dominantă, devine ea însăși ideologie, a creat o teologie autentică, mărturisitoare cu reverberații puternice, care a scos pe mulți teologi dintr-o atitudine defetistă, de compromis¹⁷⁸. În opinia lui Bria, Părintele Stăniloae, prin retractarea conformismului politic și a servituții, a salvat teologia română înecată în retorica unui naționalism despot, repunând în circulație concepțiile originale ale Ortodoxiei: îndumnezeirea - ca eternizare a umanului în Dumnezeu, omul - ca inel de legătură a lumii cu Dumnezeu, lumea - ca arenă a sfințeniei, transfigurarea materiei, etc. Totodată, ca teolog creator, extinde reflexia

¹⁷⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Omagiu Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani de viață*, în *Ortodoxia*, XXX (1978), nr. 4, pp. 638-647; *Homage au Père Dumitru Stăniloae a l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire* în *Contacts*, XXXI (1979), nr. 105, p. 64-74; Ion Bria, *La moartea Părintelui Stăniloae*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, 15 octombrie 1993.

¹⁷⁷ Pr. Prof. Ion Bria, *Reflecții și considerații asupra activității Facultății și Institutului de Teologie din București la aniversarea centenarului său*, în *Studii Teologice*, XXXIV (1982), nr. 1-2, p. 16.

¹⁷⁸ Pr. Prof. Ion Bria, *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Stăniloae*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei/Trinitas, Iași, 1994, p. 27.

personală până la frontiera extremă, acolo unde intervine Duhul Sfânt pentru a o transforma în extaz al infinitului¹⁷⁹.

Analizând contribuția teologică a Părintelui Stăniloae și constatând valoarea sa inestimabilă pentru Ortodoxie, Părintele Profesor Ion Bria, prin întreaga sa activitate, o valorifică și o continuă atât pe plan local, cât și pe plan ecumenic. De fiecare dată când vorbește despre teologia românească sau despre istoria și cultura Bisericii Ortodoxe Române, nu există să nu amintească atât de aportul dogmatic al Pr. Stăniloae, datorită teologiei sale dogmatice¹⁸⁰, cât și de aportul duhovnicesc excepțional, prin revelarea spiritualității filocalice¹⁸¹.

Colaborarea cu Pr. Stăniloae s-a menținut și când Părintele Profesor Ion Bria a fost angajat la Consiliul Ecumenic al Bisericilor din Geneva în 1973. Fiind în cadrul Comisiei Misiune și Evanghelizare, Părintele Bria a înființat un program numit „Studii și relații cu ortodocșii”, prin care dorea ca împreună cu alți teologi ortodocși din întreaga lume să fie realizate o serie de studii de teologie și practică misionară ortodoxă care să fie, apoi, comunicate pe plan panortodox și ecumenic. Astfel, în 1974, știind că Adunarea Generală a CEB de la Nairobi (1975) avea ca temă misionară „Confessing Christ Today”, a dorit să se realizeze un document numit „Orthodox Contribution to Nairobi”. Pentru realizarea acestui document, a convocat Consultația Ortodoxă de la Mănăstirea Cernica¹⁸², unde, printre mai mulți teologi

¹⁷⁹ Pr. Prof. Ion Bria, *La moartea Părintelui Stăniloae*, în *Candela* (Suedia), XX, nr. 4, 1993, p. 7. Metoda teologică a Părintelui Stăniloae este dezbătută de Părintele Bria în lucrarea sa intitulată: *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Trinitas, Iași, 1995, pp. 99-103.

¹⁸⁰ Monseigneur Daniel Ciobotea et Prof. Ion Bria, *Regards sur l'Orthodoxie*, Conseil Oecumenique des Eglises, Genève, 1993, p. 65. A se vedea și capitolul *La théologie orthodoxe roumaine actuell* din volumul *De la Théologie Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours*, Editions de l'Institut Biblique et de Mission orthodoxe, Bucharest, 1974, p. 500-526.

¹⁸¹ În acest sens, Pr. Bria spune că traducerea Filocaliei semnifică că „Biserica acordă o mare prioritate vieții duhovnicești autentice”, iar „comentariile și notele care însoțesc traducerea reprezintă o adevărată reflecție teologică”, în Ion Bria, *L'Eglise Orthodoxe de Roumanie. Regards sur son histoire, sa culture et sa mission*, Genève, 1986, pp. 36, 38. Părintele Bria spune că prin traducerea *Filocaliei*, Părintele Stăniloae a putut arăta că fără teologia mistică, Ortodoxia devine un creștinism surogat, iar fără *Filocalie*, creștinismul răsăritean ar fi doar o colecție de canoane și rituri bizantine, în „Homage au Père Dumitru Stăniloae a l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire”, *Contacts*, XXXI (1979), nr. 105, p. 64.

¹⁸² Vezi Dumitru Popescu și Dumitru Radu, „Consultația Ortodoxă de la Mănăstirea Cernica (4-8 iunie 1974)”, în *Biserica Ortodoxă Română* XCII (1974), nr. 5-6, pp. 609-623.

renumiți în întreaga lume, precum Anastasios Yannulatos, Emilianos Timiadis, Boris Bobrinsky, Zizioulas, a fost și Pr. Dumitru Stăniloae. Acesta a ținut o conferință remarcabilă despre „Centralitatea lui Hristos în teologie, în spiritualitate și în misiunea ortodoxă” care a devenit un text de referință pentru teologia și misiunea ortodoxă în general¹⁸³.

Părintele Bria, apreciind contribuția Părintelui Stăniloae atât la teologia românească, cât și la teologia ortodoxă universală, a încercat ca în volumele editate de el, un loc de cinste să-i fie rezervat Părintelui Stăniloae. Astfel, pentru Conferința Misionară de la Melbourne din 1980¹⁸⁴, Pr. Bria a cerut delegaților ortodocși, deci și Părintelui Stăniloae, să realizeze un profil misionar al Bisericilor lor, de la început și până la momentul respectiv. Din redactarea acestor materiale a editat un volum¹⁸⁵, în care, printre alți mari teologi (Mitropolitul Chrysostomos Konstantinidis, Episcopul Anastasios Yannoulatos, Panayotis Nellas, Patriarhul Ignatie al IV-lea, Mitropolitul Antonie de Leningrad și Novgorod, Thomas Hopko, Olivier Clément, etc.), un articol îi aparține Părintelui Stăniloae¹⁸⁶.

Tot așa se întâmplă și în 1983, când Părintele Bria, știind că Philip Potter dorea ca tema Adunării Generale a CEB de la Vancouver (Canada) din 1983 să fie introdusă de un teolog ortodox, a insistat să fie invitat Părintele Dumitru Stăniloae, ca să țină meditații referitoare la tema adunării: *Iisus Hristos, viața lumii*¹⁸⁷. Și de această dată opinia Părintelui Stăniloae a adus o contribuție esențială la tema acestei Adunări Generale,

¹⁸³ Pr. Dumitru Stăniloae, *La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe* în *Contacts*, XXVII (1975), nr. 92, pp. 447-457. Importanța teologiei părintelui Stăniloae nefiind trecută cu vederea nici de către Congresul de teologie ortodoxă de la Atena din 1976. La acest Congres, referatul Părintelui Stăniloae *La dynamique du monde dans l'Eglise* a fost singurul care a produs un real interes, provocând dezbateri interesante, A se vedea *Procès-Verbaux du deuxième Congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 19-29 Août, 1976*, publiés par les soins du professeur Savas Chr. Agouridès, Athènes, 1978, pp. 346-360.

¹⁸⁴ Conferința de la Melbourne a adunat aproximativ 600 de participanți din 83 de țări. Despre temele dezbătute și despre contribuția ortodoxă adusă la această conferință de către grupul de reflecție ortodox întâlnit la Institutul Ortodox Saint Serge din Paris în 25-28 septembrie 1978, a se vedea: „Your Kingdom Come”, în *International Review of Mission*, LXVIII (1979), nr. 270, pp. 139-147.

¹⁸⁵ *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, edited by Ion Bria, WCC, Geneva, 1980.

¹⁸⁶ Pr. Dumitru Stăniloae, *Witness through Holiness of Life*, în *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, edited by Ion Bria, WCC, Geneva, 1980, pp. 45-51.

¹⁸⁷ Ion Bria, *A great Romanian Theologian: Father Dumitru Stăniloae has passed away*, în *Candela* (Suedia), XX, nr. 4, 1993, p. 6; Pr. Prof. Ion Bria, *Al doile botez...*, p. 166.

fiind capturată în publicarea unui volum intitulat *The Feast of Life*, editat de Canon John Poulton, titlu inspirat, de altfel, de lucrarea Pr. Stăniloae¹⁸⁸.

Părintele Profesor Ion Bria în orice loc era încerca să valorifice și să transmită mai departe teologia creatoare a mentorului său, Părintele Dumitru Stăniloae. Și atunci când a venit la Sibiu în 1995 ca și cadru asociat, Pr. Bria vroia, pe lângă introducerea unui curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică - care să fie o imagine coerentă a doctrinei creștine; care să pună teologia simbolică într-o perspectivă ecumenică; care să fie un stimul pentru generația tânără în cercetarea teologică academică și critică¹⁸⁹ - să recapituleze opera și metoda Părintelui Stăniloae, întrucât tipologia teologiei sale era ignorată, chiar inexistentă și să facă din ele un capitol din istoria teologiei române și universale¹⁹⁰. Referitor la aceasta, iată ce spunea: „descrierea cronologică a operei sale, amploarea viziunii teologice, semnificația și influența tezelor originale, toate acestea trebuie să fie de acum înainte studiate în mod sistematic. (...) Va trebui să răspundem fără întârziere la întrebarea: în ce constă excelența teologiei lui? Căci acest gen de teologi-mistagogi este unic”¹⁹¹.

Părintele Ion Bria consideră că apariția tezelor de doctorat referitoare la opera Pr. Stăniloae reprezintă punctul în care teologia românească începe să se redreseze, după un deceniu de paranoia anti-ecumenică, în care teologia a fost sub mirajul traducerilor din Ortodoxia occidentală și greacă. Cunoscând relevanța operei lui Stăniloae, Bria consideră că atât Facultățile de Teologie, cât și noua generație de teologi au obligația să continue, în mai multe direcții, decrisperea teologiei române începută de Stăniloae: eliberarea ei din paternalismul Ortodoxiei emanate de teologi slavofili și grecofili, care au avut ca punct de referință o Biserică Ortodoxă de tip imperial; recuperarea universalității Ortodoxiei române (pusă sub obroc din cauza supraestimării clivajelor confesionale); intervenția ei activă în restaurarea morală și spirituală, economică și politică a societății române¹⁹².

¹⁸⁸ Fr. Prof. Ion Bria, *Preface* la Dumitru Stăniloae, *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology, vol. 2: The World: Creation and Deification*, translated and edited by Ioan Ioniță and Robert Barringer, Holy Cross Orthodox Press, 2000, VIII.

¹⁸⁹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Cuvânt înainte, la *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura România creștină, București, 1999, p. 9.

¹⁹⁰ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Al doile botez...*, p. 213.

¹⁹¹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, p. 100.

¹⁹² Pr. Prof. Ion Bria, *Prefață*, la Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Prpfesor Dumitru Stăniloae*, Editura

Părintele Bria este inundat de bucurie că, spre sfârșitul sec. XX, se începe regenerarea, valorificarea și receptarea teologiei române, mai ales a teologiei dinamice, creatoare a Părintelui Stăniloae prin simpozioane și lucrări de doctorat. Dar, cu toate acestea, pentru o mai mare valorificare a acestuia propune ca asemenea personalitate să aibă un loc de dezbateri și reflecție care să-i poarte numele și să fecundeze generații de-a rândul¹⁹³, aceasta fiind și marea dorință a lui Stăniloae: „Mă bucur că se scrie despre teologia mea, dar mă voi bucura și mai mult pentru reflexiunile altora care vor spori această teologie, căci doresc să văd că gândurile mele fecundează gândirea altora, ducând mai departe teologia noastră, care ar fi necesar să răspundă trebuințelor omenirii contemporane și de mâine”¹⁹⁴.

3. Receptarea și continuarea teologiei Părintelui Stăniloae

Influențat de metoda teologică a Părintelui Stăniloae, dar și sub coordonarea acestuia, tânărul Bria, încă din 1956, pe când se afla la doctorat, abordează, din perspectiva Sfinților Părinți, teme majore, precum: *Simțirea tainică a prezenței harului după Sf. Simeon Noul Teolog*, în 1956; *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sf. Maxim Mărturisitorul*, în 1957; *Epistemologia lui Maxim Mărturisitorul*, în 1961¹⁹⁵. Prin mai multe studii, tratează evenimentele importante ale iconomiei lui Hristos¹⁹⁶ și importanța doctrinei trinitare¹⁹⁷ în actul mântuirii, căutând o îmbinare între teologia biblică și teologia patristică.

Paralela 45, 2000, p5; Pr. Prof. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, p. 138.

¹⁹³ Prof. Ion Bria, *Teologia ortodoxă în România contemporană. Evaluări și perspective*, pp. 51-58, 97-103.

¹⁹⁴ Pr. Ion Bria, *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu, în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Stăniloae*, p. 44; Vezi, de asemenea, și scrisoarea din data de 24 iulie 1992 sau, mai bine zis, scrisorile adresate Părintelui Bria de către Părintele Stăniloae, în Ion Bria, *Al doilea Botez...*, pp. 345-352.

¹⁹⁵ A se vedea Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Editura Enciclopedică, Sibiu, 2002, pp. 65-66.

¹⁹⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Iisus Hristos, Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia, ST, XLIII* (1991), nr. 2, pp. 3-52; *Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, Ortodoxia, XXV* (1973), nr. 1, pp. 218-252; *Iisus Hristos, iubitorul de oameni, Ortodoxia, XVIII* (1966), nr. 1, pp. 54-69; *Iisus Hristos într-o viziune cosmică, Mitropolia Banatului, XXXIII* (1983), pp. 288-293; *Taina mântuirii în Hristos, în Îndrumător bisericesc*, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1987, pp. 35-58; *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, București, 1992; *Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii*,

Influențat de sinteza neopatristică a îndrumătorului său, Bria, face numeroase referiri la Sfinții Părinți, nu doar citându-i, ci chiar actualizând teologia lor pentru vremurile de astăzi. Există o mare asemănare între cei doi teologi. La fel că și Părintele Stăniloae¹⁹⁸, p. Bria s-a silit să înțeleagă și să transmită învățătura Bisericii în spiritul Părinților, nefăcând abstracție de contextul actual, așa cum nici Părinții nu au făcut abstracție de timpul lor. La fel ca și mentorul său „care a arătat că teologia ortodoxă nu înseamnă transcriere sau codificare sistematică a doctrinelor de credință extrase printr-o operație deductivă din Revelația divină”¹⁹⁹, Bria considera că Tradiția ortodoxă nu e o colecție de formule abstracte, ci e un spațiu de libertate, în care *lex orandi* se manifestă în mod dinamic și creator²⁰⁰. Continuitatea Tradiției fiind inseparabilă de receptarea eclesială, harismatică, de transmiterea ei contextuală și de concretizarea ei culturală și istorică²⁰¹.

Părintele Bria laudă eficiența metodei teologice a Pr. Stăniloae, întrucât acesta, avându-l model pe Maxim Mărturisitorul care explică unele locuri grele din Scriptură, realizează note explicative la mai mulți Părinți ai Bisericii (Sf. Maxim, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Grigorie Palama), creând, astfel, o exegeză dogmatică, capabilă de a le face înțelese și de a le pune în valoare sensul lor pentru creștinii de azi²⁰².

De asemenea, scholiile realizate de Stăniloae la traducerea *Filocaliei*, pentru a stabili o legătură între reflecția teologică istorică și experiența contemporană, l-au inspirat pe Bria în realizarea unei hermeneutici teologice capabilă de a comunica Ortodoxia lumii întregi:

Ortodoxia, XXXV (1983), nr. 2, pp. 236-244; *Taina mântuirii în Hristos, Îndrumător bisericesc*, Editura Arhiepiscopiei, București, 1987, pp. 35-58; *Taina lui Hristos Pascal, Telegraful Român*, nr. 13-16, 1996;

¹⁹⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dogma Sfintei Treimi, ST*, XLIII (1991), nr. 3, pp. 3-48; *Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu-Sfânta Treime, Glasul Bisericii*, XXXII (1973), nr. 1-2, pp. 204-225; *Dumnezeu-mai presus de ființă-Treime-de-o-ființă și nedespărțită, Credința străbună*, XII (2002), nr. 8, p. 3.

¹⁹⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ediția a III-a, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 6.

¹⁹⁹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Via Stăniloae în teologia română*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, 1-15 septembrie 1997.

²⁰⁰ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Spre plinirea Evangheliei. Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, pp. 11-13.

²⁰¹ P. S. Prof. Dr. Irineu Slătineanu, *Prefață*, la Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura România creștină, București, 1999, p. 8.

²⁰² Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Stăniloae*, p. 38.

„Noi am folosit modul Stăniloae de a defini și a comunica Tradiția Ortodoxă într-un context ecumenic. Ortodoxia așteaptă o dinamică a modernității pe care o poate aduce o nouă hermeneutică a Tradiției, care presupune înnoirea liturgică și a limbajului teologic”²⁰³.

Bria pune mare accent pe valoarea tradiției patristice pentru teologia ortodoxă contemporană. Într-un studiu intitulat *Interpretarea teologiei patristice*, el atrage atenția asupra modului în care este interpretat Origen și este îngrijorat de inexistența unui aparat critic referitor la operele origeniste. Nu trebuie să se înțeleagă că Bria nu este de acord cu traducerea Părinților Bisericii – din contră, el laudă publicarea colecției *Părinți și scriitori bisericești*²⁰⁴, întrucât știe că editarea și traducerea textelor părinților ajută foarte mult la cunoașterea tuturor dimensiunilor tradiției patristice, la recunoașterea metodei folosite de părinți în exprimarea credinței – ci el dorește ca toate traducerile să aibă comentarii critice așa cum realizează Părintele Dumitru Stăniloae la *Ambigua* Sfântului Maxim Mărturisitorul, cu atât mai mult cu cât este știut faptul că într-o lume pluriconfesională și secularizată, o atitudine necritică față de tradiția origenistă poate să aibă consecințe negative pentru teologia ortodoxă de astăzi²⁰⁵.

Părintele Profesor Ion Bria, aflându-se în lumea occidentală și fiind în dialog cu mai multe confesiuni, consideră că unitatea dintre Scriptură, tradiția patristică și expunerea dogmatică este foarte importantă pentru dialogul cu alte Biserici creștine. Știind că o apropiere mai mare între reflecția dogmatică și teologia patristică, care la rândul ei era o exegeză biblică, ar pune în valoare autoritatea doctrinei²⁰⁶, realizează câteva scrieri importante: *un dicționar de teologie* (prefațat de însăși Părintele Stăniloae), în care tratează fiecare subiect sub trei aspecte: sensul dogmatic, interpretarea patristică și indicații bibliografice actuale și care oferă criterii pentru aplicarea teologiei ortodoxe în diverse domenii: spiritualitate, etică socială, pastorație, misiune, ecumenism²⁰⁷.

Tot în această direcție, constatând atât existența unei tendințe de a celebra slujbele într-un mod formalist, cât și pericolul adus de unele

²⁰³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Al doilea Botez...*, pp. 275-276.

²⁰⁴ Ion Bria, *La Théologie orthodoxe aujourd'hui en Roumanie*, în vol. *La Théologie dans l'Eglise et dans le monde*, Editions du Centre Orthodoxe, Chambésy, 1984, pp. 171-175.

²⁰⁵ Pr. Prof. I. Bria, „Interpretarea teologiei patristice”, în *Studii Teologice*, XXXVII (1985), nr. 5-6, pp. 347-355.

²⁰⁶ Pr. Prof. I. Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, pp. 212-213.

²⁰⁷ Cf. Pr. Ion Bria, *Cuvânt înainte la Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981.

mișcări religioase la sfârșitul sec. XX de înlocuire a speranței eshatologice cu frica apocaliptică, Bria realizează o explicare pedagogică a credinței creștine²⁰⁸, rezumată în Crezul niceo-constantinopolitan, arătând că spiritualitatea creștină nu e statică, ci e o creștere tainică continuă în adevărul credinței, bucuria speranței și faptele dragostei.

Toate acestea reflectă, pe de-o parte, dorința Pr. Bria de a „apăra” credința care se lichefia tot mai mult datorită autoritarismului regimului care făcea din teologie o teologie reduționistă, și, de asemenea, intenția sa de a reorienta pe preoții care renunțau la apologia Ortodoxiei, iar pe de altă parte, de a arăta că valorile Ortodoxiei sunt perene, putând fi actualizate în orice context social.

Părintele Bria, fiind în dialog cu mai multe confesiuni, dar și conștientizând riscul de a instituționaliza ecumenismul (fapt ce ar duce la o eclesiologie neevoluată, anacronică), realizează studii de excepție în domeniul eclesiologiei²⁰⁹. Încă de la începutul activității sale teologice, a fost preocupat, în teza sa de doctorat, pe de-o parte, de a oferi Dogmaticii și Ecumenismului o paradigmă nouă, care poate răspunde nevoilor spirituale și culturale ale omului contemporan, iar pe de altă parte, de a aprofunda o Teologie Dogmatică în perspectivă ecumenică, evidențiind, prin aceasta, posibilitatea depășirii confesionalismului negativ (care vede confesiunile creștine ca niște poli opuși), a relativismului teologic (care nu ia în seamă aspectul doctrinar al realităților bisericești) și implicarea în teologia refacerii unității creștine vizibile²¹⁰.

Asemenea Părintelui Stăniloae care a reușit să restabilească raportul dintre teologie și viața Bisericii prin scoaterea teologiei dogmatice din simplitatea catehismului de școală, dând sens și perspectivă vieții bisericești prin interpretarea vie și dinamică a mărturisirii de credință²¹¹, la fel Părintele Bria a reușit prin alcătuirea

²⁰⁸ Cf. Pr. Prof. Ion Bria, *Prefață, la Comentariu la Catehismul Ortodox*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2000.

²⁰⁹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Biserica - Una Sancta în lumina Tradiției Ortodoxe*, în *Revista Teologică*, nr. 3, 1997, pp. 3-68; Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Eclesiologia comuniunii, Studii Teologice*, XX (1968), nr. 9-10, pp. 669-681; *The Church's Role in Evangelism: Icon or Platform?*, *International Review of Mission*, 64 (1975), pp. 243-250; *Eclesiologia ortodoxă*, (în limba greacă), *Kath'Odon*, IV (1993), pp. 25-36.

²¹⁰ PF Daniel, *Părintele Profesor Ion Bria, vocația ecumenică mărturisitoare*, în vol. *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, pp. 59-60.

²¹¹ Cf. Ion Bria, *The Case of Dumitru Stăniloae*, dans Monseigneur Daniel Ciobotea et Prof. Ion Bria, *Regards sur l'Orthodoxie*, Conseil Oecumenique des Eglises, Genève, 1993, p. 58.

Tratatului de Teologie Dogmatică și Ecumenică să expună teologia ortodoxă dincolo de curtea Bisericii, făcându-o accesibilă lumii întregi. Nu de puține ori, Bria vorbește despre locul și importanța Ortodoxiei pentru comunitatea ecumenică²¹², arătând valorile perene ale acesteia.

Viziunea ecumenică a Pr. Stăniloae și-a pus amprenta asupra lui Bria și prin acea sobornicitate deschisă²¹³, esențială pentru identitatea și locul confesiunilor creștine în cadrul Bisericii universale²¹⁴, făcându-l să fie împotriva celor care afirmă că raportarea la exterior se face mai bine prin conturarea identității proprii, prin întoarcerea la sine și nu prin ieșirea în afară²¹⁵.

Într-un studiu ce analizează mai multe curente eclesiologice (Eclesiologia ortodoxă ca eclesiologie a comuniunii – Olivier Clément; eclesiologia de tip sobornost – Homiakov; eclesiologia euharistică) care au produs multiple controverse, Bria spune că principiul comuniunii trebuie aplicat Bisericii nu numai structurii ei sacramentale, ci și din punct de vedere al deschiderii ei ecumenice, al relației ei existențiale cu lumea. Este de părere că ecumenismul, văzut din prisma eclesiologiei comuniunii, primește o nouă dimensiune. Ecumenismul, având ca model viața în deplină comuniune a Bisericii primare (Fapte Apostolilor II, 42-44), nu are în vedere să creeze o simplă formă de relație interconfesională

²¹² Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică*, Mitropolia Banatului 33 (1983), pp. 503-508; *Rolul și responsabilitatea Ortodoxiei în dialogul ecumenic*, *Ortodoxia*, XXXII (1980), nr. 2, pp. 366-377; *Identitatea eclezială ortodoxă în perspectivă ecumenică*, *Lumină lină*, New York, III (1989), nr. 3, pp. 7-21.

²¹³ Sobornicitatea ortodoxă „trebuie să se îmbogățească și cu valorile spirituale pe care le-au actualizat creștinii occidentali... Sobornicitatea trebuie să fie nu numai o teorie, ci și o practică”, Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Sobornicitate deschisă”, în *Ortodoxia*, XXIII (1971), nr. 2, pp. 171-172. Dar cu toate acestea, Părintele Stăniloae e conștient de importanța a trei coordonate indispensabile și reciproce condiționate de viața comunională și deplină cu Hristos: „Unitatea credinței și convingerea că în Euharistie ne împărtășim de însuși Trupul și Sângele lui Hristos, Dumnezeu-Omul, sunt solidare în Ortodoxie cu convingerea despre Biserica, ca unitate ontologică profundă a credincioșilor cu Hristos și întreolaltă în Hristos”. Așadar, fără unitatea credinței și fără împărtășirea de însuși Trupul și Sângele lui Hristos nu ar putea exista o astfel de Biserică. Fără unitatea în credință și fără o Biserică nu s-ar putea realiza împărtășirea euharistică. Fără o Biserică și fără împărtășirea euharistică nu ar putea exista unitate de credință. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în *Ortodoxia* XXIII (1971), nr. 4, p. 564.

²¹⁴ Cf. Ion Bria, *Dumitru Stăniloae 1903-1993*, în *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, edited by Ion Bria and Dagmar Heller, WCC Publications, Geneva, 1995, p. 228.

²¹⁵ Pr. Prof. Ion Bria, *Identitatea ecezială ortodoxă în perspectivă ecumenică*, în *Lumină Lină/Gracious Light*, vol. III, nr. 3, 1998, New York, p. 18.

sau o modalitate de a coexista unități separate, ci tinde să restabilească un circuit de energii, de harisme și de valori creștine între toate Bisericile locale pentru a ajunge nu numai la o unitate spirituală, ci și la o plenitudine ontologică și la o slujire comună. Plenitudinea ontologică a comuniunii privește mai multe aspecte: consensul dogmatic, comuniunea sacramentală, colegialitatea episcopatului, sinodalitatea, dar și aspectul moral și social. Prin toate acestea, atât ecumenismul, cât și umanismul creștin contemporan primesc o nouă și autentică dimensiune²¹⁶.

Pe lângă constatarea unei deficiențe metodologice a Teologiei Ortodoxe dintre anii 1989-1999, în sensul că ea, neobservând dimensiunea evanghelică, misionară și ecumenică a Ortodoxiei, a generat „exces de dogmatism în materie de doctrină, prudență exagerată față de tezele ecumenice, argumentul simfoniei necritice în raportul dintre Stat și Biserică, amestec de teologie și politică în tratarea multor subiecte de etică, istoria Bisericii locale ca singur criteriu de dezvoltare și înnoire a Tradiției”²¹⁷, Părintele Bria este conștient de necesitatea unei metode care să nu relativizeze terminologia teologică, dar care nici să nu nege natura istorică și flexibilitatea formelor de exprimare. Consideră că este nevoie de un consens dogmatic care păstrează întreg conținutul Ortodoxiei apostolice și patristice, dar și de o viziune a întregului, conștientă de varietatea de expresie a vieții spirituale în care poate fi actualizată credința²¹⁸.

De asemenea, Bria, prin însușirea metodei patristice a Părintelui Stăniloae de a face teologie²¹⁹ și prin îmbinarea doctrinei cu spiritualitatea, a credinței cu Liturgia, a rugăciunii cu etica, realizează studii de excepție în expunerea valorilor Ortodoxiei universale, prezentându-o ca fiind de substanță patristică cu deschidere ecumenică.

Referitor la viziunea ecumenică a Părintelui Dumitru Stăniloae, Bria spune că acesta a antrenat teologia română mai ales după Conciliul II Vatican într-o dezbateră de fond, creatoare, a temelor ecumenice, contra unor facilități parateologice și opțiuni convenționale, fără convingere, fiind totuși sever cu improvisația exegetică și cu

²¹⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Eclesiologia comuniunii*, în *Studii Teologice*, XX (1968), nr. 9-10, pp. 680-681.

²¹⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Editura România creștină, București, 1999, p. 55.

²¹⁸ Pr. Dr. Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, p. 14.

²¹⁹ Cf. Ion Bria, „Dumitru Stăniloae 1903-1993”, în *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, edited by Ion Bria and Dagmar Heller, WCC Publications, Geneva, 1995, pp. 226-227.

sincretismul²²⁰. Pentru el, *Dogmatica* Părintelui Stăniloae are consecințe importante și pentru înțelegerea raportului dintre particular și universal, între ceea ce este indigen și ceea ce este ecumenic în Tradiția ortodoxă. Totodată, spune că sinteza acestuia este viabilă dacă va schimba metoda simbolicii ortodoxe actuale, plină de truisme²²¹.

Gândirea eclesiologică a Părintelui Stăniloae, în care cultura și Biserica locală nu e străină de valorile autentice ale poporului respectiv, ele hrănind și inspirând viața lor spirituală și socială²²², l-a influențat pe teologul Bria, în efortul său, de a lupta împotriva hegemoniei elenismului și slavofilismului, ca monopolizare a ecumenicității Ortodoxiei. Alături de alți teologi români (Vasile Ispir, Teodor M. Popescu, Șerban Ionescu), Bria arată că Ortodoxia nu poate face abstracție de etosul locului și de cultura din arealul respectiv. Totodată, teologia trebuie să fie fidelă atât Tradiției comune imuabile, cât și spiritului și etosului locului, rezistând astfel unei ortodoxii oficiale dominante și uniforme, impusă de centre bisericești, precum Bizanț sau Moscova sau de culturi superioare: latină sau slavă sau de un primat jurisdicțional. Bria este indignat de faptul că modernitatea a fost oculată de faptul că unele facultăți și centre ortodoxe înființate în Occident de către emigranții ruși, cu misiunea de a facilita trecerea tradiției orientale la creștinismul occidental, și-au focusat acțiunea lor pe opinia conform căreia Ortodoxia modernă nu poate fi decât o extindere și o dezvoltare a teologiei bizantine, grecești și rusești²²³ sau că celelalte „fețe” ale Ortodoxiei sunt anexe sau copii ale acestor culturi dominante, de unde și denumirea unor orașe ca a doua sau a treia Romă. Bria militează pentru scoaterea Ortodoxiei din captivitatea panelenismului și panslavismului, arătând că universalitatea Ortodoxiei nu e dependentă de vreo regiune: „Ortodoxia este o polifonie, căci Bisericile locale la plural înseamnă culturi la plural. Orice cultură locală are valoare în sine însăși, este exemplară, este paradigmatică, căci inculturația credinței și liturghiei într-o cultură și civilizație locală înseamnă o preluare creatoare a Tradiției diacronice și nu este o simplă adaptare socială din motive filo-etnice sau geo-politice”²²⁴.

²²⁰ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Al doilea Botez...*, p. 271.

²²¹ Pr. Prof. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, p. 214.

²²² Fr. Prof. Ion Bria, “Dumitru Stăniloae 1903-1993”, în *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, edited by Ion Bria and Dagmar Heller, WCC Publications, Geneva, 1995, p. 229.

²²³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, pp. 34, 123-125.

²²⁴ *Ibidem*, p. 144.

Părintele Stăniloae, prin abordarea unui orizont vertical, nu doar a unei teologii orizontale, la influențat pe Părintele Bria și în activitatea misionară²²⁵. Astfel, cunoscând că teologia este o liturghie, centrată pe revelarea Sfintei Treimi și pe comuniunea experimentală cu Dumnezeu, Bria tratează o temă relativ nouă²²⁶: aceea de *Liturghie după Liturghie*, căreia îi dedică numeroase pagini în română și în engleză²²⁷, cu scopul de a redescoperi semnificația primordială a Liturghiei ortodoxe, respectiv forța ei evanghelizatoare și mărturisitoare, care se extinde în toate sferile vieții creștinului, în comunitatea Bisericii și dincolo de curtea Bisericii, adică în societate. În opinia sa, Biserica nu e un refugiu, un muzeu al memoriei istorice, ci o prelungire a Cincizecimii²²⁸. Prin acest nou concept, părintele Bria arată că misiunea Bisericii își trage seva și vigoarea ei mărturisitoare din dinamismul vieții ei liturgice²²⁹. Liturghia

²²⁵ Pr. Prof. Ion Bria, *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Stăniloae*, p. 42.

²²⁶ Referitor la această sintagmă, a se vedea și părerea Mitropolitului Anastasie Yannoulatos, Arhiepiscopul Tiranei și al întregii Albanii în cartea sa: *Misiune pe urmele lui Hristos*, traducere din limba greacă Diac. Ștefan L. Toma, Editura Andreiană, Sibiu, 2013, pp. 111-112.

²²⁷ Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and witness from an Orthodox Perspective*, Geneva: WCC Publications, 1996; *Liturghia după Liturghie. Misiunea apostolică și mărturie creștină - azi*, Editura Athena, 1996; *Our Liturgy is a Missionary*, *One World XXIX* (1977), p. 21; *Liturghia după Liturghie. Descrierea noțiunii și programului*, în *Acting in Faith. The WCC since 1975*, editor Leon Howell, WCC Publications, 1982; „The Liturgy after the Liturgy”, în *International Review of Mission*, LXVII (1978), nr. 265, pp. 86-90; „Dynamics of Liturgy in Mission”, în *International Review of Mission*, LXXXII (1993), nr. 327, pp. 317-325; „Biserica și Liturghia”, *Ortodoxia*, XXXIV (1982), nr. 4, pp. 481-491; „Regenerarea misiunii creștine în contextual urban”, referat susținut la Seminarul cu tema: „Regenerarea misiunii creștine în contextual urban din România”, organizat de CEB și Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, la Brașov în octombrie 1996 și cuprins în volumul *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, pp. 33-45; „Misiunea urbană, în prezent și viitor, condiții și exigențe”, referat susținut la Seminarul cu tema: „Misiunea urbană în România de astăzi” organizat de Patriarhia Română și CEB la București în mai 1998, cuprins în volumul *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, pp. 47-56.

²²⁸ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, p. 163.

²²⁹ Laurențiu Streza, *Părintele Profesor Ion Bria (1929-2002), un teolog ortodox realist*, în *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, p. 61.

este punctul de plecare și punctul de întoarcere a creștinilor; ea „comportă cele două mișcări principale ale comunității creștine: pe de-o parte, adunarea pentru cultul de mulțumire (Euharistia) în jurul Evangheliei și a Potirului, unde se face pomenirea morții și Învierii lui Hristos, ca și anticiparea Împărăției Lui, pe de altă parte, trimiterea credincioșilor în lume pentru a da mărturie despre Înviere și Împărăție”²³⁰.

Concluzii

Părintele Bria, asemenea multor discipoli de-ai Părintelui Stăniloae din toate domeniile vieții bisericești și intelectuale, a reușit, într-un mod înnoitor și creator, să valorifice și să ducă mai departe, dincolo de granițele țării, teologia Părintelui Stăniloae. Mulțimea elogierilor adresate Părintelui Stăniloae dovedesc, în ultimă instanță, apartenența, apropierea și urmarea teologiei sale.

De menționat este faptul că, la paginile pline de afecțiune și prețuire care conturează activitatea teologică a Părintelui Stăniloae, acesta nu rămâne nepăsător, ci îi scrie mai multe scrisori de mulțumire, din care aflăm multe despre capacitatea Părintelui Bria de a transmite mai departe, într-un mod înnoitor, teologia sa.

După un studiu despre teologia Pr. Stăniloae²³¹, acesta îi mulțumește, spunându-i că: „D-ta ai darul de a interpreta creator și deci în mod personal modesta mea contribuție la teologia românească. Aceasta îmi produce cea mai mare bucurie. O simplă înșirare de citate din studiile mele ar bate pasul pe loc sau chiar ar face mort ceea ce e viu în ele. Mă bucur că studiile mele au ajutat la precizarea unei noi personalități teologice românești”²³².

Voi reda, mai jos, fragmente din scrisorile Părintelui Stăniloae, care îl confirmă pe Părintele Bria ca fiind urmașul și continuatorul gândirii sale teologice: „Socotesc că ești singurul în stare să faci o interpretare de nivel a scrisului meu, căci ești singurul care gândești personal, creator, singurul teolog român din generațiile de după mine, frământat de probleme și cu resurse de exprimare nouă, subtilă, poetică. Poate că dacă ai întreprinde o astfel de lucrare mai extinsă, care ar vrea să fie și o ducere mai departe a gândirii teologice românești, ai face un mare

²³⁰ Pr. Prof. Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. Misiunea apostolică și mărturie creștină - azi*, pp. 38-39.

²³¹ Ion Bria, “Pour situer la théologie du Père Staniloae”, în *Révue de théologie et de philosophie*, nr. 112, 1980, pp. 133-137.

²³² Scrisoare adresată în 1 septembrie 1980, în Ion Bria, *Al doilea botez...*, p. 351.

serviciu operei de a face cunoscut spiritul creator al Ortodoxiei românești”²³³.

Într-o altă scrisoare, p. Stăniloae îi spune: „Rămân ferm convins că ești singurul teolog de după mine care gândești viu, original, capabil de alte și alte intuiții și largi și personale sinteze. Fiecare din ceilalți are câte o însușire: hărnicie, logică, simțire. Frăția Ta le ai pe toate. Ai întreaga complexitate a unui teolog. (...) Cred ca D-Ta ai fi în stare să faci și o sinteză amplă despre teologia mea, pe care nu văd care altul dintre colegii români ar putea-o face. (...) Desigur, că aceasta ar fi un prilej pentru a aduce propria D-tale contribuție originală, pentru a duce mai departe teologia românească...”²³⁴.

Pr. Prof. Ion Bria afirmă²³⁵, ca un *leitmotiv*, că punctul de plecare în viitor al teologiei românești îl constituie tocmai locul în care a lăsat-o Părintele Stăniloae²³⁶, fiind, totodată, pregătită pentru un dialog intercultural cu societatea de azi.

²³³ Scrisoare adresată Pr. Bria în 30 decembrie 1978, în Ion Bria, *Al doilea botez...*, p. 347.

²³⁴ Scrisoare adresată în 6 februarie 1979, în Ion Bria, *Al doilea botez...*, p. 348. Trebuie menționat faptul că Bria recunoaște valoarea inestimabilă a teologiei Pr. Stăniloae, întrucât la sesiunea comemorativă consacrată Părintelui Stăniloae, organizată de Facultatea de Teologie din Sibiu, la 22 noiembrie 1993, Părintele Bria spunea: „Un singur Stăniloae apare pe secol, iar un alt Stăniloae nu se ivește la orizont”, A se vedea Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu, în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Stăniloae*, p. 35.

²³⁵ Ion Bria, *The Creative Vision of D. Stăniloae. An introduction to his theological thought*, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993, pp. 74-81; „Experiența lumii în Teologia Ortodoxă actuală. Contribuția Pr. Prof. Dumitru Stăniloae”, în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVIII (1980), nr. 9-10, pp. 1007-1010; „A Look at Contemporary Romanian Dogmatic Theology”, în *Sobornost*, nr. 5, 1972, pp. 330-336.

²³⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, p. 100; Pr. Prof. Ion Bria, *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Stăniloae*, p. 43.

Preocuparea părintelui Dumitru Stăniloae pentru învățământul teologic românesc

Pr. Dr. Marius IOANA

Abstract: *Icon of the Romanian theology in the twentieth century, Orthodox theologian academic and professor Dumitru Staniloae became a symbol of our orientation to God and an apostle of immortal icon of Christ. To summarize, four directions shall be taking in our approach: in the first one, professor Dumitru Staniloae presented and evoked the hierarchs, teachers, priests who founded Romanian theological school; the second field of his activity refers to administrative and organizational directions of Romanian theology. The third ministry of Father Staniloae was concerning to prepare devoted students and priests dedicated to serve the Church of Christ. Finally, but not least, Dumitru Staniloae was permanently dedicated to have a continuous dialogue between the theological thought and modern science or secular culture.*

Keywords: *Dumitru Stăniloae, Romanian theology, education, Church*

Cu douăzeci de ani în urmă, într-o zi de toamnă la începutul anului universitar, aflam că părintele Stăniloae s-a mutat la Domnul. Profesori și studenți ai Facultății de Teologie din Sibiu, am păstrat câteva momente de reculegere pentru părintele iubirii divine. S-au evocat momente din viața părintelui teolog, vedeam cu ochii minții apartamentul din curtea Facultății de Teologie unde locuise familia părintelui profesor. Dascălii noștri parcă indicau cu degetul arătător sălile de curs, coridoarele, cancelaria și biblioteca unde părinții teologiei sibiene s-au trudit în slujba Bisericii. La aceste umbre tainice rugătoare s-a adăugat și părintele Dumitru mărturisitorul. Pentru teologia românească, părintele Stăniloae devenise în acel moment icoană, simbol al orientării noastre spre Dumnezeu și apostol al chipului nemuritor al lui Iisus Hristos.

Părintele Stăniloae și-a început slujirea didactică la Sibiu, în toamna anului 1929, când mitropolitul Nicolae Bălan, prezidând ședința consiliului profesoral, îl numește profesor pe tânărul teolog Dumitru Stăniloae la numai 26 de ani. Același ierarh harismatic îi încredințează părintelui responsabilitatea redacției “Telegraful Român”, iar în anul 1936, la numai 33 de ani, părintele Dumitru Stăniloae este numit rectorul Academiei Teologice din Sibiu, până în anul 1946, când prim-ministrul

Petru Groza și puterea politică instalată în România cer mutarea la București a părintelui Stăniloae.

Timp de 64 de ani, părintele Stăniloae a slujit Biserica și învățământul teologic românesc prin condei. Peste 20 de cărți originale, 440 de articole de ziar, 24 de volume de traduceri patristice, 275 de studii teologice, canonice și istorice, 17 eseuri, numeroase cuvântări și predici alcătuiesc tezaurul celui mai mare teolog român al secolului XX²³⁷. Nu a fost numit niciodată preot pe seama unei parohii, însă a predicat în diferite biserici din Sibiu și București²³⁸. În calitate de dascăl însă a fost preocupat pentru formarea viitorilor preoți, pentru reformarea învățământului teologic românesc, a calității învățământului, pentru pregătirea studenților și educația lor. Dacă ar fi să rezumăm grija părintelui pentru școala de teologie, am putea spune că a fost preocupat în primul rând de cei ce au pus bazele teologiei românești, de dascălii și slujitorii care s-au străduit să formeze generații de preoți devotați misiunii lor. În al doilea rând, părintele Dumitru Stăniloae a propus, în calitate de rector al Academiei Andreiene, câteva direcții organizatorice și administrative pentru teologia românească. O altă grijă a părintelui a fost pentru pregătirea studenților viitori preoți și a preoților tineri care se confruntau cu multe neajunsuri în parohiile sărace, iar în al patrulea rând, părintele Stăniloae a fost atent la raportul dintre biserică și cultură, dintre Universitate și teologie.

1. Slujitori și dascăli de teologie

a. Mitropolitul Andrei Șaguna

La loc de cinste părintele Stăniloae l-a așezat pe mitropolitul Andrei Șaguna, pe care îl consideră ctitorul școlii ardelene și întemeietorul Telegrafului Român, publicație național religioasă ce apare fără întrerupere din 1 ianuarie 1853 până astăzi, în tipografia eparhială întemeiată din banii episcopului Șaguna. Născut în 1808, cu aproape 100 de ani înainte de părintele Stăniloae, viitorul mitropolit Andrei Șaguna a urmat studii de filosofie și drept la Buda, apoi teologia la Vârșeț. În anul 1847, părintele Andrei Șaguna este ales episcop al românilor

²³⁷ Virginia Popa, *Părintele Dumitru Stăniloae Biobibliografie*, Ediția a II-a, Editura Trinitas, București 2013 și Diac. Asist. Ioan I. Ică jr., *Persoană și Comuniune, Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993.

²³⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Opere complete, Cultură și duhovnicie*, Articole publicate în *Telegraful Român*, Ediție îngrijită, introducere și note de Ion-Dragoș Vlădescu, Editura Basilica, București, 2012, volumul 1, p. 48.

transilvăneni. Începând cu 1855, învățământul teologic românesc este reorganizat sub forma unui Institut de teologie și pedagogie. “Mitropolitul Andrei Șaguna a ridicat anii de studiu în această instituție superioară de învățământ la trei și a pregătit pe seama ei cea mai distinsă pleiadă de dascăli ortodocși din istoria Ardealului dinainte de 1918, dând prin aceasta un impuls întregului învățământ de dincoace de Carpați”²³⁹. Cu prilejul împlinirii a șapte decenii de la moartea mitropolitului canonizat Andrei Șaguna, părintele Stăniloae analizează ecoul din presă referitor la personalitatea Sfântului Andrei Șaguna. Ziarul menționează că “activitatea lui Șaguna pe terenul realizărilor este prodigioasă și fără pereche în trecutul nostru. Eruditul și harnicul mitropolit, ridicat între timp în cinul clasei nobiliare, se ocupă de tot ce este necesar în vederea măririi prestigiului Bisericii strămoșești”²⁴⁰. Ziarul *Curentul* descrie figura de apostol al celui ce se odihnește în Mausoleul de la Rășinari. Din articolul închinat de ziarul *Universul*, părintele Stăniloae reține că “El (mitropolitul Andrei Șaguna – n.n.) a trezit, în conștiința fiecărui român datoria pe care o are față de frații lui, căci școala nu se putea înființa și nu putea funcționa decât cu contribuția particulară a fiecăruia”²⁴¹. Din *Foiaia poporului*, ziarul Asociației Astra, părintele Stăniloae reține fragmente din articolul semnat de prot. Emilian Cioran care îl evocă astfel pe întâiul președinte al Astrei: “Andrei Șaguna a urzit, împreună cu alți fruntași ai vieții românești de pe vremuri, așezământul de cultură Astra, căreia îi proorocea în 1863 că «într-un viitor nu prea îndepărtat, literatura, cultura, școlile, institutele literare vor ajunge în stare înfloritoare, satele și orașele românești vor înainta, economia națională va pătrunde și la plugarii noștri»”²⁴².

b. Mitropolitul Nicolae Bălan

Nicolae Bălan, mitropolit al Ardealului între 1920-1955, a fost considerat de părintele Stăniloae un om providențial pentru Mitropolia Ardealului și școala de teologie sibiană. “Înaltpreasfințitul Mitropolit Nicolae Bălan a sporit îndată după înălțarea Sa în scaun, anii de studiu la patru și a reînnoit metoda marelui său înaintaș de a trimite tineri la studii.

²³⁹ D. Stăniloae, *O nouă fază în viața Academiei Teologice “Andreiene”* în “*Telegraful Român*”, an XCI, nr. 8, 21 februarie 1943, p. 1, în *Cultură și duhovnicie, op. cit.*, volumul 3, p. 341.

²⁴⁰ Editorial *Mitropolitul Andrei Șaguna – glasuri de presă, cu prilejul împlinirii celor șapte decenii de la moartea sa* în *TR*, an XCI, nr 27, 4 iulie 1943, pp. 2-3, în *Cultură și duhovnicie, op.cit.*, vol. 3, p. 429.

²⁴¹ Idem, pp. 431-432.

²⁴² Idem, p. 433.

Datorită purtării de grijă atât de înțelepte a Înaltpreasfinției Sale, această instituție (Academia Andreiană - n.n.) și în general Biserica Ardealului se bucură azi de un prestigiu intelectual unanim recunoscut”²⁴³. Ca apărător al moștenirii șaguniene, mitropolitul Nicolae Bălan a fost considerat reformatorul teologiei românești prin implicarea în pregătirea viitorilor profesori ai Academiei, prin fixarea unor teme de doctorat a celor trimiși la pregătire peste hotare, teme potrivit necesităților pastoral-misionare ale eparhiei. Dintre teologii formați de mitropolitul Bălan, amintim: profesorii Dumitru Stăniloae, Liviu Stan, Grigore T. Marcu, Teodor Bodogae, Nicolae Colan și Nicolae Popovici, monahul Arsenie Boca. În anul 1982, la aproape 30 de ani de la mutarea la cele veșnice, părintele Stăniloae scria despre mitropolitul Nicolae următoarele: “Tânărul profesor Nicolae Bălan de la Institutul Teologic din Sibiu, începând de la 1905, s-a angajat și el cu tot elanul său tineresc, dar și cu excepționalul său talent de animator, sporit și înălțat de o remarcabilă și modernă cultură filozofico-teologică, câștigată la universități din străinătate, în mișcarea generală de grăbire a înfăptuirii marelui nostru vis național”²⁴⁴.

După 15 ani de învățământ teologic, viitorul mitropolit Nicolae avea “o încredere în calitățile excepționale ale poporului român”. Spunea părintele Stăniloae că “n-am cunoscut om care să iubească mai mult și în mod atât de luminat poporul roman [...] trimitea unul după altul rânduri de tineri la studii în străinătate cu burse din fondurile mitropoliei, dar reîntorși în țară și numiți profesori la Institutul teologic, le atrăgea atenția că nu au să facă teologie pentru teologie, ci să pregătească preoți apropiați de popor. Coresponda cu ei în timpul studiilor și-i aduna; odată numiți în posturi de profesori, pe rând, la el seară de seară, și la plimbare, în după amiezile fiecărei zile, desfășurându-le concepția sa despre misiunea Bisericii în viața poporului nostru. Căci mitropolitul Bălan era un om de concepție, cum n-am cunoscut altul”²⁴⁵.

Părintele Stăniloae a prezentat în imagini luminoase personalitatea multor dascăli români de teologie din Sibiu, București și Cernăuți: Zaharia Boiu și Nicolae Cristea, ucenici ai lui Șaguna, cărturari, scriitori, pedagogi și cateheți ai școlii sibiene. În anul 1934, cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la nașterea lui Zaharia Boiu și Nicolae

²⁴³ D. Stăniloae, *O nouă fază în viața Academiei Teologice “Andreiene”*, TR an XCI, nr. 8, 21 febr. 1943, p. 1, în *Cultură și duhovnicie, op. cit.*, vol. 3, p. 341.

²⁴⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Fost-a om trimis de Dumnezeu*, TR, an CXXX, nr. 13-14, 1 apr. 1982, pp. 1-4, în *Cultură și duhovnicie, op. cit.*, vol. 3, p. 757.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 758.

Cristea, părintele Stăniloae dedică un amplu articol în *Telegraful Român*²⁴⁶ celor două personalități ale învățământului teologic ardelean.

c. Preotul și profesorul Zaharia Boiu

Zaharia Boiu s-a născut în 1834 la Sighișoara, a studiat la seminarul ortodox din Sibiu, iar apoi, sprijinit de mitropolitul Andrei Șaguna, și-a continuat studiile la Leipzig. Reîntors în țară, este numit profesor la Seminarul Teologic Pedagogic din Sibiu, redactor la *Telegraful Român* și la revista *Astra*, membru corespondent al Academiei Române, asesor consistorial, calitate în care contribuie semnificativ la îndrumarea vieții bisericești. A alcătuit diverse manuale pentru școala primară, orientându-se după programele pedagogiei și didacticii școlii germane. În domeniul bisericesc a cultivat un apostolat special prin predicile și cuvântările adunate în mai multe tomuri. “Predicile lui Zaharia Boiu – spune părintele Stăniloae – sunt lucrate temeinic și vădesc o cultură teologică de admirat pentru vremea lui [...] trebuie să admirăm erudiția sa teologică și puterea lui de cugetare, chiar dacă am descoperi în ea influența scolasticismului, astăzi depășit în teologia ortodoxă, dar atunci dominant”²⁴⁷.

d. Preotul Nicolae Cristea

Părintele Nicolae Cristea s-a născut în Ocna Sibiului în anul 1834, urmează studiile gimnaziale și teologice la Sibiu, apoi, împreună cu Zaharia Boiu, la Universitatea din Leipzig. La revenirea în țară, mitropolitul Andrei Șaguna îl angajează ca funcționar la Consistoriul ortodox, apoi profesor la Institutul Teologic Pedagogic din Sibiu, este hirotonit preot și ocupă funcția de consilier bisericesc și redactor la *Telegraful Român* timp de 18 ani. În această calitate, a lucrat sub îndrumarea atentă a părintelui său spiritual, mitropolitul Andrei Șaguna. Spirit vizionar, preotul Nicolae Cristea, “a fost primul om la noi - spunea părintele Dumitru Stăniloae - care și-a dat seama că, în afară de intelectuali și țărani, neamul nostru mai are nevoie și de-o pătură de meseriași care trebuie creată și încadrată în disciplina națională [...] De aceea Zaharia Boiu și Nicolae Cristea, acești fii spirituali ai lui Șaguna și “frați de muncă entuziastă, născuți și morți la răstimpuri apropiate, sunt

²⁴⁶ Dr. D. Stăniloae, *Zaharie Boiu și Nicolae Cristea – doi luptători din vremuri grele*, TR, an LXXXII, nr. 50 din 25 nov. 1934, în *Cultură și duhovnicie*, op. cit., vol 1, p. 565.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 567.

așezați ca ocrotitori ai neamului românesc”²⁴⁸, în lupta pentru o viață mai bună.

e. Poetul și teologul Nichifor Crainic

Nichifor Crainic, după numele de botez Ioan Dobre, s-a născut în 22 decembrie 1889 în comuna Bulbucata, județul Vlașca (județul Giurgiu de azi). A studiat la Seminarul Central și apoi Facultatea de Teologie din București, cu specializări ulterioare la Facultatea de Teologie și Filosofie din Viena. Teolog, poet, traducător și jurnalist, tânărul Ion Dobre și-a adoptat pseudonimul literar de Nichifor Crainic. Așa îl amintește și părintele Stăniloae când scria pentru prima dată despre el în *Telegraful român* din 1 martie 1936. “Nichifor Crainic este de pe acum în cultura românească un nume care strălucește cu o lumină unică, neclintită de niciun tumult de azi și din viitor și necovârșită de niciuna din imaginile senzaționale care se silesc să se impună atenției cu exagerările și ciudățeniile lor. Cugetarea lui Nichifor Crainic are toate caracterele unei viziuni profetice, ale unei citiri adânci în destinele neamului nostru și ea va trebui de aceea să fie urmată cât mai curând, în mod inexorabil, de către aceia care conduc școlar, cultural și politic această națiune, dacă nu voiesc să o macine total într-o prea mult prelungită și năroadă luptă cu chemarea, cu ființa ei”²⁴⁹. În continuare, părintele Stăniloae realizează o prezentare a cărții *Puncte cardinale în haos*, carte alcătuită din eseuri publicate în revista “Gândirea”, articole ce îl așează pe N. Crainic în rândul marilor teologi români. “Sunt în această scriere a lui Nichifor Crainic atâtea pagini nepieritoare despre ființa ortodoxiei topită în sufletul românesc. Ele trebuie să fie privite ca un punct cardinal pentru orientările noastre teologice și misionare...”²⁵⁰.

În anul 1937, părintele Stăniloae îi închină lui Nichifor Crainic un articol în *Telegraful Român* prin care elogiaza contribuția pe care “acest om a adus-o la ridicarea prestigiului gândirii și spiritualității ortodoxe [...]. Batjocorit de mulți, aplaudat de puțini, dar cu o stăruință nedescurajată de iluminat, a continuat să scoată de sub straturile groase și învârtoșate, una câte una, piesele unei comori ce părea definitiv dispărută și după ce a scuturat-o de pământul și de rugina unei înțelegeri primare și

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 569.

²⁴⁹ Dr. D. Stăniloae, *Puncte cardinale în haos*, TR, an an LXXXIV, nr. 10, 1 martie 1936, p. 1-2, în *Cultură și duhovnicie*, op. cit., vol. 1, p. 819.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 823.

formaliste, o lume întreagă a căzut în genunchi în fața strălucirii ei”²⁵¹. La acea vreme, Nichifor Crainic era profesor în cadrul Facultății de Teologie din București și susținea cursul de Mistică ortodoxă, un curs nou în viața și cultura bisericească, scoțând în evidență valorile spirituale ortodoxe. Mai târziu, în anul 1940, părintele Stăniloae prezintă în *Telegraful Român*, ultima lucrare a lui Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*. Cartea profesorului Nichifor Crainic, consideră părintele Stăniloae este o “carte de îndrumare a tinerei noastre culturi, dar și una de aducere a creștinismului în relație cu problemele cele mai importante ale timpului...”²⁵². În anul 1940, profesorul Nichifor Crainic a fost ales membru al Academiei Române în locul lui Octavian Goga, ținând discursul de intrare în Academie la 22 mai 1941, discurs evocat și de părintele Stăniloae în *Telegraful Român*²⁵³. “Prin Nichifor Crainic, spunea părintele Dumitru Stăniloae, duhul românesc și ortodox s-a înălțat nu numai în cultura românească, ci a devenit un far și lumii de peste hotare”²⁵⁴.

f. Episcopul Nicolae Colan

Nicolae Colan s-a născut în 28 noiembrie 1893, în localitatea Arpatac (Araci), județul Covasna. A absolvit Liceul ortodox “Andrei Șaguna” din Brașov, Facultatea de Teologie din București. Din 1922 este numit profesor provizoriu la catedra de Studiul Noului Testament de la Academia Andreiană, apoi rector din 1928 până în 1936 când va fi ales episcop în scaunul de la Cluj. Cu acest prilej, părintele Stăniloae închină un articol Preasfințitului Nicolae Colan și Preasfințitului Nicolae Popovici al Oradiei, dascăli renumiți ai Academiei Teologice din Sibiu.

“Preasfințite Părinte Episcop al Clujului, ai împrăștiat timp de 14 ani lumină și căldură din sufletul Prea Sfinției Tale în sufletele celor ce-au ucenicit pentru slujba Domnului între zidurile acestui locaș [...]. Șase ani ca profesor iubit, alți opt ca profesor și ca rector luminat, blând și părintesc [...]. Iar noi, colegii, am ascuns în sufletele noastre amintirile frumoase de caldă colegialitate, amintirile unor sfaturi luminate și îndemnuri prietenoase; vom ține minte toată atmosfera de frăție, de

²⁵¹ Dr. D. Stăniloae, *Nichifor Crainic*, TR, an LXXXV, nr 25, 20 iunie 1937, pp. 1-2, în *Cultură și duhovnicie, op.cit.*, vol. 2, p. 82.

²⁵² D. Stăniloae, *Nostalgia paradisului*, TR, an LXXXVIII, nr 13, 24 martie 1940, p. 1, în *Cultură și duhovnicie, op.cit.*, vol. 2, p. 594.

²⁵³ Dumitru Stăniloae, *Prof. Nichifor Crainic la Academie*, TR, an LXXXIX, nr 22, 25 mai 1941, în *Cultură și duhovnicie, op.cit.*, vol. 2, p. 772.

²⁵⁴ *Ibidem*.

noblețe, de înălțime sufletească a raporturilor dintre noi în acest timp”²⁵⁵. Între anii 1938-1939, episcopul Nicolae Colan a fost ministrul Educației Naționale și al Cultelor, prilej cu care este dată o circulară despre care părintele Dumitru Stăniloae nota următoarele: “Preasfințitul episcop Colan, cuprinzând în toată amploarea și însemnătatea de răspântie epocală motivele adânci ale chemării Preasfinției Sale în fruntea școlilor, a început să răspundă din plin și radical setei Statului nostru după creșterea creștină a tineretului. Circulara pe care a adresat-o directorilor din școli, departe de tonul vag al circularilor din trecut, care cereau timid și neorientat profesorimii să fie atentă puțin și la educația tineretului, fixează curajos și limpede ca temelie a întregului învățământ românesc morala creștină”²⁵⁶.

Părintele Dumitru Stăniloae are o deosebită considerație pentru episcopul Nicolae Colan, păstrează legătura cu el și după ce acesta este numit la Cluj episcop, apoi ministru la București. La împlinirea vârstei de 50 de ani a preasfințitului Nicolae, părintele Stăniloae îi adresează, printr-un elogiu, alese sentimente celui ce cu șapte ani înainte condusese Academia de la Sibiu. “După ce îi învățase pe viitorii preoți că datoria lor este să se jertfească pentru popor, alipindu-se cu toată ființa lor de el și nepărăsindu-l pentru nimic în lume, Dumnezeu l-a hărăzit să învețe acest lucru și cu pilda vieții. Astfel, cariera sa învățătoarească s-a continuat pe linie suitoare, devenind dascăl și mai deplin al Bisericii românești”²⁵⁷. Între anii 1957-1967 a păstorit Mitropolia Ardealului având reședința la Sibiu. La 15 aprilie 1967 a adormit în Domnul, după o arhierie de peste 30 de ani și a fost înmormântat lângă biserica din Rășinari, județul Sibiu.

g. Episcopul Nicolae Popovici

Un alt dascăl amintit și prețuit de părintele Stăniloae a fost viitorul episcop al Oradiei, Nicolae Popovici. S-a născut în același an cu părintele Stăniloae, în 1903, în localitatea Biertan (azi jud. Sibiu). Urmează Liceul din Dumbrăveni, apoi cursurile Școlii Normale din Sibiu și din Brașov, iar între anii 1923-1927, urmează cursurile Academiei Teologice din Sibiu. Fiind apreciat de mitropolitul Nicolae Bălan, este

²⁵⁵ D. Stăniloae, *Cuvânt către Prea Sfințiții Episcopi ai Clujului și Oradei la despărțirea de Academia teologică "Andreiană"*, TR, an LXXXIV, nr. 27 din 28 iunie 1936, p. 2, în *Cultură și duhovnicie*, vol. 1, p. 853.

²⁵⁶ D. Stăniloae, *Încreștinarea învățământului*, TR, an LXXXVI, nr. 21 din 2 mai 1938, p. 1, în *Cultură și duhovnicie*, op. cit., vol.2, p. 255.

²⁵⁷ D. Stăniloae, *Preasfințitul Episcop Nicolae Colan*, TR, XCI, nr 48, 28 nov. 1943, pp. 1-2, în op. cit., vol 3, p. 493.

trimis cu o bursă la Atena, împreună cu părintele Stăniloae între anii 1927-1928. Urmează apoi cursuri la Facultatea de Filozofie și Teologie din München, Tübingen, Leipzig și Breslau. În anul 1933 va tipări la Sibiu o lucrare de referință pentru teologia românească, *Epicleza euharistică*. “Patru ani de activitate tinerească și intensivă ai dăruit Academiei noastre, după ce alți patru ani te-ai împărtășit din învățătura și duhul ei [...]. Ai fost în această Academie un dascăl admirabil și un coleg cu suflet cald, apropiat, înțelegător și ajutor. Măiestru în cuvânt, pilduitor în faptă, solid în gândire, nu te vor putea uita cei pe care i-ai îndrumat cu toată căldura unui suflet părintesc”²⁵⁸. Patru ani mai târziu, părintele Stăniloae descoperă în revista *Gândirea* un articol al lui Nichifor Crainic despre realizările episcopului de Oradea înfăptuite într-un timp așa de scurt de la instalarea sa în episcopie. De aceea, închină un editorial Preasfințitului Nicolae Popovici, unde enumeră cele mai importante realizări pe tărâm administrativ, gospodăresc și pastoral. Mai multe clădiri dobândite, câteva biserici ridicate și foarte multe planuri împlinite a reușit în trei ani și jumătate tânărul episcop al Oradei. “Cu aceeași bărbăție și însuflețire tinerească lucrează acest ierarh, plecat din Academia noastră teologică, pe teren pastoral și cultural. Înconjurându-se cu un corp tânăr și entuziast de profesori și de consilieri, împeștriat și cu câteva elemente de bun sfat de vârstă mai înaintată, Preasfinția Sa răspândește zi de zi cuvântul de îndemn și adierea primăvărată de înnoire sufletească și pastorală peste întinderea eparhiei”²⁵⁹. Odată cu instaurarea regimului comunist, episcopul Nicolae a avut multe de suferit. A fost pensionat forțat în 1950, iar din anul 1960, în ziua de 20 octombrie, a trecut la cele veșnice, la Mănăstirea Cheia din județul Prahova, unde avea domiciliul forțat.

h. Alte personalități

Pe lângă profesorii Academiei Andreiene, părintele Stăniloae a păstrat legături cordiale cu mulți profesori universitari din Sibiu, Cluj și București. Odată cu mutarea la Sibiu a Universității din Cluj, părintele Stăniloae a fost invitat să participe la deschiderea anului universitar pentru dascălii și studenții refugiați la Sibiu. Alături de dr. Iuliu Hațeganu, noul rector al celor de la Cluj, părintele Stăniloae afirma:

²⁵⁸ D. Stăniloae, *Cuvânt către Preasfințirii episcopi ai Clujului și Oradei la despărțirea de Academia Teologică “Andreiană”*, TR, an LXXXIV, nr 27 din 28 iunie 1936, p. 2, în *op.cit.*, vol 1, p. 854.

²⁵⁹ D. Stăniloae, *Din înfăptuirile episcopului dr. Nicolae Popovici*, TR, an LXXXVIII, nr 13 din 24 martie 1940, p. 3, în *op.cit.*, vol 2, p. 601.

“cultura trebuie să limpezescă unui neam conștiința despre sine însuși, despre însușirile și despre misiunea sa [...]. Cultura trebuie să urmărească în fond aceeași ridicare a ființei omenești individuale și colective pe care o urmărește și morala, dacă vrea să servească un scop pozitiv, așa cum o cere sensul ei de nobilă creație a spiritului omenesc”²⁶⁰.

Preocuparea părintelui Stăniloae ca om de cultură și teolog mărturisitor se îndreaptă și spre alți profesori universitari de renume din țară și din străinătate. O legătură specială a păstrat cu istoricul Ioan Lupaș, care a devenit și nașul de botez al Lidiei Stăniloae. Pe prof. Silviu Dragomir, părintele Stăniloae îl numește “cronicarul suferințelor ardelene, pentru că domnul profesor are meritul de a fi zugrăvit în culori vii, ca un maestru neîntrecut, această vreme de eroism și de martiraj ardelean”²⁶¹. Însă cele mai multe articole scrise în *Telegraful Român*, părintele Stăniloae le dedică prof. Ion Petrovici, poet, filozof și profesor, ministrul culturii naționale, cel ce l-a ajutat pe părintele Stăniloae să ridice Academia “Andreiană” la nivel de instituție universitară, astfel încât dascălii ei să fie plătiți ca și ceilalți profesori universitari, iar studenții să aibă posibilitatea să susțină la Sibiu licențe în teologie. “Recunoștință pentru acest însemnat act de înțelegere se cuvine în primul rând domnului prof. Ion Petrovici, ministrul Culturii naționale, singurul ministru de până azi care a fost în stare să treacă peste atâtea pretinse piedici ce stăteau în calea satisfacerii doleanțelor acestei Academii [...]. Domnia Sa a dat Ardealului o satisfacție prin această lege, căci se cădea să aibă o școală teologică investită cu toate drepturile”²⁶².

Părintele Stăniloae a urmărit atent activitatea profesorilor și studenților de la Facultatea de Teologie din București. Cu unii dintre profesori corespundează, despre alții scrie în *Telegraful Român* articole elogioase. Astfel, în decembrie 1943, apare un articol despre părintele arhimandrit Iuliu Scriban. Preacuvioșia sa a ieșit la pensie din slujba de profesor al Facultății din București începând cu 1 octombrie 1943, după 35 de ani de activitate didactică. Asemenea contemporanilor, și părintele Stăniloae îl numește pe arhimandritul Scriban “Iorga al Bisericii”. “Preacuvioșia Sa arhimandrit Iuliu Scriban este o mândrie a Bisericii noastre, un impunător titlu de mândrie. În tristele noastre timpuri, când

²⁶⁰ D. Stăniloae, *La deschiderea Universității*, TR, an LXXXIX, nr 46 din 9 nov. 1941, p. 1, în *op.cit.*, vol 2, p. 846.

²⁶¹ D. Stăniloae, *Prof. Silviu Dragomir – cronicarul suferințelor ardelene*, TR, an LCII, nr 12 din 19 martie 1944, p. 2, în *op.cit.*, vol.3, p. 542.

²⁶² D. Stăniloae, *O nouă fază în viața Academiei Teologice “Andreiene”*, TR, an XCI, nr 8, 21 febr. 1943, p.1, în *op. cit.*, vol. 3, p. 343.

rar se apropie un element mai răsărit de studiul teologiei, simțim că părintele arhimandrit Scriban, cu personalitatea sa spirituală, care covârșește nivelul obișnuit nu numai clerului nostru, ci și al intelectualității mirenești, salvează prestigiul cărturăresc al Bisericii și impune respect chiar celui mai pretențios om de carte”²⁶³.

Părintele Stăniloae se interesa și de învățământul teologic de la alte facultăți din țară și de peste hotare. Din articolele publicate în *Telegraful Român*, observăm că părintele lectura reviste teologice din străinătate și era informat despre evenimentele din cadrul bisericilor ortodoxe surori, a bisericilor catolice sau protestante. Ca un adevărat dascăl de teologie răspundea în scris provocărilor vremii, argumentând istoric, biblic și patristic. Era atent la frământările teologilor și ale credincioșilor ortodocși. Nu uita să prezinte într-o lumină favorabilă momente, evenimente, întâmplări din școala de teologie românească. În 24 mai 1942, a redactat un articol în *Telegraful Român* despre Facultatea de Teologie din Cernăuți. La cei 70 de ani de existență ai acestei instituții, părintele o considera cea mai veche școală de teologie înaltă. “Ea a creat teologia românească, ridicându-ne de la citirea empirică a textelor patristice, la o cunoaștere, o înțelegere sistematică a doctrinei creștine. Ea a făcut mai mult decât statul nostru și tot ce trebuie să facă el pentru păstrarea și strângerea legăturilor noastre cu popoarele ortodoxe din sud-estul european, în baza comunității de credință. Grație ei, acest Sud-Est ne-a cunoscut și ca factori răspânditori de cultură, nu numai ca sprijinitori materiali ai ei. În toate centrele balcanice, cine le cercetează găsește admiratori ai teologiei române în foștii studenți ai acestei facultăți. Marile ei opere circulă în text românesc sau traduse în limbile autohtone și au o valoare normativă pentru gândirea teologică a acelor popoare”²⁶⁴. În alt articol, părintele profesor notează observațiile pe care le face un respectat om al Bisericii Anglicane, amintind și părțile bune și cele rele ale învățământului teologic anglican²⁶⁵. De aici concluzia părintelui este că “teologia este o știință a reexperienței spirituale a adevărilor Bisericii. Deci experiență, adică aruncarea seminței, care e un text biblic, o propoziție dogmatică, în interiorul tău de profesor, încălzită și îngrijită, să apară, în rodul ei mai vie, mai dezvoltată

²⁶³ D. Stăniloae, *Prea Cuvioșia Sa Arhimandritul Iuliu Scriban*, TR, an XCI, nr 50, 12 decembrie, p. 1, în *op. cit.*, vol. 3, p. 500.

²⁶⁴ D. Stăniloae, *Facultatea de Teologie din Cernăuți*, TR, an XC, nr 21, 24 mai 1942, pp.1-2, în *op. cit.*, vol. 3, p. 103.

²⁶⁵ D. Stăniloae, *Învățământul teologic în alte țări*, TR, an LXXXII, nr. 40, 30 sept 1934, p. 2, în *op. cit.*, vol 1, p. 493.

în toate amănunțele ei, și apoi făcută cunoscută învățăceilor, îndemnându-i să-și semene și ei acel grăunte și învățându-i cum să se îngrijească de creșterea lui”²⁶⁶.

2. Direcții organizatorice și administrative pentru teologia românească

Părintele Stăniloae, în calitate de profesor și rector la Sibiu, a fost preocupat de organizarea învățământului teologic românesc. Astfel a înțeles că pentru o mai bună înțelegere a adevărilor de credință e nevoie de cadre didactice bine pregătite, de o programă de studiu atent elaborată, care să cuprindă elementele de bază pentru formarea viitorilor preoți. În anul 1939, la încheierea anului școlar, părintele spunea: “este al 128-lea an pe care îl încrestează la răbojul existenței sale trecute, această instituție, și al 15-lea de când a fost ridicată la nivelul de Academie cu 4 ani de studii [...]. În acest an profesorii au dat la iveală cinci opere teologice impunătoare atât sub raportul numărului de pagini, cât și al calității lor înalte, în afară de alte scrieri mai mărunte și de publicațiile periodice pe care le redactează sau la care colaborează. Din cele cinci opere amintite, unele vor avea un rost hotărâtor în spiritualitatea românească și sunt socotite ca rezolvări definitive a unor importante probleme din viața noastră bisericească”²⁶⁷.

În plan organizatoric, o mare biruință o constituie hotărârea din 18 mai 1938 a ministrului Culturii naționale și educației ca răspuns la toate demersurile conducerii mitropoliei și a Academiei, de a oferi posibilitatea organizării examenului de licență ca și celelalte facultăți. În același an, în noiembrie, apare un alt decret ce “raționalizează învățământul românesc”, prin care Academiiile teologice nu mai fac parte din învățământul superior. Din opt cadre didactice la Academia din Sibiu se renunță la două²⁶⁸. Posibilitatea de a emite diplome de licență va fi implementată în 1943, când ministrul învățământului a fost prof. Ion Petrovici, despre care părintele Stăniloae spune că este un “filozof înfometat și talentat, aplicat spre cugetarea românească și creștină”²⁶⁹. Afinitățile teologice ale domnului ministru Petrovici sunt relevante, mai

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 496.

²⁶⁷ D. Stăniloae, *Cuvânt la încheierea anului școlar în Academia Teologică “Andreiană”*, TR, an LXXXVII, nr. 26, 25 iunie 1939, pp. 1-2, în *op. cit.*, vol 2, p. 443.

²⁶⁸D. Stăniloae, *Academiile teologice*, TR, LXXXVI, nr. 46, 13 nov. 1938, p. 1, în *op. cit.*, vol. 2, p. 341.

²⁶⁹D. Stăniloae, *Dl. Ministru Ion Petrovici, la Sibiu*, TR, an XC, nr. 6, 8 febr. 1942, p.1, în *op. cit.*, vol. 3, p. 39.

ales că publicase în acea perioadă articole în revista “Gândirea” în care evidențiasse rezultatele disciplinelor psihologice contemporane în problematica legată de nemurirea sufletului.

Inițiative de organizare a învățământului teologic le propun și alți profesori de la alte facultăți de teologie din țară. Spre exemplu, părintele Vasile Radu, dascăl de Vechiul Testament la Facultatea de Teologie din Chișinău, propune în presa centrală două proiecte de reorganizare a învățământului teologic românesc. Primul ar fi contopirea Facultății de la Cernăuți cu cea de la București pentru economii bugetare și al doilea proiect ar consta în îmbogățirea programului de pregătire teologică prin înființarea unor catedre noi și contopirea altor discipline. Într-un articol, părintele Stăniloae atrage atenția asupra faptului că această reorganizare a facultăților de teologie trebuie făcută, dar nu oricum. El propune un model echilibrat de cercetare teologică a disciplinelor teoretice și practice, astfel încât viitorii studenți să aibă cunoștințe temeinice pentru misiunea lor preoțească. Propune dascălilor de la București să găsească un spațiu adecvat pentru Facultatea de Teologie, încât viitorul preot să nu mai fie admis la hirotonie dacă nu a trăit “ca un student teolog într-un internat, în care să se fi rugat mult, să se fi obișnuit să mediteze, să-și fi examinat zilnic conștiința și faptele, ca să poată deveni vas pregătit pentru primirea harului dumnezeiesc”²⁷⁰. Părintele Stăniloae a militat pentru menținerea învățământului teologic românesc sub conducerea Bisericii, încât proiectul de organizare și desfășurare a activităților didactice să nu fie impus de ministerul cultelor. Această idee nu a fost împărtășită de toți dascălii Facultăților și Seminariilor teologice, care doreau ca învățământul teologic să rămână sub conducerea statului. Cel mai dărz apărător al acestei teze era părintele prof. Popescu-Mălăești de la Facultatea de Teologie din București, argumentând în presa vremii motivele istorice, tradiționale, dogmatice și sociale pentru un învățământ patronat de stat. Părintele Stăniloae demontează logic toată argumentația profesorului de la București, spunând că “așa cum statul nu-i poate încredința unei alte organizații sociale să-i formeze armata, tot așa nici Biserica nu poate lăsa altcuiva să-i formeze preoții”²⁷¹. Nici în Răsărit, nici în Apus, școala de teologie nu a fost dependentă de stat, ci a avut un statut personal alături de școlile profane. “Obiceiul ca școlile teologice să depindă direct de stat, cu evitarea ierarhiei nu datează mai mult ca de-o

²⁷⁰ D. Stăniloae, *Reorganizarea facultăților de teologie*, TR, an LXXXI, nr 53, 1 iulie 1933, pp. 1-2, în *op. cit.*, vol 1, p. 319.

²⁷¹ D. Stăniloae, *Problema învățământului teologic*, TR, an LXXXIII, nr. 10, 3 martie 1935, pp. 2-4, în *op. cit.*, p. 654.

sută de ani. El s-a introdus ca o inovație mai întâi în Grecia, cu facultatea de teologie și în Țările Române cu seminariile. Adevărata tradiție ortodoxă în ceea ce privește organizarea școlilor teologice s-a menținut și în Ardeal și-i corespund actualele academii teologice”²⁷².

Părintele Stăniloae dezbate problemele ridicate și de părintele Olimp Căciulă, directorul Seminarului Nifon din București care consideră, printr-un articol (“*Criza învățământului seminarial*”) din ziarul *Curentul* din 11 ian. 1935 că programa seminariilor este incompletă, căci sunt prea multe materii teologice în defavoarea disciplinelor laice, așa încât, dacă absolvenții acestor școli teologice nu urmează calea preoției, vor rămâne niște neadaptați ai vieții. Ca răspuns, părintele Dumitru Stăniloae amintește de absolvenții școlilor confesionale din Ardeal care nu au devenit tineri hibrid pentru că au studiat în școală mai multe materii teologice, ci din contră, acești tineri au dobândit cunoștințe religioase și mulți au reușit în viață chiar dacă nu au intrat în cler. Părintele profesor subliniază importanța implicării ierarhiei în organizarea și gestionarea școlilor teologice pentru orientarea lor în duhul Evangheliei și pentru împlinirea misiunii încredințate de Mântuitorul Hristos.

Punctul culminant al slujirii părintelui Stăniloae în calitate de rector este atunci când, după mai mulți ani de insistențe și argumentări, obține recunoașterea din partea statului a dreptului de a se acorda licență absolvenților Academiei teologice din Sibiu. De asemenea, profesorilor Academiei “Andreiene” li se recunoaște statutul academic asemenea tuturor profesorilor universitari: “dar nu este mai puțin adevărat că nivelul ei actual sporește în prestigiu, iar silințele ei primesc un nou impuls prin faptul că statul recunoaște absolvența ce-o acordă ca egală cu licența facultăților, și pe profesorii ei, ca egali cu cei universitari. Statul formându-și asupra Academiei “Andreiene” această judecată comparată, și trăgând concluzia unei egalități de vrednicie și de nivel între ea și facultatea de teologie, săvârșește un act care-l onorează, dovedind înțelegerea sa obiectivă, iar Academiei îi procură mulțumirea recunoașterii unor merite reale și ambiția unei activități mai pline de răsunet”²⁷³.

Părintele Stăniloae a iubit Biserica și de aceea, cu prilejul ridicării și sfințirii noului paraclis din curtea școlii, părintele a prezentat în Telegraful Român importanța acestui eveniment pentru viața Academiei

²⁷² *Ibidem*, p. 650.

²⁷³ D. Stăniloae, *O nouă fază în viața Academiei Teologice “Andreiene”*, TR, an XCI, nr 8, 21 febr. 1943, p.1, în *op. cit.*, vol 3, p. 342.

sibiene. “Rugăciunea și studiul – nota părintele Stăniloae – sunt cele două forțe cu ajutorul cărora se înalță preotul în sferile mai apropiate de Dumnezeu. Un preot care se roagă mult și citește mult, în singurătate și împreună cu credincioșii, e un preot care-și va împlini toată misiunea în mod ideal”²⁷⁴. Părintele Stăniloae insista mult pe viața morală de care trebuie să dea dovadă studenții teologi și viitorii preoți. Începutul vieții și misiunii creștine îl reprezintă practicarea rugăciunii. “Rugăciunea, ce mare lucru pentru creștin! Un preot care nu se roagă mult, nu vedește în înfățișare și în acțiunea lui nimic din duhul preoțesc. Personalitatea de preot, farmecul și atracția lui, nu rutina unor gesturi rituale și a unor frânturi de Molitfelnic, o formează rugăciunea. Când vom avea o preoțime care se roagă mult, vom fi rezolvat virtual toată problema religioasă. Preotul care se roagă mult, sincer, intim, cu concentrare, poartă cu el oriunde apare, în mod nefățarnic, ceva din Dumnezeu, aduce ceva purificator, înălțător în contactul cu oamenii, în convorbirile cu ei”²⁷⁵.

Părintele Stăniloae aduce mulțumiri cititorului acestui paraclis universitar, Înaltpreasfinției Sale Nicolae Bălan, care s-a străduit să pună în operă lucrarea cunoscutului pe atunci arhitect George Cristinel – cel care s-a ocupat și de proiectul catedralei din Cluj – și a maestrului A. Damian, pictor din București. Acum Academia Teologică din Sibiu va avea o bibliotecă modernă, organizată sub povăța ierarhului ardelean și un paraclis nou, oferind astfel studenților posibilitatea rugăciunii și a studiului.

3. Preocuparea părintelui Stăniloae pentru studenții teologi

Părintele profesor Dumitru Stăniloae și-a închinat viața lui Dumnezeu prin slujirea omului și în special a tinerilor teologi pe care îi sfătuia de la amvon sau de la catedră pe treptele cunoașterii divine. La fiecare început sau sfârșit de an universitar, părintele se afla printre cei ce țineau discursul de deschidere sau de încheiere a anului universitar, prilej de înălțare a auditoriului pe culmile teologiei creștine. “Câtă libertate de spirit lasă aici și chiar cere teologia! Căci numai acela e teolog adevărat care folosește întreaga libertate a spiritului său la înțelegerea vieții, tinzând numai sincer la putința de a-și formula experiențele sale spirituale în formulele stabilite de Biserică. [...] Ne trebuie la teologie tineri cu spiritul în căutare veșnică [...] Ne trebuie elita tineretului, pe

²⁷⁴ Dumitru Stăniloae, *Un mare pas înainte*, TR, an LXXXIII nr 45, 27 oct. 1935, p.1, în *op. cit.*, vol. 1 p. 724.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 723.

care nicio preocupare, nicio știință nu o merită și nu o satisface, ca teologia”²⁷⁶.

Iată de altfel cum înțelege părintele Stăniloae misiunea dascălilor față de ucenicii teologi: “Noi care am avut oficiul de mare răspundere de a vă ajuta să vă pregătiți pentru sfințita misiune a preoției, am fi nespuse de fericiți dacă am fi reușit să vă obișnuim a vă simți, în majoritatea clipelor vieții, în fața lui Iisus Hristos și cu fața către El. Am fi fericiți dacă am ști că din multele noastre cuvinte – uneori cu pretenții de mare știință – ați văzut ridicându-se drept, stăpânitor și viu, pe orizontul privirii noastre pe Acela pe care nu L-am putea servi cu folos, cu spor și cu fericire, decât atunci când L-am simți ca Domn exclusiv al nostru în tot ce facem. Vă asigurăm că n-am avea nicio mulțumire, dimpotrivă ne-am simți foarte apăsăți dacă am ști că între noi și voi – atunci când oficiem la catedră – nu cobora și nu apărea măcar uneori Acela care S-a coborât între oameni, așa încât noi să ne ștergem cu totul înapoia Lui. Dacă de la orele noastre n-ați duce cu voi decât chipul nostru, am rămâne întristați, oricât de frumoase și de onorabile ar fi amintirile și părerile în care ne-ar rămâne încadrat chipul, talentul sau știința noastră. V-am mai spus adesea: nu mântuiește știința, oricât de înaltă ar fi ea și oricât ar ajuta la îmbunătățirea condițiilor materiale ale vieții; nu mântuiesc oamenii, oricât de proeminenți ar fi ei, ci mântuiește singur Dumnezeu, când este pentru noi nu o teorie, nu un obiect de gândire, ci persoană vie în fața noastră”²⁷⁷.

În ceea ce privește educația teologilor, părintele Stăniloae era atent la trăirile sufletești, la sensibilitățile și apăsările tinerilor chemați să devină slujitori ai altarelor. Părintele spunea că “până la deplina înduhovnicire a omului e o cale atât de lungă!”²⁷⁸. Teologii au și ei încercările lor, iar educarea și înduhovnicirea nu se pot face doar prin opreliști severe. “Din păcate astăzi această problemă prea mult se dezbate în sens negativ. Se cere ca tânărul ucenic al Domnului să fie oprit de la cutare și cutare, iar în caz că a călcat una din interdicții, trebuie să fie pedepsit sever, chiar cu eliminarea”²⁷⁹. Această formă de educație negativă nu aduce beneficii, ci, din contră. În Facultatea de Teologie,

²⁷⁶ D. Stăniloae, *Către tinerii de la răscruce*, TR, an LXXX nr.58, 27 august 1932, pp.1-2, în *op. cit.*, vol. 1, p. 255.

²⁷⁷ D. Stăniloae, *La încheierea anului școlar în Academia Teologică*, TR, an LXXXV, nr 30, 25 iulie 1937, p.1, în *op. cit.*, vol. 2, p. 92.

²⁷⁸ D. Stăniloae, *Pentru o mai bună educație în școlile teologice*, TR, an LXXXIV, nr 38, 13 sept. 1936, p.1, în *op. cit.*, vol.1 p. 866.

²⁷⁹ *Ibidem*.

părintele Stăniloae cerea colegilor dascăli să pună accentul pe ceea ce se poate numi educația pozitivă, încât viitorii preoți să devină oameni cu inițiativă și curaj, “iar metoda pozitivă în școlile teologice se rezumă principal în promovarea în tineri a unei vieți cât mai spirituale [...]. Marea artă, marea problemă pentru profesorii de teologie, pentru conducătorii internatelor teologice este trezirea și intensificarea vieții spirituale în tineri [...]. Dar această stare se câștigă cu exercițiu îndelungat și răbdător. Duhovnicul va fi factorul care-i ajută continuu, nu la altceva, ci tocmai la aceasta. Prin lecturi bine alese, prin convorbiri menținute la această problemă și necoborâte la planuri inferioare, prin emanarea din sine, din purtările sale a acestei vieți spirituale, prin corectarea cu blândețe duhovnicească a celor mai mici detalii greșite din manifestarea tinerilor, duhovnicul va reuși să facă mult. În felul acesta se îmbină organic, se topesc una în alta, metoda pozitivă cu cea negativă”²⁸⁰.

Părintele Stăniloae, în comentariile susținute iar mai apoi publicate în *Telegraful Român*, nu exprima învățături lipsite de duh, ci se adresa fiecărui student ca și cum s-ar fi aflat în scaunul mărturisirii: “fă, tinere, ca fiecare învățătură primită prin viu grai să se transforme în material care să întrețină focul dragostei către Domnul nostru Iisus Hristos, și prin El, către fiecare față de om. [...] Căutați în fiecare îndemn și învățătură ce o primiți aici, sâmburele de viață pe care îl veți putea semăna, cu eficacitate de jăritic, în sufletele oamenilor”²⁸¹.

Tinerii teologi, în viziunea părintelui Stăniloae, trebuie să descopere iubirea lui Dumnezeu, iar apoi vor putea aprofunda învățăturile sfinte. Această căutare nu încetează niciodată, ea este permanentă, din ce în ce mai puternică, mai curată, ea nu obosește și nu descurajează: “n-am auzit niciodată vorbindu-se de o oboseală a iubirii. Îl obosesc pe om ura, inactivitatea, frica, dar iubirea nu-l obosește niciodată. Pe mamă nu o obosește iubirea de copii [...] Drept aceea, îndeletnicirea cunoașterii lui Dumnezeu fiind susținută de iubirea lui Dumnezeu, niciodată nu ne poate obose. Dacă cineva obosește în această sublimă ocupație, dovedit este că n-are iubire pentru Dumnezeu. Iar dacă n-are iubire, n-a cunoscut nimic”²⁸². Teologia fără cunoașterea lui Dumnezeu nu are nici un sens, iar cunoașterea fără iubire nu se poate

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 867.

²⁸¹ D. Stăniloae, *Cuvânt către studenții teologi la începutul anului academic*, TR, an LXXXIX, nr 40, 28 sept 1941, pp.2-3, în *op.cit*, vol. 2, p. 834.

²⁸² D. Stăniloae, *Cuvânt la încheierea anului școlar la Academia Teologică*, TR, an LXXXVI nr 25, 19 iulie 1938, p.1, după *op. cit*, vol.2, p. 275.

realiza. Cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire și comuniune este calea spre desăvârșirea noastră și mântuirea aproapelui nostru. Spunea părintele Stăniloae teologilor: “teologia pe care ați învățat-o cred că a făcut să răsară în sufletele voastre mândra floare a teofiliei. Altfel, teologia a rămas o sămânță aruncată pe pământ sterp și se usucă pe încetul în mintea voastră. Teofilia este singura putere care vă va face preoți adevărați; ea singură va deschide sufletele credincioșilor voștri ca să răsune în ele cuvintele și faptele voastre. Teofilia este floarea care înmoaie ogorul sufletelor. Ea se comunică în mod tainic pe sub cuvintele și faptele voastre și leagă sufletele păstoriților de sufletul vostru, făcându-vi-le ascultătoare și devotate. Teofilia este în același timp antropofilie, este lumină bună în privirile îndreptate spre oameni, este cuvânt cald de încurajare și mângâiere, este transformarea inimii tale în pâinea pe care o frângi și o dai spre ființă altora. Căci Iisus Hristos nu se transformă numai pe Sine în pâine susținătoare și vin întăritor al vieții noastre, ci ne transformă și pe noi preoții – prin flacăra teofiliei – într-o pâine și într-un vin care dă tărie și căldură, care scoate din oboseală, din răceală, din nefericire viața semenilor noștri”²⁸³.

Părintele Stăniloae îi povățuiește pe studenții teologi să deprindă mijloacele pastorale pentru a ajunge la sufletele credincioșilor. Nu este suficient să-ți împlinești datoriile față de păstoriți fără o atentă cercetare și aplicare a celor mai potrivite mijloace de întărire sufletească: “Criza noastră religioasă de azi este o criză întreținută de caracterul inadecvat al metodei pastorale practice, mai precis o criză determinată de absența rugăciunii personale, nu ceremoniale din pastorație. Când preoțimea va descoperi rugăciunea personală ca metodă pastorală, va turna duhul personal și în rugăciunea ceremonială, va pune în plină valoare uriașa comoară duhovnicească a sfințelor noastre slujbe. [...] Aceasta v-o pun la inimă, iubiți studenți. Studiați, dar mai ales rugați-vă, rugați-vă neîncetat! Rugați-vă pentru mântuirea voastră și pentru mântuirea și pacea lumii în aceste vremuri învolburate, când numai Dumnezeu mai poate ajuta. Numai așa puteți deveni acele mult așteptate rânduri sfinte de preoți, care să schimbe la față sufletul României”²⁸⁴. În pastorație e nevoie în primul rând de propria întărire spirituală, de dobândirea Duhului Sfânt, pe care poporul îl simte în slujirea preotului. “Cu altă cheie se deschid sufletele; prin alt mijloc se prinde în ele cutremurător sămânța credinței vii, înnoitoare. Este cheia Duhului. Și numai dacă este deschisă în noi această

²⁸³ *Ibidem*, p. 276.

²⁸⁴ D. Stăniloae, *Cuvânt la deschiderea anului școlar la Academia Teologică “Andreiană”*, TR, an LXXXVI, nr 39, 25 sept. 1938, pp.2-3, în *op. cit.*, vol.2, p. 325.

cămară, dacă locuiește în noi Duhul, se întinde și la alții. Focul nu se aprinde decât prin foc. [...] Nu există mijloc de înduhovnicire ca rugăciunea. Cine nu se roagă, nu are credință. Rugăciunea este inima credinței. Ea este mai principală în acest lăcaș de pregătire duhovnicească decât orice altceva. Cine dintre voi, iubiți studenți, va ajunge să se roage din necesitate, cu bucurie, cum apucă înfometatul pâinea, cu convingerea că Dumnezeu îl vede, îl ascultă, cutremurat de această siguranță, acela va fi adevăratul preot”²⁸⁵.

Misiunea preotului este continuă și de aceea pregătirea spirituală și culturală a preotului trebuie să fie temeinic împlinite. Începutul trebuie pus în școala de teologie, în tinerețe, când studentul teolog are disponibilitatea de a cerceta și împlini învățăturile sfinte. “Dacă tinerețea este încordare înainte, disponibilitate pentru tot ce-i nou, deci întrebare și silință de autodepășire, sete de desăvârșire, de împreunare cu toate valorile în gradul suprem, iar bătrânețea, îngrădire precaută în cunoscut, în finit, întrebarea cea mai tulburătoare, mai adâncă, mai neostenită, mai contrară automatismului vieții, este firesc să nască în sufletul tânărului, și în el să-și aibă mediul favorabil. Numai cine și-a pus serios în tinerețe această întrebare și-o pune toată viața, rămânând prin aceasta mereu tânăr. Numai cine a avut adevărata tinerețe, nu îmbătrânește”²⁸⁶.

Părintele profesor D. Stăniloae aduce în atenția cititorilor Telegrafului Român, încercările, lipsurile și nevoile preoțimii și a dascălilor, sacrificiile pe care le săvârșesc pentru a-și împlini misiunea la catedră sau amvon. “Grele sunt pentru învățătorii și profesorii care își închină toate puterile catedrei, grele sunt pentru magistrații care nu vor să sustragă nimic din disponibilitățile lor spirituale și fizice datoriei lor, pentru a le îndrepta spre vreun alt izvor de câștig, grele sunt pentru toți aceia de la care societatea și natura misiunii cere idealism, iar ei iau în serios acest imperios postulat. Dar deosebit de grele sunt timpurile de azi pentru slujitorii altarului”²⁸⁷. În repetate rânduri, părintele Stăniloae aducea în atenția autorităților bisericești și de stat, veniturile insuficiente de care beneficiază dascălii de teologie de la Academia “Andreiană” din Sibiu, cu toate că, “profesorii academiilor, teologice sunt posesorii celor mai înalte titluri științifice și autorii unor lucrări de importanță

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 324.

²⁸⁶ D. Stăniloae, *Întrebarea întrebărilor, cuvânt rostit în Catedrala din Sibiu la deschiderea anului universitar 1941-1942*, TR, an LXXXIX, nr 46, 9 nov.1941, p.2, în *op. cit.*, vol 2, p. 851.

²⁸⁷ D. Stăniloae, *Suferințele tagmei preoțești*, TR, an LXXXIV, nr 8, 16 febr. 1936, p. 2, în *op. cit.*, vol 1, p. 801.

valoare”²⁸⁸. De asemenea, părintele cunoștea neajunsurile preoților care își împlineau misiunea cu devotament în mijlocul unor comunități foarte sărace. De aceea îi încuraja pe viitorii preoți să primească cu încredere misiunea ce va trebui împlinită în lume, indiferent de cât de mari vor fi obstacolele slujirii preoțești.

Părintele Stăniloae era împotriva oricăror forme de exagerare, în societate, în școală sau în biserică. Vremurile grele prin care trecea societatea românească de atunci au generat tot felul de păreri extremiste. Acest extremism s-a simțit și în domeniul economic, dar și în reformele școlare “ce s-au succedat la intervale foarte scurte, unde toată lumea a fost cuprinsă de furia intelectualizării, ca singura cale spre fericire. În privința economică, toată lumea a voit să se îmbogățească accelerat, numai văzând și nemaivând vreme pentru nimic altceva. În sfârșit, oriunde te-ai uita, în presă, în literatură, nu vezi decât atitudini radicale, de dreapta sau de stânga, luptând să scoată lumea din țâțâniile ei, prin mijloace cât mai rapide, cât mai violente. Toți sunt exaltați, toți sunt fanatici, toți sunt agresivi cu celelalte puncte de vedere, nimeni nu vede decât dreptatea lui și se sufocă de indignare că pot exista oameni care nu văd cum văd ei”²⁸⁹. Biserica trebuie să tempereze asemenea forme de manifestare, să propovăduiască echilibrul și respectul față de orice om. Adevărații slujitori trebuie să se delimiteze de orice formă de fanatism, inclusiv cel religios. “Dar e greșit a crede că un suflet pios, o gândire ațintită frecvent la voia lui Dumnezeu trebuie să fie numaidecât aprinsă de flăcările fanatismului ale unilateralității, că trebuie să-și dea o valoare exagerată și să privească de la înălțime pe ceilalți; că trebuie să respingă toate formele anterioare ale vieții religioase și să creeze el altele mai bune. Exaltații se provoacă mereu la o experiență religioasă, la un contact nemijlocit al lui cu Dumnezeu, ceea ce le-ar da dreptul să se raporteze la toate cele ce nu vin dinlăuntru lor cu indiferență, ba chiar cu dușmănie, și să caute să impună în toate, în chip violent, ceea ce le dictează interiorul lor”²⁹⁰. Părintele Stăniloae ne reamintește că apropierea de Dumnezeu se prezintă ca liniște netulburată, ceea ce determină o purtare calmă și blândă și față de cei buni, și față de cei răi. “Spiritul de toleranță, care e o notă a Bisericii Ortodoxe și a poporului nostru, nu e ceva negativ, lipsa de putere combativă și de afirmare, ci e tocmai expresia

²⁸⁸ D. Stăniloae, *Academiile teologice*, TR, an LXXXIX, nr 47, 16 nov 1941, p. 1, în *op. cit.*, vol. 2, p. 856.

²⁸⁹ D. Stăniloae, semnat Diorates, *Să fim exaltați?*, TR, an LXXX nr. 60-62, 5 oct. 1932, pp. 1-2, în *op. cit.*, vol. 1, p. 257.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 257- 258.

acelei convingeri adânci și liniștite, acelei înțelegeri largi și iertătoare, care nu condamnă la repezeală, ci știe că Dumnezeu în marea lui bunătate poate că va ierta și pe acela care nouă ni se pare de neiertat, că în orice om sunt puteri bune pe care poate noi nu le vedem, căci nu orice putere sufletească se manifestă în afară, căci dacă un om e rău față de noi, e din vina noastră, care nu-i arătăm destulă iubire, și alte multe câte mai știe omul bun pentru justificarea și îndreptarea celui rău”²⁹¹.

4. Raportul dintre Biserică și cultură

O a patra direcție pe care o putem distinge în grija părintelui Stăniloae, pentru învățământul românesc, o constituie misiunea pe care va trebui să o îndeplinească Biserica în spațiul cultural, prin identificarea problemelor apărute în dialogul dintre credință și știință. “Trebuie să dezvoltăm în învățământul nostru teologic acele preocupări care pot face adevărul creștin evident omului de azi, care a parcurs drumul științei și al filozofiei din ultimele veacuri. Ne trebuie multă filozofie și apologetică creștină, ne trebuie o mișcare puternică de gândire creștină pentru a lămurii și întemeia, în lumina și în fața noilor forme de gândire, a noilor progrese ale științei, Adevărul creștinismului”²⁹². În perioada în care Universitatea din Cluj a funcționat la Sibiu, părintele Stăniloae, în calitate de rector al Academiei “Andreiene”, a fost invitat să participe la deschiderea anului universitar de mai multe ori. Au fost organizate conferințe și meditații duhovnicești la inițiativa mitropolitului Nicolae Bălan și a rectorului Iuliu Hațeganu, iar studenții teologi alături de ceilalți studenți ai universității clujene au putut audia conferințe susținute de dr. Valeriu Bologa și Eugeniu Speranția, de față fiind profesorii Victor Papilian, D. D. Roșca, Onisifor Ghibu și Constantin Daicovici,²⁹³ iar corul teologilor a interpretat mai multe partituri muzicale bisericesti pentru publicul prezent.

Părintele Stăniloae, cu ocazia unui congres studentesc ținut la Brașov²⁹⁴ la care au participat și studenți teologi, a reținut dorința exprimată a tinerilor de a se înființa la fiecare universitate din țară câte o capelă studențească cu un duhovnic desemnat, după modelul

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² D. Stăniloae, *Cultură și duhovnicie*, TR, an XC nr. 39, 27 sept. 1942, în *Cultură și duhovnicie*, op. cit., vol.3, p.280.

²⁹³ D. Stăniloae, *Hristos în Universitate*, TR, an XC, nr 8, 22 febr.1942, p.1, în op.cit., vol. 3, p. 49.

²⁹⁴ D. Stăniloae, *O altă chemare*, TR, an LXXX nr 80-81, 15 dec 1932, p.2, în *Cultură și duhovnicie*, op.cit., vol.1, p. 275.

universităților din Apus. “În București, Cernăuți, Iași se poate pune fără nici o greutate, câte o biserică la dispoziția studențimii și se poate destina câte un duhovnic sau doi unde sunt mulți studenți. Ca duhovnici să fie desemnați ce-avem mai distins ca sfințenie și cultură în întreg clerul. Odată făcut acest prim lucru, duhovnicii respectivi vor căuta să inventeze și să creeze toate mijloacele care pot atrage studențimea la biserică și la șezători creștine; vor chema în ajutor pe toți profesorii universitari de concepție creștină; vor iniția publicarea de scrieri potrivite pentru studenți. Vor face, cu un cuvânt, tot ce le va dicta râvna și priceperea lor”²⁹⁵.

Din nefericire, în plină activitate didactică, o dată cu schimbările politice din România, părintele Stăniloae va avea multe de suferit. În 17 ianuarie 1945 va apărea ultimul lui articol din *Telegraful Român*, *Biserica în Uniunea Sovietică, după mărturiile din Biserica Rusească*, iar un an mai târziu, sub presiunea autorităților politice, părintele Stăniloae e obligat să-și dea demisia din funcția de rector al Academiei de la Sibiu și este transferat la Facultatea de Teologie din București. Va reuși să publice câteva volume din *Filocalia*, dar va fi apoi arestat și condamnat împreună cu alți intelectuali și teologi, după un proces înscenat de regimul politic din România. Abia după anul 1965, părintele Stăniloae este solicitat să scrie articole și studii pentru a arăta occidentului imaginea unei libertăți religioase. De acum înainte va fi invitat să conferențeze la prestigioase universități din Germania, Anglia, Italia și Grecia. În 1981 este numit Doctor Honoris Causa al Institutului Ortodox “Saint-Serge” din Paris, în 1982 i se conferă același titlu de către conducerea Universității din Belgrad. În 1991 este numit Doctor Honoris Causa al Facultății de Teologie a Universității din Atena, în 1992 același titlu îl primește din partea Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București, iar în 1991 este numit membru titular al Academiei Române²⁹⁶.

După o viață închinată slujirii cuvântului la altar și la catedră, părintele profesor D. Stăniloae, cu ocazia decernării titlului de Doctor Honoris Causa al Facultății de Teologie Ortodoxă al Universității din București, în cuvântarea rostită spunea următoarele: “Când terminând liceul, m-am hotărât să merg la teologie, îndemnat stăruitor de mama mea, soră și nepoată de preot, un coleg m-a întrebat: Ce vei face acolo?

²⁹⁵ *Ibidem*, pp. 276-277.

²⁹⁶ D.Stăniloae, *Biserica în Uniunea Sovietică - după mărturiile din Biserica Rusească*, TR, an XCIII, nr 24-25 , 17 iunie 1945, pp. 1-3, în *Cultură și duhovnicie*, op.cit. vol 3, p. 719.

N-ai ce învăța o jumătate de zi. Acum câțiva ani i-am mărturisit: Am studiat teologia zeci de ani. Și sunt mereu la început, atât în aspirația spre cunoaștere, cât și în cea a progresului moral. Ai dreptate, mi-a răspuns el acum, după ce funcționase o viață întreagă ca profesor la o altă facultate”²⁹⁷.

Peste șase decenii închinată învățământului teologic românesc, tinerilor și teologilor au marcat teologia românească și au făcut-o cunoscută peste hotare, iar părintele Stăniloae e considerat printre cei mai mari teologi ai secolului al XX-lea. Într-un interviu acordat cu puțin timp înainte de mutarea sa la cele veșnice, părintele Stăniloae spunea: “Să știe că îi iubesc pe toți și mă bucur de iubirea tuturor față de mine, fără ca aceasta să mă scoată din conștiința smereniei și din conștiința păcătoșeniei mele”²⁹⁸. Cu această convingere a plecat dintre noi părintele Dumitru Stăniloae, dăruind teologiei românești o operă ce va dăinui peste veacuri.

²⁹⁷Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate integrală, Cuvânt rostit la decernarea titlului de Doctor Honoris Causa al Universității din București*, TR, an CXL, nr.27-30, 15 iul.-1 aug. 1992, pp.1-4, în *Cultură și duhovnicie, op.cit.*, vol 3, p. 812.

²⁹⁸Monahul Ignatie, *Un mesaj de dincolo de zare. Sibiul – între laudă și nostalgia Părintelui Stăniloae*, TR, an CXLI, nr 41-42, 1 nov. 1993, p.1, în *Cultură și duhovnicie, op.cit.*, vol.3, p. 826.

Simbolismul liturgic la Părintele

Dumitru Stăniloae

Pr.lect. univ.dr. Vasile ITINEANȚ

Abstract: *Etymologically, the symbol denotes a material sign that evokes the mental level, a different reality than seen, a pointer to what is beyond. The symbol itself is not a reality but it exists by another reality that sends and that makes present. The symbol participates in the reality of the power they represent, making it present when the sign is not taking part. The symbol participates in the reality of the power they represent, making it present when the sign is not taking part. In ancient Greek symbol was a sign of recognition or identification. Transcendence is the characteristic correlation Christian symbol. Enveloping religious symbol, but also reveals a spiritual presence, revealing the fundamental dimension of reality, because all we see is only the image icon divine prototype. Art is the essence of the Church, liturgical art, which not only provides space for expression and expression of worship, but also complements the plenary. The sacred art and liturgy make up a whole, both by content and by symbols expressing. Rituals and liturgical documents received its own symbolism of re-presentation in the Eucharistic Liturgy saw in the sacramental fulfilled.*

Keywords: *symbol, liturgical, icon, image, Eucharist*

Etimologic, simbolul semnifică un semn material care evocă, la nivel mental, o altă realitate decât cea văzută, un indicator spre ceea ce este dincolo de el. Simbolul nu este o realitate pentru sine, ci el există în funcție de o altă realitate la care trimite și pe care o face prezentă. Simbolul participă la puterea realității pe care o reprezintă, făcând-o prezentă, pe când semnul nu are această participare. Simbolul unește relativ două planuri, cel senzorial și cel spiritual, întrucât cele două realități nu sunt identice, ci se face o trecere de la văzut la nevăzut, de la material la spiritual, pe care o cere și o presupune simbolul. El nu este un simplu semn, chiar dacă ambele trimit la o realitate care este dincolo de ele.

În antichitatea greacă, simbolul era un semn de recunoaștere, sau de identificare. Corelația cu transcendența este nota caracteristică simbolului creștin. Ca și semn de recunoaștere apar în paleocreștinism diferite semne simbolice, cum ar fi, de pildă, simbolul peștelui, prin care cineva dovedea că este creștin. Simbolul religios învăluie, dar și dezvăluie o prezență spirituală, descoperind dimensiunea fundamentală a realității, întrucât tot ceea ce vedem nu este decât chipul, icoana prototipului divin. Părintele Dumitru Stăniloae, precizează: „*Simbolul și simbolizarea presupun existența a două lumi, a două ordine de existență... Simbolul este puntea între două lumi... el arată nu numai că există o altă lume, ci și că e posibilă o unire între cele două lumi. Simbolul deosebește dar și leagă două lumi*”²⁹⁹.

Simbolul descoperiră altceva, o altă lume, cuprinzând în sine două realități, văzută și nevăzută (spirituală), care sunt unite epifanic, nu logic. Esența simbolului este depășirea prin el a dihotomiei realității și a simbolismului ca nerealitate, întrucât realitatea se cunoaște, înainte de toate, ca împlinire a simbolului, iar simbolul ca împlinire a realității. O realitate poate descoperi o altă realitate, numai în măsura în care ea însăși poate lua parte la realitatea spirituală la care trimite și pe care o poate întrupa³⁰⁰.

Sfânta Liturghie reprezintă, în esență spațiul privilegiat al Parusiei liturgic-sacramentale a Mântuitorului Hristos, fiind unica teofanie, transfigurarea lumii și icoana Împărăției Sale.

Valoarea simbolico-mistică a Sfintei Liturghii a cunoscut, le-a lungul vremii două modalități de exprimare: cea specifică școlii din Alexandria și cea împărtășită de școala din Antiohia. Prima vedea în Biserică, Taine și în Sfânta Liturghie, în special imaginea unor realități cerești (mystagogia alexandrină) caracterizată prin anagogie, și înfățișa celebrarea liturgică ca pe o pregustare a Împărăției cerurilor. Cea de a doua, cea antiohiană, accentua latura istorică și tipologică, insistând mai mult pe relația dintre Sfânta Liturghie și evenimentele vieții pământești ale Mântuitorului Hristos³⁰¹. Părintele Dumitru Stăniloae valorifică în opera sa întreaga moștenire patristică, în care predomină, în primul rând, speculația teologică. Atunci când tratează, de pildă, despre locașul bisericesc, împărtășește, cu precădere, viziunea mystagogică a Sfântului

²⁹⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Simbolul, anticipare și teme al posibilității icoanei*, Studii Teologice IX (1957), nr. 7, p. 431.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Lect. dr. Ciprian Streza, *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur-Icoană a împărăției și prezență sacramentală*, Revista Teologică, Sibiu, nr. 4, 2007, p. 183.

Maxim Mărturisitorul, iar când subliniază valoarea simbolico-mistică a Sfintei Liturghii face apel și la argumentația Sf. Ioan Gură de Aur, a Sfântului Nicolae Cabasila și a unor teologi din epoca modernă.

Nevoia spațiului bisericesc este nevoia spațiului consacrat, care asigură intensitatea maximă a dialogului între persoane. De aceea pentru ortodocși, spațiul bisericesc este spațiul liturgic prin excelență, în care nu numai că se actualizează evenimentele esențiale ale istoriei mântuirii, făcându-i participanți, ci în ea se experiază istoric împărăția Sfintei Treimi. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă ideea că locașul bisericesc este chip al creațiunii cosmice și al omului, ca biserici în devenire posibilă: *”întreg cosmosul, fiind în chip înțelegător o biserică nefăcută de mână, indică prin aceasta biserica făcută de mână. Există în ea un loc sfânt al preoțimii, întrucât are lumea de sus, care s-a dat puterilor de sus ; și are naosul, întrucât cuprinde locul de jos, care s-a rezervat aceluia, cărora li s-a rânduit viața simțurilor”*³⁰².

Părintele Stăniloae folosește pentru locașul bisericesc sintagma *”cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației”*³⁰³, în care *”se înfăptuiește continuu paradoxul: prin cruce la înviere, prin mormânt la viață, prin împărțășania prezentă la unirea cu Cel ce prin jertfă S-a înălțat la mărire”*³⁰⁴. Numai biserica, ca și comunitate, are conștiința înaintării ei spre Dumnezeu oferind spațiului liturgic caracter de biserică actualizată³⁰⁵. Partea văzută a creațiunii cosmice numai în solidaritate cu locașul bisericesc și cu sinaxa poate *”ajunge în starea de biserică actualizată sau de biserică extinsă”*³⁰⁶. În spațiul liturgic în care se reunește comunitatea rugătoare, Dumnezeu se află pe masa Sfântului Altar, în trupul și sângele lui Hristos.

Arta Bisericii este prin esență, o artă liturgică, care nu numai că asigură spațiul de manifestare și de exprimare al cultului, ci și îl completează în mod plinar. Arta sacră și Liturghia alcătuiesc un întreg, atât prin conținutul lor, cât și prin simbolurile prin care se exprimă. Textul decurge din imagini, ea îi împrumută temele sale iconografice și modul de a le exprima. Întregul ritual liturgic este o icoană a vieții Mântuitorului Hristos, în perspectiva mântuirii.

³⁰² Pr.Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1985, p. 10.

³⁰³ *Ibidem*, p. 27.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 48.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 13.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 14.

Condiția umană are menirea unei conexiuni între lumea văzută și cea nevăzută, iar legătura dintre cele două realități se face prin utilizarea de tipuri, imagini, analogii și simboluri, în conformitate cu modul nostru de gândire și de exprimare. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschin precizează: „În dumnezeiasca Scriptură găsim foarte multe expresii analogice și simbolice, antropomorfe, după modul nostru omenesc de gândire. Trebuie să se știe că noi fiind îmbrăcați în trupul acesta gros nu putem înțelege și exprima activitatea dumnezeiască fără a întrebuița imagini. Toate, câte s-au spus în modul nostru de gândire, exprimă antropomorfic pe Dumnezeu și sunt spuse în mod analogic și simbolic, având un sens mult mai înalt, pentru că dumnezeirea este simplă, fără formă și nenumită, astfel suntem puși în situația de a exprima lucrurile care sunt mai presus de noi în modul nostru de a fi”³⁰⁷.

Icoana precum și Evanghelia aparțin Liturghiei. În orice icoană a lui Hristos, precum și în Sfânta Scriptură se poate „privi” iconomia Domnului Întrupat. În Liturghie însă, lucrarea de mântuire nu este numai reprezentată, ci și actualizată. Totul în cult, prin lucrarea Sfântului Duh, este într-o armonie deplină: cuvântul, cântarea, arhitectura, cultul. Precum nu se oficiază Sfânta Liturghie fără rugăciuni, tot la fel nu se săvârșește fără icoane.

În cadrul Sfintei Liturghi, scrie Părintele Stăniloae, „...întâlnirea tainică cu persoanele reprezentate în icoane este un fel de pregătire spre întâlnirea mai deplină cu Hristos în Taina Euharistiei”³⁰⁸. Icoanele sugerează prezența lui Hristos și a sfinților în spațiul liturgic, facilitând comuniunea obștii rugătoare cu Sfânta Treime, cu Maica Domnului și cu sfinții. Prezența euharistică, nefiind din rândul celor văzute este o prezență mistică. Ceea ce se vede, pâinea și vinul, după prefacere, devin pur și simplu identice cu Trupul înviat, ceresc al lui Hristos, fără să se opereze însă, ceva și în planul văzut. De aceea Euharistia nu poate servi nicidecum ca icoană, deoarece este numai "Cina Domnului", care trebuie consumată și nu contemplată. Din acest motiv, icoana își păstrează un rol liturgic și epifanic permanent și care nu este suprimat de prezența euharistică a Mântuitorului.

Hristos este mărturisit și actualizat în diferite moduri, astfel încât omul i-a parte la realitatea spirituală cu întreaga sa ființă³⁰⁹. Pentru a se armoniza, "fiecare dintre elementele componente ale unei biserici

³⁰⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 13, trad. rom. de Pr. Cicerone Iordăchescu, București, 1936, p. 38.

³⁰⁸ Pr.Prof. Dr. D.Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 70.

³⁰⁹ Lect. dr. Ciprian Streza, *op.cit.*, p. 185.

trebuie, înainte de toate, să fie subordonate ideii generale și să renunțe, prin urmare, la orice ambiție de a juca un rol propriu, de a se pune în valoare prin el însuși. Icoana, cântarea, încetează de a mai fi arte, ce au, fiecare în parte, o cale proprie, independentă de a celorlalte, pentru a deveni forme diferite, exprimând - fiecare în felul său – ideea generală de „biserică”, adică un univers transfigurat, prefigurarea păcii care va să vină. Aceasta este singura cale prin care fiecare artă ce constituie o parte a unui tot armonios poate să atingă plenitudinea.”³¹⁰

Gândirea teologică, cu referire la Sfânta Liturghie a determinat interpretarea fiecărui act liturgic în parte. Ritualurile și actele liturgice au primit o simbolistică proprie, de re-prezentare în mod văzut a ceea ce Liturghia euharistică împlinește sacramental.

Sfânta Liturghie împlinește pregătirea personală a fiecăruia și pregătirea comunității pentru Euharistie fiind ultima și cea mai importantă etapă a acestei pregătiri, o împreună înaintare a Bisericii, călăuzită de Hristos, spre recunoașterea și primirea Mirelui. Fiecare Liturghie este astfel o actualizare a drumului spre Emaus (Lc. 24, 13-35): Hristos vine în mijlocul nostru și ni se dăruiește mai întâi prin cuvintele Sale făcând să "*ardă inimile în noi*" (Lc. 24, 32) și să se nască în noi credința care să ne ajute să-L recunoaștem și să-L primim în Euharistie. Sfânta Liturghie este urcușul creației spre desăvârșirea ei și spre preaslăvirea Treimii prin jertfa Fiului lui Dumnezeu făcut om și prin împărtășirea de ea.

Întruparea Domnului ca om netrecător și dăruirea Sa veșnică Tatălui împreună cu noi este condiția desăvârșirii creaturii și a preamăririi lui Dumnezeu de către ea. Receptarea misterului euharistic și inițierea în înțelegerea și experiența lui a fost una din preocupările cele mai importante ale Bisericii. Pornind de la ritualul euharistic, Părintele D. Stăniloae reușește nu doar să ofere o explicație unică a actelor Sfintei Liturghii, cât mai ales să integreze înțelegerea misterului prezenței lui Dumnezeu în Biserică în cadrele teologiei răsăritene, menținând un echilibru perfect între viața liturgică, exprimarea dogmatică și experiența ascetică a Bisericii. Dimensiunii ascetice i se oferă o deschidere liturgică prin cultul Bisericii, ca bază a ascensiunii mistice.

Unirea lui Dumnezeu și a omului în Persoana divino-umană a lui Hristos este modelul, scopul ultim și sensul existenței creației. Liturghia este în esență o ieșire a iubirii lui Dumnezeu spre lume, pentru a atrage prin iubirea Sa toate făpturile la viața de comuniune intratreimică. Ea

³¹⁰ Leonid Uspensky, *Icoana, vedere a lumii duhovnicești*, în: Leonid Uspensky, Boris Bobrinsky, Stephan Bigam, Ioan Bizău, *Ce este icoana?*, Alba Iulia, 2005, p. 20.

conține acel dinamism universal care îndreaptă tot cosmosul spre unirea cu Dumnezeu.

Ritualul Proscomidiei simbolizează, deopotrivă Nașterea Domnului precum și jertfa Sa mântuitoare. Proscomidia se oficiază pe baza faptului împlinit al întrupării și răstignirii lui Hristos. Hristos întrupat și răstignit continuă să fie cu cei ce cred în El, prin rugăciune și prin acte simbolice. Părintele D. Stăniloae afirmă: *”Hristos nu este prezent în Sfânta Liturghie numai în momentul prefacerii pâinii și a vinului în trupul și sângele Său. Din acest moment începe o prezență a Lui ca a celui ce se unește cu noi după ce și-a terminat lucrarea Sa mântuitoare pe pământ și se află înălțat la cer, prin chipul pâinii și vinului. Dar până la această unire El ne face oarecum contemporani cu Sine în drumul Său împlinit pe pământ pentru noi. Această împreună călătorie cu noi are în ea o anumită tainnică realitate”*³¹¹.

Hristos este prezent în mod actual atât în actele Proscomidiei cât și în cele ale Sfintei Liturghii în grade de prezență și de lucrare diferite, care se succed și chiar uneori se suprapun: *”În Hristos Domnul cel etern este lucrător trecutul, prezentul și viitorul care sunt condensate, nu despărțite. Credincioșii trăiesc toate actele lui Hristos ca prezente și ca viitoare. Eternitatea lui Hristos nu este un gol lipsit de faptele săvârșite de El în timp, ci este plină de ele. Toată Sfânta Liturghie nu este numai o istorisire a ceea ce a făcut Mântuitorul Hristos în trecut, ci și o prezență a lui, lucrător acum. În Sfânta Liturghie totul este prezent, fără însă a se anula trecutul”*³¹².

Prima parte a Sfintei Liturghii propriu-zise, Liturghia celor chemați sau a chemării și învățaturii, reprezintă, pentru Părintele Dumitru Stăniloae *”înaintarea comună în împărăția Sfintei Treimi”*, în care încetăm să mai voim ceva contrar voinței lui Dumnezeu, cum se exprima Sfântul Maxim Mărturisitorul³¹³. Într-un sens mai larg, toți credincioșii sunt mereu chemați de a nu rămâne în starea în care se găsesc ci de a accede spre condiția spirituală care să-i învrednicească de a participa la aducerea jertfei euharistice, în sensul în care Sfântul Grigore de Nyssa consideră că toată viața creștinilor este un șir de *”epectaze”*, de înaintare spre trepte superioare. Înaintarea în Liturghie spre momentul suprem al împărtășirii cu Trupul și Sângele Domnului presupune o schimbare

³¹¹ Pr.Prof. Dr. D.Stăniloae, *op. cit.* pp. 110-111.

³¹² *Ibidem*, p. 113.

³¹³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB, 80, trad. rom de Pr. Prof. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, cap. 70, p. 95.

lăuntrică treptată prin primirea hranei teologice, mâncarea și băutura Cuvântului.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, cuvintele care încheie Liturgia celor chemați: ”*cei chemați ieșiți*”, au un sens mereu actual și pentru că reprezintă pe cei ce deși chemați, nu trec la starea de credincioși adevărați și de aceea la Judecata finală, vor fii despărțiți de cei ce au crezut (*Că mulți sunt chemați, dar puțini aleși*, Matei, XXII, 14)³¹⁴. Întreaga Sfântă Liturghie este mișcarea comunității în duhul de jertfă a lui Hristos, spre unirea deplină cu El, dar și spre jertfirea reciprocă între ei, din puterea jertfei Lui³¹⁵. Toate momentele timpului liturgic umplute cu slava lui Dumnezeu, cu sfințirea de către preot și credincioși a numelui Lui, își cer arătată această calitate, astfel încât timpul liturgic devine un timp binecuvântat. În timpul liturgic intră prin Hristos eternitatea, în care, în mod paradoxal înaintăm și noi, datorită lui Dumnezeu, făcut om³¹⁶.

A doua parte a Sfintei Liturghi, Liturgia credincioșilor sau a Jertfei și a Sfintei împătrășanii are în centru Sfânta Euharistie care transcede succesiunea timpului, astfel încât condiția umană este plasată, prin arvună, în eshatologie, în viața veșnică viitoare, transfigurată prin Duhul lui Dumnezeu. La vohodul mare comunitatea rugătoare, pregătită privește în tăcere uimită Taina cea mare, pe Împăratul care se arată, acoperit de smerenie, în Ierusalim, să se jertfească dus pe Golgota compătimirii și spre mormânt, înconjurat și slăvit în mod nevăzut de oștile îngeresti³¹⁷. Liturgia euharistică este celebrarea Liturghiei cerești veșnice într-o formă văzută, sub chipurile materiale ale lumii acesteia, fiind totodată pregustarea încă de aici a fericirii Împărăției cerurilor. Ea unește pe om cu Dumnezeu și pe oameni între ei și descoperă sensul eshatologic al existenței umane.

Rostirea în comun a simbolului de credință este semnul veșniciei mulțumiri având o orientare eshatologică și ”*tainică ce o vom aduce în veci preaințeleptei purtări de grijă a lui Dumnezeu prin rațiunile și modurile uimitoare prin care ne-am mântuit*”³¹⁸. Euharistia implică o deschidere eshatologică și universală. Puterea transfiguratoare a lui

³¹⁴Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, trad. rom de Pr. Prof. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, p. 20.

³¹⁵Pr.Prof. Dr. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghi după Nicolae Căbasila*, București, 1943, p. 78.

³¹⁶ Pr.Prof. Dr. D.Stăniloae, *op. cit.* p. 210.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 235.

³¹⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 21.

Hristos vine din jertfa Lui din iubire. Jertfa unește cerul cu pământul, iar în mielul înjunghiat este unit Dumnezeu cu omul. Hristos devine jertfă în Euharistie în momentul prefacerii. Hristos este prezent cu trupul și sângele Său pe Sfânta Masă, însă, dincolo de înfățișarea văzută este El însuși ca jertfă înțelegătoare de împăcare în fața Tatălui³¹⁹.

Prin Sfânta Împărtășanie se încheie circuitul real ontologic al dialogului de dragoste între Tatăl, Fiul și noi, prin jertfa Mântuitorului Hristos. Fiecare dintre cei care se împărtășesc primesc din Trupul lui Hristos ceea ce se potrivește lui. Se poate spune că fiecare primește întreg trupul lui Hristos dar actualizează în sine acele puteri ale Trupului lui Hristos care sunt mai potrivite cu însușirile lui, dar în solidaritate cu ceilalți. Astfel, prin Sfânta Împărtășanie, act de supremă iubire, omul are acces la asemănare și identitate, după participare, cu Dumnezeu; Sfânta Împărtășanie este arvună a vieții viitoare³²⁰.

În acest mod complex de a înțelege și a experia ritualul euharistic, descoperim sensurile lui ascunse prin despățimire, asceză și viață virtuoasă, dar, mai ales, faptul că realismul divin eshatologic îmbracă în Sfânta Liturghie haina simbolului. Astfel, celebrarea euharistică, ca eshatologie realizată, dar în curs de împlinire, ca „*umplere a lumii de sus*”, nu poate fi astfel experiată, în toată profunzimea ei, decât de cei care și-au subțiat simțurile prin asceză și s-au configurat prin har după chipul lui Hristos. Biserica, fiind o imagine a lumii, privită atât din interior, cât și din exterior, vorbește, într-o manieră simbolică, despre realitatea crească și celebrarea ei liturgică eshatologică. La baza simbolismului liturgic epifanic stă realitatea obiectivă a Patimii de viață făcătoare.

Părintele D. Stăniloae realizează o fericită sinteză speculativ-teologică a principalelor teme și motive a celor mai importanți teologi patristici, neopatristici și moderni. Simbolismul liturgic este la Părintele Dumitru Stăniloae mai mult o preînchipuire decât o iconizare, împărtășind, cu precădere viziunea mistică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Funcția principală a simbolului liturgic nu este de a crea „emoții”, de a pune în scenă evenimente istorice trecute, ci să dea mărturie despre prezența lui Dumnezeu în fiecare act sacramental.

Simbolul este mediul de întâlnire prin credință a omului cu Dumnezeu este posibilitatea de a accede spre împărăția veșnică și un mijloc de pregustare a fericirii ei, încă din această viață. Toate actele cultice au valoare în planul ascetic și în cel eshatologic, culminând în

³¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

³²⁰ Pr.Prof. Dr. D.Stăniloae, *op. cit.* p. 316.

împărtășirea dumnezeiască cu preacuratele și de viață făcătoare taine și aducând identitatea și comuniunea asemănării după participare cu Dumnezeu³²¹. Simbolismul euharistic nu este un anti-realism. Simbolismul și realismul euharistic, nu numai că nu se exclud reciproc, ci se cheamă unul pe altul. Realitatea tainică euharistică este semn al unei plenitudini viitoare. Îndumnezeirea, pe care Taina o operează sacramental în noi, anunță unirea deplină cu Dumnezeu în veacul viitor.

³²¹ *Ibidem*, p. 399.

Raționalitatea lumii și rațiunea umană exprimate în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae – punți de legătură în dialogul dintre teologie și știință*

Conf. univ. dr. Adrian LEMENI

Abstract: *The relationship between man and cosmos, between the rationality of the world and human reason, are significant coordinates for Orthodox. Tradition and very well expressed in the theology of Father Dumitru Stăniloae. The deepening of the dynamic reciprocity between the world's rationality and human reason could contribute to the articulation of a dialogue between theology and science. The internal relationship between natural and supernatural, and respectively the dynamic reciprocity between the world's rationality and man's reason evidenced by the theology of Father Dumitru Stăniloae could be a good interface in the dialogue between theology and science in the contemporary epistemological context.*

Keywords: *rationality, ecclesial theology, science, natural, supernatural, revelation*

Părintele Dumitru Stăniloae rămâne o personalitate copleșitoare a teologiei contemporane prin felul în care a asumat, actualizat și aprofundat dimensiunea cuprinzătoare a Tradiției patristice și eclesiale. El a dezvoltat o teologie mărturisitoare, ancorată în viața Bisericii și răspunzând nevoilor concrete și adânci ale omului și ale societății, depășind totodată orice poziție unilaterală și atitudine izolaționistă. Teologia Părintelui Stăniloae este una care generează și întărește conștiința dialogului. Dar dialogul nu înseamnă eludarea identității sau monotonie, ci exprimarea identității într-o perspectivă deschisă și capabilă de asumare a alterității.

Părintele Dumitru Stăniloae întrupează prin personalitatea și teologia sa geniul de sinteză și de echilibru, capacitatea de a stabili punți de legătură între diferite tradiții a ortodoxiei românești, dar și puterea

* Acest studiu este preluat din cartea *Adevăr și comuniune*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 139-164. Mulțumim autorului pentru permisiunea de-a relua acest studiu în volumul de față.

cuprinzătoare a ortodoxiei universale. Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae nu este una gratuită prin care sunt etalate informații într-un mod artificial. Ea nu este un pretext de afirmare egoistă și orgolioasă, ci o expresie a unui efort stăruitor și jertfelnic prin care s-a încercat recuperarea și valorificarea dimensiunii eclesiale a teologiei. În această perspectivă, teologia este deschisă problemelor reale ale lumii.

În condițiile în care paradigma științei contemporane oferă mutații epistemologice semnificative, prin cercetările de vârf în diferite domenii științifice, limita demersului științific fiind recunoscută și asumată, există șansa unei deschideri oneste a cunoașterii științifice către cea teologică. Una din responsabilitățile eclesiale ale teologiei contemporane este de a răspunde acestor deschideri oneste din partea unor savanți redevabili, realizându-se astfel cadrul dezvoltării unui dialog dintre teologie și știință, cu păstrarea și valorificarea competențelor specifice. Părintele Dumitru Stăniloae a fost interesat și foarte deschis față de noile rezultate din știință, în mod special din fizică. El a intuit că prin aceste cercetări contemporane din știință se depășește o poziție ideologizată în relația dintre teologie și știință. Relația dintre teologie și știință a fost deturnată și parazitată datorită diferitelor tendințe ideologice.

Teologia ortodoxă nu are de apărut nici un fel de ideologie, ci de mărturisit Adevărul deplin și mântuitor al lumii. Părintele Dumitru Stăniloae, prin teologia sa cuprinzătoare poate oferi repere semnificative pe calea dialogului dintre teologie și știință. O să mă opresc în materialul de față la două aspecte sugestive din teologia Părintelui Dumitru Stăniloae, care pot fi corelative unor rezultate din cercetarea științifică actuală, conturându-se astfel posibilitatea unui dialog între teologie și știință. Este vorba de relația internă dintre natural și supranatural, respectiv despre reciprocitatea dinamică dintre raționalitatea lumii și rațiunea omului.

1. Relația dintre Revelația naturală și cea supranaturală

Știința contemporană, prin diferite cercetări evidențiază faptul că realitatea lumii nu se epuizează într-o materie grosieră, că structura profundă a lumii nu poate fi explicată exclusiv prin experiment empiric. În mod special, cercetările din fizica cuantică au permis intuirea unei realități mai profunde decât cea perceptibilă prin experiment empiric. Prin implicațiile cercetărilor din fizica cuantică, este posibilă relaționarea fizicii cu metafizica într-un efort de cunoaștere care

recuperează valențele gândirii simbolice specifice pentru cunoașterea tradițională.

În acest sens, Max Planck recunoștea: „Cercetarea științifică ne ajută să conștientizăm faptul că lumea fenomenologică nu constituie decât o aproximare, un model mai mult sau mai puțin al unei realități mai adânci decât cea observabilă. Deși științele naturale se bazează pe experimentul empiric și utilizează impresiile senzoriale, cercetarea de azi ne ajută să recunoaștem existența unei realități metafizice în orizontul experimentului empiric. Mulți savanți s-ar putea considera ofenșați de această idee și ar avea mari rezerve în a o admite. Vor riposta spunând că în științele exacte toate măsurătorile și toate noțiunile se raportează la percepțiile date de simțurile noastre. În ultimă analiză, rezultatele științifice se aplică la lumea fenomenologică și la acceptarea altei realități în spatele fenomenelor respective, care se dovedește a fi nelegitimă sau superfluă din punct de vedere științific, deoarece realitatea metafizică scapă oricărui control empiric. Noi vom răspunde la aceste obiecții, spunând că realitatea metafizică nu trebuie înțeleasă în mod spațial, ca situându-se în spatele lumii naturale. Realitatea metafizică nu se localizează în spatele experienței empirice, ci se situează chiar în adâncul ei, structurând-o și determinând-o pe aceasta. Tot ceea ce vrem să spunem este că lumea sensibilă nu este singura care există, ci mai există și o altă realitate superioară, inaccesibilă experimentului empiric, dar pe care știința o intuiește și o recunoaște. Cunoașterea științifică a lumii îl pune pe savant să cerceteze și să descopere aceste structuri adânci ale existenței”³²³.

Această legătură între fizică și metafizică, recunoscută în cadrul cercetărilor din fizica actuală, poate fi o interfață în dialogul dintre teologie și știință. În această perspectivă ar putea fi valorificată relația internă dintre natural și supranatural existentă în Tradiția ortodoxă și afirmată sugestiv în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae. Tradiția ortodoxă nu face o separație între Revelația naturală și supranaturală. Nu există un natural pur, deoarece naturalul este fundamentat și structurat de supranatural.

Sub influența unei viziuni dualiste s-a promovat o teologie exclusivistă care favoriza o percepție separatistă și fragmentară a Revelației. Se poate vorbi totuși de o Revelație naturală și una supranaturală deoarece Revelația supranaturală pune în lumină mai clară și explicitează Revelația naturală. Pe de o parte omul și cosmosul sunt

³²³ Max Planck, *L'image du monde dans la physique moderne*, Ed. Gonthier, Zurich, 1949, p. 174.

realități ale lumii naturale, deci sunt componente ale Revelației naturale. Pe de altă parte, atât raționalitatea cosmosului cât și rațiunea omului sunt determinate și recapitulate de Rațiunea supremă, Logosul Hristos care e Arhetipul și Telosul întregii creații.

Părintele Dumitru Stăniloae începe *Teologia Dogmatică Ortodoxă* cu următoarele afirmații: „Biserica Ortodoxă nu face o separație între revelația naturală și cea supranaturală. Revelația naturală e cunoscută și înțeleasă deplin în lumina Revelației supranaturale...Cele două Revelații nu sunt despărțite: 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 care a fost creată... Ca atare, Revelația supranaturală pune doar în lumină mai clară însăși revelația naturală”³²⁴.

Sensurile existenței naturale oricât de evidente ar fi nu se impun printr-o metodologie de tip pozitivist, instrumentale care să identifice empiric și eventual să măsoare aceste sensuri. Acceptarea sensurilor lumii presupune o înțelegere superioară care implică realitatea credinței. Revelația supranaturală reprezintă o readucere a naturii umane la starea ei adevărată, dându-i în același timp putere pentru a ajunge la ținta finală, spre care aspiră în mod firesc. Astfel, Revelația supranaturală arată și împlinește adevărata identitate a Revelației naturale.

Nu există o ierarhizare formală și artificială a Revelației, însă după căderea în păcat, revelația supranaturală restabilește adevărata condiție a omului și a lumii. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că Revelația naturală are aceeași valoare cu Revelația supranaturală, dar precizează că acest lucru este valabil pentru sfinți. Pentru ei, legea scrisă nu e decât legea naturală văzută în tipurile personale ale celor ce au împlinit-o, iar legea naturală nu e decât legea scrisă văzută în sensurile ei duhovnicești, dincolo de aceste tipuri. Ambele sunt una când sunt trăite duhovnicește, conducând spre același Hristos și spre harul vieții veșnice.

Există o convergență între Revelația naturală și cea supranaturală. Dumnezeu vorbește atât prin măreția naturii, cât și istoria mântuirii. (Psalmul 18, 1-4; Iov 33, 14-26). Însă Revelația supranaturală precizează ținta revelației naturale și modalitățile de realizare a ei. Creștinii observă în lumina Revelației supranaturale, cum Dumnezeu îi conduce prin lucruri, împrejurări bune sau rele din viața lor, prin conștiința proprie sau prin ideile lor, la o tot mai adâncă și vie comuniune cu El. Această comuniune se realizează deplin în Hristos întrucât în El se împlinesc

³²⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 11.

toate sensurile creației, Hristos fiind temelia adevăratei uniri între Dumnezeu și om.

În cadrul Revelației supranaturale caracterul personal al lui Dumnezeu este evidențiat mai sugestiv și se insistă că legătura dintre Dumnezeu și om se fundamentează pe relațiile interpersonale. Adâncirea relației personale cu Dumnezeu și conștientizarea existenței lui Dumnezeu ca o comuniune desăvârșită între Persoanele dumnezeiești conduce la o mai autentică trăire a relațiilor interumane.

Relația internă dintre Revelația naturală și cea supranaturală arată că întreaga creație (cosmos și om) este adusă la existență, susținută și împlinită prin același unic Dumnezeu. Încercarea de a explica realitatea lumii și a omului, excluzându-L pe Dumnezeu reprezintă o mare amăgire. „Detașarea de Dumnezeu a naturii prin care El vorbește și lucrează, sau vorbește lucrând și lucrează vorbind, a dus ușor la felurite concepții care au voit să explice lumea exclusiv pe baza unei realități imanente. Dar Revelația naturală e nedespărțită de cea supranaturală și credinciosul se simte și prin ea într-o legătură imediată cu Dumnezeu... Dumnezeu vorbește și lucrează continuu prin lucrurile create și cârmuite, prin crearea de împrejurări mereu noi, prin care cheamă pe fiecare om la un dialog cu El și cu semenii săi. Lucrurile și împrejurările acestea sunt tot atâtea gânduri manifestate ale lui Dumnezeu, deci tot atâtea cuvinte plasticizate... Prin toate, Dumnezeu ne conduce, ca printr-un dialog continuu, spre desăvârșirea noastră, deschizându-ne perspectiva spre împlinirea sensului existenței noastre în comuniunea cu Dumnezeu cel infinit”³²⁵.

Pentru Sfântul Maxim contemplarea lui Dumnezeu în creație este o treaptă premergătoare a contemplării Lui nemijlocite. Însă cunoașterea lui Dumnezeu prin natură nu are o valoare trecătoare, deoarece rațiunile dumnezeiești ale lumii rămân pentru toată veșnicia. Rațiunile lucrurilor din lume, departe de a deveni de prisos după vederea descoperită a lui Dumnezeu, ne vor ajuta să adâncim mai bine fecunditatea Rațiunii divine. Sfântul Maxim scrie: „Cel ce s-a ridicat de la părerea mincinoasă despre lucruri a jertfit formele cele văzute, și, mâncând rațiunile nevăzute, a dobândit contemplația naturală, cea în duh”. Lumea este un pedagog spre Hristos.

Relația dintre natural și supranatural exprimă faptul că prin lume omul se înalță către Dumnezeu. În această perspectivă rațiunea nu este anulată ci transfigurată. „Existența lumii însăși ca drum spre Dumnezeu e

³²⁵ *Ibidem*, p. 26.

o dovadă că suprema cunoaștere de Dumnezeu nu e un act irațional, ci supராational, adică nu se realizează prin renunțarea prematură la rațiune, printr-un salt direct în afara rațiunii, ci prin depășirea rațiunii, la un nivel care nu o desființează, ci o implică, după exercitarea cea mai deplină a puterilor ei. Noi ne ridicăm la o cunoaștere supராatională de Dumnezeu, dar nu antiratională, după ce prin însăși rațiunea noastră exercitată la maximum înțelegem că domeniul în care am pătruns depășește puterile limitat raționale ale noastre, printr-un plus de lumină, nu printr-un minus. Pe culmile cunoașterii lui Dumnezeu sesizăm prea multe sensuri și într-o formă prea luminoasă, iar nu prea puțin pentru pretențiile rațiunii. Acesta e faptul care ne oprește să pretindem că această abundență își are izvorul numai în rațiunea noastră. Ea își are izvorul și într-o supராatiune care înalță rațiunea noastră mai presus de puterile ei, fără să o anuleze. Dar pentru a ajunge la această prea multă inteligibilitate, trebuie să fi ajuns a ne cunoaște limitele de sus ale puterii noastre de înțelegere”³²⁶.

Pentru a evidenția și mai mult superioritatea persoanei în fața naturii, Dumnezeu se face cunoscut pe Sine în Revelația supranaturală și prin acte supranaturale care nu pot fi identificate cu fenomene ale naturii. Dar niciodată un act supranatural nu desființează naturalul, ci îl transfigurează. Istoria mântuirii este marcată de numeroase acte supranaturale, dar acestea arată doar menirea finală a creației: aceea de a fi transfigurată în Hristos.

Atât prin perioadele noi ce le inaugurează, cât și prin perspectivele ce le deschid spre ținta finală, actele Revelației supranaturale și cuvintele care le explică au un caracter profetic. Hristos împlinește Revelația supranaturală (Evrei 1, 1), dar aceasta nu înseamnă o înțelegere statică a revelației, deoarece fiecare dintre noi suntem implicați în istoria mântuirii, fiind chemați să ne asumăm roadele biruinței lui Hristos asupra păcatului și a morții. În acest sens avem o dinamică a Revelației, dar nu în sensul că ar exista ceva superior lui Hristos.

Dinamica Revelației este dată de unirea tot mai deplină cu Hristos în Duhul Sfânt într-o perspectivă eshatologică. De asemenea dinamismul mai este asigurat de caracterul personal al lui Dumnezeu și de păstrarea distincțiilor personale în unirea dintre Dumnezeu și om. Părintele Stăniloae afirmă: „Hristos prezintă ultima etapă a Revelației supranaturale și împlinirea planului ei. Din El iradiază forța împlinirii acestui plan cu întreaga creație și cu tot universul. De aceea perioada de

³²⁶ Idem, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, EIBMBOR, 1992, p. 169.

după Hristos este ultima etapă a istoriei mântuirii. Istoria în întregimea ei este răstimpul înaintării în realizarea acestui plan, dar desăvârșirea acestei împliniri se face dincolo de istorie, în veacul viitor. Astfel Hristos reprezintă culmea Revelației supranaturale și deplina confirmare și clarificare a sensului existenței noastre prin împlinirea acestei existențe în El, în care se realizează unirea maximă a noastră cu Dumnezeu și, prin aceasta desăvârșirea noastră. Dar odată cu aceasta se arată că absolutul spre care aspirăm nu are un caracter impersonal, ci e Persoană. Iar noi intrând în comuniune maximă cu Absolutul ca persoană ne împărtășim și noi de absolut. Întruparea lui Dumnezeu ca om duce la desăvârșire absoluta aspirație a noastră prin participare. De aceea dincolo de întruparea și învierea Fiului lui Dumnezeu ca om nu mai pot fi alte acte esențiale noi ale Revelației supranaturale. Istoria mântuirii are acum rostul să dea celor ce cred ocazia de a se face capabili pentru participarea deplină la Absolutul personal, împreună cu Hristos sau în Hristos³²⁷.

Dinamica și actualizarea Revelației nu înseamnă renunțarea la actele constitutive ale creștinismului, la limbajul specific experienței eclesiale. Actualizarea Revelației nu presupune o acomodare la exigențele logicii lumii, la teoriile unei epoci sau alta. Inclusiv, din perspectiva articulării unui dialog onest și constructiv între teologie și știință este esențială asumarea conștiinței eclesiale conform căreia teologia se fundamentează pe Revelație. Exigențele logicii dialogului nu

³²⁷ Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 31. Teologia ca reflexie a credinței moștenite și trăite în cadrul Revelației are o responsabilitate eclesială. Părintele Stăniloae arată că o teologie autentică dezvoltată în strânsă legătură cu viața Bisericii trebuie să rămână fidelă Revelației, să răspundă nevoilor concrete și prezente ale credincioșilor din orice epocă, să fie deschisă eshatologic spre viitor. Dinamica Revelației nu înseamnă modificarea conținutului ei împlinit în Hristos, ci actualizarea Revelației împărtășite în Hristos prin Duhul Sfânt de fiecare credincios în viața Bisericii. Astfel este asumată dimensiunea eshatologică a Revelației și a teologiei. „Teologia trebuie să fie ca Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic-eschatologică. Dar ea nu trebuie să se rupă de Biserică în progresul ei, ci să înainteze cu Biserica, care este condusă înainte spre Împărăția cerului. Ea trebuie să fie apostolică, pentru că trebuie să fie neconținut o mărturie despre Hristos, Revelația definitivă. Ea trebuie să fie în același timp eschatologică, pentru că în Hristos și în predica apostolică se cuprinde și eschatologicul. Dar ea nu trebuie să fie profetică în sensul că ar prezice o treaptă viitoare mai înaltă decât cea a Revelației în Hristos, ci în sensul că schițează pași viitori în descoperirea comorilor ascunse în Hristos. Ea poate fi profetică explicând pe Hristos cel înviat, dar nu promițând o treaptă viitoare dincolo de Hristos. Acest caracter poate fi numit profetic-eschatologic, și nu profetic pur și simplu, pentru faptul că nu profetește altceva decât un viitor dat în Hristos, de care ne vom împărtăși și noi” (*Ibidem*, p.75).

presupun o adaptare a Revelației la capacitatea de înțelegere umană, dovedită adesea ca fiind neputincioasă în fața tainei lumii și a omului.

Faptul că Revelația este completă și definitivă în Hristos nu presupune o viziune statică. Fiecare este chemat să se împărtășească în mod continuu de actele și puterea duhovnicească a Revelației. „Revelația completă s-a realizat într-un anumit sens prin actele întrupării, răstignirii, învierii, înălțării lui Hristos și coborârii Duhului Său în lume. Noi facem actuală această Revelație în Hristos care e totodată starea lui Hristos-Omul realizată prin actele amintite ale Revelației. În aceasta se arată că Revelația nu este numai o simplă comunicare de învățături, ci o stare continuă, nouă a omului, prin apropierea de Dumnezeu. Revelația în Hristos e o stare nouă a umanității asumate de Fiul lui Dumnezeu, iar Revelația vieții viitoare e o stare asemănătoare cu cea a lui Hristos-Omul în toți cei ce vor crede. Prin aceasta se arată că Revelația creștină e dată într-o persoană, în persoana divino-umană a lui Hristos, că e efectul actelor Fiului lui Dumnezeu de întrupare în om, de răstignire, înviere și înălțare ca om, de trimitere a Duhului său în lume. Creștinism fără Revelația astfel înțeleasă nu poate fi. O adaptare a creștinismului la lume, prin respingerea acestor acte ale lui Hristos, actele esențiale ale Revelației creștine, echivalează cu o părăsire a creștinismului. Un limbaj teologic care, în dorința de a adapta creștinismul, n-ar mai exprima conținutul acestor acte ale Revelației, n-ar mai fi limbaj teologic creștin”³²⁸.

2. Reciprocitatea dinamică dintre om și cosmos, dintre raționalitatea lumii și rațiunea umană

În cosmologia contemporană este evidențiată legătura strânsă între om și lume, faptul că universul este pentru om. Este formulat principiul antropic prin care se precizează că variantele cosmologice nu au valori arbitrare și că universul este în așa fel încât să permită existența observatorului uman. Principiul antropic este unul al complexității și coerenței. El dezvăluie coerența întregii lumi, în care atât omul cât și cosmosul sunt realități asumate împreună.

Principiul antropic oferă coerență și unitate complexității realității, care integrează atât existența universului, cât și a omului. „Universul poate fi numit antropic deoarece acest fenomen unificat și complex care

³²⁸ Idem, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini* în volumul *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, București, 2005, pp. 18-19.

este omul întemeiază coerența științelor pe care le deține. Cosmologia fizică a universului și fizica microparticulelor nu pot fi unificate decât plecând de la un centru de perspectivă care să facă față complexității. Cheia unificării relativității generalizate și a mecanicii cuantice se situează în centrul unei științe mai complexe. Universul antropic este o manieră de a exprima coerența cosmosului. Omul este un centru de complexitate, iar fundamentul ultim al științelor și unitatea maximală a lumii se prezintă, traversând complexitatea umană³²⁹.

Perspectiva teologică depășește implicațiile principiului antropic, întrucât temeiul și sensul creației nu îl constituie complexitatea umanității ca eveniment fondator în istoria cosmosului, ci Logosul Creator și Mântuitor al întregii creații: Iisus Hristos. Tradiția ortodoxă subliniază reciprocitatea dintre om și cosmos, care se întemeiază și se împlinește prin Hristos. O interpretare teologică a principiului antropic arată că legătura dintre perspectiva teologică și cea științifică, plecând de la principiul antropic nu se epuizează în granițele ordinii exclusiv naturale:

„Legătura teologică dintre univers și umanitatea ca eveniment nu este în întregime naturală. Când vorbim de planul de mântuire al umanității, noi ne asumăm faptul că acest plan este întrupat în scopul creației contingente [...] Provocarea științei este de a identifica prezența contingenței în teoria științifică și care nu poate fi explicată în întregime de știință. Mai departe, metodologia teologică poate să ofere un demers care să intre în dialog cu știința [...] Prezența fenomenului uman în univers, analizat în contextul argumentelor antropice din cosmologie, este în esență contingent și finit, el putând fi explicat doar prin apelul la teologia creației. Aserțiunile despre forma slabă sau tare a principiului antropic pot fi interpretate ca indicații a contingenței fundamentale prezente în teoriile cosmologice, deschisă spre o mai deplină înțelegere din perspectiva teologiei”³³⁰.

Relația dintre om și cosmos, dintre raționalitatea lumii și rațiunea umană sunt coordonate semnificative ale Tradiției ortodoxe și foarte bine exprimate în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae. Aprofundarea acestei reciprocități dinamice dintre raționalitatea lumii și rațiunea omului ar putea contribui la articularea unui dialog între teologie și știință.

Inteligibilitatea universului și posibilitatea ca lumea să fie cunoscută sunt lipsite de sens în absența rațiunii umane. Numai omul, ca

³²⁹ Jaques Demaret, Dominique Lambert *Le principe anthropique*, Ed. Armand Colin, Paris, 1994, p. 258.

³³⁰ Alexei Nesteruk, *Light from the East. Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition*, Ed. Fortress Press, Minneapolis, 2003, pp. 207-208.

subiect cunoscător, conștient de propria rațiune, poate prin contemplarea raționalității dumnezeiești a cosmosului să se ridice la Rațiunea veșnică și adevărată, Hristos. Există o interdependență între Dumnezeu-om-lume și omul își adâncește conștiința propriei identități numai în măsura în care își asumă în mod adecvat raționalitatea lumii, dar rolul de subiect îl are omul. Lumea este chemată să fie transfigurată prin sfințirea omului și nu invers, omul să-și diminueze personalitatea prin contopirea cu indefinitul naturii. În felul acesta omul își lucrează autentic adevărata rațiune, intrând în comuniune de viață cu Persoana infinită.

Raționalitatea lumii este valorificată pozitiv de om, existând o reciprocitate între rațiunile lucrurilor și rațiunea umană. Părintele Stăniloae afirmă: „Fiind singura ființă din lume conștientă de sine, noi suntem totodată conștiința lumii și factorul de valorificare a raționalității lumii și de prelucrare conștientă a ei în favoarea noastră... Noi nu putem fi conștienți de noi înșine fără a fi conștienți de lume și de lucrurile din ea. Cu cât cunoaștem mai bine lumea, sau suntem mai conștienți de ea, cu atât suntem mai conștienți de noi înșine... Rațiunile lucrurilor își descoperă lumina lor în rațiunea și prin acțiunea rațională și conștientă a omului. Rațiunea noastră de asemenea își descoperă tot mai bogat puterea și adâncimea ei prin descoperirea rațiunilor lucrurilor. Dar în această influență reciprocă, rațiunea umană este cea care are rolul de subiect... Faptul că lumea se luminează în om și pentru om și prin om, arată că lumea e pentru om, nu omul pentru lume; dar faptul că omul însuși luminând lumea se luminează pe sine pentru sine prin lume, arată că și lumea e necesară pentru om. Lumea e făcută pentru a fi umanizată, nu omul pentru a fi asimilat lumii, naturii”³³¹.

Absența Revelației produce o gravă lipsă de sens autentic în existența noastră. Omul este o ființă însetată după sens și el tânjește după identificarea și îndeplinirea sensului ultim, absolut. În orice lucru, cât de

³³¹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, pp. 12-13. Sensul raționalității naturii este deslușit prin rațiunea umană. „Numai în om raționalitatea de indefinite virtualități ale naturii capătă un sens, un rost, sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei. Numai omul, ca ființă conștient rațională care cunoaște din ce în ce mai bine raționalitatea naturii și sensurile ei, devine prin ea el însuși mai rațional, sau își actualizează din ce în ce mai mult rațiunea lui. Descoperind și punând în valoare raționalitatea multiplu suprapusă a lumii, în mod liber, împreună cu semenii săi pentru înțelegerea sensurilor ei inepuizabile, sporește în comuniune cu aceștia; iar acest lucru e o sursă de cunoaștere a altor sensuri mereu mai înalte. În cunoașterea raționalității naturii prin rațiunea sa, omul își descoperă responsabilitatea sa față de ea, față de semenii și de Dumnezeu; și dezvoltarea acestei responsabilități echivalează cu descoperirea crescândă a sensurilor lumii și ale existenței umane” (*Ibidem*, p. 238).

mic se caută un sens, cu atât mai mult atunci când e vorba de realități mult mai cuprinzătoare există o ierarhie a sensurilor și Revelația răspunde nevoii ultime de sens sădite în om, întrucât depășește granițele strâmte și perisabile ale lumii dominate de păcat și moarte.

Prin deschiderea în fața veșniciei, Revelația răspunde adânc necesității de sens, dând consistență fiecărui act, oricât de minor ar fi și plasându-l în perspectiva veșniciei. Omul nu poate suporta să trăiască fără o conștiință a sensurilor și fără o încercare de împlinire a lor, întrucât ele culminează într-un sens final ce depășește moartea. Contestarea constantă a sensurilor și refuzul Revelației conduce la nihilism, la o existență nefericită și mutilată.

Fiind deschis către sensuri superioare, omul ridică odată cu el și lumea spre un alt plan de existență care depășește monotonia și relativitatea ordinii imanente. În această perspectivă, naturalul este deschis spre supranatural și se împlinește doar în planul veșniciei unde existența se poate dezvolta la infinit, într-o nesfârșită noutate, care este în același timp o continuă plenitudine. Ierarhia sensurilor nu aparține exclusiv lumii imanente.

Prin aspirațiile existente în om, ordinea sensurilor nu e produsul psihicului uman. Această ordine se împlinește doar prin lucrarea legăturii indisolubile existente între Persoana supremă și persoana umană. Împlinirea persoanei umane are loc în comuniunea liberă și conștientă cu infinita bogăție spirituală a Persoanei supreme. Astfel Revelația, departe de a atenta la libertatea omului, dimpotrivă, o împlinește și îi descoperă adevărata natură.

Raționalitatea lumii și rațiunea omului nu pot fi expresii ale unei realități absurde. Atât sensul raționalității lumii cât și cel al rațiunii umane se împlinesc în taina Persoanei supreme, Logosul Hristos care structurează și împlinește întreaga creație. „Raționalitatea universului nu poate fi absurdă. Dar ea își capătă sensul deplin când e considerată ca avându-și izvorul într-o persoană rațională, care se servește de ea pentru un dialog etern al iubirii cu alte persoane. Deci raționalitatea lumii implică pentru împlinirea ei existența unui subiect superior... Lumea ca obiect e numai mijlocul unui dialog de gânduri și de fapte iubitoare între Persoana rațională supremă și persoanele raționale umane, ca și între acestea înseși. Universul poartă marca pe care i-o dă originea sa în Persoana creatoare rațională și destinația sa de a fi mijlocul unui dialog interpersonal dintre acea Persoană și persoanele umane, în vederea eternizării lor în acea fericire a comuniunii dintre ele. Tot universul poartă marca unei raționalități personale destinate eternizării persoanelor

umane. Numai în participarea eternă la infinitatea acestei Persoane supreme, ființa noastră socotește că-și va vedea împlinit sensul³³².

Rațiunile lucrurilor nu pot fi epuizate printr-o cunoaștere discursivă. Rațiunea analitică cercetează doar parțial realitatea inepuizabilă a raționalității lumii. Acest caracter inepuizabil derivă din legătura dintre raționalitatea lumii, rațiunea umană și Logosul dumnezeiesc. Rațiunile dumnezeiești ale lumii sunt contemplate duhovnicește printr-o vedere a minții despătimate și luminate de har. În acest tip de cunoaștere intuiția evidențiază o cunoaștere mai nemijlocită, dincolo de procesul specific cercetării analitice. Inclusiv, în domenii de vârf ale științei sunt recunoscute limitele interne ale cunoașterii analitice. Astfel este asumată taina lumii care nu poate fi epuizată printr-o rațiune analitică.

Crucea rațiunii analitice este vederea duhovnicească luminată prin credință. Efortul duhovnicesc pe calea credinței nu anulează potențialul rațiunii analitice, ci îl transfigurează prin intuirea unor sensuri mereu mai adânci, de necuprins pentru rațiunea exersată exclusiv analitic. Prin contemplarea duhovnicească a raționalității lumii se dezvoltă o cunoaștere unitară a lumii, prin care se evidențiază sensul comun atât al raționalității naturii cât și a rațiunii umane. Acestea se împlinesc în sensul deplin al Logosului Hristos. Rațiunea analitică cercetează fragmentar lumea și rezultatele cunoașterii ei sunt mereu depășite și integrate în viziuni mai largi.

Sensul comun și profund al raționalității întregii creații (cosmos și om) este împărțit de cel conștient de limitele rațiunii analitice și angajat cu consecvență pe calea credinței. „Există un sens comun inepuizabil al lucrurilor, un sens care le leagă, un sens de indefinită bogăție spre care înaintează omul. Sensul lor unic este Logosul divin. În El sunt sensurile tuturor. Numai Acesta le explică pe toate, numai în El omul își găsește propriul sens al existenței sale. Mai ales cel ce crede sesizează acest sens suprem printr-un act general de intuire... Cel ce crede își va descoperi sensul său suprem în măsura apropierii sale de Dumnezeu, în lumina

³³² *Ibidem*, p. 18. Sensul profund al raționalității lumii se împlinește în taina persoanei. „Sensul fundamental descoperit de noi în raționalitatea lumii este că ea vine de la Persoana supremă și este adresată ca unei alte persoane, adică faptul importanței cu totul deosebite pe care o acordă Dumnezeu persoanei umane. Raționalitatea este modul inteligibil al unei persoane de a se comunica altei persoane, pentru realizarea și dezvoltarea comuniunii între ele. Persoana e mai mult decât raționalitatea, prin intenționalitatea ei fără sfârșit îndreptată spre altul, prin iubirea ei nelimitată. Dar acestea nu sunt lipsite de sens. Raționalitatea e modul de comunicare al sensurilor profunde implicate în acestea” (*Ibidem*, p. 245).

revelării mai depline a lui Dumnezeu. La fel va descoperi sensul oricărui lucru prin aceasta. Potrivit credinței noastre, lumea se luminează în relația ei ontologică cu Dumnezeu, care e sensul ei suprem. Lumea e deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El nici în existența ei, nici în sensul ei. Sensul lumii e implicat în sensul lui Dumnezeu”³³³.

Din perspectiva Tradiției patristice există o interdependență între rațiunea analitică și contemplație. Sesizarea rațiunilor divine din lucruri presupune o contemplare care permite intuirea rapidă a sensului duhovnicesc al lucrului. Dar contemplarea poate fi rezultatul unui proces stăruitor în care rațiunea analitică este exersată din plin. Contemplarea aduce un plus de cunoaștere care nu poate fi captat și exprimat prin concepte. Puterile de căutare și de cercetare ale lucrurilor sunt sădite în firea oamenilor. De aceea este firesc demersul rațiunii umane de a cerceta și de a exprima raționalitatea lumii.

Iluminarea produsă prin contemplarea duhovnicească nu apare spontan, fără nici un angajament al omului pe calea cunoașterii raționale și a vieții duhovnicești. Omul duhovnicesc pe toate le raportează la Dumnezeu și le gândește în legătură cu El. Astfel, el prin contemplație transcende rațiunea analitică, dar fără s-o excludă. „Omul crescut duhovnicește pe toate le raportează îndată și continuu la Dumnezeu, prin toate contemplă pe Dumnezeu. Desigur, el nu leapădă cugetarea discursivă. Dar această operație o face de cele mai multe ori după ce a contemplat într-o clipă în mod simultan lucrul și relația lui cu Dumnezeu. Această desfășurare în componentele sale și această demonstrație rațională a unei viziuni fulgerătoare directe o duce la rândul ei pe aceasta și mai departe așa cum a pregătit-o și mai înainte. Raționamentul discursiv și contemplația fulgerătoare nu se exclud, întrucât ultima a crescut și din primul, fiind din nou punct de plecare pentru el.

³³³ *Ibidem*, pp. 239-240. Cunoașterea rațiunilor divine din lucruri nu poate fi epuizată în concepte. Dinamica vieții duhovnicești presupune un efort constant prin care se intuiesc rațiuni tot mai adânci ale lucrurilor cunoscute. „Rațiunile din lucruri nu sunt decât rațiunile din Dumnezeu, proiectate în oglinda lucrurilor de energiile divine intenționate. De la rațiunile oglindite în mod imperfect în lucruri se deschid pentru noi perspective de a urca pe firul energiilor divine până la rațiunile din Dumnezeu. Dar pe acestea niciodată nu le putem mărgini în concepte. Evidența nu poate fi cuprinsă niciodată în marginile conceptelor și ale judecății raționale, pe de o parte, pentru că încă nu e destul de clară, pe de alta pentru că ea virtual e infinită și-i simțim în toată clipa lipsa de hotăr... Rațiuni care păreau înainte ultimele trimit după noi progrese în viața duhovnicească spre rațiuni tot mai adânci. Prin exercițiu se ascute tot mai mult puterea de observație, de sesizare a sensurilor lucrurilor, a intențiilor lui Dumnezeu prin ele” (Idem, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 177).

Contemplația este un raționament sau o serie de raționamente plus un element necuprins în ele, dar prilejuit de ele, iar raționamentele sunt o contemplație desfășurată până la un punct în ceea ce are ea ca sensuri posibile de definit³³⁴.

Raționalitatea lumii centrată în Logosul Hristos indică ambivalența lumii. Această ambivalență a lumii a fost evidențiată de Tradiția ascetică și duhovnicească ancorată în viața Bisericii. Pe de o parte, prin raționalitatea ei dumnezeiască are un sens pozitiv și constituie o scară prin care omul urcă spre Dumnezeu. Asumată duhovnicește, lumea devine un mediu transparent, un factor de sporire a comuniunii interumane și de asemenea a legăturii dintre Dumnezeu și om. În această situație lumea nu se prezintă amăgitor ca având o realitate în sine, ci Îl indică pe Dumnezeu în calitate de Creator și Proniator al ei.

Pe de altă parte, dacă lumea este privită și asumată egoist și pătimăș, devine sursă de dezbinare, de potențare a orgoliului. Astfel ea este opacă, blocând accesul omului către semen și Dumnezeu. Omul este chemat să adune lumea în el însuși, dar nu ca pe o realitate opacă, ci ca pe una deschisă spre transparența dumnezeiască. Doar logica Crucii permite asumarea lumii în stare de jertfă care ne conduce către comuniunea transparentă cu Dumnezeu și cu aproapele nostru. În această logică fiecare lucru în parte și lumea în general sunt percepute ca daruri primite de la Dumnezeu. Lucrul ca dar trimite la Dăruitor, nu ne blochează la el însuși. Astfel lucru și lumea devin realități transparente care ne trimit către Dumnezeu.

Fără să existe o atitudine negativistă sau de dispreț față de lume, prin logica Crucii care presupune înfrânare și măsură, lumea este asumată pozitiv. Ea își descoperă adevărata sa rațiune de a fi care se împlinește prin transfigurarea ei prin prezența omului duhovnicesc. Lumea

³³⁴ Idem, *Spiritualitatea ortodoxă*, pp. 178-179. Rațiunile lumii recapitulate în Logosul divin formează un tot unitar asumat deodată și în mod reciproc prin rațiune și contemplație. Pentru Tradiția patristică „raportul dintre rațiune și contemplație nu este unul de excludere, ci ele se întregesc, se condiționează, se nutresc reciproc. Dumnezeu e dincolo de rațiunea discursivă, dar nu e lipsit de rațiune, ci El este Rațiunea supremă, Rațiunea din care pornesc rațiunile tuturor lucrurilor și rațiunea noastră, deși e mai mult decât acestea și acestea, mai mult decât putem cuprinde vreodată în concepte raționale. Dacă Dumnezeu e Rațiunea supremă, de ce n-ar fi prezentă în contemplația umană și rațiunea, sau de ce rațiunea umană n-ar fi contemplație desfășurată, iar contemplația, rațiune a ce s-a adunat din această desfășurare? Raționamentul uman e un mod temporal al contemplării lui Dumnezeu, pe când contemplația umană e o anticipare a vieții netemporale, o apropiere de Dumnezeu ca Persoană mai presus de orice explicare” (*Ibidem*, p. 181).

pecetluită prin Cruce evidențiază aspirația creației de a se împărtăși de slava dumnezeiască, exprimă insuficiența lumii considerată ca realitate de sine stătătoare. Lumea transfigurată și recapitulată în omul duhovnicesc cultivă logica dăruirii, depășindu-se egoismul exacerbat al mentalității consumiste de astăzi.

Lumea ca dar al lui Dumnezeu ne întărește să ne depășim și să ne dăruim. Exersând logica dăruirii, nu mai suntem robii lucrurilor. „Dăruindu-le ne unim prin ele cu semenii noștri, depășindu-ne; și ne unim prin ele cu Dumnezeu, prin aceeași depășire. În acest caz, prin lucruri ne devine transparent Dumnezeu, ca Dăruitor iubitor al lor și ne facem transparentți prin ele unii altora. Când privesc la un lucru dăruit mie de altul, îl văd pe acela. Când văd lucrurile ca dăruite de Dumnezeu, Îl văd pe El. Trebuința de dăruire a lucrurilor o exprimă creștinii făcând peste ele semnul crucii. Căci crucea înseamnă renunțare, înfrânare, despătimire, eliberare de ele, înălțare la Dumnezeu. Iar în asumarea crucii ni s-a făcut model Fiul lui Dumnezeu. Crucea înseamnă transcendere peste ele și peste noi la Dumnezeu, transcendere de la persoana proprie la celălalt, văzut în lumina lui Dumnezeu. O lume fără cruce devine o lume netransparentă, realitatea ultimă de care ne alipim cu aviditate egoistă, ca neavând ceva mai presus de ea. Prin cruce ne dăm pe noi și lumea unii altora și lui Dumnezeu. De aceea crucea ne face și face lumea transparentă între noi și pentru Dumnezeu. Crucea o face transparentă și ușor de depășit între om și om, deveniți și ei transparentți pentru Dumnezeu. Crucea sfințește lumea, ne sfințește pe noi, întrucât nimic pătimăș nu mai întinează raporturile noastre cu lumea; nimic egoist nu ne mai închide în lume și în noi înșine, văzuți ca realități materiale și ultime”³³⁵.

Având conștiința că lumea este un dar de la Dumnezeu, omul nu se oprește la lume ca la ultima realitate. Dimpotrivă prin asumarea duhovnicească a lumii este actualizată dinamica eclesială a întregului cosmos și astfel prin creație devin transparente rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor. În această perspectivă omul prin rațiunea sa nu mai consideră raționalitatea lumii ca fiind exclusiv obiectivă și neutră, ci o raportează în legătură cu Izvorul raționalității lumii și a rațiunii umane, Logosul Hristos, Rațiunea supremă de a fi a întregii existențe.

Există o reciprocitate între om și lume, dar omul este chemat să depășească o alipire egoistă de lume. Omul „e în lume și vrea să fie mai presus; are nevoie de lume, dar ca de un drum în care nu se fixează

³³⁵ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, 1987, p. 126.

niciodată definitiv într-o etapă, ci urcă spiritual mereu mai sus. Trebuie să depășească lipirea egoistă la ea, dar neanulând-o, ci făcând-o transparentă și sfințind-o pe ea și pe sine prin despățimirea de ea și prin folosirea, ca dar pentru alții și ca mijloc de pătrundere și de vedere prin ea a Absolutului, mijloc tot mai pătruns de Duhul Sfânt prin duhul propriu, căci în măsura despățimirii de ea ne devine tot mai transparentă”³³⁶.

Reciprocitatea și relația neconfundată dintre om și lume sunt împlinite în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Omul prin experiență eclesială transfigurează cosmosul, personalizându-l prin prezența sa duhovnicească. Universul personalizat și marcat de unitatea de neconfundat a oamenilor adunați în Hristos este recapitulat în Hristos pentru ca Dumnezeu să transpară prin toate. În acest sens Sfântul Apostol Pavel mărturisește: „Iar când toate vor fi supuse lui Hristos, atunci și Fiul Însuși se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți” (I Corinteni 15, 28).

Legătura internă și afirmarea reciprocă dintre om și lume, dar și faptul că atât omul cât și lumea nu reprezintă realități ultime și suficiente în sine, trimit împreună la un Subiect superior, Hristos, Creatorul și Atoțiitorul întregii creații. „Omul își dă seama că lumea nu poate fi ultima realitate, datorită nu numai faptului că nu-i poate asigura o viață deplin mulțumită și veșnică, ci și faptul că într-un fel el este superior ei, având conștiința de ea, datorită faptului că el este subiect, iar ea obiect. Pe de o parte omul o admiră, deci vede că nu poate fi de la el, pe de alta vede că prin insuficiențele ei nu poate fi nici de la ea, ci de la un Subiect superior și lui și ei. Într-un fel e mare el ca om, în alt fel e mare ea ca lume, dar nici el nu poate fi de la ea, o dată ce are ceva ce n-are ea, nici ea de la el, o dată ce este independentă de el. Într-un fel, nici ea nu-i poate da omului totul, nici omul n-o poate face desăvârșită. Se influențează, dar sunt în mare parte și neputincioși, ea față de el și el față de ea. Lumea e făcută pentru om, căci el nu s-ar putea dezvolta fără ea, iar omul pentru lume, căci lumea n-ar avea rost fără om. Dar nici omul nu se poate dezvolta deplin prin lume, nici lumea nu se poate elibera de toate insuficiențele prin om. Împreună trimit la un Subiect care i-a făcut: pe ea pentru om și pe om pentru lume, ca să se desăvârșească și lumea

³³⁶ Idem, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 24.

pentru om și omul pentru lume, mai bine zis el și ea pentru Creatorul lor”³³⁷.

Transfigurarea reciprocă a omului și a lumii prin har în dinamica înaintării întregii creații către Dumnezeu nu presupune schimbarea rațiunilor lucrurilor. Rațiunea firii rămâne neschimbată, înnoirea creației fiind actualizată prin modul de a fi. Modul de a fi înnoit dar cu păstrarea rațiunii după fire exprimă posibilitatea dinamicii creației. Această dinamică nu trebuie înțeleasă ca o transformare naturalistă sau ca o modificare a lumii prin lucrarea exclusivă a omului. Practic, perspectiva creștină oferă o concepție echilibrată referitoare la relația dintre om și lume, depășindu-se deodată înțelegerea înnoirii lumii ca un rezultat exclusiv al unor legi naturale, sau la polul opus ca urmare a activității exclusive a omului.

În această dinamică a creației, omul rămâne un partener al dialogului cu Dumnezeu. Părintele Dumitru Stăniloae, comentând un text al Sfântului Maxim Mărturisitorul care afirma că rațiunea lucrului nu se schimbă, ci modul de a fi al lucrului respectiv, evidențiază perspectiva relația dinamică dintre Dumnezeu-om-lume: „Rațiunea lucrului nu e schimbată. Doar modul poate fi schimbat... În teoria Sfântului Maxim despre modurile schimbătoare ale lucrurilor se exprimă faptul că lumea e dată de Dumnezeu omului ca o realitate contingentă, elastică în moduri, dar fermă și destinată veșniciei în rațiunile ei, care poate fi actualizată în feluri diverse de om, mai bine zis de Dumnezeu și om, într-un dialog liber de acte. Dar în faptul că în rațiuni ea rămâne neschimbată se exprimă faptul că omul nu poate anula sau altera cu totul lumea ca dar al lui Dumnezeu în activitatea sa, adică nu poate trece în această activitate peste Dumnezeu ca partener în dialog, socotindu-se singurul făcător și creator. Concepția aceasta stă la mijloc între concepția extremă care consideră lumea ca radical transformabilă prin om, și cea care consideră că totul se desfășoară în lume într-o înlănțuire strictă în care omul nu poate interveni. Concepția creștină este o ingenioasă împăcare a statorniciei creației cu libertatea lucrării lui Dumnezeu și a omului în ea...Rațiunile fapturilor sunt neschimbabile, dar elastice. Elasticitatea lor permite lucrarea liberă a lui Dumnezeu sau a omului asupra lor, dar fixitatea rațiunilor nu permite alterarea lor ființială. Lumea poate fi îndumnezeită, dar trăiește îndumnezeirea ei ca lume. Și omul, la fel”³³⁸.

³³⁷ Idem, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pp. 244-245.

³³⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, PSB 80, Ed. IBMBOR, București, 1983, pp. 291-292.

Lucrurile sunt plasticizări ale rațiunilor divine și în acest sens ele reprezintă cuvinte prin care Dumnezeu se adresează omului. Astfel, omul prin rațiunea sa scrutează raționalitatea lumii, sesizând rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor. Oamenii împărtășesc și comunică experiența raționalității lumii și a lucrurilor ca realități plasticizate ale rațiunilor divine prin cuvinte. În această perspectivă, omul răspunde chemării lui Dumnezeu, lumea fiind un mediu al dialogului dintre Dumnezeu și om. Fiecare lucru este un cuvânt prin care Dumnezeu se adresează omului, așteptând răspunsul din partea lui.

Reciprocitatea dintre raționalitatea lumii și rațiunea umană întărește și actualizează permanent condiția omului de a fi partener de dialog cu Dumnezeu. „Raționalitatea lumii este pentru om și culminează în om; nu omul este pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea... Dumnezeu a dat oamenilor prin lucruri atât posibilitatea să gândească și să vorbească, prin faptul că El a gândit rațiunile lor și le-a dat creându-le mai întâi o îmbrăcăminte plastică la nivelul lor, cât și trebuința să le gândească și să le exprime și prin aceasta să se realizeze între ei și El dialogul pe care l-a voit El cu ei, adică pentru ca ei să răspundă Lui prin gândirea și vorbirea lor. În aceasta își găsesc toate sensul lor... Cuvintele adresate de Dumnezeu nouă prin lucruri ne stimulează la înțelegerea lor. Iar înțelegerea provoacă un răspuns din partea noastră... Dumnezeu acceptă numele pe care omul le pune lucrurilor, în dialog cu El, pentru că aceste nume au fost date lucrurilor de Dumnezeu Însuși. Punând nume lucrurilor, ființa noastră a început să se actualizeze și să se dezvolte ca partener al dialogului cu Dumnezeu”³³⁹.

Rațiunile lucrurilor pot fi sesizate de rațiunea comună a omului. Astfel raționalitatea cosmosului este făcută pentru rațiunea umană, însă aceste rațiuni ale lucrurilor îi apropie pe oameni în efortul lor de cunoaștere și de adâncire a sensurilor rațiunilor lucrurilor. În această perspectivă raționalitatea lumii devine punte de legătură între oameni și mijloc de adâncire a chipului dumnezeiesc din om ca asumare și experiență a tainei persoanei deschisă spre comuniune. Rațiunea umană sesizează raționalitatea lumii, fiind în strânsă legătură cu ea, dar totodată o transcende, fiind angajată pe calea care conduce la Rațiunea supremă a lumii și a umanității.

Raționalitatea lumii este o cale de comuniune interpersonală între oameni, dar și un mijloc de sporire a conștiinței necesității pentru

³³⁹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 242.

rațiunea umană de a transcende raționalitatea cosmosului în aspirația sa de a se împărtăși de Rațiunea veșnică și nepieritoare. „Fiecare se transcende prin rațiunea sa aplicată lumii spre Izvorul creator al rațiunii și spre semenii săi, ca spre cei cu care să o actualizeze pe ea în explicitarea lumii și în intuirea Absolutului creator. Dar toți trăiesc ca ființe ce se transcend în comun și se ajută în această transcendere de rațiunile aflate în comun în lucruri de către rațiunea lor, spre Cel ce le-a dat lucrurile ca rațiuni plasticizate, pe măsura rațiunii lor, ca drum amplu spre Cel ce este cunoscătorul prim al lor și Izvorul lor; spre Cel ce nu le-a primit de la nimeni, având în Sine, deci având o existență personală și cunoaște din veci resursele rațiunii umane și bogăția rațiunilor lumii, a căror origine este. Cu rațiunea sa, capabilă de nenumărate nuanțări, împletiri și sinteze, omul țese cuvintele ca pe niște fire variat colorate, în nesfârșite combinații de forme fine și frumuseți conforme cu combinațiile elementelor din cosmos, dar nu numai cu ele, ci și cu bogăția de aprecieri și de simțiri ale sufletului, arătând și în aceasta cât de mult e făcut cosmosul să fie similar spiritului uman și spiritul uman capabil să se actualizeze într-o tot mai mare bogăție prin experiența cosmosului”³⁴⁰.

³⁴⁰ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 123.

Părintele Dumitru Stăniloae și sinteza neo-patristică în teologia românească

Lect. univ. dr. Daniel LEMENI

Abstract: *The paper will outline the Neo-Patristic contribution of Father Stăniloae in the Romanian theology. We believe that the Father Stăniloae has offered, originally, a model of Neo-Patristic synthesis. Thus, the Romanian theologian places himself within Orthodox theology – with Russians like G. Florovsky and V. Lossky, with Greeks like John Romanides, and J. Zizioulas, Ch. Yannaras, with Father I. Popovici – as a representative of the Neo-Patristic current. In this sense, Stăniloae’s monumental Orthodox Dogmatic Theology is perhaps the first attempt to work out in detail what the Neo-Patristic synthesis might be. All the time Fr. Stăniloae seeks always to indicate the inner coherence of dogmatic truth and the significance of each dogma for the personal life of the Christian. It is the theologian’s task to make manifest the link between dogma and personal spirituality, to show how every dogma responds to a deep need and longing in the human heart, and how it has practical consequences for every human person.*

Keywords: *Neo-Patristic Synthesis, theology, spirituality, Fr. D. Stăniloae, living experience*

1. Programul „neo-patristic” inițiat de G. Florovsky în cadrul Congresului de Teologie Ortodoxă de la Atena (1936)

Un reper extrem de important în elaborarea mișcării neo-patristice în teologia secolului XX l-a constituit primul Congres Internațional al Facultății de Teologie Ortodoxă din Atena în anul 1936. În cadrul acestui Congres, teologul rus G. Florovsky va ține două comunicări excepționale („*Influențele occidentale în teologia rusă*”, respectiv „*Patristica și teologia modernă*”³⁴¹ în care va evidenția două coordonate esențiale ale programului neo-patristic:

- Respingerea influențelor eterodoxe exercitate asupra teologiei răsăritene în epoca postbizantină;

³⁴¹ În cele două comunicări G. Florovsky concentrează liniile directoare din monumentală sa lucrare *Căile teologiei ruse* (1937).

- Imperativul vital al revenirii la sursele patristice (premisea fundamentală a reînviiorării teologiei ortodoxe contemporane).

Mai ales în comunicarea „*Patristica și teologia modernă*”, Florovsky prezintă un vast program de asumare teologică a patrimoniului patristic: „Chemarea de reîntoarcere la Părinți poate fi cu ușurință răstălmăcită. Ea nu înseamnă o întoarcere la *litera* vechilor documente patristice. A urma pașilor Părinților nu înseamnă <*jurare in verba magistri*>. Ceea ce se vizează și se cere realmente prin această chemare nu e deloc o imitare oarbă și servilă sau doar repetiții, ci, mai degrabă, o *dezvoltare* în continuitatea doctrinei patristice, în mod *omogen* și *congenial*. Trebuie să reaprindem iarăși focul creator al Părinților, și să restaurăm în noi înșine *spiritul patristic*. Cultul nostru creștin e în esențialul lui elenic. Același lucru trebuie spus despre icoanele noastre. Același lucru e adevărat și despre formulele noastre doctrinare. Într-un anumit sens înăși Biserica e elenică, e o formațiune elenică, sau cu alte cuvinte elenismul e o categorie permanentă a existenței noastre. Și astfel orice teolog trebuie să treacă cu necesitate printr-o experiență a reelenizării spirituale. Multe deficiențe în dezvoltările istorice moderne ale Bisericii Ortodoxe, depind în mare măsură tocmai de pierderea acestui spirit elenic. Și deci postulatul creator pentru viitorul apropiat (al teologiei ortodoxe) ar fi acesta: să devenim mai eleni, spre a fi mai sobornicești, spre a fi în adevăr ortodocși!”³⁴².

În lumina acestor considerații se pot desprinde două concepte-cheie ale teologiei neo-patristice:

- Congenialitatea* – definește realizarea fuziunii la nivel de conștiință a gândirii teologiei contemporane cu duhul patristic al Bisericii vechi și nedivizate, adică:
 - Aspectul istoric: necesitatea reactualizării creatoare a duhului patristic (Predania Apostolilor nu e doar o transmitere de texte și practici liturgice, ci o realitate vie și dinamică, ce constă în „însăși prezența și petrecerea permanentă a Duhului Sfânt” în Biserică; urmașii Apostolilor, adică Sf. Părinți au dezvoltat Kerygma apostolică prin elaborarea unui monumental corpus doctrinar și liturgic. Astfel, *inspirația patristică nu s-a sfârșit și nu se va sfârși niciodată* (lucrarea sporitoare a Duhului Sfânt va fi activă în mod continuu în cadrul Bisericii).
 - Aspectul existențial: caracterul existențial al congenialității decurge din statutul ontologic fundamental al principalelor

³⁴² Apud Ioan I. Ică jr, „*Patristica și teologia modernă*”: semnificația și actualitatea unui program teologic (G. Florovsky), în Mitropolia Ardealului, 1982.

realități vizate de teologie (Dumnezeu, Întruparea, Învierea, Biserica, harul), care se prezintă toate ca taine vii și inepuizabile, *personale* și comunicabile în Duhul Sfânt. Drept urmare la acest nivel congenialitatea e participare mereu adâncită în puterea Duhului Sfânt, și deci în taina prezenței eclesiale a lui Hristos. Această adâncire permanentă este cea care dă posibilitatea adâncirii multiplelor semnificații duhovnicești ale tainei Logosului întrupat și revelat în textele Scripturii.

Pe scurt, congenialitatea nu se epuizează într-o simplă redescoperire experimentală a textelor (absolut necesară, dar insuficientă pentru o reînnoire efectivă și creatoare a teologiei), care ar putea cădea sub acuzația de conservatorism și paseism anacronic³⁴³. „Nu poate fi vorba de simple repetiții, nici de o întoarcere înapoi. A merge înspre Părinți va marca întotdeauna un progres, și nu un recul. Nu poate fi vorba de o fidelitate decât față de spiritul patristic, și nu față de literă numai. Aceasta pentru a fi cuprins de focul sacru în contact cu flacăra patristică, și nu cu scopul de a alcătui un ierbar de texte vechi. Continuarea Părinților la modul integral nu se poate realiza decât în *creație* și nu în *imitație*” (cf., *Căile teologiei ruse*). Cu acest aspect la creativitate teologică înnoitoare în spirit patristic atingem aspectul esențial al manifestării congenialității la nivel teologic, și anume cel metodologic.

- Aspectul metodologic: perspectiva specifică a discursului teologic e determinată în mod esențial de natura de mister existențial, viu a realităților la care aceasta se aplică. Astfel, misterul revelat nu poate fi explicat în sensul riguros al explicațiilor științelor exacte, ci înțeles progresiv prin participare existențială mereu adâncită în puterea iluminatoare a Sf. Duh. Deci, formularea înțelegerii tainei lui Hristos încorporată în textele Scripturii și ale practicii liturgice nu va avea niciodată un caracter riguros demonstrativ, ci unul predominant *interpretativ*. Procesul interpretării misterului în înțelegeri succesive, deschide orizontul dezmarginat al unei progresii nelimitate atât în experiența, cât și în formularea acesteia. Aportul decisiv al teologiei patristice a constat în acest

³⁴³ Teologia este un act neîntrerupt de mărturisire a revelației lui Dumnezeu prin conversația cu Scripturile și cu tradiția Bisericii, astfel încât ea trebuie să se hrănească de la origini. În acest sens Andrew Louth afirma că „Ortodoxia nu este conservatoare, ci radicală” (cf. A. Louth, „Introducere” în John Behr, *Drumul spre Niceea*, vol. I, trad. rom. de Mihai Neamțu, Ed. Sophia, București, 2004).

sens tocmai în interpretări din ce în ce mai cuprinzătoare și adâncite a multiplelor semnificații ale dogmelor, Scripturilor și Liturghiei. Deplina înțelegere a textelor patristice reclamă deci pentru teolog nu numai comuniunea aceluiasi Duh, ci și angajarea mereu adâncită ale celor de mai sus.

b. Elenismul patristic creștin

G. Florovsky consideră că realizarea congenialității cu spiritul patristic depinde în mod decisiv de asimilarea conștientă a structurilor discursive și simbolice eline întru care s-a cristalizat istoric formularea dogmelor.

Potrivit lui „cultura antică s-a dovedit îndestul de elastică pentru a accepta o <transfigurare> interioară... Creștinii au dovedit că a fost posibil să se redirecționeze procesul cultural, să restructureze țesătura culturală într-un spirit nou. Același proces, descris în diverse chipuri ca <elenizarea creștinismului>, poate fi conceput mai degrabă ca o <încreștinare a elenismului>”³⁴⁴.

Cu alte cuvinte, în interiorul Bisericii elenismul a primit un caracter etern, el s-a încorporat în trupul ei. Și, într-adevăr, structurile elenismului au conlucrat decisiv la configurarea viziunii teologice creștine asupra misterului Întrupării și mântuirii noastre în Trupul lui Hristos, implicându-se inextricabil în formele dogmatice, omiletice, liturgice, iconografice, dar mai ales în structurile sociale ale comunității eclesiale.

Pe scurt, Ecclesia creștină a încorporat și valorificat la maximum mentalitatea elină clasică specific comunitară a Polisului, precum și idealul suprem de desăvârșire colectivă a tuturor, în și pentru comunitate, cuprins în conceptul „paideia” care se întemeiază pe convingerea în perfectibilitatea și progresiva desăvârșire a naturii omenești.

³⁴⁴ George Florovsky, *Faith and Culture*, St. Vladimir's Quarterly, 4, 1-2 (1955-1956), p. 40.

2. Părintele D. Stăniloae și teologia neo-patristică

2.1. Actualitatea Păr. D. Stăniloae sau despre vocația teologiei

Păr. D. Stăniloae este figura creatoare cea mai de seamă pe care Biserica Ortodoxă Română a dat-o sub aspect teologic în secolul XX. Adevărat preot mărturisitor³⁴⁵, având o deschidere culturală impresionantă, vorbind „în cuvinte simple, fără emfază sau retorică”³⁴⁶, profund absorbit de operele Sf. Părinți, păr. D. Stăniloae a fost atât prin scris, cât și prin modul său de viață un teolog de *vocație*.

Într-o oarecare măsură percepția păr. Stăniloae este blocată din cauza operei sale masive, la care se adaugă stilistica sa care nu este foarte ușoară, deoarece ea este o „*stilistică meditativă*” (cf. Ioan I. Ică jr), și deci nu avem de-a face în cazul său cu o scriitură analitică, ci mai curând cu una *sintetică*.

De asemenea, prin opera sa teologul român ne lasă moștenire un *program* de mare anvergură teologică și spirituală. Opera păr. Stăniloae este rezultatul unui demers programatic, iar acest demers poate fi circumscris într-o expresie extrem de folosită, și anume cea de „neo-patristică”³⁴⁷.

În acest context ne punem în mod firesc întrebarea: cum s-a născut teologia neo-patristică?

În secolul XIX au existat două direcții fundamentale în ceea ce privește predarea teologiei în școlile teologice din Rusia, Grecia, România ș.a:

1. O primă direcție este cea a așa-numitei „*teologii de școală*”, care era cea a unei teologii academice, de manual (mitropolitul Makari Bulgakov în Rusia, Hristos Andrutsos și Panayotis Trembelas în Grecia). Începând mai ales cu secolul XIX, în Rusia și Grecia, teologia ortodoxă a intrat în structura învățământului academic din noile universități, astfel încât profesori de mare calibru intelectual au fost obligați să creeze și să elaboreze diverse manuale teologice. Avem de-a face, așadar, cu un demers

³⁴⁵ “Părintele Stăniloae are o înțelepciune trecută printr-o minte tradițională, capabilă să fie în același timp de mare actualitate” (Sandra Stolojan, *Nori peste balcoane*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 111).

³⁴⁶ M. Lovinescu, *Jurnal (1981-1984)*.

³⁴⁷ Mișcarea neo-patristică este cea mai vivace și mai originală mișcare din teologia ortodoxă modernă.

academic și școlar (de pildă, *Dogmatica* lui P. Trembelas în 3 volume = 1750 de pagini, Sf. Grigorie Palama era citat de trei ori, Sf. Ioan Scărarul o singură dată, iar Sf. Simeon Noul Teolog sau Sf. Isaac Sirul nu erau citați deloc).

2. A doua direcție, dezvoltată cu precădere în Rusia, este cea a așa-numitei *filozofii religioase*. Avem de-a face aici cu o teologie ortodoxă făcută de laici. Acești gânditori laici (Homiakov, Soloviov, Bulgakov, Florenski ș.a) au dezvoltat o gândire teologică „liberă”, „liberă” însemnând aici o gândire speculativă și filozofică, o gândire bazată adeseori pe inovație intelectuală. Acești gânditori au văzut în ortodoxie un răspuns la problematica legată de filozofia contemporană.

Ambele direcții erau, așadar, teologii abstracte și speculative, teologii de mare forță într-adevăr, dar desprinse oarecum de cadrul eclesial ortodox, de experiența liturgică și, în genere, de tot ceea ce constituie spiritualitatea ortodoxă. Astfel, în ciuda anvergurii lor intelectuale, aceste teologii intelectuale au fost resimțite ca fiind insuficiente.

Ca răspuns la direcția scolastică și speculația filozofică, a apărut direcția neo-patristică³⁴⁸ care și-a propus reîntoarcerea la textele Sf. Părinți și la tainele Bisericii, acestea fiind considerate sursele autentice ale teologiei ortodoxe. În acest caz teologia neo-patristică va fi marcată de experiența Liturghiei și a sfinților³⁴⁹.

Așa cum a remarcat la un moment dat păr. Ioan I. Ică jr, cel care a avansat cel mai mult pe calea creării și dezvoltării unei teologii neo-patristice a fost păr. D. Stăniloae la noi, iar la sârbi păr. Iustin Popovici³⁵⁰. Dacă la păr. Iustin Popovici predomină aspectul conservator,

³⁴⁸ Termenul de „neo-patristică” a fost propus la primul Congres internațional al Facultății de Teologie Ortodoxă din Atena (1936) de G. Florovsky. În comunicarea sa „Patristica și teologia modernă” el a spus că pentru secolul XX programul teologiei ortodoxe va fi formula neo-patristică. „*Neo-patristic*” înseamnă că trebuie să ne întoarcem *ad patres*, la Părinți, deci la scrierile Părinților Bisericii, în această expresie particula „neo” sugerează faptul că întoarcerea la Părinți trebuie să fie o întoarcere creatoare. *Redite ad fontes!* – îndemnul revenirii la surse a fost una din constantele teologiei neo-patristice. Acest îndemn nu rezidă în idealizarea scrierilor Sf. Părinți, ci mai degrabă în efortul continuu de menținere și aprofundare a mesajului creștin. Sub acest îndemn („*Înapoi la Sf. Părinți!*” – cum anunța G. Florovsky la Congresul de la Atena din 1936) stă întreaga mișcare neo-patristică.

³⁴⁹ Teologia ortodoxă, după căderea Constantinopolului, a corspuns doar arareori idealului unei teologii orientate spre experiența liturgică și ascetică a Părinților (cf. K. Ch. Felmy).

³⁵⁰ În 1932 și, respectiv, 1935, Iustin Popovici va publica primele două volume ale monumentalei sale opere: *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*. Deși în aceste două volume

adică aspectul de reafirmare a tradiției, la p. D. Stăniloae regăsim dimensiunea creativității și, implicit, răspunsuri deschise la problemele vremii.

Cu alte cuvinte, p. D. Stăniloae a încercat să regândească din perspectiva Sf. Părinți, dar în limbajul culturii actuale, marile dimensiuni ale experienței religioase și ale ortodoxiei ca atare.

Pe lângă abordarea antropologiei ortodoxe din perspectiva neo-patristicii (*Iisus Hristos sau restaurarea omului* – 1943 și *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* – 1986), p. D. Stăniloae a circumscris în mod integral cele trei dimensiuni fundamentale ale teologiei ortodoxe³⁵¹:

- Dimensiunea mistică („*Ascetica și mistica ortodoxă*”)³⁵²
- Dimensiunea dogmatică („*Teologia Dogmatică Ortodoxă*” – 3 volume)³⁵³

păstrează formal planul „dogmaticii” scolastico-istorice ruse din sec. XIX (Macarie Bulgakov), *Dogmatica* p. D. Iustin aduce o cu totul altă abordare și înțelegere a dogmelor Bisericii. Era prima dogmatică modernă care revenea în forță la adevărata înțelegere patristică a Revelației și a Bisericii. Înțelegerea „hristologiei ca eclezologie implicită și a eclezologiei ca hristologie actualizată” (cf. Ioan I. Ică jr), Iustin Popovici o va dezvolta în volumul III al *Dogmaticii* sale, apărut în 1978. P. D. Iustin Popovici este exponentul cel mai de seamă al direcției neo-patristice din teologia ortodoxă sârbă contemporană, deoarece el a depășit influența scolastică sau pietistă occidentală („pseudomorfoza” după formula lui Spengler preluată de p. D. Florovsky). Astfel, așa cum a remarcat p. D. Ioan I. Ică jr, în teologia ortodoxă pentru ca cineva să fie cu adevărat „nou” și înnoitor trebuie mai întâi să se facă „vechi”, întorcându-se la Părinții din vechime, la modul lor de teologhisire (cf. Ioan I. Ică jr, „Justin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului”, în Arh. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, Ed. Deisis, 1997).

³⁵¹ P. D. Stăniloae alcătuind o involuntară trilogie (*Dogmatică-Mistică-Liturghie*), ea reprezenta o „sinteză neo-patristică” creatoare: depășirea scolasticii – răspuns dat *Dogmaticii* scolastice a lui Andrusos – era operată aici în dublu sens: intelectualismul abstract al acesteia era înlocuit de criteriul experienței mistice de tip isihast și esențialismului thomist i se opunea personalismul comunitar ca model al comuniunii trinitare și ecleziale dintre Dumnezeu și creație.

³⁵² Această lucrare a fost inițial predată sub formă de curs la Facultatea de Teologie din București. Intuiția de principiu a fost cea a unității indisociabile în tradiția ortodoxă între teologie și spiritualitate, între dogme și experiența mistică de tip filocalic și isihast.

³⁵³ Traducerea germană, aparținând lui Hermann Pitters, este publicată sub titlul *Orthodoxe Dogmatik*, 3 vol, 1984-1985. Primul volum al ediției în limba engleză, traducere de Ioan Ioniță și Robert Barringer, este publicat sub titlul *The Experience of God*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 1994. Așa cum a remarcat K. Ware, volumul este o expresie a ceea ce Florovsky obișnuia să numească „sinteza neo-patristică”: „este de datoria teologului să manifeste legătura dintre dogmă și spiritualitatea personală, să arate cum fiecare dogmă răspunde unei adânci necesități și dorințe a inimii omenești”. Nu întâmplător remarcă același Kallistos Ware, titlul ales pentru ediția engleză este *The Experience of God*, deoarece termenul de

- Dimensiunea liturgică („*Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*”).

Teologia neo-patristică, așa cum a asumat-o păr. Stăniloae, este un program, iar nu o simplă ideologie sau construct. Ea nu este o „citatologie patristică” (Ioan Ică jr), deoarece în cadrul acestui amplu proiect Sf. Părinți nu sunt redați doar sub forma citatelor³⁵⁴. Părintele Stăniloae a dezvoltat teologia neo-patristică într-o *Dogmatică*³⁵⁵, într-o *Mistică* și într-o *Liturgică*. Așa cum a remarcat păr. Ioan Ică jr sunt cel puțin două dimensiuni care n-au fost dezvoltate de păr. Stăniloae: dimensiunea biblică³⁵⁶ și dimensiunea apologetică³⁵⁷.

„experiență” (*experience*) pune foarte bine în lumină un aspect al teologiei care este foarte important pentru păr. D. Stăniloae, care spunea: „avem nevoie de o teologie concretă, de o teologie a experienței”. Mai mult, dat fiind caracterul esențialmente nesistematic al teologiei patristice, ar putea părea un paradox publicarea unei teologii dogmatice neopatristice. În acest sens, așa cum a remarcat A. Louth, păr. Stăniloae „este singurul care a încercat vreodată acest lucru” (A. Louth, „Dumitru Stăniloae și teologia neo-patristică”, în *Paradoxul teologiei*, ed. cit., p. 133).

³⁵⁴ Opera păr. Stăniloae nu reprezintă întoarcerea nostalgică la *textele* Sf. Părinți, în felul minor al unei teologii a parafrizei, ci este vorba mai ales de conjuncția fericită între meditația Părinților asupra Scripturii și propria sa cercetare fundamentală.

³⁵⁵ Deși prin conținut are o cu totul altă amprentă, structura *Dogmaticii* părintelui Stăniloae depinde în mare măsură de teologia de școală, îndeosebi de *Dogmatica* lui Christos Andrutsos. În chip paradoxal, chiar și aici lipsește o expunere a învățăturii despre energii a Sf. Grigorie Palama. Deși păr. Stăniloae citează copios aceeași Părinți pe care se sprijină și Sf. Palama (Sf. Grigorie al Nyssei, Dionisie Aeropagitul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog), numele Sf. Grigorie Palama lipsește însă cu desăvârșire. În ciuda acestui fapt, învățătura despre energii este sugerată în mai multe rânduri. K.Ch.Felmy consideră că dacă ar fi făcut o expunere chiar și succintă a poziției Sf. Palama, păr. Stăniloae s-ar fi desprins radical de predecesorii săi „neoscolastici” și ar fi contribuit la o clarificare a poziției sale. De pildă, atunci când trimite la faptul că Dumnezeu rămâne întotdeauna Cel cu totul altul chiar și în pogorârea Sa spre om, și de aceea El nu poate fi comprimat în concepte strâmte, păr. Stăniloae prezintă însă preocuparea centrală a Sf. Grigorie Palama (cf. K.Ch. Felmy). În schimb păr. Stăniloae accentuează, așadar, extrem de puternic apofaza. Pe scurt, *Dogmatica* ortodoxă a păr. Stăniloae marchează trecerea de la indiferența tradițională a teologiei de școală față de Sf. Grigorie Palama la o nouă recepție a teologiei acestuia (cf. K.Ch. Felmy).

³⁵⁶ Se știe însă că în ultima perioadă a vieții sale păr. Stăniloae a început să schițeze o abordare neopatristică a Scripturii, astfel încât dacă Dumnezeu i-ar fi dat să mai trăiască, astăzi am fi avut și un comentariu neopatristic al Bibliei. Acest lucru rămâne în sarcina teologilor din generația de azi.

³⁵⁷ Această dimensiune a fost de curând valorificată de un grup de tineri teologi (A. Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu, Diac. Sorin Mihalache și C. Ioja) în volumul *Apologetica Ortodoxă* apărut de curând la Editura Basilica.

În elaborarea sintezei sale neo-patristice, renumitul teolog român a plecat în primul rând de la mistică/spiritualitate (*Ascetica și mistica ortodoxă*), deoarece sfinții sunt cei care au vorbit despre Dumnezeu în virtutea experienței lor personale.

Altfel spus, p. Stăniloae a plecat de la dimensiunea concretă a teologiei pentru că tocmai această dimensiune lipsea din cele două direcții ale secolului XX („teologia de școală” și filozofia religioasă).

Teologia neo-patristică, oricât de curios ar părea acest lucru, nu a fost și nu este o caracteristică exclusivă a Ortodoxiei³⁵⁸. Mișcarea neo-patristică sau de înnoire liturgică n-a început în Ortodoxie, ci în romano-catolicism. Acesta e un fapt istoric pe care nu-l putem ignora, deoarece întoarcerea teologiei la experiență și concret, la tradiția Sf. Părinți, au făcut-o în primul rând o serie întregă de mari teologi romano-catolici, teologi pe care, de altfel, p. Stăniloae nu se sfiește să-i citeze.

Astfel, mișcarea neo-patristică a început în cadrul ordinului benedictin și s-a dezvoltat cu opera lui Otto Kasel (cu așa-numita lui teologie a misterelor), acesta fiind frecvent citat în articolele p. D. Stăniloae.

De asemenea, accesul la Părinți a fost o preocupare centrală a așa numitei *Școli teologice de la Lyon*, patronată de o școală iezuită, școală în care s-au format figurile centrale ale teologiei neo-patristice din sec. XX. La Lyon a fost lansată și marea colecție neopatristică *Sources Chretiennes* (Izvoare creștine), iar cei care au stat la baza acesteia au fost teologi romano-catolici atrași de teologia răsăriteană: Henri de Lubac, cu o monografie capitală despre exegeza patristică, despre Origen, Jean Daniélou cu o monografie despre Sf. Grigorie al Nysei, Hans Urs von

³⁵⁸ În acest context facem precizarea că teologia neo-patristică nu reprezintă apanajul exclusiv al ortodoxiei. Oricât ar părea de paradoxal, mișcarea de înnoire a teologiei n-a început în ortodoxie, ci în romano-catolicism. Astfel, mișcarea neo-patristică cu întoarcerea sa la experiență a început în sânul ordinului benedictin și s-a dezvoltat în opera teologului Otto Kasel. De asemenea, teologia neo-patristică a fost o preocupare centrală a Școlii teologice de la Lyon, patronată de școala iezuită, școală în care s-au format figurile centrale ale teologiei neo-patristice ale secolului XX. După cum știm la Lyon a fost lansată și marea colecție neo-patristică *Sources Chretiennes* („Izvoare creștine”). Întemeiată în 1942, colecția „Izvoare creștine” își propunea printre altele „întoarcerea la izvoarele gândirii creștine”, prin publicarea scrierilor Sf. Părinți. Astfel, în perioada dintre cel de-al II-lea Război Mondial și Conciliul vatican II, Biserica Romano-Catolică s-a caracterizat printr-o puternică mișcare de înnoire biblică, liturgică și patristică, la baza căreia s-au aflat Henri de Lubac, Jean Daniélou, Don Casel și Hans Urs von Balthasar.

Balthasar cu o monografie despre Sf. Maxim Mărturistorul (Kosmiche Liturgie – 1941), toți aceștia fiind citați masiv de p. Stăniloae³⁵⁹.

Un lucru extrem de interesant este faptul că p. Stăniloae dezvoltă teologia neo-patristică într-un limbaj extrem de modern. Categoriile cu care operează reputatul teolog român sunt cele personaliste (eu-tu-el, adică relația dintre persoanele umane ca reflex al comuniunii dintre Persoanele treimice). Limbajul de tip personalist este evident în toate scrierile sale. Această gândire personalistă n-a fost creația p. Stăniloae, ci el a avut doar geniul de a prelua și interpreta gândirea patristică prin intermediul acestor categorii filozofice, care au fost create de Martin Buber³⁶⁰ și filozoful francez E. Mounier. Aceștia au dezvoltat un personalism teologic pe care p. Stăniloae l-a preluat și l-a deschis spre sensurile teologiei patristice.

Conceptul fundamental cu care operează în teologia sa este cel de comuniune, respectiv de persoană-comuniune. Omul nu există ca persoană singură, deoarece orice *eu* nu este singur, ci orice *eu* presupune un *tu* și un *el*, adică o relație de comuniune.

În opinia p. Stăniloae, teologia nu este un sistem abstract, ci expresia experienței personale, a unei întâlniri vii cu Dumnezeu cel viu. Astfel, vorbind despre Dumnezeu, teologia presupune o relație personală. În acest sens Kallistos Ware remarcă faptul că teologia p. Stăniloae este una a comuniunii personale, iar înțelegerea persoanei umane ca ființă deschisă spre comuniune, este în opinia teologului englez cea mai semnificativă afirmație din toată teologia p. Stăniloae.

2.2. Teologia experienței („Am văzut lumina cea adevărată”)

În lucrarea *Dogmatică și dogmatism*, p. Pavel Florenski scrie la un moment dat: „Se spune că acum în străinătate înotul se învață la aparate stând pe pământ. Așa poți deveni catolic sau protestant – după cărți, fără

³⁵⁹ În acest sens A. Louth remarcă faptul că, deși aceștia sunt citați în operele sale (mai ales în *Dogmatica*), acest lucru nu înseamnă neapărat că el ar fi fost foarte receptiv la teologia occidentală, atitudinea sa față de teologia occidentală este destul de negativă, chiar neînțelegătoare, spune A. Louth (*Paradoxul teologiei*, ed. cit., pp. 138-139). Mai mult, în opinia lui A. Louth, există o preocupare reală minoră față de teologia occidentală în *Dogmatica* p. Stăniloae, deși există o disponibilitate în a-i arăta deficiențele (*Paradoxul teologiei*, p. 140).

³⁶⁰ În acest context Andrew Louth atrage atenția asupra faptului că, deși ideile legate de distincția dintre individ și persoană (ființă deschisă spre comuniune) este semnul clar al influenței lui Martin Buber asupra p. Stăniloae, primul nu este deloc amintit în cuprinsul *Dogmaticii*.

să fi venit în vreun fel în contact cu viața, în cabinet. Dar pentru a deveni ortodox, trebuie să te cufunzi de îndată în însăși elementul Ortodoxiei, trebuie să începi să trăiești ortodox – altă cale nu există”.

Astfel, pâr. Florenski vede specificul Ortodoxiei față de celelalte confesiuni în experiență (o experiență trăită în Biserică). În mod similar, Vladimir Lossky afirmă că „nu există teologie în afara experienței, iar ca să ajungem la această experiență, trebuie să devenim un om nou, schimbat. Pentru a cunoaște pe Dumnezeu trebuie să ne apropiem de El; nu ești teolog dacă nu pășești pe drumul care duce la unirea cu Dumnezeu” (cf. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*).

În fine, Christos Yannaras reproșează teologiei occidentale „exilarea lui Dumnezeu într-un domeniu inaccesibil experienței, separarea religiei de viață” (cf. *Persoană și Eros*).

Însă, astfel de reproșuri sunt aduse, așa cum a remarcat Karl Ch. Felmy, nu numai teologiei occidentale, ci și teologilor ortodocși. De pildă, același Yannaras afirmă că teologia care se preda la Universitatea din Atena la sf. sec. XIX și începutul sec. XX era „strict separată de experiența și spiritualitatea eclezială, liturgică și mistică”, iar acest lucru este valabil mai ales pentru Christos Andrutsos (1869-1935) și P. Trembelas, aceștia fiind reprezentanții cei mai de seamă ai direcției „scolastice” din teologia greacă: „Formularea dogmatică nu mai are nici cea mai mică referire la experiența sfinților și la evlavia Bisericii. Adevărul dogmelor nu este empiric, nu are nici o raportare la etosul Bisericii, el este exclusiv ideologic”³⁶¹.

Pentru ortodocși dogma exprimă însă experiența Bisericii, iar nu simple principii teologice, ceea ce înseamnă în opinia lui Pavel Florensky că „experiența religioasă vie reprezintă unicul mod legitim de cunoaștere a dogmelor”³⁶². Însă acest lucru nu caracteriza teologia ortodoxă de la începutul secolului XX, iar acest fapt impunea reîntoarcerea ei la rădăcinile experienței ecleziale³⁶³.

³⁶¹ Ch. Yannaras, *I teologia*, apud K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 48-49. Ruptura teologiei neo-patristice și liturgice contemporane de teologia abstractă a *Dogmaticilor și Manualelor* de la sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX, este tema centrală a cărții lui K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*.

³⁶² Cf. Pavel Florensky, *Stâlpul și temelie adevărului*, Editura Polirom, Iași.

³⁶³ Această idee a teologiei orientată spre experiență e dezvoltată de Ch. Yannaras în *Abecedar al credinței*, Editura Bizantină, București. Experiența nu înseamnă aici o experiență generală sau mistică a lui Dumnezeu, care ar putea fi accesibilă oricărui om, chiar și unui creștin. Ea nu înseamnă nici experiența personală a credinței prin convertire ca în pietism (doctrină religioasă a unei secte protestante, care promovează

Această experiență eclezială a școlii neo-patristice trimite la Biserică, la Sfintele taine, la rugăciune și asceză, ea putând fi subsumată termenului de „eclezialitate” (*cerkovnost*).

Pe scurt, așa cum a remarcat K.Ch. Felmy, „în teologia neo-ortodoxă experiența trebuie înțeleasă ca experiență *eclezială*”³⁶⁴, deoarece numai în acest fel se poate distinge înțelegerea ortodoxă despre experiență de înțelegerea pietistă. Experiența în pietism nu trebuie să fie înțeleasă ca experiență *eclezială*, ci mai înainte de toate ca o experiență *personală*. De pildă, așa cum a remarcat Felmy, dacă în teologia trinitară, școala neo-patristică pornește de Ipostasurile concrete ale Treimii, evlavia pietistă pornește în schimb de la relația personală cu Iisus ca „Mântuitor personal”.

Din perspectiva școlii neo-ortodoxe experiența personală e un proces continuu de creștere și maturizare, de sporire în experiența Bisericii. În pietism predomină, dimpotrivă, elementul emoțional și, prin aceasta, elementul trăirii, astfel încât în loc de experiență (*Erfahrung*) ar trebui să vorbim mai bine de trăire (*Erlebnis*). În teologia ortodoxă, deși noțiunea de „experiență” abia dacă apare la Sfinții Părinți, avem de-a face cu o „teologie a experienței”, deoarece ea stă într-o relație permanentă cu Sfintele Taine (mai ales cu Botezul și Sf. Euharistie), precum și cu viața ascetică.

Există, așadar, în cadrul școlii neo-patristice o legătură indisolubilă între învățătură, teologie și experiența liturgică. Această legătură transpare și la V. Lossky care în lucrarea sa fundamentală – *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* – problema cunoașterii lui Dumnezeu și a experienței lui Dumnezeu e tratată mai ales în contextul scrierilor ascetice³⁶⁵. De altfel, cartea lui V. Lossky reprezintă o etapă esențială în eliberarea teologiei ortodoxe din captivitatea „academismului” scolastic și reorientarea ei patristică.

În *Căile teologiei ruse*, pâr. Georges Florovsky amintește cu elogii nelimitate doi teologi: pâr. Ioan Serghiev din Kronstadt (1829-1908), trecut de Biserica Ortodoxă Rusă în rândul sfinților, și mitropolitul Filaret Drozdov (1782-1867), figura cea mai marcantă din istoria Bisericii Ruse a sec. XIX. Ambii se disting prin faptul că gândirea lor teologică stă pe terenul experienței bisericcești vii.

respectarea riguroasă a unor practici religioase, cum ar fi pietatea și misticismul extrem). Pe scurt, experiența nu trebuie înțeleasă aici în termenii unui pietism sentimental sau a unei mistici individuale.

³⁶⁴ K. Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 50.

³⁶⁵ Vezi, în acest sens, V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, ed. cit.

Astfel, teologia ascetică și mistică, scrierile ascetice ale monahilor nu sunt doar o anexă ziditoare la specificul teologiei sistematice, ci parte integrantă a teologiei. Acest lucru îl arată limpede V. Lossky în cartea sa *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, în care problema „teologică”, adică problema cunoașterii lui Dumnezeu, e tratată plecând de la scriitori predominant ascetici. Un alt exemplu e vol. III din *Teologia morală ortodoxă* scris de păr. D. Stăniloae, care poartă subtitlul: *Spiritualitatea ortodoxă* (aici avem de-a face cu teme ca: despățimirea, iluminarea și îndumnezeirea).

2.3.Păr. Dumitru Stăniloae – unitatea tripticului teologic: Dogmatică-Spiritualitate-Liturgică

În cadrul sintezei neo-patristice și a mișcării de renaștere liturgică, un element fundamental îl constituie unitatea gândirii teologice. V. Lossky accentua faptul că teologia este mistică și toată mistica e teologică și că nu se poate concepe o gândire teologică fără o experiență spirituală, dar nicio experiență duhovnicească fără o fundamentare teologică.

Aceiași lucru îl putem întâlni și la păr. D. Stăniloae, care în prefața la *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* afirmă că a plecat de la mistici, deoarece aceștia au vorbit despre Dumnezeu plecând de la o experiență eclezială și de la o mistică personală. Ei n-au făcut o teologie plecând de la cărțile altora, ci au făcut o teologie plecând de la experiența misterului Bisericii, de la Scriptură, de la Liturghie și de la propria lor experiență personală: „Teologul redă experiența lui cu Dumnezeu ca experiență proprie. Când experiența nu e a lui proprie, ci a altuia, teologul care face reflexiuni asupra ei, face o teologie moartă”³⁶⁶.

Cu alte cuvinte păr. D. Stăniloae a plecat de la dimensiunea concretă a teologiei, deoarece aceasta lipsea din abordările specifice sec. XIX. În *Dogmaticile și Manualele* din sec. XIX nu există capitole despre experiența lui Dumnezeu. În aceste *Dogmatici* se vorbește despre Dumnezeu ca despre un mineral ce poate fi disecat și abordat fie din perspectiva atributelor și însușirilor Sale, fie din perspectiva lucrărilor Sale. Deci, avem de-a face aici cu o teologie fără viață. Sinteza neo-patristică înseamnă, așadar, în opinia teologului român a pleca de la experiența personală și de la concretul experienței Bisericii întruchipate în sfinți și în misterul liturgic.

³⁶⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, p. 15.

Într-un interviu cu F. Strazzari și L. Prezzi, pâr. Stăniloae afirmă că Sfinții Părinți au fost cei care i-au revelat profunzimea autenticei înțelegeri a lui Dumnezeu³⁶⁷. În anul 1978 apare monumentală sa operă, și anume *Dogmatica*, unde se spune încă din prefață că „programatic am încercat să vorbesc despre dogme, nu plecând de la teze și propoziții, ci încercând să arăt că dogmele răspund aspirațiilor sufletului omenesc, deci să pun în valoare semnificația duhovnicească, personală, vie a dogmelor, să nu fac o dogmatică abstractă, ci o dogmatică, care, plecând de la tradiție, să fie în același timp și actuală”.

De asemenea, în interviul cu F. Strazzari, pâr. Stăniloae afirmă că prin scrierea *Dogmaticii* sale el a vrut să scoată această disciplină din cadrul strâmt și rigid al scurtelor definiții scolastice, și, totodată, să propună conținutul viu, profund și bogat în semnificații după modelul Părinților, punând în evidență conținutul spiritual cuprins în mod virtual în ea. Într-un cuvânt, teologul român a vrut să prezinte în *Dogmatica* sa pe „Dumnezeul cel viu, venit la noi și lucrător în noi, și nu definiții raționale închise în ele însele”³⁶⁸.

Specificul patristicii constă în faptul că experiența personală și experiența Bisericii sunt două fețe ale aceleiași realități, ale aceluiași mister. Acesta e un lucru asupra căruia nu se insistă, poate, suficient atunci când se vorbește de „trăirea” ortodoxiei, fapt pentru care se derapează adeseori într-un trăirism ieftin, care nu mai are niciun conținut dogmatic, niciun conținut liturgic și eclezial, ci este un fel de efuziune sentimentală. Însă, în defintiv, misticul este *adjectivul* misterului (în sensul că el exprimă o însușire a misterului). Taina sau misterul e în prim plan, iar Taina e Hristos. Prin urmare, sfântul (misticul) trăiește viața lui Hristos, el nu se trăiește pe sine însuși, ceea ce înseamnă că misticul trebuie să devină o transparentă, o icoană, o prezență vie, o întrupare a duhului și a luminii lui Hristos printre noi. Pe fața sfântului – afirmă pâr. Stăniloae – se poate vedea (lumina) lui Hristos³⁶⁹.

În lumina acestor considerații putem spune că Pâr. D. Stăniloae face parte din categoria așa-numiților teologi „neo-ortodocși”. Această mișcare teologică e adeseori identificată cu două curente: unul dezvoltat îndeosebi în școala teologică rusă din diaspora europeană (S. Bulgakov,

³⁶⁷ F. Strazzari și L. Prezzi, *Una teologia filocalica: intervista con Padre Stăniloae*, în „Biserica Românească”, Milano, 1989, nr. 51, pp. 10-23. Interviuul a fost reluat în Mitropolia Ardealului, nr. 1, 1990.

³⁶⁸ F. Strazzari și L. Prezzi, *Una teologia filocalica: intervista con Padre Stăniloae*, p. 35.

³⁶⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Bréviaire hésychaste*, în Irénikon, nr. 1, 1979.

N. Afanasiev, A. Schmemmann, V. Lossky, L. Uspensky, C. Andronikov) și americană (G. Florovsky, A. Schmemmann și J. Meyendorff), iar celălalt în Grecia (P. Nellas, Ch. Yannaras, N. Nissiotis, I. Zizioulas, M. Matsoukas).

Ambele curente sunt adeseori menționate ca reprezentând o teologie sau o sinteză „neo-patristică” din pricina importanței acordate inspirației patristice (și prin aceasta elenistice) și a confruntării acestor izvoare cu problemele actuale ale lumii.

A doua caracteristică a acestei teologii „neo-ortodoxe” e faptul că ea a fost și e practică, dezvoltată și predată în universități, care au început să joace un rol important în viața și formarea Bisericilor Ortodoxe.

Păr. D. Stăniloae aparține acestui „panteon teologic” renumit al teologiei neo-patristice din sec. XX. Mai ales prin principală sa contribuție care privește curentul neopalamit reapărut în teologia ortodoxă a sec. XX³⁷⁰. În introducerea sa la *The Experience of God*, Kallistos Ware afirmă că prin abordarea distincției palamite dintre esența/ființa incognoscibilă a lui Dumnezeu și energiile prin care El este cunoscut, păr. Stăniloae aduce o noutate în manualele de dogmatică ortodoxă. În acest sens, așa cum a remarcat Kallistos Ware, teologul român este un notabil deschizător de drumuri.

De asemenea, *Filocalia* românească (în traducerea păr. Stăniloae) ar putea fi considerată ca un rod al renașterii patristice din epoca noastră. În 1935, păr. Stăniloae, pe atunci profesor la Academia Teologică din Sibiu,

³⁷⁰ În acest sens neopalamismul ca doctrină alternativă la supremația neotomismului apusean a fost determinant pentru teologia neo-patristică. În dialogul cu F. Strazzari, păr. Stăniloae amintește faptul că Sf. Părinți au fost cei care i-au revelat adevărata înțelegere a lui Dumnezeu, iar cel care și-a pus amprenta în mod decisiv a fost Sf. Grigorie Palama căruia i-a dedicat și o monografie: „Sf. Grigorie Palama m-a făcut să văd un Dumnezeu viu, personal”, deoarece „în teologia palamită găseam imaginea unui Dumnezeu care vine spre om”. „Accentul pe care Sf. Grigorie Palama îl pune pe energiile divine necreate care lucrează în noi, deosebite de ființa divină care rămâne incomunicabilă, m-a făcut să înțeleg importanța pe care Sf. Părinți o acordă lucrării lui Dumnezeu în credincioși, transformării neconținute pe care o săvârșește Dumnezeu, îndumnezeirii. Am înțeles că Dumnezeu nu e închis în El Însuși și că oamenii nu sunt separați de El și între ei” (*Una teologia filocalică/O teologie filocalică*, p. 34). De asemenea, un alt imbold spre sinteza neo-patristică a fost în opinia lui A. Louth traducerea de către păr. Stăniloae a *Dogmaticii* lui Andrusos. Spre sfârșitul anilor 1920 (doctorand fiind la Atena) tânărul student începe să traducă lucrarea lui Andrusos – *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*. În timp ce o traducea a ajuns să perceapă inadecăria acestei abordări „scolastice” a teologiei ortodoxe, iar acest fapt îl conduce – la fel ca pe păr. G. Florovsky – către izvoarele teologiei ortodoxe: Părinții greci ai Bisericii.

s-a gândit să înceapă un studiu despre viața și opera Sf. Grigorie Palama. Acest pas, semnificativ, a fost primul pe calea care trebuia să conducă la realizarea *Filocaliei* românești. Mentalitatea historicistă care domina mediul teologic al vremii a diminuat sensul și semnificația teologiei spirituale propriu-zise. Astfel, prin traducerea *Filocaliei* se reînvia în cadrul cercetării teologice *primatul dimensiunii duhovnicești* în dauna celei academice³⁷¹.

Traducerea *Filocaliei* are o dublă semnificație: pe de-o parte ea sugerează o nouă perspectivă pentru mișcarea teologică românească, iar, pe de altă parte, ea poartă semnele vremii și ale mediului său. *Filocalia* românească este o ediție esențialmente comentată, însoțită aproape neîncetat de o reflecție orientată dublu: pe de-o parte spre text, pentru a-l lămuri sau nuanța, iar, pe de altă parte, spre lume pentru a proiecta asupra ei discernământul spiritual.

Astfel, spre deosebire de ediția grecească alcătuită de Sf. Nicodim Aghioritul și Sf. Macarie din Corint (publicată la Veneția în 1782), păr. Stăniloae a îmbunătățit substanțial textele *Filocaliei* originale nu numai prin faptul că a anexat propriile sale introduceri, dar a și însoțit textele de comentarii³⁷². Însă importanța comentariului asupra Sf. Părinți merge și

³⁷¹ Păr. Stăniloae e principalul autor al renașterii filocalice din România de după război. El a exercitat o influență pozitivă în mediile teologice în care domnea spiritul scolastic. Tânăr student el și-a dat seama din primul său contact cu dogmatica, de discordanța dintre știința teologică cu definițiile sale metafizice (Dumnezeu imuabil, omul schimbător), astfel încât a ajuns să aprofundeze teologia palamită despre care va scrie o carte: *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, 1938. În acest sens el este unul din pionierii renașterii studiilor palamite în epoca modernă. Potrivit lui Oliver Clement, păr. Stăniloae este alături de Vasili Krivochein, inițiatorul renașterii studiilor palamite în ortodoxia sec. XX. De asemenea, în 1943, păr. Stăniloae a publicat *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, o carte care aduce o contribuție semnificativă la înțelegerea soteriologiei ortodoxe. Mântuirea este înțeleasă înainte de toate ca o restaurare ontologică a naturii umane în Persoana lui Hristos și nu ca doar o banală „ameliorare etică a caracterului” (cum credea P. Trembelas). Între anii 1947-1948 apar primele patru volume ale *Filocaliei* românești, iar ultimele opt între anii 1976-1992. Această *Filocalie* românească își are „originalitatea” față de celelalte ediții filocalice prin aceea că textul ei este însoțit de ample comentarii, înât acestea ar putea alcătui un volum distinct. Pe aceeași linie a spiritualității filocalice se înscrie cursul de teologie mistică pe care păr. Stăniloae l-a ținut la Facultatea de Teologie din București în anii cincizeci și pe care l-a tipărit în 1981 ca al treilea volum al manualului *Teologia morală ortodoxă* (D. Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, București, 1981).

³⁷² *Filocalia* românească este însoțită de ample comentarii și note. Lipsa oricărui comentariu din *Filocalia* originală nu a fost o scăpare, deoarece volumele nu erau destinate lecturii particulare, ci se doreau un ajutor pentru cel care se afla deja sub

mai departe la p. Stăniloae: aici ne referim la modul său predilect de a-i interpreta în acord cu sec. XX. „Fiecare element al acestei <concepții> - alegerea însăși a *Filocaliei*, îmbogățirea ei și comentariile – este semnificativ pentru felul în care p. Stăniloae concepea să reînnoiască teologia ortodoxă în lumea modernă”³⁷³. *Filocalia* era așa cum spun editorii versiunii engleze, „un fel de cale prin deșertul și deșertăciunea vieții, cu deosebire a celei moderne”, or, o întoarcere la Părinții greci ai Bisericii într-un astfel de spirit era mai mult decât o academică „reîntoarcere la surse”, era recuperarea unei înțelegeri a teologiei care căuta să îi așeze pe oameni pe calea deschiderii către Dumnezeu și a trăirii harului Său mântuitor. Era în același timp o teologie duhovnicească și pastorală.

Concluzii

Din păcate, noi, ortodocșii – cum spune la un moment dat Arhiepiscopul Vasili Krivoșein – îi iubim mult pe Sf. Părinți, însă îi citim prea puțin. Sf. Părinți sunt adeseori invocați și citați, dar nu sunt studiați (în mod similar, p. Stăniloae e mai des citat decât citit). Noica spunea despre exegeza lui Eminescu că s-a „odihnit” în G. Călinescu. În mod similar teologia românească s-a „odihnit” în p. Stăniloae³⁷⁴. A ține un gânditor viu înseamnă nu numai a-l studia și analiza, ci mai ales a-i dezvolta gândurile și aspirațiile, iar acest lucru ne revine nouă.

Teologia adevărată și vie, potrivit p. Stăniloae, se desfășoară în mod simultan în trei direcții: trecut, prezent și viitor. Ea este în același timp apostolică, contemporană și profetică. Specificul ei, afirmă teologul român, este „fidelitatea față de revelația lui Hristos dată în Sf. Scriptură

îndrumarea unui părinte spiritual. După cum știm, istoria *Filocaliei* în lumea slavă se suprapune practic cu istoria restabilirii instituției părintelui spiritual, a *starețului*.

³⁷³ Cf. A. Louth, „Dumiru Stăniloae și sinteza neo-patristică”, în Th Baconsky, Bogdan Tătaru-Cazaban (eds.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Ed. Anastasia, București, p. 124.

³⁷⁴ Grandoarea p. Stăniloae se bazează pe o dublă singularitate: el a fost primul om al Bisericii noastre care, confruntându-se cu patristica greacă, nu a făcut doar *arheologie*, iar, în al doilea rând, el a fost primul teolog care nu s-a limitat la un discurs specializat, ci s-a angrenat într-un dialog cu cultura vremii sale (vezi disputa cu Blaga, citările sale din Heidegger, Șestov, Berdiaev sau Jaspers): a înnoit discursul teologic prin revalorizarea izvoarelor patristice în general și a spiritualității filocalice în particular (cf. T. Baconsky). Așa cum a remarcat T. Baconsky, până la p. Stăniloae, joncțiunea dintre dogmă și cultura profană era de neconceput

și Tradiție... responsabilitatea pentru credincioșii care sunt contemporani cu teologia și deschiderea către viitorul eshatologic”.

Acestea sunt, de altfel, în mod exact trăsăturile care disting excepționala sa lucrare, și anume *Dogmatica*. *Dogmatica* sa este în primul rând bazată cu fermitate pe tradiția apostolică așa cum au interpretat-o Sf. Părinți. Dar ea este în același timp o expresie a ceea ce Florovsky a numit „sinteza neo-patristică”. Scriitorii patristici sunt întotdeauna tratați de păr. Stăniloae ca și contemporani ai săi, în calitatea lor de martori vii a căror mărturie pretinde din partea noastră o continuă auto-examinare și regândire în acord cu preocupările actuale. Fidelă trecutului, responsabilă pentru prezent, *Dogmatica (The Experience of God)* este, de asemenea, o carte profetică, deschisă viitorului, creativă, îndreptată spre căi încă neexplorate.

Păr. D. Stăniloae este văzut ca cel mai mare teolog ortodox, iar *Dogmatica* constituie cea mai mare realizare, desvârșirea muncii sale de-o viață.

Prima sa lucrare majoră a fost *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama* (1938). În această perioadă teologia palamită era total necunoscută în lumea ortodoxă. În renașterea palamismului, care a influențat și transformat teologia ortodoxă în sec. XX, Păr. D. Stăniloae a fost văzut ca un pioner decisiv, alături de V. Krivocheine a cărui lucrare *Învățătura ascetică și teologică a Sf. Grigorie Palama* a apărut în Rusia cu doi ani în urmă (1936). Însă Krivocheine s-a bazat exclusiv pe domeniul limitat al scrierilor Sf. Palama care erau deja publicate, însă păr. Stăniloae a fost capabil să atragă atenția și asupra lucrărilor sale nepublicate pe care el le-a consultat în manuscris în timp ce sa afla la studii la Paris.

În ediția engleză nu a fost reținut titlul de *Teologia Dogmatică*, deoarece în mintea multor cititori occidentali termenul „dogmatică” (învățătură obligatorie impusă de o autoritate exterioară) are o conotație negativă. În orice caz în această lucrare autorul nu are în vedere așa ceva. Păr. D. Stăniloae caută întotdeauna să indice coerența interioară a adevărului dogmatic și semnificația fiecărei dogme pentru viața personală a creștinului. Aceasta este în definitiv sarcina teologului, și anume de a face manifestă legătura dintre dogmă și spiritualitatea personală, să arate cum fiecare dogmă răspunde unei nevoi adânci din inima omului, și felul în care ea are consecințe pentru societate. Dogmele, este convins teologul român nu înrobesc, ci eliberează: teologia este în mod esențial liberată.

Astfel, titlul ales pentru ediția engleză, *The Experience of God*, evidențiază un aspect al teologiei care este întru-totul important pentru pâr. D. Stăniloae: „Noi avem nevoie de o teologie concretă,” insistă el, „o teologie a experienței”. În ochii săi, teologia, înțeleasă corect, nu este un sistem abstract, nu este o teorie filozofică, ci expresia unei experiențe personale, a unei întâlniri vii cu Dumnezeu cel Viu.

În încheiere putem spune că în opinia părintelui Stăniloae teologia, adică vorbirea despre Dumnezeu, nu este o „știință” (în sensul fizicii sau geografiei), deoarece Dumnezeu nu este un „obiect” de cercetat, ci El prespune în primul rând o relație personală. El prespune credință și despățimire ascetică, căutarea rugăciunii continue și a sfințeniei. Astfel, adevărații teologi sunt, pentru pâr. Dumitru Stăniloae, sfinții. De aceea, atunci când el vorbește în *Dogmatica* sa despre tandrețea și delicatetea sfinților, în mod cu totul neintenționat el a zugrăvit o icoană și despre el însuși. După cum știm fața lui era plină de lumină, luminată de un surâs ce izvora deopotrivă din ochii și de pe buzele sale. El are darul prețios, așa cum numai sfinții îl au, de-a trimite prin simpla sa prezență la bunătate și pace: „el este un om care poate reda cuiva încrederea în viață”, așa cum a remarcat un prieten de a-l său, Donald Allchin.

Viața sa a fost consacrată cercetării, căutării, scrierii și învățării, dar niciodată în sensul „academic” al cuvântului. El a fost nu doar profesor ci preot care a iubit Liturghia, nu doar un exeget ci și un părinte duhovnicesc. Legătura dintre teologie și rugăciune, atât de des subliniată în lucrările sale, este evidentă și în propria sa persoană. Teologia nu este numai ceea ce el studiază, ci și ceea ce el trăiește. El a vorbit și scris nu numai cu înțelepciunea extrasă din Sf. Părinți, ci și cu înțelepciunea inimii sale.

Chipul blând al marelui teolog va fi păstrat ca o icoană în memoria noastră (cf. Oliver Clement). El va rămâne pentru noi un reper teologic și duhovnicesc, deoarece pâr. Dumitru Stăniloae nu numai că a vorbit despre Dumnezeu, dar a și vorbit cu El, iar acest lucru înseamnă că a intrat în comuniune cu El, trăind în și prin El.

Dacă ar fi să sintetizez într-o singură propoziție atitudinea teologică a pâr. Stăniloae, aş spune împreună cu Pavel Florensky că „sfinții sunt vii pentru cei vii și morți pentru cei morți”.

Raze de lumină în antropologia părintelui Dumitru Stăniloae

Masterand, Cella Cristescu-LOGA

Abstract: *The present paper foregrounds aspects that can be found into the anthropology of the fr. prof. Dumitru Stăniloae, one of the most prominent personalities of the XXth century. This study makes an incursion into the domain of the anthropology, highlighting some of the definitions that had been given up to the present, but drawing attention to the fact that one of the most exhaustive renderings of the intimation of the human's birth has been argumentatively pointed out by fr. prof. Dumitru Stăniloae, who alleged that there is a unequivocal connection between The Holy Trinity, the creation of the Universe and the man.*

Keywords: *Dumitru Stăniloae, anthropology, definitions, Holy Trinity, creation of the world*

Domnul Dumnezeu ne-a dat viață pentru a ne putea bucura de slava Lui, pentru a putea fi fericiți, mulțumindu-I că ne învăluie cu bunătatea Sa infinită. Dragostea Tatălui Creator este hrana sufletului nostru fără de care noianul ispitelor ar fi biruitor asupra omului, l-ar înrobi și n-ar putea scăpa decât tot prin lumina rugăciunii, prin cheia împărătească ce sfarmă ușile abisului: Crucea lui Hristos.

Însă, de la căderea în păcatul strămoșesc și până când ceasul veacurilor împărăției lumesti se va opri, de nenumărate ori, firea umană îngroapă, fără de regret, cele mai pure și suave trăiri în recele mormânt al inimii pline de patimi. Păcateleucid frumusețea trupului, îl cotropesc, îi răpesc fericirea cea adevărată, iar, în acest crunt război al simțămintelor, omul va pierde daturile Divinității...Căci e mult prea dureros să te pierzi în neantul timpului fără să poți simți căldura făcliei sfinte dinăuntru-ți, ce se va îneca printre lacrimi, în uitare

Problematica „nașterii” ființei umane a preocupat omul din imordiale timpuri. Astfel, o posibilă definiție a „științei omului”, antropologia, în „acceptiunea” „de zi cu zi”, ar fi că ea reprezintă acea ramură care se ocupă cu studiul ființei umane sub aspectele generale ale

acestua, urmărind să arate originea și constituția ființei umane, cât și rostul și finalitatea vieții sale.³⁷⁵

Fiecare sistem ideologic ce a implicat sfera umană a propus o antropologie proprie care să îl reprezinte și prin care să își afirme credința în fața celorlalte concepții existente. Prin urmare, omul a fost perceput în foarte multe feluri, multe fiind și mințile preocupate de acest subiect. Astfel, curentele filosofice s-au distins de cele politice, cele creștine de cele eretice și, nu în ultimul rând, toate între ele.

Din orice unghi ar fi privit omul, nu se poate nega faptul că acesta, atât prin constituția ființei lui, a naturii sale, cât și prin rostul său în lume, este de la început așezat pe cel mai privilegiat loc între realitățile existente pe pământ.

Dacă ar fi să definim din punct de vedere creștin antropologia, am spune că ea este învățătura despre om, întemeiată pe Revelația dumnezeiască. Însă diferența majoră dintre antropologia creștină și celelalte încercări de a contura definiția și de a stabili granițele acestei științe, este aceea că în creștinism, pentru a se putea vorbi despre om, este studiat Hristos, în timp ce în celelalte se vorbește despre om studiindu-l direct pe acesta (pe ființa umană în sine).

Deși cele trei mari ramuri ale creștinismului au ajuns, în cele din urmă, la unele diferențe în legătură cu învățătura despre om, toate îl tratează pe acesta urmând același traseu. Astfel, putem afirma că antropologia creștină urmarește trei mari teme principale: originea omului, constituția ființei umane și menirea omului.

Făcând o incursiune în istorie, se poate constata că în perioada Evului Mediu, ipostaza omului imperfect are rolul de a-l determina să devină perfect, *homo universalis*; astfel că, în epoca Umanismului, putem îndrăzni să afirmăm că raportul Eu-Dumnezeu tinde spre perfecțiune (înțelegând aici ultimul termen drept o „maximizare” în limită umană a raportului amintit). Odată cu Iluminismul, curent în care lexemul revoluție este o împlinire falsă, prin antifeudalism și anticlericism se renunță, în cea mai mare parte, la formele tradiționale de adorare. În acest context, antropologia capătă noi sensuri și dimensiuni; cu toate acestea,

³⁷⁵ „Antropologia, din punct de vedere etimologic, derivă din doi termeni grecești: *antropos*, care înseamnă *om* și *logos*, însemnând *cuvânt* sau *relatare*, *știință*. Privită din acest punct de vedere, antropologia poate fi definită ca *studiu al omului*. Dacă am depăși această viziune etimologică, am putea spune că antropologia este un conglomerat sau, mai bine zis, o configurație de direcții diferite de studiere a omului. Deseori, definițiile date antropologiei implică sintagma *ființele umane*, respectiv considerându-se că antropologia este *studiul ființelor umane*”. Achim Mihu, *Antropologia Culturală*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 13.

putem spune, fără a exagera, că o „definiție” „completă” și temeinic argumentată a antropologiei, cu citate cheie din operele Sf. Părinți, o reprezintă cea dată de părintele profesor Dumitru Stăniloae.³⁷⁶

În opera teologică a Părintelui Stăniloae învățătura despre ființa umană ocupă un loc privilegiat, fiind situată îndată după învățătura de credință despre Sfânta Treime și cea hristologică. Permanenta relaționare cu dogma trinitară, precum și cu cea hristologică constituie, în primul rând, noutatea perspectivei antropologice. Se remarcă, așadar, „neputința” părintelui profesor de a teologhisi despre Hristos, fără a face referire la om; nu poate adânci dogma Sfintei Treimi fără să reveleze valoarea persoanei umane³⁷⁷.

Antropologia ortodoxă a părintelui Stăniloae se evidențiază prin temeiul ei trinitar și cel hristologic, la care se adaugă de cele mai multe ori și cel pnevmatologic³⁷⁸. Putem considera antropologia părintelui Stăniloae ca fiind o reînnoire făcută în și prin Fiul lui Dumnezeu devenit Om. Modelul antropologic propus de părintele profesor potențează ideea că în alcătuirea ființei umane intră sufletul alături de trup³⁷⁹. Omul va

³⁷⁶ Despre chipul și activitatea părintelui profesor, vrednicul de pomenire patriarh Teoctist nota: „Timp de mai bine de șase decenii, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a zăbovit cu râvnă la altarul școlii teologice românești, pe care a slujit-o cu dăruire și a îmbogățit-o cu lucrări de mare profunzime și originalitate, cu traduceri din Sfinții Părinți ai Bisericii și cu un număr impresionant de studii și articole în presa bisericească din țară și străinătate(...) A fost darul și binecuvântarea lui Dumnezeu pentru școala teologică românească, pentru a cărei întărire în credință a ostenit o viață. Adăpându-se la izvorul predaniei Sfinților Părinți, a stăruit pentru reaşezarea culturii noastre teologice în albia spiritualității practice și pe coordonatele mistice ale trăirii filocalice, dăruind Bisericii strămoșești, pentru prima dată în literatura noastră bisericească (...) cele mai importante și necesare opere ale Sfinților Părinți, a cărei operă este unanim recunoscută în însemnătatea ei de excepție”. Patriarhul Teoctist, *Un slujitor devotat al Bisericii și Teologiei Ortodoxe, un mare teolog ortodox al epocii noastre, coloană a Teologiei Ortodoxe contemporane*, în Corneliu Muha, *Religie, Clasa a XII-a. Auxiliar didactic pentru elevi*, Ed. Sf. Mina, p. 39.

³⁷⁷ Ciprian Florin Apetrei, *Teologia creației în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae și concepțiile cosmologice moderne*, sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Ioan Ică, Cluj-Napoca, 2011, p. 11, disponibilă online la http://doctorat.ubbcluj.ro/sustinerea_publica/rezumat/2011/teologie/apetrei_ciprian_florin_ro.pdf.

³⁷⁸ Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Libra, București 2002, p. 117 C. F. Apetrei, *op. cit.*, p. 12.

³⁷⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, vol. I, p. 257.

depăși ordinea materială grație sufletului său care nu poate fi coborât și redus la materie³⁸⁰.

Coordonata om-cosmos este excepțional subliniată de Părintele Stăniloae care deslușește anvergura materială, precum și pe cea de ordin spiritual a întregii creații, sensul alături de finalitatea ei fiind cuprinse în planul voinței Preasfintei Treimi și fiind legate de transcendentului necreat. Caracterul dihotomic al omului creat de către Divinitate își va afla „întregirea” în chipul dumnezeiesc care cuprinde atât trupul cât și sufletul. În această calitate a sa de chip al lui Dumnezeu, omul a fost creat să trăiască în comuniune cu Tatăl Cereșc și cu întreaga creație. În această direcție, taina omului este taina persoanei, fiindcă a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Prin constituția lui dihotomică, omul face legătura între lume și Dumnezeu și este chemat să înainteze împreună cu creația spre cerul și pământul nou, transfigurate, ale Împărăției lui Dumnezeu³⁸¹.

Prin urmare, putem afirma cu certitudine că înțelegerea antropologică a părintelui Stăniloae este clădită pe pilonii ce susțin cugetarea dogmatică și patristică: Treimea și Întruparea. Pe fundamentul lor suntem introduși în taina Persoanei, cheie ermeneutică a paradoxurilor viziunii creștine, temă ce ocupă locul central în tot parcursul teologic al Părintelui Stăniloae. Din descoperirea dumnezeiască asupra Sfintei Treimi și Întrupării decurge înțelegerea persoanei împlinite ca subiect desăvârșit al dragostei în comuniune³⁸².

Cugetarea antropologică a Părintelui Stăniloae se desfășoară în „triumghiul liturgic” al relațiilor dintre Dumnezeu, om și natură. În acest sens, viziunea patristică sintetizată de Sfântul Maxim Mărturisitorul este aprofundată de părintele Stăniloae cu un accent special pe teologia persoanei și comuniunii³⁸³.

Restaurarea firii omenești în Hristos și îndumnezeirea omului prin părtășia la comuniunea Treimică presupun, din partea ființei umane, un răspuns liber și o înaintare sinergică în taina comuniunii cu Dumnezeu. Ființa umană se deschide, așadar, prin liturghisirea sa spre lucrarea în el a Duhului Sfânt, prin acceptarea morții ca jertfă și înviere în Hristos³⁸⁴.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 258.

³⁸¹ C. F. Apetrei, *op. cit.*, p. 12.

³⁸² Florin Caragiu, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Sophia, București, 2008, p. 7.

³⁸³ *Ibidem*, p. 8.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 9.

Părintele Stăniloae afirmă în „Teologia Dogmatică Ortodoxă” că „după credința creștină, lumea și omul au un început și vor avea și un sfârșit”³⁸⁵. Pentru părintele profesor lumea trebuie privită între începutul și sfârșitul ei, de aceea nu poate vorbi despre început fără sfârșit, vede totul în sinteză și aceasta este una din caracteristicile gândirii sale³⁸⁶. În acest sens, referindu-se atât la motivul, cât și la scopul creației, el unește începutul și sfârșitul.

Motivul și scopul creației sunt unite în Dumnezeu. Părintele Stăniloae arată relația strictă între Dumnezeu și lume. Așa cum nu poate concepe începutul lumii fără sfârșitul ei, tot astfel nu este capabil să vadă lumea fără relația ei cu Dumnezeu, care este Cel ce garantează unitatea dintre motivul și scopul creației. Pentru el creația nu a avut loc dintr-o necesitate exterioară sau interioară a lui Dumnezeu, ci din libertatea, iubirea și bunătatea Sa³⁸⁷.

Iubirea dintre cele trei Persoane Dumnezeiești este singura explicație a creării unei alte existențe decât cea proprie Lui, plenară și necreată dinainte de veci. Dumnezeu n-ar fi Creator dacă n-ar fi bun, n-ar putea fi, dacă n-ar fi Persoană, în relație conștientă cu alte persoane, din veci. N-ar fi Creator, dacă n-ar fi Treime, dar și lumea n-ar fi creată, dacă n-ar exista un Dumnezeu bun, conștient și liber³⁸⁸.

Părintele Stăniloae afirmă că „Dumnezeu a creat lumea dintr-un motiv și cu un scop”³⁸⁹. Dumnezeu creează lumea nu din necesitate, ci din bunătatea Lui, de aceea El a creat-o ca să o facă părtașă de eternitatea Lui sau de comuniunea sa, nu prin ființa ei, ci prin har, prin împărtășirea de ea. Prin prisma sensului anterior lumea trebuie percepută ca dar, astfel această afirmație ne va conduce către motivul creării Universului. Scopul creării lumii din atotbunătatea dumnezeiască este ca și alte ființe să se poată „împărtăși” din iubirea divină.

În monumentală lucrare „Teologia Dogmatică Ortodoxă”, părintele profesor subliniază faptul că, prin aducerea la existență a altor persoane, Dumnezeu „cheamă alte și alte persoane la continuarea dialogului cu Sine și a înălțării lumii la starea de mediu transparent al

³⁸⁵ D. Stăniloae, *Sfânta Treime Creația și Mântuirea și ȋnta veșnică a tuturor credincioșilor*, în *Ortodoxia*, nr. 2, 1986, p. 14-42. Cf. C. Florin Apetrei, *op. cit.*, p. 8.

³⁸⁶ Maciej Bielawski, *Părintele Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, p. 155. Cf. Pr. Ciprian Florin Apetrei, *op. cit.*, p. 8.

³⁸⁷ *Cuvântarea Catehetică cea mare*, PG. 45, col. 21. Apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...* vol. I, p. 232.

³⁸⁸ D. Stăniloae, *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 3, 1987, p. 41.

³⁸⁹ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 232.

Său³⁹⁰. Mai mult decât atât, „în comuniunea cu semenii se dezvăluie cel mai mult însă și misterul prezenței divine interpersonale”³⁹¹. Iar părintele Stăniloae conchide prin faptul că „(...) numai din iubirea între Persoanele divine iradiază forța iubirii noastre interpersonale”, întrucât „comuniunea interpersonală e un chip al comuniunii treimice și o participare la ea”³⁹²,

Putem conchide că, pentru domeniul antropologiei este de un maxim interes pentru omul contemporan, care în „dărâmăturile” gândirii postmoderniste caută punți de înțelegere spre refacerea propriei identități și unificarea viziunii despre Dumnezeu, lume și om. De altfel, în toate scrierile sale, Părintele Stăniloae a pus în lumină modernitatea absolută a viziunii biblic-patristice, contemporaneitatea eternă a Revelației, adevărul că singurul lucru nou sub soare este Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu (Sfântul Ioan Damaschin).³⁹³ Textele Părintelui Stăniloae despre antropologie scot în evidență un teolog care pătrunde cu dibăcie până la esența lucrurilor, enunțând însemnate „postulate” ale credinței; în acest sens, putem face referire la faptul că părintele a dat, în pagini întregi, o definiție quasi ad litteram a antropologiei. Astfel, părintele profesor Dumitru Stăniloae poate fi considerat, fără a exagera, ca fiind cel mai important teolog ortodox român dăruit de Dumnezeu neamului omenesc în veacul al XX-lea.

³⁹⁰ Părintele profesor continuă tot în acest loc: „Dar în aducerea noilor persoane la existență El colaborează cu actul de iubire al persoanelor umane, care se angajează cu raspunderea lor cea mai serioasă în aducerea la existență și la creșterea altor persoane umane până la starea lor de libertate conștientă, transmițându-le dialogul lor cu Dumnezeu și cu semenii și toate învățămintele Lui. Astfel fiecare persoană venită la existență reprezintă o modalitate nouă și continuă de manifestare a libertății umane în dialogul cu Dumnezeu și cu semenii, prin natură, pe care o organizează și o dezvoltă în mod corespunzător, dar reprezintă și o încadrare în responsabilitatea comună atuturilor pentru această operă.” Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 404.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 419.

³⁹² *Ibidem*, p. 419.

³⁹³ „Și fiind Dumnezeu desăvârșit, se face om desăvârșit și săvârșește cea mai mare noutate din toate noutățile, singurul lucru nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu. Căci ce poate fi mai mare decât ca Dumnezeu să se facă om? Și Cuvântul S-a făcut fără schimbare trup din Duhul cel Sfânt și din Maica Sfânta Pururea Fecioară Născătoarea de Dumnezeu. Și singurul iubitor de oameni se face mijlocitor între om și Dumnezeu, fiind zămislit în preacuratul pântec al Fecioarei, nu din voință sau din poftă sau din legătură bărbătească sau din naștere voluptuoasă, ci de la Duhul Sfânt și în chipul celei dintâi faceri a lui Adam. Și se face supus Tatălui, prin luarea firii noastre, vindecând neascultarea noastră și făcându-ni-se pildă de ascultare, în afară de care nu este cu putință să dobândim mântuire”. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. a III-a, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, p. 96-97.

Credința în Domnul nostru Creator mereu ne va scăpa din nevoi, chiar dacă noi alegem, deseori, calea greșită a vieții. Ea este o iubire nesfârșită, care ne înalță spre absolut, ne hrănește setea sufletului cu perle de rouă pură, lacrimi ale sincerei păreri de rău pentru păcate și lae căinței, cea care pedepsește asemeni fulgerului, dai din nimicnicie ne conduce la viața veșnică.

Quo vadis, homine?... Quo vadis, ecclesia?... Quo vadis, mundi?... Răstignit în deșertul minții, prizonier în închisoarea gândului păcătos, sufletul strivit de patimi apune și un trist acord funerar învăluie inima ființei umane. Interpret fidel al bătrânului timp, vechiul orologiu este neiertător.

Însă puterea divină e infinită, Prea Înaltul Tată Ceresc, simțul absolut ce îmbrățișează Universul, lumina eternă a creației strălucește și pentru noi. Omul are puterea să atingă cele mai înalte culmi ale infinitului, să stăpânească cele mai ascunse porți ale lumii.

Cum?... Prin credință... Prin nădejde... Prin dragoste...

Mântuitorule, Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, învrednicește-ne, Doamne, ca în lumina feței Tale să vedem strălucirea cereștii slave! Amin!

Un posibil dialog între teologia Logosului divin și bosonul Higgs în contextul teologiei părintelui Dumitru Stăniloae

Pr. prof. univ. dr. Dumitru MEGHEȘAN

Abstrakt: *Die letzten Entdeckungen in der Naturwissenschaft zeigen uns, dass wir in einer anderen Welt leben, ein Leben viel verschieden als vor hundert Jahren. Das ist der Grund, dass die Theologie soll bewusst sein, dass sie auch in einer anderen Welt lebt. Die junge Leute, die in dieser Welt leben und unter diesen Bedingungen sind, werden unsere zukünftige Gläubigen sein. In einer sekularisierten Welt, die Kirche soll eine Glaubwürdigkeit haben, im Sinne, dass sie nicht in einer Ecke bleibt und getrennt von dem Volk lebt, sondern diese neue Problemstellung der Welt versteht. Es sollte einen wichtigen Dialog zwischen der Kirche bzw. Glaube und dem Volk und besonders Naturwissenschaft entstehen, damit sie etwas für die junge Leute sagen zu können. Ein möglicher Dialog wird nützlich für den Glauben und die Wissenschaft. Die Forschungen in der heutigen Physik sind nicht gegen dem Glauben, sondern können eine Brücke zwischen zwei Ebenen sein. Die Entdeckung der Higgs-Partikel kann zu einem Dialog führen.*

Stichwörter: *Higgs-Partikel, Die Energie, Kraft, göttlicher Logos, logoi, die Materie, Vergöttlichung*

1. Problematika temei pentru Apologetica creștină de astăzi

Abordarea acestei teme constituie o modestă încercare de a realiza punți care să ne apropie de oamenii de știință, precum și de cei ce nu ne împărtășesc ideile noastre, ca teologi. În lumea aceasta nu trăiesc doar teologi sau creștini care avem, desigur, o credință în ce privește existența lui Dumnezeu și felul cum ne raportăm la această realitate, cum se reflectă această credință în viața noastră cotidiană. Pentru aceasta e nevoie să vedem mai departe decât ne-am obișnuit până acum, deoarece noua generație de credincioși nu poate sau nu este dispusă a accepta toate pe care Biserica încearcă să le ofere. Această ofertă e necesar să țină seama de problematica lumii contemporane, de nevoile acesteia și mai ales de impactul pe care știința și tehnica le are asupra lor. Desigur, toate acestea exercită o presiune de neimaginat asupra tinerilor din epoca noastră care se manifestă pe varia paliere. De la secularismul umanizat sub o formă comodă, din punct de vedere existential, și până la problemele legate de noile paradigme ale secolului XXI, cu o inflație de

posibilități, dar în același timp cu mari probleme economice, unele chiar legate de obținerea unui loc de muncă, tinerii acestor decenii și viitorii credincioși, sunt adeseori într-o derută. Ce le oferă Biserica ? O teologie incartiruită doar în sisteme medievale depășite și fără o practicabilitate în timpul lor, toate într-un limbaj și cu practici de mult depășite și care nu le mai spun nimic, în cel mai bun caz îi amuză, ei se depărtează de Biserică, fiindcă aceasta nu le mai transmite niciun mesaj care i-ar putea interesa.

Rămânând la practici medievale, în varia modalități, Biserica nu mai are ce oferi acestor tineri, pe care nu-i mai interesează o lume care este apusă de multe decenii.

Consider că șansa Bisericii noastre este în a putea merge către acești tineri și a le oferi o altă viziune a credinței creștine.

Abordarea acestei problematice într-un context legat de știință este o invitație făcută intelectualilor de a se apropia de Biserică. În acest sens aceasta are posibilitatea de a deveni demnă de crezare în fața acestor oameni care nu sunt credincioși în accepțiunea ce era valabilă până acum câțiva ani. Această nouă abordare a religiei ar putea constitui și o bază pentru o apologetică creștină care să corespundă cerințelor actuale.

2. Despre bosonul Higgs

Bosonul Higgs este o ultimă particulă cu totul specială prezisă de teoria oficială a universului mic din Modelul Standard al particulelor elementare și interacțiilor lor. Este ultima cărămidă dintr-o construcție care de peste patru decenii, cea mai căutată particulă, necontrazisă decisiv de niciun experiment și ale cărei predicții au fost confirmate de experiment. Numele acestei particule „Higgs” îi vine de la faptul că ea este prezisă de mecanismul Higgs, care este oarecum o presupunere veche de 45 de ani a teoriei Modelului Standard, pentru a permite particulelor elementare să aibă masă (adică masa lor de repaus să fie diferită de zero), așa cum ne arată experimentele.

Particula de lumină (fotonul) nu are masă și atunci călătorește, este tot în univers cu viteza luminii. Dacă nici electronii nu ar avea masă, așa cum ar prezice Modelul Standard fără acea presupunere, atunci electronii ar zbura prin Univers cu viteza luminii și nu s-ar mai deplasa cu viteze relativ mici în jurul nucleelor, iar atunci atomii nu ar mai fi stabili și noi pur și simplu ... nu am exista. Dar electronul are o masă, știm aceasta experimental, iar mecanismul Higgs explică cum poate electronul să obțină masa sa.

Mecanismul Higgs afirmă că spațiul întreg și chiar vidul este plin cu un câmp Higgs, care are un efect „vâscos” asupra particulelor. La o energie totală dată, cu cât ele se „freacă” mai mult de acest câmp Higgs, cu atât particulele merg mai încet și atunci au masă mai mare. Pentru a testa dacă acest mecanism Higgs este adevărat, trebuie ca toate afirmațiile lui să fie testate experimental. Iar rezultatul cel mai important este existența unei noi particule elementare - particula Higgs. Întregul raționament a fost făcut de fizicianul scoțian Peter Higgs acum 45 de ani și de atunci a devenit „Sfântul Graal” al fizicii particulelor.

Acceleratorul de particule, L.H.C construit la Cerne-Geneva arată intenția oamenilor de știință de a afla un răspuns cu privire la ceea s-a întâmplat în creație, imediat după marea explozie Big-Bang. Particula specială numită Bosonul Higgs, sau după unii fizicienii, particula lui Dumnezeu, care după părerea lor, dă masă tuturor celorlalte particule; ea le ține pe toate în masă și ajută la existența creaturilor.

Fără a identifica această particulă cu Fiul lui Dumnezeu, trebuie să spunem că asistăm aici la două niveluri de limbaj. Știința vorbește în limbajul ei, un limbaj ce se deosebește de cel teologic, dar realitatea este destul de asemănătoare cu cea descrisă de teologie. Bosonul Higgs e particula ce le ține pe toate în masă. Interesant este faptul că în epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel găsim o afirmație care pe noi, teologii, ne pune pe gânduri. Când afirm acest lucru, mă gândesc la faptul că nu doresc să fac vreo asemănare între particula Higgs cu Logosul divin, Fiul lui Dumnezeu, ci, în mod conștient și responsabil, aș dori să propun un posibil dialog dintre teologie și oamenii de știință. În acest demers, dialogul propus ar ține seama de importanța științifică a descoperirii particulei Higgs, dar ca teologi e necesar să afirmăm că Teologia vorbește despre importanța Logosului divin privind închegarea energiilor în masă, deci a particulelor într-o masă proprie. Logosul divin este Cel prin care Dumnezeu Tatăl creează tot ce există, și aceasta prin Cuvântul Său, dar care și proniază existențele ținute în masă de Logosul divin suprem și apoi le călăuzește pe acestea spre țelul pus în ele de la începutul creației. Intenția mea este de a arunca o punte între Teologia Ortodoxă și oamenii de știință.

Textul amintit mai înainte din epistola către Coloseni sună în felul următor: *„El este chipul nevăzutului Dumnezeu, Întâi Născut a toată zidirea, pentru că – întru El au fost zidite toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie Tronuri, fie Domnii, fie Începătorii, fie Stăpânii. Toate prin El și pentru El s-au zidit și El este mai înainte decât toate, și toate – întru El se țin împreună. Și El este*

capul trupului, al Bisericii, El care este începutul, Întâiul-Născut din morți ca să fie El Cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinătatea și prin El pe toate - ntru El să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, pace făcând prin el, prin sângele crucii Sale” (Col.1,15-20). Tot în acest sens se cuvine să amintim și poziția unor Sfinți Părinți, cum sunt: Sfântul Justin Martiriul și Filosoful, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Maxim Mărturisitorul care afirmă despre Logosul divin că ține toată existența, pentru ca aceasta să nu cadă spre neființă. El este Cel prin Care s-a creat totul și Cel care le proniază și le dă o direcție, păstrându-le în ființa lor.

Sfântul Atanasie cel Mare s-a ocupat de această realitate într-un mod special, când a vorbit despre întruparea Cuvântului, precum și despre înviere: „Cuvântul lui Dumnezeu nu este sămânța Logosului – *spermatikos Logos* – ca la stoci, ci este Cel prin care se ființează creația și o ordonează pe aceasta. Logosul stăpânește și menține universul prin Cuvântul Său prin care există toate [...]. El era cu Dumnezeu, ca înțelepciune și egal, consubstanțial cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”³⁹⁴.

Revenind la Sfântul Maxim Mărturisitorul e necesar să menționăm că el face din această realitate un punct forte în opera sa și vorbește despre Logosul divin ca despre Cel prin care s-a creat totul: Existențele își au logoi-urile lor din Logosul divin. La Dumnezeu este adevărul tuturor rațiunilor, spune Sfântul Maxim în opera sa, *Ambigua*³⁹⁵. În același timp, el afirmă că lucrurile sunt limitate, pentru că ele există datorită propriilor concepte individuale prin care, ca și prin acelea ale ființelor din preajma lor, se definesc și sunt întru totul circumscrise. Pe de altă parte, că Logosul cel unu este o multitudine de logoi-uri, însă pe de altă parte, toate rațiunile – logoi-urile subzistă etern în planul lui Dumnezeu³⁹⁶.

Logosul este sălașul tuturor rațiunilor creației diversificată în regnuri și specii. Ideea aceasta este deosebit de interesantă, fiindcă Sfântul Maxim face o afirmație dublă: „Cineva care privește cu

³⁹⁴ Sfântul Justin Martirul vorbea despre Logosul divin, care, după el, le ține pe toate întru existență, Izvorul logoi-urilor este, după Sfântul Justin, Cuvântul lui Dumnezeu ca izvor suprem ale acestora.

³⁹⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. note și comentarii de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în P.S.B, vol. 80, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 85; Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului și despre arătarea lui nouă, prin trup*, în P.S.B. vol.15, București, 1987, p.79.

³⁹⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.* col. 1080. A, *apud* Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Macrocosmos și Mediator*, Ed. Sofia, București, 2005, p. 92.

înțelepciune la multitudinea fapturilor, va vedea Logosul ca și multe logoi și va vedea acești mulți logoi ca pe singurul Logos, căci Într-nsul, adaugă el, referindu-se la Coloseni 1,16, adică în Hristos-Logosul toate au fost create³⁹⁷. Toate existențele, spune Sfântul Maxim și de la el și Părintele Dumitru Stăniloae, își au sursa lor de ființare, de îndreptare spre Împărăția lui Dumnezeu din Logosul divin. Lumea aceasta este o adunare de logoi-uri care stau într-o legătură ontologică și existențială cu Logosul divin.

3. Infogeneza Logosului divin

Pentru Părintele Dumitru Stăniloae, lumea este darul lui Dumnezeu pentru om sau locul întâlnirii lui Dumnezeu cu omul într-o iubire cu totul specială. Creația lui Dumnezeu nu este doar o simplă lume, pe care Creatorul a adus-o în ființă, apoi din când în când caută spre aceasta, ci e tocmai „expresia unui preaplin de iubire”³⁹⁸.

El a fost influențat de gândirea grandioasă a Sfântului Maxim Mărturisitorul pentru care creația are la bază Logosul divin suprem care a coborât prin Întrupare până în cele mai de jos și a străbătut prin înălțare, cu omenitatea Lui, dincolo de toate, cuprinzându-le pe toate, ca pe toți cei ce vreau, să-i mântuiască, îndumnezeindu-i³⁹⁹. În acest sens și ca urmare a celor afirmate, creația și prin ea materia în mod special poartă în ea amprenta Logosului divin, putându-se vorbi de o logositate a materiei și a creației.

Deși Părintele Dumitru Stăniloae nu a folosit termenul de logositate, în schimb el vorbește de raționalitatea creației și de înțelegerea existenței, în întregimea ei, ca despre o extindere a raționalității Logosului divin suprem, atât în ce privește lumea, cât și omul. Când fac aceste afirmații mă refer și la poziția teologului Christos Yannaras care vorbește despre o dimensiune logică a creației și implicit a materiei: Alcătuirea „rațională” (*logike*) a materiei anulează dintru început caracterul ontico-obiectiv al lucrurilor; materia nu este ce-ul realității fizice, materialul din care ia „chip” și „formă” pentru a face manifestă esența, ci este conlucrarea însușirilor „raționale” (al unităților de energie, am spune astăzi), co-ordonarea lor în cumul-ul unei armonii unice, care constituie „chipul” sau „forma” lucrurilor. Întreaga realitate a lumii,

³⁹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7 P.G. I 1, 1077 C, *apud* Lars Thunberg, op. cit. pp. 92-93.

³⁹⁸ Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Assab, București, 2004, p. 167.

³⁹⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Cuvânt înainte la *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. XIII.

nesfârșita varietate a „*eide*”- lor (esențe), nu este ce-ul observației obiective și al conceperii raționale, ci este cumul-ul armoniei „personale” a însușirilor „raționale”, „muzica este o armonie care constituie un imn de slavă, o cântare internă și dumnezeiască a puterii care străbate prin tot⁴⁰⁰.

Numai în acest sens putem afirma că materia are o alcătuire logică și că la baza fiecărui lucru stă un logos provenit din Logosul divin suprem, un logos al lucrurilor. Termenul de idee – *eidos* înseamnă în filozofie o reprezentare abstractă elaborată de gândirea unei ființe, a unui raport între lucruri, a unui efect: ideea de frumos, de bine. Alcătuirea logică a materiei, având la bază materialitatea primordială, sugerează un tablou minunat al acesteia, mai ales prin penetrarea și amprentarea ei de către spirit.

Părintele Dumitru Stăniloae spunea că materia nu se poate înțelege fără Spiritul care a organizat-o și o pătrunde în mod tainic, combinând rațiunile diferitelor elemente materiale, în sistemul de rațiuni ale trupului, prin care se manifestă rațiunile Spiritului. Materia e adaptată continuu Spiritului sau e imprimată în mod particular de Acesta⁴⁰¹.

În acest sens, putem afirma că fiecare lucru creat își are „logosul” său provenind din Logosul divin care dă lumii create nu numai ordinea, făcută cunoscută prin numele Său, ci însăși realitatea ei ontologică. Logosul este vatra divină din care se răspândesc razele creatoare, acei „logoi” specifici făpturilor, cuvinte întemeietoare ale lui Dumnezeu, care trezesc la viață și dau nume tuturor ființelor. Prin urmare, fiecare ființă își are „ideea” sau „rațiunea” sa în Dumnezeu, în gândirea Creatorului care crează nu din capriciu, ci din „rațiune”. Ideile divine sunt realități veșnice ale făpturilor. În acest sens creatura având în ea „amprenta” divină „participă” într-un mod tainic la lucrările Fiului⁴⁰². Sfântul Atanasie cel Mare ferindu-se de poziția ariană a unei transformări treptate a Fiului lui Dumnezeu în lume, accentuează clar faptul că lumea este “informată” de către Logosul divin care stă la baza ei și prin urmare aceasta „participă” la dezvoltarea ei proprii și la lucrarea Logosului întrupat, primind în acest fel o dimensiune eshatologico-logosică⁴⁰³.

⁴⁰⁰ Sfântul Grigorie de Nissa, *Despre scrierea psalmilor*, P.G. 44, 4419, ed. I. Mc. Donogh – P. Alexander, p. 32, 46, *apud* Chr. Yannaras, *Persoană și eros*, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 104.

⁴⁰¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.* vol.I, p. 376.

⁴⁰² Pr. Stefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997, p. 21.

⁴⁰³ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul al doilea către arienilor*, *apud* Pr. Stefan Buchiu, *op. cit.* pp.15-16.

Când vorbim despre crearea lumii prin Logosul divin și mai ales faptul că materia primordială este „amprentată”, în sensul de informație, de către El, ajungem la concluzia că de fapt concepția biblică este energetică, fiindcă Dumnezeu este înțeles ca lumină. Altfel spus, concepția biblică vede în lumină și energie relația dinamică între Dumnezeu și creație, între lumea materiei și lumea spiritului⁴⁰⁴.

Potrivit gândirii teologice răsăritene, rațiunile nevăzute ale lucrurilor au fost create după rațiunile divine veșnice tocmai prin energiile necreate, care constituie pentru lume un fundament divin etern, atât în interiorul creației, cât și în exteriorul acesteia⁴⁰⁵.

Materia este „esențializarea” (în-ființarea) voinței lui Dumnezeu care primește ființă, este rezultatul Lucrării personale a lui Dumnezeu, și rămâne lucrătoare ca logos prin care se arată lucrarea dumnezeiască. Dumnezeu nu este doar cauza „chipurilor” sau a „ideilor”, sau a „formelor” materiei, ci materia însăși, legată indisolubil de înfățișare sau de formă (adică de logos-ul specific din fiecare esență), constituie esențializarea voinței divine⁴⁰⁶.

Materia, așadar, constituie în-ființarea voinței divine, iar logos-ul materiei, adică „chipurile” și „formele”, sunt o reflectare a logos-urilor creatoare ale gândurilor și voințelor divine. Alcătuirea rațională a materiei anulează dintru început caracterul ontico-obiectiv al lucrurilor; materia nu este ce-ul realităților fizice, materialul care ia „chip” și „formă” pentru a face manifestă esența, ci este conlucrarea însușirilor „raționale”, co-ordonarea lor în cum-ul unei armonii unice, care constituie „chipul” sau „forma” lucrurilor⁴⁰⁷.

Părintele Dumitru Stăniloae, plecând de la teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul care considera creația prefigurată într-o adunare de rațiuni eterne ale lui Dumnezeu care se ramifică din unitatea lor originară în opera de creare a lumii și de desăvârșire a ei, apoi se întorc în unitatea lor, arată că materia, respectiv creația, are înscrisă în straturile ei intime o raționalitate specială din Rațiunea supremă. Astfel, se poate vorbi și de un dialog al creației cu Dumnezeu, desigur un dialog prin logosul creației, care este omul.

Legat de materia primordială și de faptul cum aceasta este percepută de Sfinții Părinți, de teologii de-a lungul istoriei, precum și de oamenii de știință din zilele noastre, e necesar să amintim că aceasta este

⁴⁰⁴ Pr. Ștefan Buchiu, *op. cit.* p.16.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 109.

⁴⁰⁶ Chr. Yannaras, *op. cit.* p. 104.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

înțeleasă doar stând în strânsă legătură cu Logosul divin suprem, ca Fiul al lui Dumnezeu – Informația supremă din creație.

Unul dintre cei mai prolifici autori sfinți care s-a ocupat de această problemă și a mers către miezul ei, a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul. Pentru el, creația înseamnă o adunare de rațiuni eterne a lui Dumnezeu care apoi se ramifică și se dezvoltă din unitatea lor primordială prin lucrarea de creare a lumii și apoi printr-o întoarcere a acestora spre unitatea inițială în procesul de desăvârșire. Însăși întoarcerea lor către unitate este cauzată de țelul pus în existențe prin logoi-urile sau rațiunile lor, cauzându-le acestora fericirea. Unii autori zăbovind asupra acestei idei geniale au ajuns a spune că e vorba de o înălțare a creaturilor către țelul acestora, care este Dumnezeu. Procesul acesta ține de tendința pusă în ele în mod firesc, tendință care dă „normalitatea” existențială a lor, iar ele își justifică existența și toată truda lor de înălțare către ceva ce le atrage. În acest sens, teologul Urs von Balthasar a scris o carte numită *Liturgia cosmică* în care se arată toată mișcarea existențelor spre scopul lor suprem care e Dumnezeu⁴⁰⁸.

Ne gândim la acest lucru datorită faptului că între constituția ființei umane, ca trup, dar mai ales ca suflet și între Dumnezeu ca realitate total transcendentă, există o legătură spirituală. Aceasta și prin faptul că însăși trupul ființei umane nu este decât o „închegare” de energii; desigur acestea provenind de la Dumnezeu și de aceea această legătură dintre Spiritul pur și energiile cuantificate a ființei umane. Prezența lui Dumnezeu în materie prin această modalitate este tratată în mod deosebit de către Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare din cele văzute ca prin niște semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin și întreg în fiecare și nemicșorat; Cel nediversificat și pururi la fel în cele diverse; Cel simplu și necompus, în cele compuse; cel fără de început în cele supuse începutului; Cel nevăzut în cele văzute și Cel nepipăit în cele pipăite”⁴⁰⁹.

Datorită faptului că făpturile au imprimare în ele rațiunile Rațiunii supreme ca Logos divin, Acesta le este sursă a lor, fundament și țintă: „Ierarhia existențelor create implică o încadrare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiție pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare. Toate treptele existenței create participă în ultimă analiză la

⁴⁰⁸Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise der griechischen Weltbilds*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 1.

⁴⁰⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua...*, p. 247.

Rațiunea divină cea una. Și pe măsură ce creaturile participă la Dumnezeu, treptele inferioare ale lor sunt tot mai luminate iar cele superioare în ultimă instanță îndumnezeite de Logosul divin”⁴¹⁰.

Pare deosebit de important faptul că aici Sfântul Maxim face unele indicii către un fel de dematerializare a creației, dar într-un mod subtil de purificare a ei, încercând a arunca punți către materia primordială și totuși paradoxal, materia în gândirea lui primește o valoare deosebită, dar numai dacă depinde de Dumnezeu. Aceasta nu rămâne anchilozată sau cuprinsă de monotonie, ci în ea lucrează rațiunile Rațiunii supreme, luminând-o și dăruindu-i și un dinamism special și prin ea, întregii creații. În acest cadru, Sfântul Maxim a dezvoltat o teologie a „mișcării” creației către Dumnezeu, combătând concepția origenistă despre starea paralizantă prin care se afirmă că cele create sunt nemișcate, iar universul ar fi anchilozat într-o monotonie angoasantă. Potrivit celor afirmate de Sfântul Maxim, Dumnezeu aducând la existență făpturile din materia primordială „îngreunată” cu logoi-urile sau rațiunile lor existente în Logosul divin, sădește în acestea mișcarea prin care ele se vor „conforma” cât mai deplin cu rațiunile lor care își aveau izvorul în Dumnezeu, dar și să se unească cu El ca Persoană. Creația face posibilă o impresionantă ramificare a rațiunilor ei (a creației) din unitatea lor în Logosul divin, iar mișcarea din ea (din creație) realizează readucerea lor într-o unitate ce este și scopul mișcării pe care Creatorul l-a așezat în materie ca tendință firească a acestora spre Logosul divin⁴¹¹.

Când vorbim de rațiunile existențelor ne gândim și la rațiunile oamenilor care sunt în Cuvântul lui Dumnezeu din veci și Care le dă acestora o putere deosebită pentru a crește în El în mod duhovnicesc, ca îndumnezeire sau înfiere pentru viața viitoare⁴¹². Cuvântul lui Dumnezeu este un ipostas rațional, este Rațiune personală, și de aceea cuvântătoare supremă. Taina lumii acesteia și a profunzimilor ei se explică prin Logosul divin Care dă sens vieții omenești și umple de rațiuni toate lucrurile și materia lumii. Conform firii sale, omul prin logosul din sine este în legătură cu Logosul divin și cu rațiunile lucrurilor. Dar prin căderea în păcat atât rațiunea personală, cât și rațiunile din lume își pierd mult din acuratețea și vigoarea lor. Omul căzând în zona îngustă a simțirii rămâne doar la suprafața sensibilă a lucrurilor⁴¹³. Prin urmare,

⁴¹⁰ Dionisie Pseudo – Areopagitul, *Ierarhia cerească...* pp. 19-20.

⁴¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op.cit.* p. 86.

⁴¹² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 409.

⁴¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Răspunsurile către Talasie”, în *Filocalia*, vol. III, pp. 29-30.

Înviearea lui Hristos este înțeleasă ca purificare a materiei și scoaterea ei din starea de coruptibilitate. Aceasta presupune împăcarea dintre logoiurile deteriorate, întunecate, și Logosul divin suprem devenit om adevărat arătându-ne tocmai de aici o legătură strânsă dintre întruparea, patima și mai ales, învierea Sa din morți.

Pentru Sfântul Apostol Pavel, spune Jean Michel Maldame, “viața creștină nu există decât în Hristos, adică în legătură organică cu El”. Fără Hristos, cosmosul se prăbușește. Imaginea aceasta își are sursa din Scripturi, care vorbesc și de piatra unghiulară de care se leagă orice edificiu.

Părerea pe care Maldame vrea s-o introducă este tocmai acea idee de intermediere: “Hristos este mediatorul creației, este Cel care ține creația prin care se ființează, tocmai având sursa din El și o ține în existență⁴¹⁴”.

Finalitatea universului, spune autorul citat, este asociată cu învierea Logosului divin întrupat. Cosmologia și istoria mântuirii sunt văzute prin Hristos în Înviere. Aceasta, de fapt, dă putere creației să tindă spre învierea ei printr-o purificare. Hristos este centrul universului, centrul istoriei care are o legătură directă cu învierea Sa, fiindcă El ține și oprește de la distrugere cele create, fapt pentru care ea are această legătură specială cu creația. Istoria se derulează tocmai din puterea Învierii lui Hristos, care tinde spre desăvârșire și spre luminare, spre o dezvoltare spirituală, în sens de cer nou și pământ nou (Apoc, 21,1). Aceasta se petrece din puterea venită din Lumina Învierii, care se imprimă în creație, fiindcă se produce o legătură strânsă dintre Iisus Hristos, Cel înviat și logoi-urile din creație, pe care le luminează, iar prin ele întreaga materie ce compune lumea. El este Pantocratorul, adică Cel ce ține toate, având o legătură directă cu legile ce guvernează lumea în care trăim. Termenul acesta se referă la pleroma hristică ce vine tocmai din trupul înviat a lui Hristos. O pleromă ce se îndreaptă spre creație. Această acțiune se derulează prin medierea umanității ce stă în legătură cu Iisus, tocmai prin înrudirea trupului asumat prin întrupare și acum înviat. Din Învierea lui Hristos izvorăște o putere care ajută lumea să conștientizeze realitatea eficientă și sfințitoare a trupului lui Hristos aflat în stare de deplină transfigurare îndumnezeitoare, stare venită din Înviere și care duce la o revigorare a acesteia, în care Hristos va fi recunoscut tot mai accentuat că este pantocrator, dominând peste un nou univers, ca Împărăție a lui Dumnezeu. Faptul că este pantocrator, Care le ține pe toate, dând și

⁴¹⁴Jean Michel Maldame, *Hristos pentru întreg universul*, Ed. Cartimpex, Cluj- Napoca, 1999, pp.39-40.

dimensiunea harismatică a Bisericii care se înnoiește neîncetat, mai ales prin evenimentul sfânt al Paștilor și Rusaliilor. Dimensiunea pascală pe care o putem atribui și eclesiologiei e tocmai această înnoire și alimentare cu lumină a Bisericii, care vine de la Hristos Cel înviat, și apoi multitudinea de daruri care vin de la Cincizecimea ce nu rămâne numai la timpul acela, ci se prezentifică, devenind una perpetuă, una prezentă și roditoare în Sfânta Biserică. Faptul acesta, că El este Pantocrator ne arată legătura directă dintre Hristos și creație, în care El a acționat și după căderea ei în păcat, dar mai ales în creația nouă, după Înviere. El este Cel ce stă într-o legătură deosebită cu materialitatea acestei lumi, cu cele mai mici particule din creație și le ține pe acestea în ființă și le dă în același timp o direcție de mișcare, deoarece și în atom este o mișcare specială care nu se încurcă cu nimic. Particulele sunt călăuzite prin legile speciale ce nu provin din ele însele, ci de altundeva.

El le ține pe acestea ca să nu se distrugă. Universul și materia după ce intră într-o stare de coruptibilitate, au o tendință spre distrugere care alunecă spre neant, fiindcă prin cădere, ele poartă un morb în acestea, ca stare de mortalitate (*nekrotes-Sein zum Tod*), fiind infestată cu acest virus al distrugerii, care o atrage în mod special spre stricăciune. Creația este menținută în echilibru să nu alunece spre extremele distrugerii și a non-armoniei prin Iisus Hristos, ca Pantocrator. Ea este condusă spre învierea ei, fiindcă energiile Învierii Mântuitorului luminează și revitalizează legătura dintre logoi-urile existente în creație și Logosul întrupat, înviat și transfigurat. Așa putem spune că ideea de Pantocrator ne arată și faptul că El pe lângă realitatea gândirii creației într-o stare de echilibru, materia din ea își păstrează masa acesteia, care nu vine de la particulele ce o compun, ci de la Logosul divin. Pentru aceasta, am amintit anterior de un posibil dialog privind particula Higgs și Logosul divin, ca Fiu al Lui Dumnezeu, cu o putere spirituală specială. Acest fapt constituie mistagogia ținerii în existență și a înaintării spre înviere. Învierea lui Hristos are o atingere în acest sens cu istoria lumii, fiindcă trupul uman preluat de către Logosul divin din Fecioara Maria, ca reprezentantă a neamului omenesc, a naturii umane are o legătură cu materia înconjurătoare. Este același trup ce se înrudește ontologic cu firea, cu natura umană, doar că în Hristos nu a acționat păcatul. El și-a impropriat firea umană ce stă sub influențele naturale biologice, dar fără păcat. Această stare e cea de coruptibilitate, dar nu poartă în ea păcatul la modul concret, ci efectele firii umane. Legătura aceasta este ontologică, în sensul că trupul lui Hristos poartă în intimitatea și profunzimea lui, amprenta Logosului divin. Sfântul Ioan Evanghelistul spunea despre

Logosul întrupat că *“a venit întru ale Sale”* (In.1,11), adică a venit întru adunarea de logoi, dar acestea din cauza păcatului strămoșesc nu L-au putut recunoaște.

Învierea lui Hristos este revenirea la starea originală, dar cu o putere mult mai accentuată, fiindcă firea Sa dumnezeiască e în strânsă legătură cu Tatăl, iar trupul Său transfigurat este în strânsă legătură cu firea cea omenească. În acest sens putem spune că trupul înviat și pnevmatizat sfințește materia și creația, o scoate pe aceasta de sub o repetiție monotonă și ucigătoare și îi ajută să revină la condiția sa incoruptibilă, arătându-i și țelul la care trebuie să ajungă, la cel eshatologico-pascal.

Dualitatea materiei este astăzi îndeobște cunoscută, nu numai de oamenii de știință, ci și de teologi. Mântuitorul nostru Iisus Hristos, trecându-și trupul Său preluat în Ipostasul dumnezeiesc prin toate etapele îndumnezeitoare, culminând cu învierea, l-a transfigurat într-un mod special. Așa că după înviere, El putea intra prin ușile încuiate, fiindcă acesta era străbătut și luminat de energiile dumnezeiești la cel mai înalt nivel.

Nu am dori să facem aici afirmații hazardate care teologic ar putea să fie chiar blasfemiatoare dar și științific nefondate și fără sens, afirmând că Hristos avea după învierea Sa un trup cu un caracter ondulatoriu mai pregnant, care l-a permis să intre prin ușile încuiate și să nu aibă nici o stavilă materială. Trupul lui Hristos, după cum se afirmă de către învățătura Bisericii, este la fel ca trupurile noastre, în afară de păcatul strămoșesc. După înviere această materie care compunea trupul sfințit prin întrupare, prin viața Sa în conformitate cu percepțiile morale și mai ales prin legătura Sa cu Ipostasul dumnezeiesc, deoființial cu Tatăl, va deveni o materie transfigurată despre a căror proprietăți nu se cunoaște nimic științific. Trupul material transfigurat este plin de slava lui Dumnezeu și pătruns de energiile necreate ale lui Dumnezeu. Aceste energii sunt cu totul altceva, radical diferite de orice există în această lume, substanță, câmp sau alte asemenea. A încerca explicarea acestei stări duhovnicești supra-mundane din punct de vedere științific fizical ar duce la o denaturare a unui adevăr cu adevărat metafizic.

Cercetările fizicii moderne sunt deosebit de importante și pentru perspectiva teologică, deoarece ne arată materia ca energie cu o constituție duală. În acest fel, înțelegem că esența ei este energetică și poate fi transfigurată prin darurile Duhului Sfânt.

Prin învierea lui Hristos se produce iluminarea creației, datorită faptului că Logosul întrupat cuprinde în Ipostasul Său întreaga creație și

în același timp umanitatea în ansamblul ei. Rațiunile lucrurilor, care, deși s-au întunecat prin păcatul strămoșesc și prin păcatele personale ale oamenilor sunt prin învierea lui Hristos luminate, în sensul că ele se revigorează prin întâlnirea acestora cu Cel înviat. Așa cum la început Dumnezeu a creat materia primordială care se afla într-un raport strâns cu Logosul divin – Fiul și Cuvântul – lui Dumnezeu, acum, după Înviere, aceiași logoi care erau prezenți în materia primordială sunt purificați și iluminați, încât poate fi vorba de o nouă creație. Este ceea ce a voit Dumnezeu prin lucrarea mântuitoare a Logosului întrupat. Ce este important acum, e tocmai faptul de a redescoperi logoi-urile lucrurilor în mediul învierii – câmpul învierii – care nu are sfârșit. Redescoperind sensul acestor logoi-uri ale lucrurilor, redescoperim de fapt materia cu toată profunzimea acesteia.

Conștientizând faptul că lumea este „plină” cu Hristos cel înviat, ne este tot mai clar faptul că omul, ca „logos” al creației, se înrudește cu materia cosmosului, fiindcă și ea are sorginte divină iar omul se restabilește în comuniunea eternă și a-tot-intimă cu Dumnezeu, urcând spre Hristos, Care este „ușa” ce duce la Tatăl, ca pe niște scări ce se află în materia creată, realizând în acest fel o con-formare cu El prin virtuți, ca expresii ale voinței și lucrării omenești cu rațiunea Lui aflată în veci în Dumnezeu. Pe de o parte, omul este condus în acest urcuș de Rațiunea divină întrupată, spre o tot mai mare asemănare a rațiunii sale umane cu Ea, fiind susținut și de eforturile sale libere, dirijate și însuflețite de rațiunea sa, aflată în câmpul potențial energetic și duhovnicesc al Rațiunii divine. Prin acest urcuș, rațiunea personală umană – din care facem parte și noi – se ridică spre Rațiunea supremă diriguind rațiunile tuturor creaturilor spre Rațiunea supremă, după ale cărei rațiuni ele au fost create. De aceea, odată cu rațiunea personală umană urcă și trupul și implicit rațiunile cosmosului însuși.

Aceasta, deoarece virtuțile ca rezultate raționale ale voinței personale sfințesc trupul și purifică cosmosul, îl lărgesc și-l adâncesc prin vederea și folosirea rațiunii noastre voluntare, devenită curată, neîngustată și neîntinată de pofte interioare. În acest urcuș duhovnicesc se sfințește și materia, fiindcă suntem ca și oameni cu trup și suflet, într-o relație ontologică cu aceasta.

Prin virtuți însuși trupul și creația sunt ridicate de către și prin Rațiunea supremă, spre Tatăl și în același timp sunt amprentate de Aceasta. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul, vede lupta contra lipirii exclusive de plăcerile simțurilor realizându-se prin virtuți, ca rațiuni culminante și prin iubirea de Dumnezeu, încadrată într-un urcuș cosmic

spre Dumnezeu⁴¹⁵. Pătruns de lumina divină a învierii și conștientizând valoarea acesteia pentru viața lui personală, creștinul poate experia, în urcușul duhovnicesc amintit, profunzimea noii creații spirituale. Pentru el materia care îl înconjoară constituie mediul original reconfigurat și, ca atare, experiază în mod special frumusețile acesteia.

Viziunea logosică⁴¹⁶ a materiei pe care Părintele Dumitru Stăniloae o are în legătură cu creația, este tocmai datorită faptului că aceasta este legată în mod special de Logosul divin suprem creator. E vorba aici de voința Sfintei Treimi pentru aducerea la existență a Împărăției Sale care de fapt este lumea, prin Logosul divin, Care ca și Cuvânt suprem o și amprentează existențial cu rațiunile Sale. De aici rezultă ideea că amprentarea logosică a creației o „înrudește ontologic” cu Dumnezeu, nu în sens panteist, ci ținând seama de învățătura patristică.

Lumea creată de Dumnezeu având această amprentă logosică este într-o mișcare de desăvârșire. Aceasta nu este un efect al căderii de la Dumnezeu, ca în concepția lui Origen, ci ține de însăși firea celor create, manifestând aspirația de la existența simplă la existență fericită și de la existența fericită la existența fericită veșnic, spune Părintele Stăniloae⁴¹⁷.

Logositatea creației este un termen pe care l-am preluat de la Sfântul Iustin Popovici, pentru a arăta că lumea creată de Dumnezeu prin Logosul divin este marcată de Acesta, stând în masă prin puterea Lui prin care o conduce spre desăvârșirea eshatologică, fiindcă are o legătură

⁴¹⁵ *Idem*, p. 32.

⁴¹⁶ Termenul de logositate este folosit prima dată, în acest sens, de către cuviosul Iustin Popovici, teolog sârb, prin expresia logosnost și arată puterea și energia Logosului lui Dumnezeu în cele create de El, dumnezeiasca Sa pecete și dumnezeiasca Sa înțelepciune pe care mîna Sa cea ziditoare a pus-o în toată zidirea, făcută prin El, prin Logos (In. 1,3, Col.1.16). Acest logosnot mai trebuie înțeles ca o prezență divină în creație, după cum citim la Sfântul Apostol Pavel: “Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire” (Rom.2,9). Logosul divin e temelul profund al zidirii. El învăluie creația cu o lumină cu totul specială, chiar dacă nu toate ființele o sesizează pe aceasta. Logositatea de care vorbește Sfântul Iustin Popovici e legată și de înobilarea pe care Logosul divin o exercită asupra ființei umane, căreia îi dezvăluie profunzimile sale de nebănuit: “Logositatea (logosnost) este prima caracteristică a simțirii. Dacă îndepărtați logositatea (logosnost) din simțire, aceasta se transformă îndată în iad. [...] Într-adevăr, iad este simțirea fără Dumnezeu (ne-îndumnezeită) simțirea pură, în timp ce rai este simțirea logosificată, hristificată, divino – umanizată” (Sfântul Iustin Popovici, *Abisurile gândirii și simțirii umane*, trad. de pr.dr.Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. Sophia/Metafrază, 2013, pp.149 și 58).

⁴¹⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Cuvânt înainte la *Filocalia*, vol. II, p.XVI.

specială cu aceasta prin logoi-urile Sale care iluminează materia și îi dau acesteia o conotație logică⁴¹⁸.

Cu o delicatețe deosebită și într-un limbaj poetic, Părintele Stăniloae arată că Logosul divin așează la baza creației acele rațiuni sau logoi-uri care fac posibilă înaintarea acesteia spre iluminarea eshatologică: „În sânul lumii, dar totuși neidentificate cu natura ei creată, sunt ascunse ca forțe efective energiile divine, trecând prin toate fazele de dezvoltare ale ei [...]. Cel ce le ține toate la un loc și le călăuzește atât pe planul mai general al Providenței cât și pe planul mai special al mântuirii este Dumnezeu prin Logosul și Duhul Sfânt, adică Rațiunea divină ca Rațiunea cea mai generală ce îmbrățișează toate rațiunile fapturilor și Viața divină, prin care se susține și se înalță calitativ viața tuturor”⁴¹⁹.

Logositatea creației și îndumnezeirea omului constă în redimensionarea lor spre treapta cea mai înaltă a existenței prin Logosul divin. Cel ce se înalță din prima fază a purificării de patimi și a dobândirii virtuților, la cunoașterea rațiunilor divine din lume, înaintează în mediul Logosului, întrucât aceste rațiuni sunt razele Rațiunii supreme divine. Rațiunile acestea nu pot fi văzute însă decât în duh, după lucrarea de purificare, deci este o cunoaștere harică și ca atare are în ea ceva intuitiv. Cel ce le vede pe ele, vede și dincolo de ele. Ele sunt „oglinzi” ale Logosului [...], ne spune Părintele Dumitru Stăniloae⁴²⁰.

Acest progres duhovnicesc are o vădită dimensiune logică a creației și a omului și arată rolul deosebit pe care Logosul divin îl are în această ridicare de la cele sensibile la cele inteligibile.

El este o prezență de netăgăduit în creație, deoarece nu numai că stă la baza existențelor prin rațiunile acestora, dar le și cheamă pe acestea să se înalțe spre El. Această trebuință după Dumnezeu, înscrisă firesc în existențe, este reliefată de Părintele Stăniloae în acord cu alți Sfinți Părinți de seamă, cum ar fi Sfântul Maxim Mărturisitorul⁴²¹ și teologi de seamă, printre care se numără și Hans Urs von Balthasar⁴²². Ea arată, pe de o parte, atracția irezistibilă pe care Logosul divin o exercită asupra creaturilor și implicit asupra omului, pe de altă parte răspunsul acestora

⁴¹⁸ Sfântul Iustin Popovici, *Abisurile gândirii și simțirii umane*, Ed. Sophia/Metrafraze, București, 2013, p. 149; vezi și Chr. Yannaras, *Persoană și eros*, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 103-104.

⁴¹⁹ *Idem*, p. XVII.

⁴²⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. XVIII.

⁴²¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 84.

⁴²² Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie...*, 1941.

prin progresul duhovnicesc și eshatologic pe această „scară cerească” fără de sfârșit.

Tabloul magnific logosic al întregii creații și a existenței pe care îl întreprinde Părintele Dumitru Stăniloae arată un Hristos ca putere centrală, în sensul de centralitate cosmică, idee ce provine de la Sfântul Maxim Mărturisitorul⁴²³ și de la Sfântul Atanasie cel Mare care spunea că Rațiunea supremă stă în centrul atenției ca Logos divin, creând în acest fel un dialog cu creația, nu numai prin rațiunile existențelor, ci mai ales prin rațiunea umană. Prin raționalitatea cosmosului ni se descoperă Hristos ca Logos creator, care atrage și îmbogățește rațiunile lucrurilor, acțiune care va fi mult accentuată prin întruparea și învierea Sa⁴²⁴.

Aceeași idee e reliefată de Sfântul Irineu: „Căci Creatorul lumii este într-adevăr Cuvântul lui Dumnezeu. El este Domnul nostru. El Însuși în timpurile din urmă S-a făcut om. Atunci când lumea există deja, în planul nevăzut El susținea toate lucrurile create și se găsea întipărit în formă de cruce în creația întreagă, Cuvântul lui Dumnezeu, conducând și aranjând toate lucrurile. Iată pentru ce El a venit într-o formă văzută, întru ale Sale, S-a făcut trup și S-a spânzurat pe cruce, ca să recapituleze toate lucrurile în El însuși”⁴²⁵.

Sfântul Irineu îl arată pe Mântuitorul Iisus Hristos ca fiind Cel care creează lumea și o susține pe aceasta: „Și pentru că Hristos este Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul Care, în plan nevăzut, se întinde asupra întregii creații și susține lungimea, lățimea, înălțimea și adâncimea, căci prin Cuvântul lui Dumnezeu universul este condus. El S-a răstignit de asemenea în cele patru dimensiuni, El, Fiul lui Dumnezeu care se găsea deja întipărit în formă de cruce în univers”⁴²⁶.

După Sfântul Irineu, Hristos nu este numai punctul central din care pornesc toate, dar este și punctul gravitațional și puterea care întoarce toate existențele spre Sine. Prin întrupare și prin învierea Sa din morți restaurează chipul lui Dumnezeu din om și reiconizează întreaga creație⁴²⁷.

⁴²³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.* p. 84.

⁴²⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, în P.S.B, vol. 15, trad. și note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 142.

⁴²⁵ Irineu de Lyon, *Controles les heresies*, în Sources Chretiennes, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, vol.5, partea a II-a, p.245, *apud* Adrian Lemeni, *Sensul eshatological creației*, Ed. Asab, București, 2004, p.205.

⁴²⁶ Sfântul Irineu, *op.cit.*, p. 298, *apud* A. Lemeni, *op.cit.*, p. 206.

⁴²⁷ A. Lemeni, *op.cit.*, p.210.

Conceptul de logosificare a creației așa cum îl înțelege Sfântul Irineu nu poate fi despărțit de activitatea soteriologică a Logosului divin întrupat.

Înnoirea creației și conducerea ei spre scopul final are pentru Sfântul Irineu o dimensiune logosică-eschatologică.

Potrivit celor spuse, Logosul divin este Cuvântul creator și proniator al Tatălui, care prin rațiunile divine puse în existențe are o relație specială cu creația. Așa, centralitatea lui Hristos din creație ne arată că El este Cel care nu numai că o ține pe aceasta în masă sau în existență, ci și Cel ce întoarce existențele spre acest punct, ca centru cosmic, ca atracție maximă într-o Liturghie cosmică a existențelor și care constituie o bază solidă pentru progresul duhovnicesc al omului.

Acest spațiu îl putem numi, cu siguranță, locul eternizării umanului, cu o dimensiune vădit eschatologică. Dimensiunea logosică a spațiului nu o putem despărți de progresul duhovnicesc de îndumnezeire al omului și de sfințirea și transfigurarea creației, ci este tocmai urmarea acesteia.

4. Hristificarea creației și a omului

Faptul că Tatăl a creat universul prin Cuvântul Său, adică prin a doua Persoană a Sfintei Treimi, înseamnă că El pune în materia rezultată din „neorânduiala energetică inițială”⁴²⁸ logoi-urile tuturor existențelor aflate în informația-energie primordială, care stau la baza fiecărui lucru. Existențele virtuale prin logoi-urile lor vor constitui realitatea lumii acesteia, iar atunci când Duhul s-a purtat peste materia încă neorganizată, vor înflori și vor veni la existență sub căldura de viață făcătoare a Acestuia. Logoi-urile, despre care am amintit, s-ar putea numi gânduri sau prezențe ale lui Dumnezeu în lume, care vorbesc despre realitatea Divinității, precum și de voința Acesteia⁴²⁹. Ele duc la o înțelegere mai ușoară a realității creației, fiindcă ea se poate defini ca o adunare a cuvintelor Cuvântului suprem care erau prezente în materia încă neorganizată, fapt pentru care creația va primi o conotație rațională, deci va purta în ea o raționalitate, ce va arăta mai clar înrudirea ei cu Rațiunea

⁴²⁸Jean Guitton, G. Bogdanov, I. Bogdanov, *Dumnezeu și știința*, Ed. Albatros, București, 2000, p. 38.

⁴²⁹Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 346.

supremă, iar pe baza consubstanțialității celor trei Persoane treimice⁴³⁰, această înrudire va fi legată de prezența Sfintei Treimi la actul ei inițial. Așadar, creația și materia însăși au o legătură specială cu Sfânta Treime⁴³¹, aceasta tocmai prin logoi-urile din materie, aidoma unor luminițe din materie, care se află într-un mediu întunecat. Aceste rațiuni sau prezențe ale Lui Dumnezeu, puse în materie, ne revelează pe Dumnezeu Tatăl, pe Dumnezeu Fiul și pe Dumnezeu Duhul Sfânt⁴³², ce au avut un rol cu totul special la aducerea în existență a lumii. Putem afirma că universul în general și creația în mod special, datorită acestor prezențe ale lui Dumnezeu în ele și deci și în materie, poartă în ele în mod special o amprentă a Ziditorului lor. Dacă Platon vorbea despre logos ca de un pattern sau ca de un mod informațional a lumii, ca sămânță a celor create și sens al fiecărei existențe, din punct de vedere teologic, putem spune că existențele din creație poartă în ele amprenta divinității, ce constituie și baza lor, dar în același timp și țelul lor. În acest sens trebuie să mergem mai departe și să afirmăm că am putea vorbi de o prezență cu totul specială a lui Dumnezeu în creație, în general, și în materie în special, deoarece din punct de vedere al Bisericii Ortodoxe și al Sfinților Părinți, materia nu este o entitate negativă, cum era de exemplu la Platon. Acolo materia avea mai mult rolul de închisoare pentru spirit, era un fel de încarcerare în care spiritul își expia greșala căderii de la starea lui primordială⁴³³. Era dualismul platonice care se mai vede pe alocuri și astăzi, chiar și în teologie. Majoritatea Sfinților Părinți și autorii scrierilor teologice s-au ocupat intens de această realitate și au văzut materia într-o lumină pozitivă acordându-i acesteia o valoare deosebită, fiindcă ea devine creația lui Dumnezeu, cu o prezență divină specială în ea. Ținând cont de această prezență, prin logoi-urile divine în ea, putem vorbi și de o dimensiune hristologică a acesteia⁴³⁴, în sensul că ea fiind creată prin Logosul divin, poartă în ea o atare dimensiune spirituală, iar după întruparea Logosului și preluarea lumii în Ipostasul său dumnezeiesc, se poate afirma că această creație, virtual cuprinsă în Iisus Hristos, poartă în ea această dimensiune, care, pe de o parte, dă sens creației, pe de altă parte o hrănește pe aceasta, mai ales după înviere,

⁴³⁰Dr. Octavian Udriște, *Cum a creat Dumnezeu universul*, Editura Tabor, Rm. Vâlcea, 1884, pp. 42-43.

⁴³¹Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.* p. 349.

⁴³²*Idem*, p. 351.

⁴³³Alain de Libera, *Cearta Universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, p. 53.

⁴³⁴Christos Yannaras, *Persoană și eros*, Ed. Anastasia, București, 2000, p.104.

când Cel înviat este prezent în lume, devenind un punct central în ea⁴³⁵. Așa, Cel înviat și transfigurat constituie baza existenței acesteia și îi dă, în același timp, o direcție nouă. În mod special El alimentează noua Împărăție care se întemeiază prin apariția Bisericii și acordă darurile Sale celor ce-l urmează și trăiesc după învățătura Lui, botezați în numele Lui alcătuiind, ca mădulare speciale, Trupul tainic al Domnului care tinde spre Împărăția lui Dumnezeu, într-o modalitate eshatologică. Acest trup trebuie menținut în viața duhovnicească, motiv pentru care Hristos ne-a lăsat toate modalitățile de ființare ale acestuia și a mădularelor Lui prin Biserica Sa, atât în mod special, ca locaș de cult, cât și în afară de acesta⁴³⁶. Din această cauză, putem afirma că Hristos Cel înviat cu natura umană pnevmatizată, nedesființându-o pe aceasta, devine Capul trupului tainic al Bisericii, conducând-o pe ea, asemenea ca într-o corabie a mântuirii pe cei toți încorporați în ea și care trăiesc după învățătura Lui, hrănindu-se din Tainele Sale sfinte, ca din 7 izvoare minunate și primind apoi putere a se înainta, în această corabie, spre Împărăția lui Dumnezeu⁴³⁷. Ei își pot de pe acum impropria starea de înviere al Capului-Hristos și pot în acest sens degusta în mod tainic bunătățile și

⁴³⁵Hans-Werner Schroeder, *Christosul cosmic, O contribuție la cunoașterea lui Christos și la trăirea lui Christos*, București, 2011, p. 200; Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Centralitatea lui Hristos în teologia ortodoxă contemporană*, în rev. Ortodoxia, București, 2002, nr. 3-4, p16.

Prin învierea lui Hristos, ca și cap al trupului Său tainic, mădularelor Lui li se imprimă starea Sa de înviere ce duce spre viața de veci. Duhul modelează sufletele lor spre a fi capabile de primirea și lucrarea darurilor învierii și mai ales de modelarea sufletelor și a trupurilor, pregătindu-le pentru învierea lor. În acest sens, Biserica este „locul” în care se înaintează spre înviere sau „laboratorul învierii” într-o dimensiune eshatologică unde se va oglindi fața Domnului, înaintând din slavă în slavă (2 Cor. 3, 18); Vezi și Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol II, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 228.

⁴³⁶ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Buucurești, 1992, p. 138: Darurile ce vin de la Duhul Sfânt prin Sfintele Taine sunt efluvii de lumină și energie divine ce îl luminează pe om și îl fac capabil pentru a se purifica și mai mult și pentru a ajunge la starea de deformitate. Ele sunt porți ale cerului ce ne facilitează apropierea duhovnicească de Dumnezeu și ne deschid o altă priveliște decât ne deschid oricare alte porți din această lume, ele sunt numite și porți ale dreptății, pp.138, 140, 143.

⁴³⁷Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, VIII, P.G, 1089 D, *apud* Pr. Drd. Alexandru Joița, *Lucrare sfințitoare a Sfântului Duh în Biserică*, p. 644. Sfintele Taine sunt o continuă epicleză a Bisericii și o continuă Cincizecime. Ele sfințesc viața mădularelor trupului tainic al Domnului și constituie un dialog ontologic între Dumnezeu și acestea, în vederea mântuirii și a îndumnezeirii. Ele nu desființează și nici nu lezează omenescul, ci îl înobilează, îl purifică și îi dau stabilitatea în înălțarea acestuia spre Dumnezeu, potrivit firii.

frumusețile noii Împărății⁴³⁸. În acest sens am vorbit despre prezența reală a Celui înviat în creație, prezență ce duce spre o înflorire rodnică a acesteia, fiindcă învierea lui Hristos constituie sensul adevărat al creației. Dumnezeu este peste tot în aceasta. Psalmistul mărturisește această realitate: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*”(Ps.18,1). În epistola către Romani, Sfântul Apostol Pavel spune la fel : „*Încă de la facerea lumii, cele nevăzute ale Lui - adică veșnica Sa putere și dumnezeirea - prin cugetare se văd din fapte...*” (Rom.1,20). Dar nu numai atât, acestea sunt indicii mai mult naturale și raționale care ne duc cu gândul la Dumnezeu. În epistola către Coloseni vedem atât de clar că prin Hristos s-au creat toate și de asemenea ele se mențin în ființă prin El. E vorba aici despre Fiul lui Dumnezeu, Logosul divin, Cel prin care s-au creat toate și Cel ce le ține pe toate, și le unește pe toate într-o sine, fără să se identifice ființial cu ele: „*El este chipul nevăzutului Dumnezeu, Întâi Născut a toată zidirea, pentru că –întru El au fost zidite toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie Tronuri, fie Domnii, fie Începătorii, fie Stăpânii. Toate prin El și pentru El s-au zidit și El este mai înainte decât toate, și toate – întru El se țin împreună. Și El este capul trupului, al Bisericii, El care este începutul, Întâiul-Născut din morți ca să fie El Cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinătatea și prin El pe toate-ntru El să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, pace făcând prin el, prin sângele crucii Sale*” (Col.1,15-20). Textul acesta este de-a dreptul fascinant, dacă putem spune așa, deoarece în primul rând ne prezintă pe Mântuitorul Iisus Hristos ca și chip al lui Dumnezeu, prin faptul că prin întrupare, El, Fiul lui Dumnezeu, consubstanțial cu Tatăl ceresc și cu Duhul Sfânt, coboară în lume și intră în starea noastră, ia trup omenesc devenind o persoană istorică bine definită, care se lasă văzută de către oameni. În El și prin El, oamenii îl văd pe Dumnezeu Tatăl, deoarece Mântuitorul a spus: „*Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl*” (In.14,9). Fiul este chipul Tatălui. Pe Dumnezeu și realitatea Lui îl vedem atunci când îl vedem pe Fiul la Sfânta Liturghie și simțim prezența Lui. Pe Dumnezeu Tatăl îl vede lumea, fiindcă Fiul e ușa ce duce la Tatăl, dar este și ușa prin care Dumnezeu Tatăl vine în lume. Sfântul Apostol Pavel continuă și spune : „*pentru că întru El au fost zidite toate...*(Col.1,16)”. Întru El, adică prin El, Dumnezeu Tatăl crează lumea văzută și nevăzută. Toate prin El și pentru El s-au zidit, adică e vorba de lumea văzută ca Împărăția lui

⁴³⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol III, Ediția II, Ed. IBMBOR, București, 1997, pp. 26-57.

Dumnezeu, o împărăție creată prin Fiul, dar și pentru Fiul, pentru că Împărăția inițială s-a îndepărtat de la sensul ei original. Cea mai frumoasă parte din această expunere ne arată că El este mai înainte decât toate. Sigur, El nu este o creatură, nici o existență oarecare, ci Cel prin care se creează și se țin toate într-o existență specială prin El. Nu de puține ori, Mântuitorul Iisus Hristos a spus că este Capul Trunchiului ce unește toate întru Sine și le ține unite în acest fel. Cu ocazia unei parabole în care vorbește despre faptul că El reprezintă piatra din capul unghiului, fiindcă aceasta este cea care ține legătura dintre doi pereți: *“Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului, de la Domnul s-a făcut aceasta și minunată este în ochii noștri”* (Mt. 21,42). Aici se face referire la faptul că o piatră ce este pusă peste un colț, are rolul de a uni cei doi pereți și constituie puterea specială ce unește mai multe realități. El este cel ce le ține pe toate împreună ca și cap al Bisericii. El le împacă pe cele dispersate, fiindcă le ține pe toate întru Sine. Altfel, acestea ar aluneca spre neființă. Toată creația este ținută de Logosul divin, fiindcă ea are o tendință spre aneantizare, de aceea spunem că El este realitatea supremă care dă echilibru existențial întregii lumi. Datorită faptului că logoi-urile – *„cuvintele ce stau la baza lumii acesteia”* – au o înrudire cu El, sunt cuvintele Lui, puterile Lui. Din acest motiv, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: *„Rațiunea este multe rațiuni și rațiunile cele multe sunt o Rațiune”*. După procesiunea binevoitoare, făcătoare și susținătoare spre fapte, Rațiunea cea una e multe rațiuni, iar după referirea și pronia care le întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obârșia lor sau spre centrul liniilor pornite din El, care are în Sine de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate, rațiunile cele multe sunt una⁴³⁹.

Prin aceasta înțelegem că lumea este o adunare de rațiuni sau cuvinte ale Rațiunii (Cuvântului) supreme, pe care El (Logosul Divin, Fiul lui Dumnezeu) le ține pe toate întru existență și nu le dă voie să se dezintegreze. În acest sens, El este capul creației și le ține întru existență prin El însuși într-un mod cu totul special.

⁴³⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 84.

Fenomenul religios în viziunea părintelui Dumitru Stăniloae

Pr. conf. univ. dr. Nicolae MORAR

Abstract: *In the present study, we intend to show that, beyond the well-known themes of Father Dumitru Stăniloae's theology, it is interesting to analyze our illustrious theologian's attitude to the religious phenomenon. Researching the way in which the remarkable theologian operated with the ideas of faith, Divinity, revelation and immortality, the conclusion we reached is that for Father Dumitru Stăniloae the religious sphere is superior to any other ideational construct, the saving truth acting in the field of religion.*

Keywords: *religion, faith, Divinity, revelation, immortality*

Dincolo de temele cunoscute ale teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae, textul de față urmărește să surprindă câteva aspecte privind atitudinea ilustrului nostru teolog față de fenomenul religios.

În opinia marelui nostru teolog, religia e desemnată drept singura cale de acces a ființei umane în mediul de viață divin⁴⁴⁰. Ea este „substanța fundamentală” a sufletului omenesc⁴⁴¹. Spre deosebire de oricare altă preocupare culturală, inclusiv cea filosofică, experiența religioasă surprinde integralitatea conștiinței umane și așează omul sub gândul lui Dumnezeu⁴⁴².

Fenomenul religios, preciza Părintele Stăniloae, nu e un construct mintal oarecare, un discurs al subiectivității pure; dimpotrivă, el e un complex de realități de ordin istoric, psihologic și social⁴⁴³. Acesta este motivul pentru care înțelegerea lui presupune un atent studiu al elementelor de structură, elemente care-i dau persistență și consistență, autenticitate și specificitate⁴⁴⁴.

Analizând structura fenomenului religios, marele nostru teolog atrăgea atenția asupra faptului că cercetarea științifică în domeniu presupune utilizarea unui etalon minimal și anume raportarea la acea

⁴⁴⁰ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, pp. 8-9.

⁴⁴¹ D. Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Sibiu, 1942, p. 14.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 9.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 30, 39, 42.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 42.

religie a cărei elemente de bază sunt exprimate explicit⁴⁴⁵. Aspectul evocat l-a determinat să insiste asupra religiei creștine ca fenomen în care sunt relevate precis și concis structurile fundamentale ale religiozității, fără însă a desconsidera alte atitudini și forme de religiozitate.

1. *Credința, element bazal al religiei*

În spiritul vechilor și noilor abordări științifice, dascălul teolog proclama ca element-cadru al religiozității *credința*⁴⁴⁶. Credința este receptată ca fiind actul prin care conștiința vizează un *Ceva*, un Ceva transsubiectiv, un Ceva prin care omul se transcende pe sine⁴⁴⁷. Credința nu e un produs personal, un construct al subiectivității proprii; dimpotrivă, e o presiune exercitată de către o Prezență de care spiritul se simte cucerit – cuprins, atins. Credința nu e o simplă „facultate sau atitudine”; e ceva profund, e acel Ceva ce raportează ființa umană la o Suprarealitate și ordine, altele decât realitatea și ordinea cunoscute rațional. Credința e putere tainică, e o intuiție profundă a spiritului uman⁴⁴⁸.

Credința apare în chip minunat. Certitudinea despre Realitatea divină se ivește altfel decât cunoașterea lumii naturale. Credința profundă se naște prin predică sau prin viața altui om: de la părinți – în copilărie –, sau de la oamenii din jur – la maturitate. Credința nu e generată de contactul, cu lumea văzută, cu realitatea impersonală. Primită în faza în care nu avem o percepție elaborată despre natură, chiar pierdută, poate fi reactivată oricând prin contemplarea naturii⁴⁴⁹.

Deși natura-L indică pe Dumnezeu, sugestia îmbiată nu e nici clară, nici sigură – natura indică un temei, un izvor, o Cauză dincolo de ea; e un „stimulator” pentru intuiție, nu un revelator de *însușiri* ale Temeiului (de aici fie receptarea panteistă, fie pseudopersonală a Divinității)⁴⁵⁰. Impulsul de-a căuta dincolo de lume Temeiul ei, de-a transcende cele văzute e expresia *predispoziției funciare* spre credință – un dat ce aparține umanului. De aceea, credința poate fi dislocată din om doar prin degenerarea lui spirituală, doar prin coborârea lui în animalitate⁴⁵¹.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁴⁷ D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 8.

⁴⁴⁸ D. Stăniloae, *Poziția...*, p. 39.

⁴⁴⁹ D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, pp. 10-11.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁵¹ *Ibidem*, pp. 12-13.

Credința e convingerea în veridicitatea învățaturii ce se transmite cu privire la Realitatea divină, e certitudinea că raportarea la Realitatea nevăzută dă sens vieții omenești, aici și dincolo de limitele existenței⁴⁵². Pe plan universal, credința afirmă ideea salvării omului de sub forța stihială a naturii sau a altor forțe negative și așează natura umană deasupra spațiului și timpului cronofag⁴⁵³.

Ieri și azi, credința a afirmat și afirmă că Realitatea ultimă e o Ființă personală, chiar dacă specificul personal al Divinității nu este explicit în toate tradițiile religioase⁴⁵⁴. Ea relevă, pe de o parte, capacitatea Ființei divine de-a dialoga cu omul, iar pe de altă parte, posibilitatea omului de-a comunica și de-a se apropia de Divinitate⁴⁵⁵.

Evaluând credința din perspectiva învățaturii creștine, Părintele Dumitru Stăniloae arăta că ea e certitudinea pe care credinciosul o are despre existența lui Dumnezeu, ca Realitate personală supremă⁴⁵⁶. Ea e cea care proclamă învățătura despre Realitatea divină, om și lume⁴⁵⁷. E obstreticeanul spiritului prozelito-apologetic.

Credința e relația personală a omului cu Fiul lui Dumnezeu, e forța „prin care iradiază în om puterea lui Hristos”⁴⁵⁸. Credința echivalează cu unirea treptată cu Iisus, cu un proces de comunicare intimă cu tainicul Mântuitor. E modalitatea prin care Hristos cel nevăzut sălășluiește în noi, prin care puterea Lui, aflat în noi, ne dă forța de a duce o viață nouă din El și cu El. E taina creșterii persoanei din viața Persoanei lui Hristos, plină de infinitatea Dumnezeirii⁴⁵⁹. Credința e instrumentul ce măsoară tensiunea noastră duhovnicească, e energia ce ne propulsează dincolo de timp și spațiu⁴⁶⁰. Prin credința în Hristos dispăre opoziția dintre subiect și Obiect⁴⁶¹.

Credința antrenează ființa umană în difuzarea religiei sub aspect doctrinar, moral și cultural. Astfel, doctrina angajează religia cultural. Ea promovează credința ca realitate obiectivă, ca structură a conștiinței

⁴⁵² *Ibidem*, p. 39.

⁴⁵³ D. Stăniloae, *Poziția...*, p. 62.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, pp. 43-44.

⁴⁵⁶ D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 7.

⁴⁵⁷ D. Stăniloae, *Poziția...*, p. 39.

⁴⁵⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 365.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, pp. 365-366.

⁴⁶⁰ M. Costa de Beauregard, *Dumitru Stăniloae, Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 150.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 86.

religioase⁴⁶². E mediul în care se verifică proba fidelității: omul credincios față în față cu alegerea sa, cu religia îmbrățișată. E ambientul continuității, e câmpul din care religia iradiază către umanitatea pasivă și dezorientată⁴⁶³.

Pe plan moral, credința afirmă dimensiunea etică și estetică a spiritului, dar și capacitatea omului de a acționa pozitiv în relația sa cu semenii și cu întreaga creație. Credința e, concomitent, uitare de sine pentru ceilalți, după pilda lui Hristos. Nu e iubire încruntată, nu e efort individual, nu e trufie. Credința adevărată e începutul deschiderii și încrederii umanului în infinitatea iubirii lui Hristos⁴⁶⁴. E excelsitate spre Temeiul suprem al lumii.

În sfârșit, practicile culturale relevă conectarea omului la temele credinței, adică la voința și la rânduiețile stabilite de către Divinitate. Toposul sacru e mediul gestației ucenicilor mărturisitori, iar timpul liturgic este cadrul actualizării marilor evenimente hierofanice. Mai mult, pentru creștin timpul sacru nu e doar un memorial, ci e intrarea în prezentul însuși al evenimentului, în însăși realitatea comuniunii care este viața veșnică⁴⁶⁵.

Prin urmare, credința este cea mai profundă realitate a ființei umane și cel mai sigur semn al existenței unei Obiectivități transsubiective. Este o realitate umană și divină, în același timp, în atmosfera căreia omul coabitează cu Dumnezeu⁴⁶⁶. Iar ca relație cu Absolutul, credința dă valoare doctrinei, moralei și formelor de cult și le face mântuitoare. Iar ele sporesc demnitatea omului, făcându-l din ce în ce mai bun; ele transferă bunătatea celui ce le săvârșește în ființa celui ce se bucură de ele, revelând taina iubirii lui Dumnezeu în lume.

2. *Realitatea absolută*

Realitatea ultimă, nevăzută, absolută e un alt element fundamental al religiei și, bineînțeles, Sursa credinței.

În etapele istoriei religioase formele cele mai pure ale religiei au coexistat cu cele mai evidente deviații, Ființa supremă fiind denaturată de imaginarul omenesc, prin antropomorfizare sau mitizare. Dincolo de aceste aspecte nedorite, în religii Temeiul existenței apare ca un Străfund,

⁴⁶² *Ibidem*, p. 65.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁶⁴ D. Stăniloae, *Teologia...*, vol. II, p. 367.

⁴⁶⁵ M. Costa de Beauregard, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, pp. 164-165.

ca o Putere, ca o Voință, ca o Instanță superioară, la care se reduc toate structurile creației. E o Putere localizată în cer, de unde poate vedea totul, și are grijă ca lumea să nu se destrame. E, pentru unii credincioși, un zeu mai degrabă conservator decât creator, la care nu se recurge decât în cazuri extreme⁴⁶⁷.

Ființa supremă e superioară naturii și deține coordonatele subtile ale existenței⁴⁶⁸, fiind altceva decât natura în ea însăși⁴⁶⁹. Deși caracterul personal al Divinității nu este exprimat clar în toate religiile, Profesorul teolog arăta că Realitatea supraexistențială e concepută ca având anumite trăsături personale⁴⁷⁰. Așa se face că, inclusiv în mediile dominate de panteism, religia populară continuă să-și reprezinte Divinitatea într-o manieră personală, într-un mod relațional⁴⁷¹; un mod în cadrul căruia Divinitatea îl revendică pe om și se manifestă protectiv față de el⁴⁷².

În ceea ce privește religia creștină, ilustrul teolog sublinia că aceasta se remarcă prin învățătura despre transcendența și caracterul personal al Realității ultime⁴⁷³. Bazat pe tradiția teologiei răsăritene, Părintele Stăniloae a accentuat caracterul apofatic al Divinității, arătând că, încă din perioada precreștină, acest fapt l-a sugerat numele lui *Iahve* = *Eu sunt cel ce sunt*, nume pe care evreii nu-l rosteau, dată fiind diferența dintre nimicnicia omului și noblețea Ființei divine⁴⁷⁴. Dumnezeu e supraesențial și supraexistențial⁴⁷⁵ și nu poate fi înțeles, explicat. Tatăl este Tată și e nenăscut. Fiul este Fiu și e născut. Iar Duhul este martorul iubirii Lor. Dumnezeu este o Ființă și o comuniune de Persoane⁴⁷⁶. E inefabil, pentru că însăși Persoanele comuniunii se exprimă ca taine inepuizabile⁴⁷⁷.

Persoanele divine trăiesc într-o referință absolută una față de alta și fiecare dăruiește tot ce are și pe Sine celorlalte, rămânând și în cea mai desăvârșită dăruire și de aceea Subiecte. Ele simt doar dragostea de *a da*. Deși fiecare dând totul primește totul, Ele nu au sentimentul unei lipse ce va fi împlinită prin dragostea de Celelalte persoane. Plenitudinea de

⁴⁶⁷ D. Stăniloae, *Poziția...*, pp. 54, 100-101.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 43.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁷⁴ D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 67.

⁴⁷⁵ D. Stăniloae, *Teologia...*, vol. I, p. 146.

⁴⁷⁶ M. Costa de Beauregard, *Dumitru Stăniloae...*, pp. 52-54.

⁴⁷⁷ D. Stăniloae, *Teologia...*, vol. I, p. 165.

existență (Ființa divină) este neseparată de fiecare, încât simultan *darea* este și o *luare*. Intenționalitatea persoanelor Sfintei Treimi nu e generată de o absență – ca la om –, ci de manifestarea celei mai depline existențe posedată în *unitate*. Unitatea de ființă exprimă faptul că fiecare Persoană posedă continuu întreaga existență. Faptul că în doctrina despre Dumnezeu se accentuează nu numai Unitatea, ci și Trinitatea, arată că chiar la Dumnezeu bucuria este o expresie a comuniunii: deși fiecare Persoană este plenitudinea existenței, fericirea nu stă în posesiunea singuratică a Ei, ci în posesiunea comună. Bucuria și fericirea nu pot exista decât împreună cu generozitatea, cu afirmarea Altuia⁴⁷⁸.

Fiind Personal, Dumnezeu poate trăi pe două registre: al existenței în sine și al acțiunii în sine și pentru altul. Și totul se petrece prin intermediul energiei Sale, a harului care iradiază din ființa Sa⁴⁷⁹. Cum omul este o persoană și e conștient de sensul întregii ordini, el își găsește împlinirea sensului lui într-o Persoană conștientă de acest sens și de toate sensurile din lumea ce îi este inferioară. Persoana supremă nu proiectează forțat sensul existenței Sale asupra omului, ci îl transmite ca unei persoane care și-L însușește în mod conștient, și prin aceasta își îmbogățește conștiința și toată ființa sa⁴⁸⁰. De aceea, Dumnezeu se cuvine a fi experiat ca o Realitate, ca o Existență de supremă intensitate, deci nu ca Obiect pasiv al gândirii noastre, ci ca Subiect voluntar, care ne copleșește. Pe Dumnezeu îl experiem mai adecvat atunci când auzim că El vorbește la persoana întâi, iar noi tăcem cu frică și cu cutremur. Când începem să vorbim noi despre Dumnezeu, am ieșit din nemijlocita

⁴⁷⁸ D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 77. Toate doctrinele despre Dumnezeu care argumentează că El, spre deosebire de oameni, are în Sine fericirea unei autocontemplații infinite, neavând nevoie de nimic altceva, sunt depășite de creștinism: creștinismul e singurul care a înlăturat din această fericire egoismul, singurul care nu o lipsește de elementul esențial al generozității, fără ca să fie necesar pentru aceasta o creare din veci a lumii. La Dumnezeu fericirea e legată nu numai de posesia existenței, ci de comuniunea subiectelor. Caracterul personal al lui Dumnezeu implică pluripersonalitatea, pentru că persoana fără bucuria comuniunii și a dragostei nu e deplină. Iar cum lui Dumnezeu nu I-a putut lipsi niciodată fericirea și dragostea, nu I-a lipsit nici caracterul personal și deci treimic. Teoria după care personalitatea, respectiv tripersonalitatea lui Dumnezeu e o etapă ulterioară, e un proces de devenire nu corespunde duhului creștin. În Răsărit – spre deosebire de Apus unde s-a încercat, dintr-o tendință filosofică și panteizantă unificatoare a se deduce caracterul personal și treimic al lui Dumnezeu dintr-o substanță impersonală – s-a afirmat constant coexistența eternă a unității și a trinității lui Dumnezeu (*Ibidem*, pp. 71-72).

⁴⁷⁹ D. Stăniloae, *Teologia...*, vol. I, p. 175.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 18.

experiență a prezenței și a existenței Lui de supremă intensitate⁴⁸¹. Dumnezeu e capătul aspirațiilor umane. Este desăvârșirea însăși.

3. *Revelația sau revelarea Ființei divine*

Al treilea element prin care se definește o religie este fermitatea credinței în *revelarea* Ființei divine. E o convingere universală, a credincioșilor tuturor religiilor: Divinitatea s-a revelat sau se revelează, dând informațiile despre Ea. Revelația nu e un construct al minții sau al fanteziei omenеști, nu e o autorevelare a spiritului uman⁴⁸². Cum mediul divin este tărâmul misterului, al neexprimabilului, accesul acolo se realizează doar prin străluminările Lui, prin autorelevarea Lui⁴⁸³.

Religia subzistă din autorevelarea Divinității și, în consecință, din certitudinea întâlnerii cu Divinitatea. E un aspect evocat de către conștiința umană universală, prin proclamarea cunoștințelor despre Realitatea transsubiectivă. Cee ce rezultă e că Realitatea ultimă se revelează din proprie inițiativă și că spiritul uman posedă capacitatea de a intra în contact cu Ea⁴⁸⁴.

Revelația lui Dumnezeu prin natură, oricât de evidentă pare, este echivocă: mai întâi, fiindcă operează prin simțuri, analizatori afectați profund în urma eșecului în existență al naturii umane; apoi, pentru că orice concept speculativ, subiectiv despre Dumnezeu este atins de relativitate. Așa se explică necesitatea imperativă a revelației supranaturale: fiind superior omului, Dumnezeu nu se lasă imaginat, ci se revelează, descoperirea divină constând, pe de o parte, în autoritatea stăpânirii Lui absolute, iar pe de altă parte, în faptul că natura nu poate fi considerată Dumnezeu⁴⁸⁵.

Revelația supranaturală întărește evidența punctelor credinței naturale, în care licărește un sens superior și etern al existenței, și le completează atât prin cunoștința ce o aduce omului despre păcat și moarte, cât și prin ajutorul ce i-l dă în a învinge starea actuală. Ea reprezintă o readucere a naturii umane la starea ei adevărată; ea îi dă puterea să ajungă la ținta finală, spre care aspiră în mod firesc. Revelația supranaturală *confirmă* și *reface* credința naturală, ca revelație naturală. Ea restabilește natura noastră și a lumii și face sigură evidența credinței

⁴⁸¹ D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 67.

⁴⁸² D. Stăniloae, *Poziția...*, p. 57.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, pp. 109-110.

naturale privind ținta omului și a lumii, fiind ca o scăpare a naturii umane din slăbiciunea în care a căzut⁴⁸⁶.

Afectarea omului prin păcat impune revelația supranaturală, pentru punerea în lumină a revelației naturale. De fapt, revelația supranaturală a însoțit de la început – mai întâi în viața oamenilor, apoi, în mod special, în viața poporului Israel – revelația naturală. Acolo unde Revelația supranaturală n-a însoțit revelația naturală și unde aceasta a rămas singură, au apărut grave întunecări ale credinței naturale în Dumnezeu. Așa s-au ivit religiile păgâne, cu doctrine neclare despre Dumnezeu, care fac o confuzie între El și natură și fac nesigură persistența persoanei umane în eternitate⁴⁸⁷.

Iisus Hristos este auto-revelația deplină a lui Dumnezeu. În El trăim certitudinea realității, nu nesiguranțele închipuirilor proprii; trăim din încrederea deplină în ajutorul dumnezeiesc și din conștiința necesității raportării la voința descoperită a lui Dumnezeu. El apropie de om ceva cu totul de dincolo de lume, de Divinitate. Un Dumnezeu plăsmuit de om este un idol⁴⁸⁸.

Revelația supranaturală arată că Hristos este prezent în mod real, prin Duhul Sfânt, în lume prin credința pe care o produce. E o prezență în care lucrează Hristos prin cuvântul Său, sau prin cuvântul despre Sine. E o prezență în Biserică, unde se aude cuvântul Lui, sau cuvântul despre El. O dată auzit, cuvântul Lui produce credința în umanitate: oamenii văd cuvântul divin în persoanele din lume, în lucruri și în împrejurările vieții trăite, în relația cu celelalte persoane. Cuvântul revelației nu este numai o înștiințare despre faptele mântuitoare ale lui Hristos; El este o asigurare despre acțiunea mântuitoare actuală a Lui în cel ce crede și crește în desăvârșire, spre viața veșnică. Deși transcendent pentru conștiință, Hristos e prezent credinței, ca împărtășitor al Ei, prin Duhul Sfânt⁴⁸⁹. Prin urmare, revelația supranaturală face ca prezența lui Hristos Domnul în lume să nu depindă de fidelitatea în credință a inșilor singuratici, ci de mărturisirea credinței fidelilor Bisericii în descoperirea dumnezeiască. Hristos este Cuvântul cuvântător care se adresează umanității prin cuvintele cuvântătoarelor create⁴⁹⁰.

⁴⁸⁶ D. Stăniloae, *Teologia...*, vol. I, pp. 25-26.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, pp. 26-27.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁸⁹ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 89.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, pp. 90-91.

Religiile mitice rămân, aşadar, la o prezentare obscură a fondului religiei. Credincioşii lor intuiesc că ele ar dori să le dăruiască ceva, dar nu în mod deplin. La fel stau lucrurile şi în celelalte două religii ale tradiţiei monoteiste: iudaismul şi islamul, care prezintă în mod nesatisfăcător raportul dintre Divinitate şi om, Dumnezeu rămânând fie învăluit de lege (în iudaism), fie un despot absolut (în islam). Creştinismul, în schimb, vine cu învăţătură nouă despre participarea iubitoare şi iertătoare a lui Dumnezeu la viaţa omului şi a omului la viaţa divină, prin dăruirea totală de sine. Prin această relaţie, fiinţa umană vine la starea de conştiinţă a ceea ce este, la tonalitatea gravă a trăirii responsabile⁴⁹¹.

4. *Împlinirea existenţială a fiinţei umane*

Ultima caracteristică a religiei, potrivit concepţiei Dascălului teolog, o constituie efortul de a răspunde eficient dorinţei omului de a se desăvârşi şi de-a transgresa realitatea inevitabilă a morţii, de a salva existenţa de sub puterea forţelor malefice⁴⁹².

Omul – scria Părintele Stăniloae – aspiră după Infinitate, după Absolut. Iubeşte şi doreşte să fie iubit şi tinde spre o iubire desăvârşită. Tinde să descopere şi să realizeze frumuseţea ideală, să cunoască profunzimile realităţii, să înainteze într-o nouă noutate continuă. Prin toate acestea, tinde spre infinit, pentru că e o *persoană*. Prin urmare, numai eternitatea unei comuniuni personale cu o Sursă personală de viaţă absolută oferă persoanei umane împlinirea sensului ei, adică posibilitatea unei veşnice şi perfecte comuniuni⁴⁹³.

Omul are nevoie de un scop final etern, pentru că el însuşi, prin toate lucrurile ce le face, e un scop final etern. Omul se cuvine să vadă scopul fiinţei sale proiectat dincolo de viaţa terestră, trecătoare, întrucât dacă moartea ar încheia definitiv existenţa sa, toate scopurile urmărite şi toate lucrurile ar deveni fără sens⁴⁹⁴.

Prin conştiinţa sa, omul nu se mulţumeşte să fie o fiinţă al cărei sens e să servească unei trepte superioare fără să-şi dea seama de caracteristicile acesteia. El urmăreşte în mod conştient sensurile sale şi, în ultimă analiză, un sens final, care e menţinerea şi desăvârşirea lui în

⁴⁹¹ D. Stăniloae, *Poziţia...*, p. 101.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 62.

⁴⁹³ D. Stăniloae, *Teologia...*, vol. I, p. 14.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 15.

eternitate. El e făcut pentru eternitate, având în sine valoare netrecătoare, care e sporitoare continuu⁴⁹⁵.

Sensurile existenței nu-și pot găsi încoronarea într-o viață spirituală immanentă, pentru că relativa ei varietate se mișcă tot în cadrul monoton și sfârșește cu moartea trupului, cu un fenomen natural repetitiv. De aceea, sensul existenței constă în înnobilarea ei în cadrul unei Vieți transcendente, libere de orice monotonie, de orice relativitate. Numai în acel plan viața se poate dezvolta la infinit, într-o nesfârșită nouitate, care este în același timp o continuă plenitudine.

Omul e deschis sensului superior lumii și, prin el, lumea însăși. Prin înțelegere, prin libertate, prin acțiune, prin aspirație făptura umană e deschisă spre o Ordine superioare celei naturale, deși se folosește de aceasta din urmă în vederea realizării de sine, în vederea atingerii desăvârșirii spre care a fost creat. Și cum viața pământească e numai o pregătire spre Ordinea eternă, intrarea în ambianța Ordinii sublime e darul exclusiv al acesteia, adus omului de către Iisus Hristos și împărtășit continuu de Duhul Sfânt. Iar Ordinea desăvârșită nu e produsul naturii, ci Ea organizează întregul cosmos pentru a-i sluji omului, ca acesta să atingă scopul său supraterestru⁴⁹⁶. Ordinea absolută se impune ca un orizont personal, infinit și superior, care cheamă ființa umană la împărtășire de Ea, încă din existența pământească⁴⁹⁷.

Nicio ideologie și nicio altă religie nu-i dă omului asigurarea de a trece peste moarte și de a dăinui în veci ca persoană în integralitatea sa spiritual-trupească. Creștinismul, în schimb, prin învierea lui Hristos Domnul și prin învățătura Sfinților Părinți îi dăruiesc omului mântuirea înțeleasă ca victorie asupra morții. Iar liturghia e această asigurare, pusă în lucrare. E laboratorul învierii și școala deprinderii iubirii între oameni; e manifestarea bucuriei comune că vom învia și vom fi toți împreună în veci, cu părinții, cu frații, cu copiii noștri, comunicând prin trupurile noastre luminoase. De aceea, Sfânta Liturghie începe cu binecuvântarea Sfintei Treimi și sfârșește cu cererea milei și a mântuirii de la Hristos cel Înviat⁴⁹⁸.

Pornind de la învățătura Sfinților Părinți, marele nostru teolog arăta că în cadrul Liturghiei sensul mistic al existenței, în dubla ei dimensiune, temporală și eternă, este explicit și relevă înțelesul ultim al fenomenului religios. Părțile, sau miridele care reprezintă membrii

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁹⁶ *Idem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, pp. 16-17.

⁴⁹⁸ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 437.

Bisericii, relevă, pe de o parte, izvorul vieții noastre biologice, iar pe de altă parte, taina profundă a ontologiei noastre spirituale. Ele dezvăluie că, familia creștină afirmă existența celor dispăruți așezată în veșnicie, că cei adormiți există plenar, prin atenția pe care le-o acordă Dumnezeu și semenii lor. Persistența celor pomeniți și reprezentați prin miridă se unește cu aducerea vieții lor lui Hristos, reprezentată prin pâinea liturgică. Fiecare credincios se dăruiește astfel și pe sine însuși lui Hristos, dar îi dăruiește și pe toți cei cunoscuți și dragi, vii și morți, știind că prin aceasta îi va avea cu adevărat alături în veci⁴⁹⁹.

Liturghia oferă cadrul propice întâlnirii viilor cu adormiții în Domnul, fie ei drepti, fie păcătoși. În atmosfera liturgică se vorbește despre cei ce au atins plinătatea lumii lui Dumnezeu, adică Sfinții, dar și despre cei ce năzuiesc spre aceasta. În liturghie se arată explicit că sfinții există și au un rol în viața noastră și sunt vii și continuă să ne fie de ajutor pe drumul spre Împărăția veșnică. Maica Domnului e încadrată de sfinți lângă Hristos, care își înnoiește iarăși și iarăși trăirea și aducerea jertfei pentru a antrena pe cei ce cred în El. Preotul liturghisitor pomenește pe cei ce nu s-au ridicat la sfințenie, dar au adormit în nădejdea adormirii și a vieții veșnice, rugându-l pe Dumnezeu să-i odihnească acolo unde strălucește lumina feței Lui. E o odihnă în atenția, sau în lumina feței lui Hristos, care-i scapă de chinul întinericului sau al nonsensului unei existențe nefericite și golite de substanță prin uitarea lor de către toți. Prin Biserica de pe pământ se prilejuiește oferirea lui Hristos cel jertfit și pentru cei adormiți în credință dar neajunși la sfințenie. Jertfa euharistică cere să-i ținem solidari cu noi pe cei săvârșiți din viață în drumul spre împărăția cerurilor⁵⁰⁰.

Ilustrul teolog român arată că se poate vorbi despre religie doar atunci când învățătura respectivă operează cu conceptele de *credință*, *Divinitate*, *revelație* și *nemurire*, idei ce se regăsesc atât formele simple, cât și în cele elaborate ale religiozității, și în baza cărora fiecare religie pledează pentru adevărul tuturor celorlalte religii. Persistența acestor elemente relevă convingerea omului în posibilitatea mântuirii sale, dar și dorința Divinității de a salva natura umană de la eșecul existențial în care se află.

Așadar, Părintele Dumitru Stăniloae a sesizat și subliniat în opera sa structurile religiei, delimitând în mod clar sfera religiosului de oricare alte construcții ideatice: dacă în sfera culturii operează logicul și raționalul, în câmpul religiei, subliniază teologul nostru, acționează

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 127

⁵⁰⁰ *Ibidem*, pp. 304-305.

dogma ca tezaur al adevărului mântuitor, care nu satisface curiozitatea intelectuală a omului, ci contribuie la desăvârșirea lui spirituală și morală în Hristos.

Amintiri despre părintele Dumitru Stăniloae

Pr. prof. univ. dr. Vasile MUNTEAN

Abstract: *This is my homage on Father Dumitru Stăniloae. For me this has been an incredible learning experience. I can only pray for all that gave me, finally, for my own spiritual journey.*

Keywords: *Dumitru Stăniloae, theology, the spiritual father, Church, experience*

Ascultând îndemnul „Apostolului neamurilor” de a ne aduce aminte de „mai-marii noștri, cei care ne-au grăit cuvântul lui Dumnezeu” (Evrei 13,7) și acceptând, totodată, sugestia unui stimat coleg de la Teologia timișoreană, voi depăna în comunicarea de față anumite amintiri, legate de personalitatea complexă a dogmatistului (calitatea principală) Dumitru Stăniloae⁵⁰¹. Rog să mi se scuze includerea – poate dincolo de firesc – a unor date personale; le socotesc însă utile pentru fixarea contextului diacronic.

Îmi amintesc că pe când eram student la Sibiu, dânsul – prin anii '70 – a însoțit un teolog german și, în aula facultății sibiene, a tradus ceea ce comunica conferențiarul-oaspete. Noi, studenții, ne întrebam în sinea noastră cum de nu a fost indicat renumitul dogmatist bucureștean ca și coautor al manualului de Dogmatică și Simbolică în uz (din anul 1958), deși a contribuit la el cu capitole importante⁵⁰². Mult mai târziu am aflat de ce s-a procedat în așa manieră, autentică *damnatio memoriae*: din cauza detenției politice care a început în același an 1958 (luna noiembrie și a durat până în ianuarie 1963). În consecință, nu au temei aserțiunile regretatului teolog André Scrima, potrivit căroră Păr. Stăniloae ar fi fost eliberat în 1962 și repus *imediat* în drepturi bucurându-se în plus de anumite *onoruri*, în urma colaborării cu articole la revista „Glasul Patriei”, difuzată printre românii din străinătate⁵⁰³. De subliniat că la acea publicație au colaborat și alți teologi fără să fi fost cândva privați de

⁵⁰¹ O prezentare sintetică a vieții și operei celui ce a fost: preot, profesor de teologie, dogmatist, filosof, istoric, ziarist, traducător, în „Enciclopedia Ortodoxiei românești”, Ed. Patriarhiei, București, 2010, *sub voce* (medalion elaborat de Păr. acad. Mircea Păcurariu).

⁵⁰² Dumitru Radu, “Coordonate și permanențe în opera păr. prof. D.Stăniloae”, în vol. *Prinos de cinstitie*, Ed. Arhiepiscopiei, Sibiu 1993, p. 143 (în continuare: *Prinos*).

⁵⁰³ A. Scrima, *Timpul rugului aprins*, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 162, n. 66.

libertate⁵⁰⁴, iar restabilirea în drepturi nu s-a făcut „imediat”. Pe urmă, „onorurile” nu au fost acordate de regimul politic, ci de facultăți străine. Realmente, devansarea datei eliberării Părintelui – cum susține un discipol de-al său – s-a datorat venirii, în capitala României, a unui grup de teologi occidentali, aceștia insistând să dialogheze cu reputatul teolog român care în acel moment nu se bucura de libertate, dar era foarte cunoscut peste hotare. Pentru John Meyendorff (SUA), Păr. Stăniloae însemna „savantul editor al Filocaliei românești”⁵⁰⁵. „Geniu teologic” – îl va numi teologul parizian Olivier Clément⁵⁰⁶. Metafizicianul existențialist german Martin Heidegger îl prețuia ca pe un „al doilea gânditor creștin al secolului”. În 1993, regretatul mitropolit Antonie Plămădeală considera că „probabil Heidegger n-a putut renunța pentru sine la locul întâi”⁵⁰⁷.

În toamna lui 1972, când am dat admiterea la cursurile doctorale la București, Secția istorică, specialitatea Bizantinologie, Prof. D. Stăniloae – fiind acum un climat politic mai liberal – era plecat în Grecia și pe acest motiv candidații au fost examinați la disciplina Dogmatică de către prolificul teolog (și prozator) Petru Rezuș⁵⁰⁸. Este de remarcat că la București, cu toate că urmam Secția istorică, eu participam regulat – împreună cu alți colegi de la celelalte secții – la cursurile comune de Dogmatică și de Drept canonic, pe care le preda Părintele Stăniloae, respectiv canonistul de marcă Liviu Stan⁵⁰⁹. Nu o dată observam că, în sala în care îl ascultam pe ilustrul dogmatist, intrau discret unele persoane din oraș, interesate de prelegerile sale deosebite, rostite întotdeauna cu o voce domoală. La un moment dat, Părintele se oprește din expunere (ne vorbea despre Iisus – darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu) și face un scurt excurs, precizând că „va veni o vreme când omenirea va fi spiritualizată forțat”, altfel zis oamenii vor posti de voie și de nevoie. Aduag o digresiune de altcândva; parafrazez: spre deosebire de Constantinopol – Istanbul, unde preoților ortodocși nu li se permite să

⁵⁰⁴ Constatere personală, din 1972, când un coleg mi-a arătat un număr din publicația cu pricina.

⁵⁰⁵ J. Meyendorff, *Biserica ortodoxă ieri și azi* (trad. rom.), Ed. Anastasia, București,, 1996, p.139.

⁵⁰⁶ Antonie Plămădeală, mitropolitul Transilvaniei, „*Generația Stăniloae*”, în *Prinos*, p. XI.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p.XVIII.

⁵⁰⁸ M. Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, ed. 2, Ed. Enciclopedică, București, 2002, pp. 417-418.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, pp. 448-450.

se deplaseze prin oraș în reverendă⁵¹⁰, la noi însuși mersul preotului pe stradă în veșmântul său specific echivalează cu o misiune creștină în surdină; cel puțin unii semeni, care îl remarcă pe respectivul preot, este posibil să se gândească la transcendent, la cele netrecătoare, „neîmbătrânitoare” – după o frumoasă expresie dintr-o carte cultică⁵¹¹. O importantă definiție a ființei plăsmuite de Creator, stăruie în memoria mea: „omul este un dar dăruitor, care dăruiește și se desăvârșește prin dăruire”, creștinismul însuși fiind „marea taină a comuniunii personale”⁵¹².

Într-o zi din 1973, cercetând biblioteca Institutului teologic bucureștean, fără să vreau (salutându-l) l-am surprins la o masă pe Păr. Stăniloae tâlcuind din colecția Migne⁵¹³; în stânga era deschis volumul în cauză, iar în partea cealaltă Sfinția Sa scria direct, traducând deci fără dicționar, și conducându-și grafia în susul filei, pe dreapta. După aprecierea grafologilor, autorului ce practică un atare mod de scris, i se decelează trăsăturile unui ins meditativ, gânditor, preocupat mereu de sferele înalte, perene, predispoziție ce s-a transmis – cred – fiicei Părintelui, D-na Lidia, o sensibilă poetă (măcar că e specialistă în Fizică atomică)⁵¹⁴.

În altă zi, căutând o carte a renumitului bizantinist münchenez H. G. Beck (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* = Biserica și literatura teologică în împărăția bizantină)⁵¹⁵, bibliotecarul (fiu al unui ex-membru din grupul Antim al „Rugului aprins”) m-a informat că este împrumutată de Păr. D. Stăniloae. Având nevoie de ea pentru o lucrare de seminar, l-am rugat pe dascălul nostru – în caz că a terminat să o consulte – să mi-o pună la dispoziție. Cu multă amabilitate, mi-a zis să vin la Sfinția Sa acasă ca să-mi dea cartea solicitată. Evident, cu emoție m-am îndreptat spre str. Cernica, nr. 6 (astăzi, îi poartă numele), și – acolo într-un apartament modest – am întâlnit-o pe delicata presbiteră Maria (era cu o prietenă). Părintele m-a condus îndată într-un balcon închis, unde exista o mică masă, iar pe masă stătea manuscrisul dactilografiat al *Dogmaticii*, restituit de către Departamentul Cultelor.

⁵¹⁰ Interdicție în vigoare și în actualitate.

⁵¹¹ *Aghiasmatar*, Ed. Patriarhiei, București, 1984, p. 267.

⁵¹² Vezi și D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, ed. 2, Ed. Patriarhiei, București, 1997, pp. 181, 203, 213, 241 et passim.

⁵¹³ *Anume Patrologia Graeca*. Unii critici îi reproșează traducătorului – mai mult sau mai puțin justificat – lipsa de acribie din unele pasaje.

⁵¹⁴ A se vedea *Prinos*, p. 639, ca și unele amănunte de pe internet privind viața, tribulațiile, dar și izbânzile dânzei.

⁵¹⁵ Cartea a apărut la München, în 1959.

Suficient de afectat fiindcă așa-zișii specialiști cenzeni de acolo au intervenit în text, uneori modificând până și sensurile stabilite de autor, Părintele Stăniloae mi-a declarat franc că a reflectat – în situația dată – să nu mai publice manuscrisul de „Teologie dogmatică ortodoxă”⁵¹⁶. Eu, atunci, am îndrăznit să-i sugerez a fi de acord cu unele inofensive compromisuri, ca *Dogmatica* totuși să apară, fiind așteptată nu doar de studenții teologi, de preoți, ci și de către destui intelectuali din Stat. M-am bucurat că, în final, a acceptat ideea mea. Deodată sună telefonul și dânsul dialoghează un minut sau două cu cineva. La sfârșitul convorbirii, cerându-și scuze îmi zice că un tânăr fizician l-a căutat și i-a confirmat că ceva din câmpul lui de cercetare se racordează cu ceea ce spunea Părintele într-un studiu tipărit.

Atunci, o astfel de asociere mi s-a părut insolită, incredibilă. În acele clipe nu știam că lucrurile se prezintă altfel. „Distanța” dintre Fizică și Metafizică s-a micșorat într-atât încât fizicianul german Werner Heisenberg (†1976), distins cu premiul Nobel, a putut declara că se simte mai apropiat ca oricând de Platon⁵¹⁷, cel ce a exercitat o anume influență nu numai asupra unor curente idealiste, ci și în direcția gândirii pur științifice, prin conceperea științei ca doctrină a universalului și prin matematismul său⁵¹⁸. Să nu uităm că au fost autori creștini din Răsărit, implicit bizantini, care au privit cu comprehensiune platonismul ce promova ideea de imortalitate etc⁵¹⁹. Tot lui Werner Heisenberg îi aparțin și memorabilele cuvinte: „Conștiința și spiritul pot fi, în sfârșit, integrate în noua concepție științifică a epocii noastre”. Să amintesc că, în tinerețe, Păr. Stăniloae a auzit la München lecțiile bizantinistului de renume August Heisenberg (†1930), tatăl celebrului fizician de care am vorbit mai înainte. Biblioteca bizantinistului neamț a fost cumpărată de statul român. La fel, în 1989, biblioteca vestitului bizantinist francez Paul Lemerle (cu care a corespondat smerenia mea) a fost achiziționată de statul nipon⁵²⁰, japonezii dovedind încă o dată – dacă mai era necesar – că sunt ahtiați după o cunoaștere cât mai cuprinzătoare, deși nu au în

⁵¹⁶ Manualul e de fapt un tratat; cf. D. Radu, *op.cit.*, p. 143.

⁵¹⁷ Detalii la Corneliu Mircea, *Discurs despre fință*, Ed. Cartrea Românească, București, 1987, pp. 37-38.

⁵¹⁸ *Mic dicționar filozofic*, ed. 2, Ed. Politică, București, 1973, p. 439.

⁵¹⁹ A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Ed. Deisis, Sibiu 2002, p. 257; *Literatura Bizanțului* (antologare, traduceri și prezentare de N.-Ș. Tanașoca), Ed. Univers, București, 1971, p. 135 (cazul Ioan Mavropus). Să se vadă și Endre von Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln, 1964.

⁵²⁰ Știre primită, în același an 1989, de la regretatul bizantinist Petre Năsturel de la Paris.

acest caz motivația românilor: legături nemijlocite cu „Bizanțul marilor adâncuri”⁵²¹, conform nimeritei sintagme lansată de poetul creștin Ioan Alexandru pe când orizonturile erau „roșii”. Și acum o constatare deconcertantă: comparativ cu atitudinea lăudabilă a Japoniei, în câteva state zise „moderne” unii fideli ai lui Hristos sunt sistematic urmăriți în zilele noastre și chiar martirizați⁵²².

Pe lângă cartea bizantinistului H. G. Beck, Păr. Stăniloae mi-a înmânat cu autograf volumul al III-lea din *Filocalie*⁵²³; este vorba de erminiile Sf. Maxim Mărturisitorul, cel mai profund cugetător bizantin din secolul al VII-lea. Văzându-mă, la despărțire, cu o oarecare timiditate, Părintele – cu blândețea-i caracteristică – m-a povățuit ca în tot ceea ce fac sau scriu, *de facto* în viață, să dovedesc curaj, să am îndrăzneală, spre a izbuti în întreprinderile mele.

Nu pot trece cu vederea intervenția Păr. Stăniloae cu prilejul conferințierii la noi, în 1973, a teologului apusean Oscar Culmann. Acesta, între altele, a dat o explicație specială versetului 17 din Evanghelia după Matei, cap. 18: „... iar dacă nici de Biserică nu va asculta, să-ți fie ție ca un păgân și ca un vameș”. Culmann nu s-a gândit la „totala ignorare a celui îndărătnic”⁵²⁴, ci, dimpotrivă, la reluarea – de la capăt – a acțiunii de convingere, de îndreptare, a individului inflexibil, neînduplecat. Părintele Stăniloae, deși e întrucâtva forțată, a agreat această interpretare.

Rememorez și faptul că după examenul ce-mi dădea posibilitatea să lucrez la teza de doctorat, într-un cadru mai restrâns, dascălii prezenți au adus în discuție, *inter alia*, vârsta la care și-a luat fiecare doctoratul (de la 27 de ani în sus). La urmă de tot, Păr. Stăniloae, zâmbind, a dezvăluit că deja la 25 de ani și-a trecut doctoratul cu o teză în compartimentul istoriei ecleziale („Viața și activitatea patriarhului Dositei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările românești”)⁵²⁵. Toți am rămas plăcut impresionati.

Să reamintesc și aceea că, în 1977, după ce am susținut proba de plecare în străinătate la Mănăstirea Antim (era prezent în comisie și un director din Departament), Păr. Stăniloae în curte m-a luat la o parte și m-

⁵²¹ Cum e cunoscut, poetul Ioan Alexandru prezenta adesea, în „Flacăra”, lucrări de spiritualitate ortodoxă, neuitând de fiecare dată să amintească de „Logosul întrupat în istorie”.

⁵²² Unii dintre mucenicii contemporani nouă s-au învrednicit și de acatiste, în vederea cinstirii lor după cuviință.

⁵²³ Tipărit la Sibiu, în 1948.

⁵²⁴ Bartolomeu Valeriu Anania, *Noul Testament comentat*, Ed. Patriarhiei, București, 1995, p. 34, n. 4.

⁵²⁵ A apărut la Cernăuți, în 1929.

a sfătuit să mă duc exclusiv pentru studii, și nu în calitate de cleric cu responsabilități de paroh. Pe urmă, a amintit de articolul meu apărut în „Magazin istoric”, referitor la strămoșii noștri din al XII-lea veac, de pe timpul lui Manuil I Comnenul care, în expediția sa antimaghiară, a traversat și Banatul⁵²⁶. Ulterior, am descoperit o sursă în latinește ce informa că tocmai bazileul constantinopolitan pomenit a făcut donații mănăstirii bănațene dinspre Dunăre, numită Toson sau Rosani, ctitoria voievodului local Glad, trăitor în preajma anului 900; este cea mai veche mănăstire cunoscută din Banat⁵²⁷. De reținut că Păr. prof. și acad. Stăniloae (în Dicționarul Academiei e trecut ca „preot-filosof”)⁵²⁸, nu a putut să publice în *Magazin istoric* decât după anul 1989, deși se impusese anterior și în domeniul istoriografic cu lucrări bine întemeiate, apărute în edituri bisericești.

Într-o perioadă când nu terminasem disertația doctorală, în decembrie 1981, Păr. Dumitru Stăniloae m-a înștiințat epistolar: „Ți-am adus o lucrare de la Ciobotea (actualul patriarh Daniel, pe atunci dascăl la Bossey- Elveția) în legătură cu teza de doctorat a Frăției Tale”. După ce mi-a indicat modalitatea de a intra în posesia cărții, a încheiat cu cuvintele: „Nașterea Domnului și Anul Nou cu bucurie”.

După mai mulți ani, crezând (eronat) că reputatul dogmatist m-a uitat, într-o scrisoare i-am amintit cine sunt, la care Sfinția Sa – în februarie 1987 – mi-a răspuns în termenii următori: „Iubite părinte Vasile. Te cunosc prea bine, nu era nevoie să te prezinți. Din păcate nu am niciun exemplar din Dogmatică (...). Ea este epuizată. Poate faci un xerox. Explicarea Liturghiei, ieșită de curând, o ai? Cu drag, Pr. D. Stăniloae”. *Dogmatica*, în 3 volume, personal mi-o procurasem din timp, însă prea târziu m-a rugat un intelectual să i-o procur și dumnealui, și am apelat – ca o ultimă speranță – la autor. De asemenea posedam și volumul *Explicarea Liturghiei*, editat la Craiova; titlul său complet este: *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*.

Înainte de a termina, să-mi fie îngăduit a invoca aprecierea gânditorului Constantin Noica, prețuit teologhisitor. În una din scrierile sale, în chip just releva adevărul că Alexandru Elian (neîntrecutul bizantinist al nostru; fost coleg de liceu cu Noica) și Dumitru Stăniloae (cel mai mare dogmatist ortodox) n-ar fi ajuns ce au ajuns dacă nu știau

⁵²⁶ E vorba de „Mag. istoric”, X, 1, 1976.

⁵²⁷ V. Muntean, *Monografia Arhiepiscopiei Timișoarei*, I, Ed. Mitropolitană, Timișoara, 2012, p. 28, n. 97.

⁵²⁸ Dorina Rusu, *Membrii Academiei Române (1866-1996). Mic dicționar*, Ed. A92, Iași, 1996, p. 344.

limba greacă. De la acest marcant filosof (călugărit înainte de a trece la Domnul) dețin trei scrisori, iar o mulțime de epistole de la regretatul academician Al. Elian care mi-a fost profesor îndrumător⁵²⁹.

Nu pot încheia fără a arăta, în primul rând, că disputa Păr. Stăniloae cu Lucian Blaga nu l-a îndepărtat pe preopinent, iremediabil, de creștinătate. Iată ce a notat – undeva – poetul, dramaturgul, filosoful și eseistul menționat: „Ortodoxia favorizează, mai mult decât catolicismul și protestantismul, o existență spiritual-organică, profundă ca atare, profundă în ea însăși...”⁵³⁰. Iar Părintele Galeriu ne-a încredințat – bazat pe mărturia unui apropiat – că L. Blaga a trecut la cele veșnice ca un creștin⁵³¹. În al doilea rând, pe internet găsim informația că patrologul Andrew Louth – cleric al Bisericii ortodoxe ruse – a imputat Părintelui Stăniloae că, în *Dogmatica* sa, a dezbătut în chip nefiresc problema celor șapte Taine în mileniul I, de vreme ce numărul lor s-a stabilit abia în sec. XIII⁵³². Nimic mai fals: de pildă înseși Bisericele necalcedoniene, desprinse după Sinodul de la Calcedon (451) din Ortodoxie, au cele 7 Taine⁵³³.

În încheiere, să precizez (chiar dacă, în mare, se știe) că o parte însemnată din vasta operă a Păr. Stăniloae s-a tradus în alte limbi. Bunăoară, pe când se găsea în Occident, însuși P. F. Daniel a tălmăcit parțial *Dogmatica* în franceză, sub titlul *Le génie de l'Orthodoxie*, traducere văzută înainte de tipărire de către recunoscutul teolog ortodox Olivier Clément de la Paris⁵³⁴. Încă un exemplu: un alt coleg, elvețianul

⁵²⁹ O misivă de la filosoful C. Noica; am publicat deja în cartea proprie, *Scriseri teologice și istorice*, Ed. Diecezană, Caransebeș 2012, p. 288 (articolul despre teologhisirea sa, pp. 192-198). O scrisoare de la Prof. Al. Elian am redat-o în același volum, p. 287; a se vedea Al. Elian, *Bizanțul, Biserica și cultura românească*, Ed. Trinitas, Iași, 2003, precum și prefața dânsului la teza mea, *Byzantium and the Romanians. A Comparative Research concerning the Organization of the Monasteries*, Ed. Patriarhiei, București, 2009, pp. 10-15.

⁵³⁰ L. Blaga, *Opere*, X, Ed. Minerva, București, 1987, p. 445.

⁵³¹ *Dialoguri de seară*, Ed. Harisma, București, 1991, p. 79.

⁵³² Cr. Bădiliță discută – într-un expozeu închinat Păr. Stăniloae, în „Rost”, nr. 9 (nov.2003) și pe internet – volumul editat de L. Turcescu (din Canada), *Dumitru Stăniloae. Tradition and Modernity in Theology*, adică articolele cuprinse în el, între care și cel al patrologului A. Louth (displac unele accente de subiectivism ale comentatorului român).

⁵³³ D. Radu, *Sfintele Taine*, în „Îndrumări misionare”, Ed. Patriarhiei, București, 1986, p. 511.

⁵³⁴ Conform mărturisirii traducătorului dintr-o scrisoare ce mi-a adresat-o în anul imprimării „Geniului Ortodoxiei” (1985).

Daniel Neeser⁵³⁵ a tradus, comentat și tipărit la Geneva, în 1980, studiul Păr. D. Stăniloae „Dumnezeu este iubire” – *Dieu est amour*, totalizând 122 de pagini.

Am evocat în comunicarea prezentă mai multe chestiuni și aspecte – sper – de interes, care aruncă noi lumini asupra personalității inegalabilului dogmatist ce merită negreșit admirația, neuitarea și recunoștința noastră. Fie-i memoria binecuvântată!

⁵³⁵ În *Dicționarul teologilor români* (cit.), p. 459, numele de familie al lui Daniel e scris greșit: Nesser, când în realitate este Neeser, cum apare într-un autograf, pe care mi l-a dat, în anul 1973.

Gnosis și theosis.

Modelul neo-patristic palamit în teologia părintelui Stăniloae

Pr. lect. univ. dr. Nichifor TĂNASE

Abstract: *Dumitru Stăniloae start, long before Meyendorff, the neo-hesychast orthodox movement in twentieth century theology, being the most important representative from the contemporary Orthodox theologians who valued the Palamite hesychasm as an authentic orthodox thinking. To emphasize both mystical union with God and God's otherness, Stăniloae introduced the concept of two apophaticisme. Referring only to the apophatic knowledge, Stăniloae observed three levels: the apophaticisme of the positive and negative knowledge, the apophaticisme at the end of the pure prayer and the apophaticisme of the divine light vision. The revealed knowledge of divine energies is the work of the grace in viewing of the divine light. For Lossky the apophaticisme seems bound and co-extensive with theological personalism. The father Stăniloae's criticism to Lossky's approach is the overemphasis of the apophaticisme (there is no distinction between apophaticisme of the union and intellectual apophaticisme) in the detriment of the light vision. Apophatic-cataphatically method, the theosis, and the distinction between being and works of God, represents the guidelines of his epistemology. Lossky pointed out exclusively the apophatic knowledge and, consequently, increased the distance between theologia and oikonomia. Father Stăniloae rejected both extremes: Lossky's metaontology and the ontological character of personhood claimed by Zizioulas. Patristic model of Stăniloae is rather Palamite, focusing primarily on apophaticisme and on the relationship between person - energies.*

keywords: *theology, Palama, deification (theosis), epistemology, uncreated light*

1. Introducere

Interesul față de gândirea părintelui Stăniloae este, îndeobște, encomiastic-muzeală și nu viu critică. De aceea, dialogul teologic dintre Stăniloae, Meyendorff și Romanides l-am considerat extrem de important în contextul interpretării controverselor palamite, pentru a raporta teologia neopatristică-palamită, mult mai echilibrată, a părintelui Stăniloae, la alte

lucrări de același gen. Recepția specializată a ideilor prezintă un *non sequitur* evident față de operă și riscă să se epuizeze infertil în spațiul admirației cultural-teologice. În termenii lui Mihail Șora, schimbul de idei trebuie să fie un „dialog generalizat”⁵³⁶. În elaborarea cunoașterii elementele decisive sunt: evaluarea critică, preluarea critică, transmiterea creatoare. Potrivit lui H.-R. Patapievici, „orice cultură vie este un organism care funcționează ca o piață de idei”, însă toate criteriile asigurării fertilității cognitive depind de realizarea „*criteriului masei critice*” (numărul participanților la schimbul de idei să fie suficient de mare)⁵³⁷. Tot el face o paralelă între „sentiment” ca instrument al culturii generale generator de „*stări de conștiință și de emoții culturale*” și „argument” ca operație a culturii ideilor prin care publicul avizat rămâne cu „*informații, cunoștințe și structuri argumentative*”⁵³⁸. Am sesizat faptul că rolul profetic al părintelui Stăniloae pentru teologia ortodoxă română și întregul parcurs al realizării acestei lucrări stă sub semnul cuvintelor lui Al. Paleologu „*Părintele Stăniloae mi-a luat atunci solzii de pe ochi*”⁵³⁹.

În centrul teologiei ortodoxe „neopatristice” stă reinterpretarea experienței ecleziale în multiplele ei dimensiuni: mistic-palamită (Lossky, Stăniloae și Romanides), liturgic-euharistică (Afanasiev, Schmemmann și Zizioulas) și istoric-patristică (Florovsky și Meyendorff). Astfel, în anul 1938 părintele Dumitru Stăniloae, cu ajutorul fotocopiilor codicelor manuscrise din Paris asupra operei Sfântului Grigorie Palama, inaugura receptarea modernă a teologiei palamite prin realizarea primei monografii științifice asupra vieții și învățăturii arhiepiscopului isihast al Tesalonicului, apărută la Sibiu⁵⁴⁰. Intuiția isihastă a unității dintre teologie și spiritualitate, între dogmă și mistică are asupra părintelui Stăniloae un puternic impact, soldat cu traducerea *Filocaliei* și sinteza *Ascetica și Mistica ortodoxă* din 1947. Iar prin cele trei volume: *Teologia Dogmatică* (1978), *Spiritualitate Ortodoxă* (1981) și *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă* (1986) e realizată de teologul român o trilogie, care reprezintă veritabilă sinteză neopatristică într-o viziune creatoare, unde intelectualismului abstract, în care revelația vie era ocultată de scheme intelectuale, îi este opusă experiența mistică isihastă relizată prin coborârea

⁵³⁶ Mihail Șora, *Eu, tu, el, ea... sau Dialogul generalizat*, Cartea Românească, București 1990.

⁵³⁷ Horia-Roman Patapievici, *Despre idei și blocaje*, Editura Humanitas, București 2007, p. 47.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁵³⁹ Al. Paleologu, *Moștenirea creștină a Europei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca 2003, p. 10.

⁵⁴⁰ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama cu trei tratate traduse*, Sibiu 1938.

lui Dumnezeu și urcușul personal și liturgic-comunitar al credinciosului care înaintează spre Împărăția lui Dumnezeu. De asemenea, un tânăr teolog grec, ucenic al părintelui G. Florovsky, stabilit în America, își publica în anul 1957 teza de doctorat despre *Păcatul Strămoșesc* în manieră antiaugustină severă de demascare a scolasticii ortodoxe, atrăgându-și polemica neînduplecată a lui P. Trembelas. El va activa ca profesor la *Holy Cross*, Boston din 1965 și la Atena din 1984. În aceeași perioadă, mai exact în anul 1959, tânărul teolog Jean Meyendorff își susținea și el teza de doctorat la Sorbona, publicată ca a doua monografie închinată teologului isihast Grigorie Palama ale cărei Triade le-a tradus și editat pentru prima dată într-o limbă modernă. Intitulată *Introducere în studiul Sfântului Grigorie Palama*, lucrarea interpreta în categoriile intelectuale ale vremii teologia palamită ca „existențialism creștin”, „mistică a Întrupării” și „teologie a istoriei”. Anacronismul acestui tip de „aggiornamento”, explicabil în atmosfera de înnoire biblică, liturgică și patristică ce caracteriza mișcarea lucrărilor de pregătire a Conciliului II Vatican (1962-1965), a fost categoric respins și sancționat teologic de către părintele Romanides prin două articole ale sale: *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics* (GOTR nr. 6/1959-1960 și nr. 9/1963-1964).

Orientarea spre teologia Sfântului Grigorie Palama a marcat și pentru Părintele D. Stăniloae întoarcerea sa definitivă de la așa-numita „teologie de școală” care purta, sub influență occidentală, o amprentă rațională. Cu lucrarea sa despre *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1939) și începutul traducerii *Filocaliei* în anii '40, părintele Dumitru Stăniloae a declanșat, cu mult înainte de Meyendorff, mișcarea neoisihastă ortodoxă în teologia secolului XX, mișcare care în prezent are reprezentanți însemnați în personalități cum sunt episcopii Kallistos Ware sau mitropolitul Serafim Joantă⁵⁴¹. Cu toate acestea drept „cel mai important cercetător al lui Palama din deceniile trecute” trece până astăzi părintele John Meyendorff cu teza sa din 1959, acest studiu rămâne până astăzi drept „lucrarea-standard despre Palama”⁵⁴². Unii cercetători și „adversari” occidentali ai isihasmului (Fairy von Lilienfeld îi numește între

⁵⁴¹ R. Joantă, *Roumanie, tradition et culture hésychaste* (Spiritualité orientale), Abbaye de Bellefontaine, 1987.

⁵⁴² R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 50 și 69. Flogaus îl numără pe părintele Dumitru Stăniloae între „teologii palamiți” (p. 283) și, spre deosebire de Podskalsky și Wenderbourg, trimite la lucrarea părintelui Dumitru Stăniloae (p. 68).

alții pe G. Podskalsky și D. Wendebourg) socotesc din contră isihasmul palamit drept o inovație față de Părinții greci ai Bisericii, inovație care e cel puțin problematică, dacă nu chiar eretică. Însă pentru *Fairy Lilienfeld, părintele Stăniloae e cel mai însemnat reprezentant dintre teologii ortodocși contemporani care valorizează isihasmul palamit drept o gândire autentic ortodoxă*⁵⁴³. Teologii ortodocși actuali, spre exemplu K. Savvidis⁵⁴⁴, se străduiesc și astăzi mereu să demonstreze și să afirme împotriva criticii occidentale autenticitatea ortodoxă a Sf. Grigorie Palama.

Părintele Stăniloae se dovedește drept un teolog neopatristic al experienței care dă o sinteză teologică dezvoltată și argumentată cu texte patristice, reușind să pună într-un dialog fertil poziția ortodoxă cu abordări occidentale moderne (Blondel, Koepgen), care îi oferă un ajutor terminologic (Heidegger și Binswanger cu a sa „fenomenologie a iubirii”). Reflecțiile părintelui Stăniloae privitoare la relația dintre îndumnezeire și natura umană atestă și o limită a îndumnezeirii⁵⁴⁵ pentru a nu deraia în filozofie plotiniană și panteism. Oamenii sunt îndumnezeiți doar prin har, nu în esența naturii lor. *Dialectica ontologică a îndumnezirii* din om, ca viață în Duh, se concretizează în esență în faptul că omul vede lumina dumnezeiască. Paul Evdokimov cunoaște o astfel de dialectică ontologică în Dumnezeu Însuși: „(sunt) două aspecte care structurează unirea mistică: prezența reală a lui Dumnezeu în sufletul îndumnezeit și transcendența absolută a aceluiași Dumnezeu Care <in se> rămâne veșnic inaccesibil și infinit distant”⁵⁴⁶. Aici, părintele Stăniloae se dovedește un teolog al iubirii. *Îndumnezirea e interpretată ca un eveniment relațional dinamic și nu e concepută ca identitate statică într-o concepție ontologică substanțială. În timp ce iubirea – cheia teologică a acestei interpretări – descrie fenomenologia îndumnezeirii, ancorarea hristologică tratează despre fundamentele acestui eveniment – Hristos „modelul” îndumnezeirii. Astfel, el caracterizează îndumnezeirea nu în categorii substanțiale, ci ca eveniment spiritual și transfigurator, ca relație dinamic-relațională între*

⁵⁴³ F. Von Lilienfeld, *Hesychasmus*, în <<Theologische Realenzyklopädie>> 15, Berlin 1986, p. 285.

⁵⁴⁴ Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, în <<Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie>>, St. Ottilien, München 1997.

⁵⁴⁵ Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Deisis, Sibiu 2003, p. 169-173: „Îndumnezeirea ca <viață în Duh> – definiție și rezervă ontologică a îndumnezeirii”, iubirea, e cheia teologică a înțelegerii îndumnezeirii la părintele Dumitru Stăniloae.

⁵⁴⁶ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. De Rom. Irineu Popa, București, 1996, p. 123. cf. *Ibidem*, p. 172.

subiecte care se dăruiesc reciproc și nu substanțial-identică între mistic și Dumnezeu⁵⁴⁷.

Rolul decisiv al *Filocaliei* pentru întreaga teologie a părintelui Dumitru Stăniloae l-a determinat pe părintele benedictin Maciej Bielawski să vorbească despre o „viziune filocalică despre lume în teologia lui Dumitru Stăniloae” și despre o „teologie a *Filocaliei*” și să afirme: „La părintele Dumitru Stăniloae toate ideile se mișcă în interiorul acestor tradiții”.⁵⁴⁸ Prin aceasta el crează o metodă specială care ar putea fi denumită drept „argumentul filocalic”.

2. Baza epistemologică a îndumnezeirii din perspectiva sintezei apofatic-catafatic și a distincției esență-energii. Cunoașterea revelată a energiilor divine ca lucrare a harului în vederea luminii

Unui apofatism pe deplin intelectual și metafizic, veritabil nihilism intelectual, părintele Stăniloae îi opune apofatismul experienței directe a lumii dumnezeiești, care nu exclude caracterul inteligibil al trăirii. Teologia părintelui Stăniloae promovează o poziție moderată, în care apofatismul și catafismul nu sunt alternative care se exclud. În apofatism, „*subiectul uman trăiește prezența lui Dumnezeu într-un mod mai presant ca persoană*”. Pentru a sublinia atât unirea mistică cu Dumnezeu, cât și alteritatea lui Dumnezeu, păr. Stăniloae introduce *conceptul celor două apofatisme*: „*apofatismul a ceea ce se experiează, dar nu se poate defini; și apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia. Ele sunt simultane*”⁵⁴⁹.

Referindu-se numai la *cunoașterea apofatică*, Stăniloae observă *trei nivele*: apofatismul cunoașterii negative și pozitive, apofatismul de la capătul rugăciunii și apofatismul vederii luminii dumnezeiești. *Teologia negativă*, în ciuda faptului că este o operație rațional-didactică, conține un element intuitiv și anume imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Afirmațiile pe care le facem despre Dumnezeu descriu energiile divine care vin la noi. Dincolo de aceste energii este „ascunsul” divin. *Apofatismul de la capătul rugăciunii curate*, extazul tăcerii interioare, este o încetare totală a gândirii înaintea coborârii luminii dumnezeiești. În

⁵⁴⁷ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁵⁴⁸ Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae – o viziune filocalică despre lume*, Editura Deisis, Sibiu 1998, p. 127.

⁵⁴⁹ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol 1, EIBMBOR, București, 1978, pp. 120-123

cuvintele sfântului Grigorie Palama “inima este organul gândirii” (*Triads* 2.2, 27-29),⁵⁵⁰ mintea primește în persoana lui Iisus Hristos un „conținut unificator”. Părintele Stăniloae reține aici distincția maximiană între minte (*nous*) și rațiune (*logos*). Mintea Îl primește pe Cel fără formă dincolo de orice cunoaștere. Aceasta e etapa îndumnezeirii, prezența în minte a divinității experimentată ca relație nemediată a inimii cu Dumnezeu și unire inseparabilă. În această fază a apofatismului ‘mintea se oprește’, fixată într-o imobilitate totală. Oprirea minții este determinată de experiența infinitei prezențe divine. Dar aceasta nu este capătul. Ceea ce urmează este starea rugăciunii dincolo de rugăciune (*hesychia*)⁵⁵¹. Din perspectiva lui Stăniloae asupra apofatismului, etapa finală este *vederea luminii dumnezeiești*. Unirea cu Dumnezeu este dincolo de rugăciunea curată. Exodul minții în afara ei însăși, abandonându-și activitatea naturală și înlocuind-o cu activitatea divină, este ontologic. Mintea vede cu ajutorul luminii dumnezeiești, care coboară în ea și care, apoi, o iluminează astfel încât, în final, mintea se umple de lumină. Se uită în sine și Îl vede pe Dumnezeu direct. Lumina divină se revarsă din suflet și ‘se răspândește peste fața și peste trupul omului’⁵⁵². O cunoaștere dincolo de cunoaștere, vederea luminii dumnezeiești este o vedere și o cunoștință a unei energii dumnezeiești. Vederea luminii este personală, o întâlnire în dragoste ce transformă acea relație în lumină. *Cunoașterea revelată a energiilor divine este lucrarea harului în vederea luminii dumnezeiești*⁵⁵³.

Părintele nu urmează metodologic calea apofatică radicală a lui Vladimir Lossky. Pentru a clarifica relația dintre *gnosis* și *theosis* Lossky folosește două perechi de concepte: *katabasis-anabasis* și *oikonomia-theologia*⁵⁵⁴. Pentru el abordarea apofatică și cea catafatică nu sunt doar complementare sau egale, ci apofatismul este triumfător asupra catafatismului⁵⁵⁵. Reciprocitatea în cunoaștere, presupune o relație între

⁵⁵⁰ K. Ware, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*, Oxford: The Fairacres Publication 43, 1986, „Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels”, *Sobornost* 14.2, 1992, pp. 6-35.

⁵⁵¹ D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981, pp. 243-247.

⁵⁵² Gregory Palamas, *Capita* 30, 81 and *Triade* 1.2 5-11, 2.2. 11-19. Cf., *Filocalia* VII, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 328.

⁵⁵³ D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981, pp. 284-291.

⁵⁵⁴ R. Motley, *From Word to Silence. The Way of Negation, Christian and Greek*, 2 vol., Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1986; D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995; A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967.

⁵⁵⁵ Vezi R. D. Williams, „The *Via negativa* and the Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V.N. Lossky”, p. 105; R. D. Williams, *The Theology of*

persoane și este determinată de *agape*⁵⁵⁶. Apofatismul rezultă din statutul ontologic al omului, de ființă creată și personală. În filosofia religioasă apofatismul nu există. *Pentru Lossky apofatismul pare legat și co-extensiv cu personalismul* teologic revelațional. Legătura dintre transcendență și imanență este văzută din perspectiva perihorezei intratrinitare și a distincției ființă-energii. Emil Bartoș afirmă: „În versiunea lor clasică, gândirea pnevmatologică alexandrină și gândirea hristologică antiohiană au fost sintetizate de teologia bizantină, reprezentată de apofatismul lui Dionisie. După Dionisie, Părinții bizantini au dezvoltat în mod succesiv aspectul hristologic al vederii lui Dumnezeu (Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Teodor Studitul) și cel pnevmatologic (Ioan Climax, Simeon Noul Teolog, isihăștii). Isihasmul și palamismul au săvârșit sinteza finală, în contextul unei noi treziri eleniste (Varlaam, Gregoras)”⁵⁵⁷. Pe lângă Lossky, părintele Stăniloae îl menționează pe Yannaras, care „nu atribuie nici o valoare teologiei afirmative, în vreme ce noi îi recunoaștem o anumită necesitate în exprimarea experienței apofatice, deși mereu cu conștiința insuficienței ei”⁵⁵⁸. Ceea ce critică părintele Stăniloae în abordarea lui Lossky este supraaccentuarea apofatismului (nu distinge între apofatismul unirii și apofatismul intelectual) în defavoarea vederii luminii.

Metoda apofatic-catafatic, theosis-ul, și distincția dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu, reprezintă resortul epistemologiei sale. La baza energiilor, scrie Stăniloae, “se află esența subzistentă personal”. El înțelege energiile ca relații în interiorul ființei divine, forțe vii, personale, manifestări ale unui Dumnezeu personal, o manifestare a ființei Sale ca “veșnică iradiere a ei”. Întărirea progresivă în cunoaștere, coincide cu o actualizare a energiilor în mod treptat. De fapt, pentru Stăniloae, distincția existentă între esență și energii explică misterul persoanei,⁵⁵⁹ modul în care

Vladimir Nikolaievich Lossky. *An Exposition and Critique*, p. 91; Irénée Hausherr, „Les Orientaux Connaissent-ils les «Nuits» de Saint Jean de Croix?” in *Orientalia Christiana Periodica* 12, 1946, pp. 5-46.

⁵⁵⁶ V. Lossky, *The Vision of God*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983, p. 31.

⁵⁵⁷ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 75-76.

⁵⁵⁸ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol 1, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 114 (n.1).

⁵⁵⁹ Energiile lui Dumnezeu sunt Dumnezeu însuși în relația cu lumea (vezi Kallistos Ware, "God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction," *Eastern Christian Review*, vol.7, 1975, p.130).

„ființa și devenirea, rămânerea în sine și ieșirea din Sine, transcendența și coborârea la noi, nu se exclud reciproc”⁵⁶⁰.

Părintele Stăniloae operează cu *ideea dinamică a “comuniunii de energii”*. Energiile umane “sunt chemate să facă loc energiilor divine, pentru a deveni împreună energii teandrice”⁵⁶¹. El îl interpretează pe Maxim în termeni palamiți și nu tomiști⁵⁶². Dumnezeu Se împărtășește pe Sine nu în conformitate cu ființa și nici cu ipostasurile, ci cu energiile necreate care iradiază din ființa divină⁵⁶³.

Acuzația că energiile sunt impersonale este respinsă cu tărie de teologii ortodocși. Yannaras susține că “*acceptarea distincției dintre esență și energii înseamnă înțelegerea adevărului ca relație personală*”⁵⁶⁴. Sfântul Grigorie Palama însuși introduce conceptul de *enhyposas referitor la energii*, prin care dorea să sublinieze faptul că Dumnezeu este întru-totul prezent în energiile Sale necreate. Astfel, și în epistemologia părintelui Stăniloae energiile necreate sunt definite ca personale, „revelația creștină este dată într-o persoană”⁵⁶⁵.

⁵⁶⁰ H. Küng, *The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*, Translated by J.R. Stephenson, T&T Clark, 1987, p. 533.

⁵⁶¹ D. Stăniloae, „Dumnezeu este iubire”, *Ortodoxia* 3, 1971, pp. 366-402, aici 389.

⁵⁶² Nu poate echivala distincția palamită ființă-energii, cu cea tomistă esență-existență, de unde ar rezulta o echivalență a existenței cu energia. Vezi și Joost Van Rossum, *Palamism and Church Tradition: Palamism, its use of Patristic Tradition, and its Relationship with Thomistic thought*, Fordham University, Dissertations Publishing, New York, 1985.

⁵⁶³ Pentru receptarea de către Sfântul Grigorie a învățaturii despre *logoi ca energii necreate* ale lui Dumnezeu, Lars Thumberg face legătura între Logoi preexistenți în Dumnezeu și care sunt uniți în Logos și rațiunile creației care sunt intim legate de rațiunile iconomiei mântuirii și de Întruparea lui Hristos (Lars Thumberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia 2005, p. 93-97). Sfântul Maxim vorbește despre coexistența (*symphyia*) și unirea (*henosis*) energiilor legate fiecare de propria natură. Astfel, Dumnezeu Fiul întrupându-se, energia legată de natura omenească este îndumnezeită, fără a înceta să fie ceea ce este în sine. Sfântul Chiril pe care îl interpretează Sfântul Maxim nu afirmă o singură energie amestecată („o energie a ambelor naturi în dualitate”, cf. *In Ioann.* 4; PG 73, 577 CD), ci afirmă o *perihoreză între energia dumnezeiască și cea omenească*. Fiecare energie rămâne ceea ce este și în același timp se transcende (*Ibidem*, p. 61).

⁵⁶⁴ Christos Yannaras, “The Distinction Between Essence and Energies and Its importance for Theology,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (summer 1975): 232-45, aici p. 241.

⁵⁶⁵ D. Stăniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, *Ortodoxia* 3, 1968, p. 358. Hans Urs von Balthasar critică palamismul pentru revelarea incompletă a lui Dumnezeu, esența lui Dumnezeu s-ar retrage sau ar fi acoperită cu energiile Sale. Pentru von Balthasar, subliniază R. Gawronski, „Dumnezeul dragostei este apofatic nu printr-o «retragere» într-o esență ascunsă, așa cum susține Palama ci, mai degrabă, Dumnezeuul

Lossky a subliniat exclusiv cunoașterea apofatică și, în consecință, a mărit distanța dintre *theologia si oikonomia*. Trebuie însă evitat atât apofatismul impersonal, cât și “logolatria” catafatică. În cadrul distincției dintre apofatismul esenței occidental și apofatismul persoanei din tradiția răsăriteană, apofatismul lui Stăniloae este un apofatism al persoanei. Părintele Stăniloae vede în apofatismul esenței pericolul unei dezvoltări continue a relativismului și agnosticismului⁵⁶⁶.

Distincția teologică dintre esența lui Dumnezeu și lucrările Sale este și premisa apofatismului. Asemeni lui Florovsky și Meyendorff, părintele Stăniloae adoptă *existențialismul și apofatismul ca și cheie hermeneutică* pentru interpretarea experienței ortodoxe. Teologii greci Zizioulas și Yannaras aplică însă axiomele personalismului existențial în contextul patristic neo-elenist și liturgic (euharistic), în timp ce Lossky susține caracterul apofatic și metaontologic al persoanei. Părintele Stăniloae se dezice de o reducere a ontologiei la știința despre persoană sau la metaontologie⁵⁶⁷. Departe de a minimaliza importanța *ousiei*, teologul român încearcă să evite orice fel de reducere existențialistă. Viziunea sa ontologică despre caracterul de persoană apare mai înainte în cartea sa de hristologie (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, 1943).

Lossky permite existența unei opoziții parțiale între persoană și natură. „Părinții nu fac distincție de conținut între persoană și natură”⁵⁶⁸. Pentru Stăniloae relația dintre natură și persoană are un caracter analogic și complementar. *Stăniloae respinge ambele extreme: metaontologia lui Lossky și caracterul ontologic de persoană susținut de Zizioulas. Modelul patristic al lui Stăniloae este mai degrabă palamit, concentrându-se în primul rând asupra apofatismului și asupra relației persoană-energie.*

Pe de altă parte, părintele Stăniloae observă că în gândirea dialectică a lui Maxim există o congruență între *natura umană și harul divin*: „*natura umană nu e umplută de la început, în mod actual, de tot*

dragostei este apofatic prin faptul că El «îl aduce pe cel pătruns de El într-o stare de liniște plină de venerație»” (R. Gawronski, *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, Edinburg: T&T Clark, 1995, pp. 56-60)

⁵⁶⁶ O paralelă interesantă cu gândirea lui Stăniloae este și analiza lui Christos Yannaras în *Heidegger și Areopagitul*, Anastasia 1996, pp. 61-82.

⁵⁶⁷ André de Halleux, “Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse,” *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, pp. 129-155. Vezi și Ioan I. Ică jr., „Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în *Persoană și comuniune*. Prinos de cinstit Părintelui Prof. Acad. D. Stăniloae la 90 de ani, Sibiu, 1993, pp. 359-385.

⁵⁶⁸ D. Stăniloae, „Image, Likeness and Deification in the Human Person”, *Communio* 13, 1986, pp. 64-83, aici p. 80.

conținutul rațiunii ei preexistente în Dumnezeu, ci e chemată să realizeze acest conținut prin eforturile ei voluntare”⁵⁶⁹. Natura umană este o realitate dinamică, se mișcă înspre țelul ei, *theosis*, printr-o mișcare dublă, văzută ca o tendință naturală și ca o atracție a harului. Starea de îndumnezeire este astfel, rezultatul harului care restaurează natura. Dinamismul îndumnezeirii reiese din relația ontologică dintre natură și har. Persoană nu este cu adevărat liberă, decât reconstituită ontologic prin har. Taina persoanei nu este o entitate închisă, afirmându-se inseparabilitatea dintre lucrarea harului și a naturii îndumnezeite⁵⁷⁰. Stăniloae menționează faptul ca harul creează ambianța în care natura își câștigă subzistența în libertate. Harul constituie libertatea. Deși natura și harul sunt distincte, ele alcătuiesc o unitate. Harul considerat ca fiind lucrarea personală a Duhului Sfânt, e o relație interpersonală.

3. Lossky și Stăniloae – o concepție neopalimită modernă despre Energiile necreate

Sfântul Grigorie Palama a consacrat un dialog intitulat *Theophanes* problemei dumnezeirii care nu se poate împărtași și care totuși se împărtașește. Nu putem să participăm nici la firea, nici la ipostaturile Treimii. Trebuie așadar să mărturisim în Dumnezeu o distincție negrăită, alta decât cea existentă între ființă și persoană. Este distincția dintre ființa lui Dumnezeu sau natura Sa propriu-zisă, inaccesibilă și energiile sau lucrările dumnezeiești, adică acele puteri naturale și inseparabile de ființă, în care Dumnezeu purcede în afară, Se dăruiește. ”Iluminarea și harul dumnezeiesc și îndumnezeitor nu este ființa, ci energia lui Dumnezeu”, o „putere și o lucrare comună Treimii” (Sf. Palama). *Putem participa la natura dumnezeiască, nu în Sine, ci în energiile Sale*⁵⁷¹.

Prezența lui Dumnezeu în energiile Sale trebuie să fie înțeleasă în sens realist. Energiile arată *un mod de ființare a Treimii în afară de ființa Sa*. Așadar, Dumnezeu ar exista totodată în ființa Sa, dar și în afara ființei Sale. Două păreri greșite: 1. *Energia nu este decât o funcțiune divină față de creaturi!* Creaturile ar putea să nu existe, Dumnezeu S-ar arăta totuși în afara ființei Sale. Apoi, expresiile „a se arăta” și „în afară” sunt nepotrivite aici, pentru că ceea ce este în afară nu începe să existe decât o dată cu

⁵⁶⁹ D. Stăniloae, „Natură și har”, *Ortodoxia* 3, 1974, pp. 292-439, aici 393-394.

⁵⁷⁰ D. Stăniloae, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, *Ortodoxia* 4, 1964, pp. 503-525, aici 513

⁵⁷¹ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, f.a., capitolul 4: „Energiile necreate”, pp. 63-64.

creația și „arătarea” nu poate fi concepută decât într-un mediu străin de Cel care Se arată. 2. Dar lumea creată nu devine fără de sfârșit și veșnică alături de Dumnezeu pentru faptul că purcederile din ființă sau energiile dumnezeiești sunt astfel? Energiile nu presupun necesitatea creației, este un act al voinței lui Dumnezeu stabilind un subiect nou în afară de ființa dumnezeiască, *ex nihilo*. „Mediul” arătării Sale va începe în felul acesta. În ceea ce privește însăși arătarea Sa, aceasta este veșnică: ea este slava lui Dumnezeu. În această slavă proprie, prin sine, Dumnezeu trăiește în fericire, fără să aibă nevoie de vreun martor. El o dă, ea se întoarce la El și în acest ciclu perpetuu al slavei dumnezeiești stă viața și fericirea făpturilor⁵⁷².

După Varlaam, energiile ar fi sau esența însăși în calitate de act pur sau produse ale actelor exterioare ale esenței, adică niște efecte create având esența drept cauză. Potrivit concepției lui filosofice cu privire la ființă, trebuia să treacă în rândul creaturilor slava lui Dumnezeu, lumina schimbării la față și harul. Îndumnezeirea reală era imposibilă. Deosebind în Dumnezeu cele trei ipostasuri, ființa cea una și energiile firești, teologia ortodoxă nu admite în El nici un amestec. Ca și persoanele, energiile nu sunt elemente ale ființei dumnezeiești care ar putea fi socotite aparte, în mod separat de Treimea a cărei manifestare comună sunt, ca o *veșnică iradiere*. Energiile nu sunt accidente ale naturii, în calitatea lor de energii pure, neimplicând nici un fel de pasivitate în Dumnezeu. Ele nu sunt nici ființe ipostatice, în felul celor trei persoane. Nici nu se poate atribui o energie oarecare în chip exclusiv numai unuia dintre ipostasurile divine⁵⁷³.

Spre deosebire de teologia apuseană, tradiția Bisericii de Răsărit nu desemnează niciodată relațiile dintre persoanele Sfinței Treimi cu numele atributelor. Sfântul Grigorie Palama aplică uneori energiilor – atribute reale ale lui Dumnezeu întrucât ele sunt posterioare Treimii – numele de „*dumnezeire de jos*”, spre deosebire de ființă, „*dumnezeirea de sus*”. Expresia este legitimă, ea referindu-se la arătare, care în mod logic este posterioară Celui care Se arată „căci Dumnezeu desemnează pe Cel care lucrează, iar dumnezeirea (în înțeles de energie) desemnează lucrarea Sa”. Energiile ar ocupa un loc de mijloc: pe de o parte, ele aparțin teologiei, ca niște puteri veșnice și cu neputință de despărțit de Treime, existând neatârnat de actul creării lumii; pe de altă parte, ele țin, de asemenea, și de domeniul iconomiei, fiindcă Dumnezeu se arată făpturilor în energiile Sale „care pogoară până la noi”, după cuvântul Sfântului Vasile. În ordinea manifestării iconomice a Treimii în lume, orice energie provine de la Tatăl,

⁵⁷² *Ibidem*, pp. 67-68.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 72.

comunicându-se prin Fiul în Duhul Sfânt. *În dăruirea energiilor revelatoare, Tatăl va apărea ca Stăpânitor al atributului arătat, Fiul ca descoperire a Tatălui, iar Duhul Sfânt ca Acela care descoperă.* Caracterul iconic al numelui de „Logos”, arătarea în afară a naturii Tatălui prin Fiul îl exprimă și Sf. Irineu : „Nevăzutul Fiului este Tatăl și văzutul Tatălui este Fiul”. *Fiul care arată în chip văzut natura cea ascunsă a Tatălui este aproape identificat aici cu energiile revelatoare.* La fel Sfântul Vasile spunând: „Fiul arată în Sine pe Tatăl în întregime țâșnind în toată slava Sa prin strălucire” pune accentul pe caracterul energetic („slavă”, „strălucire”) al arătării Tatălui prin Fiul⁵⁷⁴.

Dumnezeu, cu neputință de atins în ființa Sa, este prezent în energiile Sale „ca într-o oglindă”, rămânând nevăzut în ceea ce este El; „așa cum chipul nostru se poate vedea în oglindă, rămânând totuși nevăzut pentru noi înșine”, după comparația Sfântului Grigorie Palama. Energiile Sale nu împart ființa în două părți – cognoscibilă și incognoscibilă – ci arată două moduri distincte ale existenței dumnezeiești în ființa și în afară de ființă. Nu este o prezență cauzală, așa cum este omniprezența dumnezeiască în creație; nu este nici măcar prezența după ființa însăși care, prin definiție, nu se poate împărtăși; ci este un mod după care Treimea rămâne în noi, în chip real, prin ceea ce se poate împărtăși din Ea, prin energiile comune celor trei ipostasuri, adică prin har, căci așa se numesc energiile îndumnezeitoare pe care ni le comunică Sfântul Duh. Expresia Sfântului Petru: „*părtași la dumnezeiasca fire*” – unirea la care suntem chemați nu este nici ipostatică, după cu firea umană a lui Hristos, nici ființială, cum este între cele trei persoane dumnezeiești; este cum este unirea cu Dumnezeu în energiile Sale sau unirea prin har. *În îndumnezeire avem prin har, adică prin energiile divine, tot ceea ce Dumnezeu are prin fire, în afară de identitatea de ființă, după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul.* Rămânem creatură, devenind însă Dumnezeu prin har, așa cum Hristos a rămas Dumnezeu, devenind om prin Întrupare⁵⁷⁵.

Concepția apuseană despre har presupune ideea de *cauzalitate*, harul prezentându-se ca un efect al Cauzei divine, ca și în actul creației, în timp ce pentru teologia răsăriteană el este o purcedere firească, energiile, *iradierea* veșnică a ființei dumnezeiești. Numai în actul creației, Dumnezeu lucrează în calitate de cauză, producând un nou subiect chemat să participe la deplinătatea dumnezeiască, *acordându-i harul.* În energii, *El este*, El există, El se arată. Este un mod dumnezeiesc de a fi la care avem acces primind harul. Prezența Luminii necreate și veșnice,

⁵⁷⁴ *Ibidem.*, pp. 73-75.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, pp. 77-78.

omniprezența reală a lui Dumnezeu în toate lucrurile este mai mult decât prezența Sa cauzală⁵⁷⁶.

În studiul *Dumnezeu este iubire*⁵⁷⁷ (despre atributele lui Dumnezeu), Părintele Stăniloae dezvoltă tema imutabilitate și devenire (sau istoricitate) la Dumnezeu, unde arată că rămânerea în sine și ieșirea din sine nu se exclud. Este momentul să facă și o expunere interesantă despre energiile necreate.

Teologia occidentală mai nouă, spune el, se îndepărtează în mod tot mai general de concepția vechii filosofii grecești creștine despre *Dumnezeu, ca substanță eternă, imobilă*, concepție care, prin scolastică, a influențat capitolul despre Dumnezeu. Nu vom trece nici la concepția radical opusă a unui Dumnezeu întreg în devenire (Hans Küng), cum tinde să facă azi o parte din teologia occidentală, sub o influență hegeliană. O foarte categorică ontologie dinamică, în care e încadrat și Dumnezeu, propune Paul Tilich. I. Eichrod, citat de părintele Stăniloae, zicea: *„Acolo unde vorbește abstracția filosofică, dispare mobilitatea vie a lucrării lui Dumnezeu cu omeneirea... dezvoltarea omenească nu e pentru Dumnezeu un spectacol gol și indiferent, ci că tocmai imobilitatea internă a ființei Sale exclude acea neschimbabilitate moartă...”*⁵⁷⁸.

Un alt teolog occidental este utilizat de către părintele Stăniloae, anume N. Brox, pentru a arăta concepțiile diferite despre Dumnezeu în filosofia greacă și în Scripturi: *„Astfel s-a accentuat foarte mult că Dumnezeu e neschimbabil în ființa Sa, dar neschimbabilitatea a fost înțeleasă nu în sensul biblic al fidelității lui Dumnezeu față de acțiunea Sa liberă, ci în sens filosofic al imobilității și simplității lipsite de însușiri... De aceea, modul deosebit de a fi al lui Dumnezeu în raport cu lumea e văzut de Biblie în libertatea Lui manifestată în timp și în istorie... Dumnezeul teologiei filosofice poartă în sine totdeauna structurile realității nedivine (...), în timp ce Dumnezeul biblic poartă în Sine, în locul trăsăturilor Dumnezeului căutat și cunoscut pe cale deductivă, trăsăturile Dumnezeului cel cunoscut pe neașteptate și mereu nou și altfel...”*⁵⁷⁹.

Teologul catolic Hans Küng căuta să concilieze în Dumnezeu însușirile cu posibilitatea de a le manifesta în cele contrare: *„Deoarece*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁷⁷ Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, în *Ortodoxia*, nr. 3 iulie-sept., 1971.

⁵⁷⁸ I. Eichrod, *Theologie des Alten Testaments I*, p. 183 ș.u. la Hans Küng, *Menschwerdung. Eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prologomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, 1970, pp. 643-644 apud, D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 366.

⁵⁷⁹ N. Brox, *Antworten der Kirchenväter*, p. 141, la Hans Küng, *op. cit.*, pp. 645-646. Apud, *Ibidem*, p. 367.

Dumnezeu devine în Cuvânt om..., se poate face înțeleasă credința că o astfel de specială <devenire> a lui Dumnezeu n se înfăptuiește în infidelitate, ci în fidelitate față de Sine și de ființa Sa... În devenirea sau în chenoza întrupării, Dumnezeu nu se pierde, dar nici nu dobândește, ci se confirmă și se revelează ca Cel ce este. În această specială <devenire> (e vorba de substantivizarea expresiei <s-a făcut> trup”. Dumnezeu se predă, dar nu se desființează. El intră într-o devenire nu prin pierderea dumnezeirii Sale, ci în virtutea dumnezeirii Sale. El devine (se face) om într-un mod unic, nu din cauza ființei Sale, dar nici contrar ființei Sale, ci potrivit ființei Sale... Ființa neschimbabilă a lui Dumnezeu conține în libertatea Sa suverană <posibilitatea> de a deveni. <Posibilitatea> nu sensul unei stări încă neîmplinite, potențiale, ci a suveranității, a supraplinătății, a atotputerniciei. Ființa lui Dumnezeu este în devenire”⁵⁸⁰.

În acest moment părintele Stăniloae vede în teologia palamită o cheie hermeneutică: “În zbaterea sa de a concilia imutabilitatea lui Dumnezeu cu <devenirea> sau cu <istoricitatea> Lui, teologia occidentală modernă se mișcă spre concepția Sf. Palama a deosebirii între ființa neschimbabilă și energiile necreate schimbătoare ale lui Dumnezeu”⁵⁸¹.

Energiile necreate ale lui Dumnezeu înseamnă pe de o parte posibilitățile ființei Sale de a-și manifesta bogățiile ei inepuizabile, iar pe de alta actele în care se manifestă aceste posibilități. Posibilitățile de care dispune ființa divină nu implică o nedeplină actualizare a acesteia din eternitate (Hans Küng). Posibilitățile acelea sunt nu o <potență> sau niște <potențe> ale lui Dumnezeu care își cer împlinirea, ci dovada unei plinătăți, a unei plinătăți de ocean nesfârșit de existență și de putere, total actualizat care poate produce și alte existențe. Putere și lucrare uneori se întrebuintează pentru același conținut. În mod special însă lucrarea înseamnă întrebuintarea puterii.

Urmează expunerea câtorva puncte esențiale în exprimarea teologiei energiilor necreate la părintele Stăniloae:

1) În primul rând e de observat că energiile nu trebuie înțelese ca niște forțe care se manifestă automat, după o anumită ordine prestabilită din veci. În acest caz ar avea și ele un caracter de natură, de *natură*

⁵⁸⁰ H. Küng, *op. cit.*, p. 552.

⁵⁸¹ *Ibid.*, pp. 368-369: „Ne aflăm înaintea impenetrabilului mister al Celui ce n-are început și totuși începe. Dumnezeu are atotputernicia de-a se naște ca Dumnezeu, cum are atotputernicia de a muri ca Dumnezeu. Orice formulare a acestui mister îl deformează și aici, ca oriunde în altă parte, se impune tăcerea apofatică” (Paul Evdochimov, *La femme et le salut du monde*, Paris 1958, p. 207).

dinamică care se manifestă treptat. Deosebirea dintre ființă și energii ar fi în acest caz numai ca între nucleul în care aceste forțe stau concentrate și forțele înseși în țâșnirea lor treptată. Și în acest caz Dumnezeu ar fi prins în șuvoiul unei deveniri fără voie, ceea ce ar contrazice ideea despre un Dumnezeu deplin liber, despre un Dumnezeu adevărat.

Energiile, cum arată sensul grecesc al cuvântului, sunt lucrări, acte. Ele se deosebesc de ființă nu atât prin faptul că sunt mai puțin concentrate ca ființa, că sunt o țâșnire treptată a forțelor incluse în ființă, ci în primul rând prin faptul că nu sunt țâșniri necesare mereu la fel sau evolutive, nu sunt țâșniri involuntare independente de voința divină, ci *sunt manifestări voluntare. Ca atare, ele presupun Persoana sau Persoanele divine au un caracter personal.*

Lucrările sau actele acestea *nu decurg dintr-o necesitate de completare a ființei* divine, dintr-o nedesăvârșire a ei. Ele nu reprezintă forme noi la care trebuie să ajungă divinitatea pentru a se realiza deplin, pentru a-și arăta toată virtualitatea ei, ca în filosofia lui Hegel. Dumnezeu trăiește în Sine plenitudinea actualizată din veci.

2) În al doilea rând lucrările acestea *nu sunt totuși cu totul goale de un conținut* care provine din ființa divină, cum rezultă din hristologia protestantă. Ci Dumnezeu cel personal manifestă ceva din ființa divină în lucrările Sale. *Conținutul ființei divine nu rămâne strict în afara mișcării*, pe care o reprezintă actele lui Dumnezeu, căci aceste acte nefiind în afara sau contrare ființei divine, sunt ca niște iradieri voluntare ale ființei divine.

3) În al treilea rând, aceste acte *nu sunt totuși una cu ființa divină.* Ele nu poartă în ele toată ființa divină. Ființa divină nu e întregă decât a celui ce o are, în manifestări sau comunicări nu s edă întregă.

4) În al patrulea rând, ceea ce comunică cineva din ființa sa poartă totuși specificul întregii ființe. În grade restrânse *energiile divine poartă în ele specificul ființei divine întregi.*

5) În sfârșit, în al cincilea rând, ceea ce se comunică de către cineva altcuiva *se modelează într-un fel oarecare după starea celui ce i se comunică*⁵⁸².

⁵⁸² *Ibid.*, pp. 369-370: *De aici rezultă un paradox: Dumnezeu coborând la relația cu omul, intră pe de o parte cu tot specificul Lui în relație cu el, pe de alta intră numai prin anumite energii ale Lui; pe de o parte modelându-se după om intră într-o devenire sau istoricitate, prin participarea la devenirea și istoricitatea lor; pe de alta devenirea sau istoricitatea aceasta și-o însușește numai în planul energiilor sau lucrărilor Sale, nu în planul ființei Sale. În relația cu noi, Dumnezeu se conformează pe de o parte cu noi, pe de alta rămâne în Sine neschimbat.* Suntem în ființa noastră mai mult decât orice posibilitate de con-formare. În aceeași formă dublă trăim pe altul în relație cu noi: accesibil și

Un alt aspect subliniat în studiul său se referă la *taina persoanei*, care nu numai la Dumnezeu ci și la om pe de o parte se comunică, pe de alta rămâne nediminuată în sine, rămâne întreagă aceeași. S-ar putea spune că persoana trăiește simultan pe două registre: în sine și în relație cu alții. Trăirea în al doilea registru e o coborâre, o conformare cu cel cu care a intrat în relație. O mamă se joacă cu copilul devenind asemenea lui, dar pe de altă parte ea rămâne cu conștiința și seriozitatea de mamă. Jocul cu copilul și conștiința de mamă se interferează. Persoana nu e persoană în afara relației. Relația o definește. În relațiile lui concrete se manifestă ca în niște energii ființa lui.

Dumnezeu poate trăi ca persoană și El pe acest dublu registru: în Sine și în relațiile cu creaturile Sale. Dar relația ce o are în Sine e o relație între Persoanele treimice. Ființa Lui nu s edefinește în relație cu persoanele umane create. El intră cu totul benevol în relație cu creaturile Sale. Totuși relația în registrul acesta extern își are baza în relația sa internă, ființială și cele două relații se interferează.

Teologul catolic H. Mühlen (*Entsakralisierung*, 1971, Schöningh Paderborn, pp. 81-89) vede această posibilitate a persoanei de a fi în sine și în același timp progresivă cu alte persoane, în *fenomenul paradoxal al atracției și sustragerii ce se manifestă în relațiile dintre persoane*. Fiecare persoană exercită o atracție asupra altei persoane, dar în același timp se sustrage aceleia. Astfel pe de o parte, ea iese din sine, pe de alta rămâne în sine, ba chiar își accentuează conștiința identității sale în relație cu altă persoană. În același timp, persoana trăiește în relație cu altă persoană un sentiment a ceva nemărginit, dar și constatarea că acest nemărginit i se sustrage mereu. De aici speranța continuă că prin alte întâlniri va atinge acel nemărginit, concomitent cu sentimentul continuu că acel nemărginit îi rămâne transcendent: „*Sărăcia reciprocă, sustragerea reciprocă, deschid un orizont al speranței, căci orice întâlnire tinde spre o realizare și întregire personală...*”⁵⁸³.

inaccesibil, participând la devenirea noastră și mai presus de ea, cu întreg specificul lui în relație cu noi și totuși comunicându-ne nesfârșit mai puțin decât ființa lui.

⁵⁸³ *Ibid.*, pp. 371-372. Dar dorința aceasta după o întregire nelimitată, arată că omul credincios este într-un fel de legătură virtuală cu un tu nemărginit. Este exprimată în această remarcă într-o altă formă ideea Sf. Grigorie de Nyssa despre progresul infinit în realitatea apofatică a lui Dumnezeu și constatarea că orice progres în cunoașterea Lui este un progres în necunoaștere și odată cu aceasta recunoașterea că Dumnezeu deși se coboară prin energiile Sale rămâne în Sine inepuizabil. Pornind de la faptul că Fiul lui Dumnezeu nu s-a unit cu o natură constituită, ci Și-a constituit-o El însuși, Mühlen zice: „*Chenoza întrupării poate și trebuie să fie cugetată – dacă trebuie păstrat misterul ei – în sensul că cealaltă realitate se constituie ca realitate a lui Dumnezeu care se goleşte;*

Este analizată în continuare concepția lui Hans Küng care vorbește și el de paradoxul devenirii și neschimbării lui Dumnezeu, dar fără a încerca o explcare a lui. El spune că *Dumnezeu e întreg în starea de chenoză*, având parcă nevoie să se manifeste și în această stare, pentru a se arăta în totalitatea posibilităților Sale. El nu arată destul de explicit că măreția lui Dumnezeu se străvede prin chenoza Lui, ci pare a cugeta că însăși chenoza este o formă a măreției lui Dumnezeu, care se alternează cu forma directă a manifestării măreției Lui. E aici o anumită influență hegeliană, deși Küng contestă aceasta, afirmând că această chenoză voluntară nu e un moment din procesul devenirii involutare a lui Dumnezeu. Această impresie rezultă din felul insuficient de explicit cum vorbește Küng: „*Nicăieri nu putea să-și reveleze Cel veșnic mai covârșitor veșnicia Sa ca într-un început temporal, mai covârșitor atotștiința sa ca în tăcerea mută, mai covârșitor atotputernicia Sa și înțelepciunea Sa ca în neputința și nebunia crucii. Nicăieri nu putea să-și arate mai covârșitor atotsăpânirea Sa ca în slujirea Sa, mai covârșitor viața sa ca în moarte... Ființa lui Dumnezeu cel viu are în Sine posibilitatea unei autoumiliri din grație.*” „*Dumnezeu cel viu al creștinismului este, așadar, acesta: un Dumnezeu care nu exclude contradicția Sa, ci o include.*” „*Misterul ar putea fi mai degrabă exprimat în aceea că Dumnezeu, căruia metafizicienul îi contestă viața și devenirea din teama de a-l socoti nedesăvârșit, viețuiește lucrează și devine tocmai din desăvârșire și în desăvârșire. Aceasta ar trebui să aibă ca urmare în orice caz o revizuire a concepției parmenidiene, statice despre Dumnezeu. Nu dintr-o decizie pentru o filosofie a devenirii împotriva unei filosofii a ființei, ci dintr-o luare în considerare serioasă celuilalt Dumnezeu, în care ființa și devenirea, rămânerea și sine și ieșirea din sine, transcendența și coborârea nu se exclud*”⁵⁸⁴.

Un ultim aspect, cel al temporalității, este privit de asemenea în legătură cu energiile necreate și cu posibilitatea participării lui Dumnezeu la timp. Astfel, așa cum remarcă părintele Stăniloae, o a doua cauză a neputinței teologiei occidentale de a explica și exprima clar paradoxul neschimbabilității și relației reale a lui Dumnezeu cu creaturile schimbătoare stă în faptul că “*nu vede capacitatea creaturii de a sta în legătură cu Dumnezeu cel supratemporal, de a se umple tot mai mult de eternitate, de a se face medii iradiante ale eternității. Se poate spune chiar că teologia occidentală de azi are oroare de eternitate și ridică în slăvi*

trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu aduce la existență și înființează cealaltă realitate a Sa, fără ca El să înceteze de a fi fundamentul realității deosebite de Sine”.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, pp. 373-374.

temporalitatea”, fiind foarte tributară filosofiei existențiale, care deși a pornit începând cu Kiekegaard de la o opoziție față de Hegel, e totuși sub acest raport foarte influențată de Hegel. Din cele două cauze amintite, după ce secole de-a rândul teologia occidentală a afirmat o imutabilitate a lui Dumnezeu care îl face incapabil să intre într-o relație reală cu creaturile temporale, azi o parte a ei trece în cealaltă extremă și tinde să considere însăși ființa lui Dumnezeu veșnic schimbătoare, identificând imutabilitatea cu neîncetata Sa schimbare, care nu-L diminuează dar nici nu reprezintă ceva real nou. În ambele cazuri prin creatură nu iradiază eternitatea divină, deosebită de temporalitate și transcendentă ei, ci creatura apare exclusiv ca temporală.

Studiul reprezintă dezvoltarea unei teologii a energiilor necreate nu din perspectiva participării omului la misterul transcendent al lui Dumnezeu, ci, invers, de posibilitatea lui Dumnezeu de a fi prezent într-o lume în devenire fără ca El să devină, în sens hegelian, supus devenirii și schimbării.

Vom observa, de asemenea, că în volumul II al *Dogmaticii*, atunci când tratează despre lucrarea Duhului, face iarăși referire la Grigorie Palama și la doctrina energiilor necreate. Astfel, pentru început, părintele Stăniloae arată că lucrarea generală a Duhului lui Hristos în Biserică se efectuează prin harul dumnezeiesc, sau ea însăși este harul dumnezeiesc. După învățătura Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, *harul dumnezeiesc nu e un bun în sine, detașabil de Dumnezeu*⁵⁸⁵: “Această învățătură și-a atins cea mai clară expresie în formularea Sfântului Grigorie Palama că *harul este o energie necreată, izvorătoare din ființa dumnezeiască a Celor trei ipostasuri și e nedespărțită de ea, sau de aceste ipostasuri. Termenul grecesc „energeia” se traduce în românește prin „lucrare”. Aceasta pune în evidență faptul că în har ca lucrare este prezent însuși subiectul dumnezeiesc care o săvârșește. Căci nu există lucrare fără lucrător*”.

De aceea, precizează părintele Stăniloae, înțelegând harul ca „energie” dumnezeiască, îl înțelegem pe de o parte ca *energie actualizată a Duhului Sfânt ca lucrare*, pe de alta, în sensul de energie ce se imprimă în ființa celui în care Duhul Sfânt lucrează:

- Vorbind despre har trebuie să accentuăm deopotrivă calitatea lui de putere inepuizabilă ce ne vine din dumnezeirea infinită *sălășluită în umanitatea lui Hristos*.

⁵⁸⁵ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică* vol. II, EIBMBOR, București 1996, pp. 199. Despre această temă vezi în mod deosebit: *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, 1958, pp. 659-699.

- Harul e fereastra deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu ca persoană, sau ca și comuniune treimică de persoane, odată ce Dumnezeu ne-a pus *prin har în relație cu Sine*.
- Harul ne dă putința *împlinirii noastre* ca „chip al lui Dumnezeu” sau ne ajută în înaintarea noastră în asemănarea cu El.

Duhul Sfânt ca ipostas este activ în diferite chipuri și în diferite grade în oameni. Dar prin toate El unește pe om cu Hristos și prin aceasta îl face să se împărtășească de sfințenia și de îndumnezeirea infinită care este în trupul lui Hristos sau în firea omenească a Lui. Hristos Însuși e prezent în harul ce ni se comunică prin Duhul Sfânt. Într-un fel, însă, harul este simțit de om ca prezență și ca lucrare a Duhului Sfânt Însuși.

Există oarecum două forme sau grade de prezență a harului în om:

- imprimarea lui în om, ca putere, deși și această prezență este o lucrare a Duhului;
- și o prezență deplin asimilată și simțită de om ca lucrare prin lucrarea sa⁵⁸⁶.

Prin harurile Tainelor unește Duhul Sfânt în mod fundamental pe om cu Hristos, înzestrându-l cu niște puteri care-l ridică deasupra puterilor stricte ale naturii lui, sau punându-l pe om în relația de conlucrare cu Hristos Însuși prin actualizarea acestor puteri în lucrări. Astfel harul Tainei înseamnă în general începutul lucrării Duhului într-un om. Iar lucrarea Duhului persistând produce în om o putere și mai mare, sau o stare permanentă, care rodește în fapte bune.....*o stare de har*. Omul e transformat cu timpul în întregime prin har, sau prin lucrarea Duhului, dacă colaborează cu El; el poartă în toată ființa sa pecetea activă a harului, ca pecetea lui Hristos, ca veșmânt din ce în ce mai luminos, ca lumină transparentă ce se revarsă din interiorul lui plin de Hristos și îi îmbracă toată înfățișarea exterioară. Harul ca lucrare produce și *o stare ontologică*, duhovnicească. Sfântul Simeon vorbește și de o pecete a harului (*”m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău”*). Harul e, deci, o stare de *prezență continuă și activă a lui Hristos* însuși în fața omului și a omului în fața lui Hristos, o stare de nemijlocită relație dialogică, dinamică, vie.

Harul împreună cu toate darurile, este deci nu numai al Duhului ci și al lui Hristos. Înainte de Hristos, natura noastră era închisă lucrării lui Dumnezeu în ea; adică harului.... De aceea, acum, harul și toate darurile nu sunt decât *aducerea bunurilor cuprinse în natura îndumnezeită în Hristos, în interiorul nostru însuși prin Duhul Sfânt*. Harul și darurile nu sunt lucrări dumnezeiești incoloro, indeterminate. Întrucât Duhul lucrător

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 200.

iradiază din Hristos, Care S-a umplut de Duhul și ca om, lucrările Duhului ne aduc stările naturii noastre desăvârșite în Hristos, făcându-ne după chipul lui Hristos, realizat ca om desăvârșit. El pune totodată în sufletul nostru forțele care îl vor face capabil să-și învie trupul.

Nu există altă cale pe care credinciosul să se desăvârșească, decât cea urmată de Hristos și din puterea lui Hristos, Care a asimilat în umanitatea Lui energiile divine nesfârșite, făcându-le energii ale acesteia, dar, în același timp, accesibile nouă. Duhul nu are alt rol decât acela să ne facă proprii aceste energii ale lui Hristos și darurile care ne apropie de asemănarea cu El⁵⁸⁷.

4. Concluzii: sinteza logicului cu apofaticul

Cheia întregii teologii a părintelui Stăniloae o constituie persoana și comuniunea, deoarece „în comuniunea dintre persoană și persoană stă viața persoanei”,⁵⁸⁸ putând fi, astfel, caracterizată drept o „ontologie a iubirii” (S. Rogobete). Gheorghios A. Galitis plasează și el teologia pr. Stăniloae în „*sinteza logicului cu apofaticul*”. Patriarhul Calist de Constantinopol din sec. XIV a spus *amo, ergo sum*, cu mult înaintea lui Descartes *cogito, ergo sum*. Având în vedere exprimarea pr. Stăniloae, mitropolitul Kallistos Ware consideră că „iubesc, deci exist”, ar trebui înțeles ca „sunt iubit, deci exist”. Persoana nu poate fi concepută ca o realitate statică, ci în relație, comuniunea fiind o categorire ontologică. Metoda teologică a pr. Stăniloae este caracterizată de o relație strânsă între dogmă și spiritualitate. *Dinamica relației dogmă și spiritualitate* constituie un element central și al metodei teologice a Sf. Grigorie Palama (de la teologia energiilor dumnezeiești la teologia iubirii). Metafizica abstractă este exclusă treptat spre descrierea mărturiei vii, mintea și Revelația se află într-o relație liturgică. În acest sens, potrivit lui M. Bielavski, la părintele Stăniloae putem să vorbim despre o *teologie filocalică*.

Părintele Stăniloae subliniază înțelegerea poziției de mijloc dintre două extreme, respectiv depășirea unei *mistici a identității* sau *separația ireductibilă* dintre om și Dumnezeu. Acest lucru se realizează prin evidențierea limitelor ontologice dintre Dumnezeu și om prin prisma distincției palamite ființă/energie divină. Mistica apuseană citită prin prisma teologiei lui *Georg Koepgen*, se află sub influența lui Plotin, rămânând oarecum monoteistă, văzând Treimea numai ca unitate a

⁵⁸⁷ *Ib.*, p. 201.

⁵⁸⁸ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniunea în liturgia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, p. 387.

Persoanelor și devenind o trăire închisă în subiectivitate. În acest sens pr. Stăniloae va sublinia aspectul eclesial al misticii ortodoxe ca „urcuș în interiorul Bisericii”.

Lumina dumnezeiască are pentru părintele Stăniloae un caracter trinitar, fiind un reflex al Sfintei Treimi. El critică teologia occidentală pentru marginalizarea rolului Sfântului Duh, ca și cum ar exista o ruptură între Hristos și Duhul Sfânt. Ștefan Lucian Toma amintește și efortul lui Vasile Cristescu de a prezenta în lucrarea sa⁵⁸⁹ *hristologia ca fundament al înțelegerii antropologiei* și paralela pe care o face între W. Pannenberg și pr. Dumitru Stăniloae. Sfânta Treime este definită de pr. Stăniloae ca „structură a supremei iubiri”, „taina perfecte unități a Persoanelor distincte”, „plinătate a existenței și a iubirii”. M.A. Costa de Beauregard a semnalat că la toți teologii ortodocși ai secolului XX se observă legătura dintre doxologia trinitară, eclesiologie și antropologie.

Nu putem să nu remarcăm supradimensionarea de către J. Henkel a influenței terminologiei lui Binswanger asupra lui Stăniloae, în timp ce V. Cristescu⁵⁹⁰ folosește în antropologie face o paralelă cu Pannenberg, iar Daniel Munteanu⁵⁹¹ în triadologie comparația cu Moltmann. Pe de altă parte, demersul metodologic al lui Ștefan Lucian Toma⁵⁹² e realizat de această dată prin raportarea la doi teologi ortodocși. Și aici sesizăm ineditul: dacă ceilalți au simțit oarecum nevoia să „legitimeze” măreția teologiei părintelui Stăniloae prin raportarea la anumiți teologi consacrați din spațiul teologic apusean, teologul sibian, conștient de valoarea teologiei pr. Stăniloae pentru secolul XX, „atrage” în descoperirea acestui *opus magnum* a teologului român încă doi teologi ortodocși: sârbul Iustin Popovici și rusul Pavel Florovsky. Eu mi-am propus un intermezzo al părintelui Stăniloae pe tema precisă a palamismului, între J. Meyendorff și J. Romanides într-un volum ce se află sub tipar.

Situația religioasă actuală poate fi descrisă cam ca un „mozaic de credințe”, unde apetitul pentru sincretisme face să varieze indefinit opțiunile și rețetele credinței, ceea ce ne face să vorbim despre o societate postcreștină, contrângându-ne la orizontalitate. Religiile însele pățimesc,

⁵⁸⁹ Vasile Cristescu, *Die Antropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Stăniloae*, Peter Lang, Heidelberg Univ., 2003.

⁵⁹⁰ Vasile Cristescu, *Die Antropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Stăniloae*, Peter Lang, Heidelberg Univ., 2003.

⁵⁹¹ Daniel Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenische Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Stăniloaes*, Neukirchener Verlag, Germany, 2003.

⁵⁹² Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu 2008.

împreună cu noi, din pricina „platitudinii” în care ne-am înghesuit, pe de altă parte, „șocul dogmatic” al coabitării cu alte religii, gândirea creștină nu l-a absorbit încă⁵⁹³.

De asemenea, subliniind distanța tot mai mare dintre religia trăită și cea propusă de instituțiile religioase, Jean Delumeau deplângea agnosticismul intelectual, amnezia culturală și afazia religioasă a europenilor care pot simultan să se declare simultan „fără religie” și „credincioși”. Delumeau se întreabă în cartea sa: „Va muri creștinismul?”, indicând o „defrișare a memoriei creștine” și imperativul unei reevangelizări neîntârziată⁵⁹⁴. Riscul este de a ajunge, asemeni atenienilor, să ne închinăm zeului ne(re)cunoscut. Prin acel altar fără nume atenienii sperau să nu-și atragă mânia unui zeu pe care ei uitaseră să-l cinstească nominal, un altar la care puteau să apeleze cei ce nu știau sau nu se hotărau cărui zeu să i se închine⁵⁹⁵. Teodor Baconsky va exclama: „*Prea sofisticată intelectual pentru a mai crede – „simplu” – în Dumnezeuul Scripturii și prea rudimentari (pe plan spiritual) pentru a admite că simplitatea aceea ne deosebește de pietre, rămânem copiii recalcitranți ai unui Părinte ceresc de care suntem etern legați prin fascinație, repulsie, iubire și revoltă*”⁵⁹⁶.

În acest sens, o teologie a reconcilierii minții cu inima devine calea ieșirii din captivitatea istoriei, iar gândirea teologică a părintelui Stăniloae constituie „o poartă deschisă spre secolul XXI” (I. Bria), care prin mesajul său neopatristic continuă să provoace interes. Prin cele trei însușiri – *tradițională, contemporană și profetic eshatologică* – teologia, pentru părintele Stăniloae, trebuie să fie fidelă trecutului, dar nu închisă în trecut și fidelă omenirii de azi, dar cu privirea deschisă dincolo de faza ei actuală, constituind un ferment al progresului în fiecare timp.

⁵⁹³ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași 2005, pp. 13-19.

⁵⁹⁴ Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, Editura Polirom, Iași 2006, pp. 12-15.

⁵⁹⁵ Teodor Baconsky, *Despre necunoscut*, Editura Humanitas, București 2007, p. 41.

⁵⁹⁶ Teodor Baconsky, *Europa creștină. Metoda cut & paste*, în „Pentru un creștinism al noii Europe. Seria Boltzmann” (vol.III), Editura Humanitas, București 2007, p. 61.

Întrupare, Cruce și Înviere în viziunea părinților Georges Florovsky (1893-1978) și Dumitru Stăniloae (1903-1993)

Lect. univ. dr. Ciprian Iulian TOROCZKAI

Abstract: *This study presents the reasons for the Incarnation of the Son of God and exposes the saving work of Jesus Christ, through the cross and resurrection passions, according to the theologians Georges Florovsky and Dumitru Stăniloae. Both are part of the neo-patristic Orthodox movement in the twentieth century and their Christological and soteriological contributions have much in common. Thus, they have stressed the indissoluble connection between the Cross and the Resurrection, respectively the salvific value of the two acts of the divine economy for man. The divine kenosis has as a corollary the human theosis, for the Church Fathers have repeatedly shown that what Christ assumed by nature can be saved by grace in man.*

Keywords: *Incarnation, Cross, Resurrection, salvation, theosis, Georges Florovsky, Dumitru Stăniloae*

Introducere

În anul 2013 s-au împlinit 110 ani de la naștere și 20 de ani de la trecerea la Domnul a părintelui Dumitru Stăniloae, respectiv 120 de ani de la nașterea părintelui Georges V. Florovsky. Dincolo de simpla omagiere comună, asocierea numelor celor doi teologi ortodocși ai secolului al XX-lea se legitimează și prin apartenența lor la mișcarea „neopatristică”⁵⁹⁷. După cum a demonstrat Cristinel Ioja⁵⁹⁸, renașterea

⁵⁹⁷ „În fața provocărilor multiple ridicate de șocul cultural și social al modernității, al secularizării, al utopiilor politice sau revirimentelor sentimentale, Bisericile Europei au reacționat în prima jumătate a secolului XX printr-un recurs la sursele primare ale identității lor confesionale: protestantismul a repus în actualitate prin teologia dialectică Cuvântul biblic al lui Dumnezeu, iar romano-catolicismul nu doar a relansat filozofia și teologia lui Toma d’Aquino în neotomism, dar a și redescoperit și valorificat Liturgia, Scriptura și Sfinții Părinți sub forma mișcării liturgice și a renașterii studiilor biblice și patristice prin școala dominicană de la Ierusalim și cea iezuită de la Lyon. Ortodocșii din toate Bisericile locale au reacționat și ei – pe urmele deschise încă din secolul al XVIII-lea de protagoniștii mișcării filocalice: Cuvioșii Paisie Velicikovski (1722-1794) și Nicodim Aghioritul (1749-1809) – printr-o mișcare similară de reîntoarcere la Sfinții Părinți, secolul XX fiind marcat definitiv de opera teologică a așa-numitei direcții «neopatristice», ilustrată, atât în diaspora rusă, cât și în principalele Biserici Ortodoxe,

neopatristică ortodoxă din secolul al XX-lea nu ține exclusiv de referatele ținute de Florovsky cu ocazia primului Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă de la Atena (1936)⁵⁹⁹. Autorul arată cum „întoarcerea la Părinți s-a hotărât la București”, acolo unde, la 16-18 ianuarie 1936, s-au întrunit delegații Facultăților de Teologie din lumea ortodoxă. Aici s-a aprobat programul viitorului congres de la Atena, fiind amintite și subiectele pe care le va aborda în referatele sale G. Florovsky (care nu a fost prezent la București). De aceea, se întreabă autorul, „ar părea îndrăzneată ideea potrivit căreia, înainte de Georges Florovsky, alți teologi să fi gândit în mod organizat lansarea îndemnului de *întoarcere la Părinți* (s.a.)?”⁶⁰⁰.

Pentru caracterul nu doar convergent, ci și divergent al teologiei neo-patristice, subliniem faptul că, de exemplu, Părintele Stăniloae mersese la Berlin, Paris sau Constantinopol să cerceteze manuscrisele Sfântului Grigorie Palama încă din anii 1929-1930. Această dezvoltare inițial independentă a mișcării neopatristice – în timp, acești mari teologi vor ajunge să cunoască, să prețuiască și chiar să critice în anumite puncte opera celorlalți – explică și modul diferit în care unul sau altul dintre membrii ei au abordat anumite teme teologice⁶⁰¹.

de figuri monumentale cum au fost preotul Georges Florovsky (1893-1979) și Vladimir Lossky (1903-1958) în diaspora rusă, arhimandritul Iustin Popovici (1894-1979) în Biserica Ortodoxă Sârbă, preotul Dumitru Stăniloae (1903-1993) în Biserica Ortodoxă Română, preotul Ioannis Romanidis (1927-2001) și Panayotis Nellas (1936-1986) în Biserica Ortodoxă Greacă”. Vezi Ioan I. Ică jr., „Prefață”, în Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate: Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, Ediția a II-a, Ed. Astra Museum/Andreiană, Sibiu, 2012, p. 7.

⁵⁹⁸ Cristinel Ioja, *O istorie a dogmaticii în teologia ortodoxă română* vol. 2, Ed. Pro Universitaria, București, 2013, pp. 147 ș.u.

⁵⁹⁹ Aceste referate se intitulează „Influențele apusene în teologia rusă”, respectiv „Patristica și teologia modernă”, și au fost publicate în Hamilcar Alivisatos (ed.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Pysros, Atena, 1939, pp. 212-231 și 238-242.

⁶⁰⁰ Pentru schema programului a se vedea Nicolae Cotos, „Întâiul Congres de Teologie Ortodoxă, Atena, 28 Noiembrie-5 Decembrie 1936”, în *Candela* 47 (1936), nr. 1-12, p. 208.

⁶⁰¹ Andrew Louth, „Prin Părintele Dumitru Stăniloae Ortodoxia a putut să ofere ceva original teologiei contemporane”, interviu cu Ștefan Toma, în *Vestitorul Ortodoxiei* 15 (1 mai 2003), nr. 311-312, p. 6. A se vedea, cu titlu ilustrativ, Ciprian Iulian Toroczkai, „Elenism și românism: o privire comparativă asupra gândirii părinților Georges Florovsky și Dumitru Stăniloae”, în *Revista Teologică* 23 (2013), nr. 3, pp. 130-146. De asemenea, amintim poziția diferită a teologilor neopatristici față de implicarea în mișcarea ecumenică: dacă Iustin Popovici nu a luat deloc parte la aceasta, considerând-o

În același timp însă, există evidente puncte comune între opera celor doi – ca și ai altor autori din această mișcare – dintre care amintim două fundamentale: 1) în gândirea teologilor ortodocși de orientare neopatristică predomină perspectiva holistică asupra teologiei, împărțirea „scolastică” a ei în diverse secțiuni independente situându-se în opoziție cu aspectul experiențial al unei unice teologii kerygmatică (mărturisitoare); 2) liturgică – dogmatică – spiritualitate: acesta a fost tripticul sintetizator al teologiei promovate de Sfinții Părinții și de teologii care au teologhit în secolul XX urmând „duhul” sau „ethosul” lor. Convingerea comună era aceea că experiența pe care ei o redau într-un limbaj rațional-discursiv nu era una „naturală”, nici strict subiectiv-individualistă, ci era chiar experiența conlucrării (sinergia) voinței libere a omului cu harul dumnezeiesc, fiind implicată aici deci comuniunea personală, adică exact mediul comunitar și sacramental al Bisericii.

În studiul de față ne vom referi la un astfel de exemplu de „sinteză neopatristică”: vom expune modul în care Florovsky și Stăniloae au analizat relevanța soteriologică a hristologiei. În prima parte vom expune concepția despre Întrupare, Cruce și Înviere la Florovsky; în partea a doua ne vom referi la concepția lui Stăniloae asupra acestor teme teologice, pentru ca în final să extragem câteva concluzii.

1. Întrupare, Cruce și Înviere la Georges Florovsky

1.1. Cur Deus Homo? Scopul Întrupării

Mesajul creștin a avut încă de la început în centrul său mântuirea, eliberarea de sub puterea păcatului și a morții prin întreaga viață și lucrare a lui Iisus Hristos, Mântuitorul. „Actul Întrupării – arată Părintele Florovsky – a fost mai mereu interpretat în teologia creștină timpurie în perspectiva mântuirii”, iar respingerea ereziilor ivite în decursul timpului și care se refereau la Persoana lui Hristos s-a făcut de către Biserică exact pentru a apăra realitatea mântuirii umanității, căci ea ar fi fost imposibil de realizat în afara acceptării unirii dintre om și Dumnezeu. Exemplele sunt elocvente: disputa Sfântului Atanasie cel Mare cu Arie sau a

„panerezia” secolului XX, Georges Florovsky și Dumitru Stăniloae au fost delegați din partea Bisericilor Ortodoxe la întrunirile ecumenice. Pentru detalii a se vedea Pr. Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism: perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010.

Sfântului Grigorie de Nazianz cu Apolinarie⁶⁰². Expresia Sfântului Grigorie, „este salvat ceea ce este unit cu Dumnezeu”⁶⁰³, va fi reluată cu tărie și de alți Sfinți Părinți, demonstrând impactul puternic pe care l-a avut la aceștia ideea că Întruparea a avut loc „pentru noi și pentru a noastră mântuire”. Dar, pe de altă parte, „ar fi nedrept să afirmăm că Părinții au avut în vedere acest aspect mântuitor drept *unic* motiv al Întrupării, astfel încât *Întruparea n-ar fi avut loc dacă omul nu ar fi păcătuit* (s.n.)”. Această formulare radicală nu s-a întâlnit la niciun Sfânt Părinte, deși, trebuie să recunoaștem că „problema asupra *motivului ultim* (s.n.) al Întrupării nu a fost niciodată în mod expres formal pusă în epoca patristică”⁶⁰⁴. Ceea ce a lipsit este tratarea sistematică a relației dintre misterul Întrupării și scopul creației, o posibilă explicație a acestei lipse putând fiind aceea că scrierile Părinților au avut, în majoritatea cazurilor, un caracter „ocazional”, adesea strict polemic.

Fără a dori să facă o teologie speculativă, Părintele Florovsky încearcă să scoată la iveală implicațiile teologice ale unei asemenea viziuni asupra Întrupării, și, în mod cu totul surprinzător și „interesant”⁶⁰⁵, el va apela nu doar la autori ortodocși ca S. Bulgakov⁶⁰⁶, ci și la o întregă serie de autori occidentali, în mare parte scolastici: Reupert de Deutz (m. 1135), Honorius de Autun (m. 1152), „doctorii” din sec. al XIII-lea Alexander de Hales și Albert Magnus, Duns Scotus (cca. 1266-1308), Toma d’Aquino (1224-1274), Bonaventura (1221-1274), teologi din ordinul franciscan ca Dionysius Carthusianus, apoi Gabriel Biel, John Wessel sau la unul dintre primii reformatori, Andreas Osiander, trecând de la Fransisc de Sales și Malebranch până la un teolog anglican din secolul trecut, episcopul Wescott. Toți aceștia au insistat asupra faptului că Întruparea a făcut parte din planul original al creației și a fost independentă de căderea lui Adam. În special Duns Scotus a încercat să elaboreze cu atenție premisele logice ale unei astfel de viziuni, pentru a demonstra că, în fapt, Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost chiar adevăratul scop al întregii creații. Altfel, arăta el, actul suprem al lui Dumnezeu ar fi fost ceva mai mult accidental sau ocazional. Dimpotrivă, Întruparea ține de „predestinarea” sau scopul divin, adică de

⁶⁰² Georges Florovsky, „*Cur Deus Homo? The Motiv of the Incarnation*”, în CW vol. III, pp. 162-163 (CW= *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989).

⁶⁰³ *Ep. 101, ad Cledonium*, PG 37, col. 118

⁶⁰⁴ G. Florovsky, op. cit., p. 164.

⁶⁰⁵ Christoph Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, p. 120.

⁶⁰⁶ Sergei Bulgakov, *Du Verbe Incarné*, Paris, 1943, p. 191.

gândurile planului dumnezeiesc față de creație. Bonaventura va considera mai apoi că ambele opinii țin de considerente diferite – în timp ce prima, referitoare la independența Întrupării în raport cu căderea lui Adam, este în consonanță cu judecata de rațiune, a doua, care leagă Întruparea de cădere, se bazează pe pietate și credință –, iar Malebranche va insista asupra „necesității metafizice” a Întrupării, care exclude relația cu căderea, căci în caz contrar nu ar putea să se explice scopul sau rațiunea creației însăși⁶⁰⁷.

Deși în aceste îndelungate dezbateri privind Întruparea autorii citați mai sus au apelat și la „mărturia Părinților”, în mod cu totul ciudat, scrie G. Florovsky, singurul Părinte care „s-a preocupat în mod direct” cu această problemă, Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-622), nu a fost folosit de teologii apuseni. Ideea de bază a sa a fost însă tocmai aceea că Întruparea trebuie privită ca rațiunea (*logos* și *skopos*) primă și absolută a lui Dumnezeu în actul creației. Iată ce scria el despre Întrupare în *questio* 60 *ad Thalassium*, cu referire directă la I Petru 1, 19-20: „Acesta este sfârșitul binecuvântat, desăvârșirea a tot ceea ce este creat. Acesta este Planul dumnezeiesc, care a fost cugetat înaintea începerii creației [...] Toată creația există pentru a împlini acest plan [...] Acum are loc împlinirea Proniei și a sfatului veșnic. Astfel sunt recapitulate în Dumnezeu toate cele create de El. [...] Mesagerul, Care este cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu, se face om pentru a realiza împlinirea planului”⁶⁰⁸.

În viziunea maximiană, Întruparea Logosului divin face parte așadar din planul veșnic al lui Dumnezeu față de creație, ține de „iconomia” dumnezeiască. Sfântul Maxim va reveni și cu alte ocazii la această dificilă problematică teologică⁶⁰⁹, ca de exemplu atunci când vede Întruparea reflectată, „anticipată”, în însăși constituția hristologică a omului. Istoria întregii providențe divine se împarte după el în două mari etape: prima culminează în Întruparea Logosului (descendentă), și a doua care privește ridicarea umanității la slava îndumnezeirii, sau, cu alte cuvinte, extinderea Întrupării în întreaga creație (ascendentă). Întruparea este deci centrul istoriei, privită ca iconomie a mântuirii de la Creație și până la Judecata finală. Totuși, prin sublinierea „hristocentrică” a scopului prim al Întrupării Sf. Maxim nu ascunde sau ocolește realitatea păcatului și tragismul existenței păcătoase a omului; el privește însă tragedia căderii și a apostaziei creației în perspectiva planului originar al

⁶⁰⁷ Vezi G. Florovsky, op. cit., pp. 165-167.

⁶⁰⁸ PG 90, 621A-B.

⁶⁰⁹ Vezi de exemplu PG 90, 320B-C.

lui Dumnezeu. Importanța „înțelepciunii” Sfântului Maxim constă în aceea că, deși „ipoteza” Întrupării dincolo de cădere rămâne pe tărâmul „teologumenelor”, ea sugerează că „motivul” Întrupării poate fi înțeles corect „numai în contextul doctrinei generale despre creație”⁶¹⁰.

Întruparea nu a fost un act prin care s-a distrus libertatea umană, „auto-determinarea” (*to autexousion*) sa. În Persoana lui Hristos are loc o „recapitulare” (*recapitulatio, anakephalaiosis*), o „însumare” a întregii naturi umane sau, în formularea Sfântului Ioan Damaschin, în Întrupare se produc concomitent trei lucruri: asumarea, existența și îndumnezeirea umanității de către Cuvântul. Chiar dacă Acesta a asumat natura umană de dinainte de cădere și a dus o viață în conformitate cu ea, în acest mod nu se distruge deplinătatea naturii umane, căci păcatul nu aparține de natura originară, este „ceva” parazitar, nefiresc. Sfântul Maxim Mărturisitorul scria că în Întruparea Logosului se asumă natura umană așa cum a fost ea creată inițial, „după chipul”, și în acest fel chipul lui Dumnezeu este restabilit în om⁶¹¹.

Taina Întrupării, mai arată Părintele Florovsky, nu a fost înțeleasă, cel puțin în Răsărit, ca un „miracol metafizic”, ci a fost percepută întotdeauna ca o „afirmație existențială” ce ține de Biserică și este exprimată prin dogmele Bisericii. Expresia „și S-a făcut om” din Simbolul niceo-constantinopolitan a accentuat realitatea Întrupării dumnezeiești, fără însă a se preocupa și de modul în care ea a avut loc. Dogma hristologică a fost definită mult mai profund (fără însă a epuiza misterul Întrupării) la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), unde s-a încercat realizarea unui acord între cele trei mari școli teologice ale vremii – Alexandria, Antiohia și Roma. În esență, aici s-a evidențiat că în Întrupare nu doar inițiativa a fost divină, ci Însuși Domnul Iisus Hristos a fost o Persoană divină. Printr-un act de „smerire”, „deșertare” (*kenosis*), care nu echivalează cu o renunțare a caracterului dumnezeiesc, Dumnezeu intră în istorie, ceea ce descoperă „adevăratul caracter al lui Dumnezeu”, iubirea ca ființă a Sa, și voința de a intra într-o relație *personală* iubitoare cu omul⁶¹². Iisus Hristos nu este așadar experiat ca natură divină și umană, ci ca a Doua Persoană din Sfânta Treime înomenită. „Unirea ipostatică” (termen care nu apare explicit în formula

⁶¹⁰ G. Florovsky, op. cit., pp. 169-170.

⁶¹¹ Idem, „Redemption”, în CW III, pp. 97-98.

⁶¹² Idem, „The Lost Scriptural Mind”, în CW I, pp. 12-13. „În Întrupare sunt în mod limpede evidențiate două elemente cu adevărat esențiale ale oricărei spiritualități – iubirea și smerenia lui Dumnezeu.” Idem, „Reformation Theology and the New Testament”, în CW XIII, p. 111.

calcedoniană) a celor două naturi, divină și umană, și „enipostazierea” acesteia din urmă relevă o „hristologie asimetrică”, în sensul că natura umană nu are un ipostas al său propriu; în El nu sunt două subiecte, căci Dumnezeu nu a asumat un om în Hristos, ci a devenit El Însuși om⁶¹³.

Prin atributele negative utilizate pentru a exprima modul unirii celor două naturi în Hristos – „nemestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit” –, Calcedonul a reușit să respingă atât minimalismul antropologic, susținut de erezia apolinaristă, cât și maximalismul antropologic, specific școlii antiohiene și promovat de ereziile nestoriană și pelagiană⁶¹⁴. Relevanța dogmei hristologice de la Calcedon este pentru Florovsky deosebit de importantă pentru că ea „poate schimba întreaga perspectivă duhovnicească a omului modern”. Acesta este încă prizonier terminologiei monofizite și diofizite⁶¹⁵, ceea ce duce la o continuare și repetare a ereziilor hristologice și în zilele noastre. Astfel, pe de o parte există aceeași ispită pentru extrema nestoriană, care nu ia în serios Întruparea, „nu îndrăznește să creadă că Hristos este o Persoană dumnezeiască. Ar vrea să aibă un mântuitor omenesc, care să fie doar asistat de Dumnezeu. Omul modern este mai preocupat de psihologia umană a Mântuitorului decât de taina iubirii dumnezeiești”; pe de altă parte, asistăm la o reînviere a tendințelor „monofizite” în teologie, când omul este redus la o „totală pasivitate”, fiindu-i îngăduit numai să asculte și să spere⁶¹⁶.

Plinătatea Revelației este Iisus Hristos și Evanghelia este istorie, o „istorie sfântă” în care Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea sunt fapte istorice, evenimente, nu în același sens sau de același nivel ca întâmplările vieții noastre de zi cu zi, dar nu mai puțin evenimente sau fapte istorice⁶¹⁷. Viața terestră a Mântuitorului apare ca un „întreg organic” și opera Lui răscumpărătoare nu poate fi legată exclusiv de un

⁶¹³ Idem, *The Byzantine Fathers of V-VIII*, în CW VIII, p. 297. Vezi și Ch. Künkel, op. cit., pp. 114 și urm. Repetarea de șapte ori a pronumelui „Același” în formula de la Calcedon urmărea să accentueze identitatea dintre Iisus Hristos și Logosul divin. „Nu există decât un singur Fiul: Cel născut din Fecioara Maria este în sensul cel mai deplin Fiul lui Dumnezeu. [...] Atunci când Fiul Mariei a fost zămislit și S-a născut, nu a venit la existență o nouă persoană, ci Veșnicul Fiul al lui Dumnezeu S-a făcut om”. Idem, „The Ever-Virgin Mother of God”, în CW III, pp. 173-174.

⁶¹⁴ Idem, „The Christological Dogma and its Terminology”, în Paulos Gregorios, William Lazareth, Nikos Nissiotis (ed.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, World Council of Churches, Geneva, 1981, pp. 121-124.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 123.

⁶¹⁶ Idem, „The Lost Scriptural Mind”, în CW I, pp. 14-15.

⁶¹⁷ Idem, „Revelation and Interpretation”, în CW I, pp. 24-25.

singur moment particular din această viață. Însăși asumarea naturii umane originare, fără de păcat, a însemnat o opoziție în raport cu lumea căzută în păcat, căci între bine și rău, între pur și impur, nu poate exista armonie. În consecință, întreaga existență a Domnului nostru Iisus Hristos a fost o Cruce, a fost marcată de o suferință ce nu este încă „întreaga (s.n.) Cruce”. Cu alte cuvinte, „salvarea este deplină pe Golgota, nu pe Tabor, și Crucea lui Hristos a fost prevăzută încă de pe Tabor.” Punctul culminant, *climax*-ul vieții Mântuitorului a fost moartea pe Cruce⁶¹⁸.

1.2. Moartea pe Cruce

Întruparea lui Dumnezeu a fost o manifestare absolută a lui Dumnezeu, o revelație a Vieții (cf. I Ioan 1,1: Hristos este Cuvântul Vieții, *o logos tes zoes*); cu toate acestea, punctul culminant al Vieții Întrupate a fost chiar Crucea, moartea Domnului Întrupat. „Aceasta este taina paradoxală a credinței creștine: viața prin moarte, viața în mormânt [...], taina mormântului purtător de viață”⁶¹⁹. Privită din perspectiva asumării naturii umane fără de păcat, incoruptibile, în Întrupare, se înțelege că libertatea lui Hristos față de păcat constituie și o libertate a Sa față de moarte, care este „plata păcatului”. Asemeni „primului Adam” înainte de cădere, El era capabil să nu moară (*potens non mori*), deși putea încă să moară (*potens autem mori*). Drept urmare, având o natură fără de păcat, moartea lui Hristos nu putea fi decât voluntară, nu dintr-o necesitate a naturii căzute, ci din voia proprie. El *trebuia* să moară, dar acest imperativ trebuie înțeles nu ca o „necesitate a lumii”, nici ca o necesitate ce urmărea împlinirea unei necesități legale⁶²⁰, ci numai și numai ca „necesitate a Iubirii Dumnezeiești”, ca „necesitate a ordinii divine”⁶²¹.

Mântuitorul nu doar că a permis să moară, ci chiar a *voit* acest lucru. Crucificarea nu a fost un suicid pasiv sau o simplă crimă⁶²². La fel

⁶¹⁸ Idem, „Redemption”, în CW III, p. 99.

⁶¹⁹ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, pp. 224-225; Idem, „Redemption”, în CW III, p. 96.

⁶²⁰ Ch. Künkel, *op. cit.*, p. 143, afirmă că Florovsky îi are în vedere aici pe Luther și Anselm. Vezi G. Florovsky, „Redemption”, în CW III, pp. 101-102, cu referire la imposibilitatea ca moartea pe Cruce să fie doar o *justitia vindicativa* sau o *satisfactio vicaria*.

⁶²¹ G. Florovsky, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 225.

⁶²² Florovsky se referă în acest context la moartea martirilor, subliniind însă că moartea „Căpeteniei” acestora, a „Protomartirului”, se situează pe un alt nivel, întrucât Iisus

ca și Întruparea, Crucea a făcut parte din planul veșnic al lui Dumnezeu, Care a preștiut căderea omului, și din această cauză moartea lui Hristos constituie o „prelungire a Întrupării”⁶²³. Ea este „eficace”, în sensul că îl scapă pe om de starea de mortalitate și de moartea însăși, fiindcă mântuirea trebuia să fie o biruință asupra acestora. În mod necesar, împlinirea acestui fapt reclamă ca moartea pe Cruce să fie una reală, și G. Florovsky va combate cu tărie erezia docheților sau înțelegerea elenă asupra trupului și morții (concepții pe care, de altfel, le vedea înrudite, amintind și simpatia lui Celsus față de cei dintâi)⁶²⁴. Trebuie să se afirme, deși „în mod cuviincios”, că Dumnezeu a murit pe Cruce, în propria Sa omenitate, și că aceasta „a fost o *moarte reală* (s.n.), și totuși nu în întregime ca a noastră, pur și simplu pentru că era moartea Cuvântului Întrupat, moartea omenității enipostaziate. Aceasta nu slăbește caracterul ontologic al morții, ci îi schimbă sensul. Sufletul și trupul, deși despărțite unul de altul, au rămas încă unite prin Dumnezeirea Cuvântului, de care niciunul dintre ele nu a fost vreodată înstrăinat”⁶²⁵. Altfel spus, dacă noi suferim o „*corrupt death*”, moartea Dumnezeului Întrupat este o „*incorrupt death*”, după cum scrie Sfântul Ioan Damaschin, căci ea nu este o consecință a păcatului (ceea ce face să aibă și un alt rol și efect, după cum vom vedea imediat)⁶²⁶. „Unirea ipostatică” nu este distrusă nici chiar prin pogorârea în iad (*sheol*)⁶²⁷: împărăția lui Satan, care este mai

Hristos a fost și Dumnezeu, iar sacrificiul Său este în consecință mult mai valoros – este „drumul Slavei” și „victoria finală”, prin care inclusiv moartea martirică își găsește justificare. Idem, „Redemption”, în CW III, p. 101.

⁶²³ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 226. Într-un singur loc – ceea ce nu înseamnă însă că acest aspect nu joacă niciun rol în gândirea sa, așa cum lăsa să se înțeleagă Ch. Künkel, *op. cit.*, p. 144 nota 139 – Părintele Florovsky tratează problematica morții lui Hristos în perspectivă trinitară. Vezi Idem, „Redemption”, în CW III, p. 131. Dar întregul său mod de abordare a Crucii are ca premisă împlinirea sfatului veșnic al Sfintei Treimi ca mântuirea a omului căzut.

⁶²⁴ Idem, „Redemption”, în CW III, p. 111.

⁶²⁵ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 227.

⁶²⁶ Cf. Idem, „Redemption”, în CW III, p. 136. Tot pe baza gândirii Sfântului Ioan Damaschin, Florovsky va diferenția cele două sensuri ale termenului „corupt” (*phthora*): „starea pasivă a omului” (*ta pathe*), ca starea de foame, sete, moartea însăși – și în acest sens trupul Domnului era „coruptibil” (*phtharton*) până la Înviere; apoi coruptibilitatea ca „distrugere” (*diaphthora*), stare pe care trupul Mântuitorului nu a cunoscut-o, rămânând chiar și în moarte „incoruptibil”. Trupul Său nu a devenit niciodată un simplu corp, un cadavru, ci a fost transfigurat, prin aceea că sufletul lui Hristos, chiar coborât la iad, nu a fost separat de natura dumnezeiască („în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu”). Vezi *Ibidem*, p. 140.

⁶²⁷ Sf. Grigorie de Nazianz era de opinie că nici măcar în moartea omului trupul nu este în totalitate distrus, printr-o „putere de recunoaștere” (*gnostike te dynamei*) mai rămân

mult o stare a sufletelor pervertite de rău decât un loc, și moartea nu au putut să-L țină în această „închisoare” pe Domnul Vieții, și prin aceasta moartea însăși a fost abolită. Dacă în „primul Adam” potențialitatea morții a fost concretizată prin cădere, în „al doilea Adam” potențialitatea nemuririi a fost actualizată o dată pentru totdeauna (vezi I Cor. 15, 22)⁶²⁸.

Pogorârea la iad a însemnat așadar revelarea adevăratei naturi a Domnului nostru Iisus Hristos, „Cel neprihănit”, deopotrivă om și Dumnezeu. Slujirea pe care El o săvârșește pe Cruce este cea de „Mare Preot”, căci se aduce pe sine ca jertfă de bunăvoie, punând astfel bazele unui Nou Legământ⁶²⁹. Aceasta este o „*sacramental action*”, o „*liturgical office*” care poate fi mai bine înțeleasă doar în Biserică, în Sfintele Taine. Se poate spune chiar că „moartea pe cruce este o Taină (*sacrament*)”, și trimiterea pe care Părintele Florovsky o face în continuare este la Cina cea de Taină. În acel foisor s-a săvârșit cu adevărat Euharistia, Iisus Hristos le-a oferit Apostolilor însuși Trupul și însuși Sângele Său, deși poate părea ciudat că ea precede Calvarul. Este adevărat că „Euharistia este Taina Crucificării”, însă în iconomia Sa Hristos *a anticipat* într-un anumit fel cele ce vor urma, oferindu-Se ca Preot și Jertfă într-un act liturgic⁶³⁰.

1.3. Învierea și Înălțarea

Dacă rațiunea ultimă a morții lui Hristos pe Cruce trebuie văzută în mortalitatea omului⁶³¹, Răstignirea nu are valoare decât în perspectiva Învierii, ca „izvor al învierii” omului. Înțelegerea filosofiei elene asupra timpului ca o eternitate de faze ciclice (un *perpetuum mobile* cosmic) între perioade de disoluție (*ekpyrosis*) și perioade de renaștere (*palingenesis*), guvernate de „destin” sau „soartă” (*he eimarmene*), este înlocuită de înțelegerea creștină asupra timpului ca „proces creativ” în centrul căruia se găsesc Întruparea, Învierea și Înălțarea Domnului ca

elemente „legate” oarecum de suflet, care își pune o „pecete” sau un „semn” (*ta semeia*) asupra lor în timpul vieții, și ele vor constitui fundamentul trupurilor înviate la a doua Judecată a lui Hristos. Bineînțeles, starea de după Înviere nu înseamnă o întoarcere la starea de acum, ci un nou mod de existență, cel „normal” omului (din această cauză termenul corect nu este de *apokatastasis*, ci de *recapitulatio*). *Ibidem*, pp. 124-125.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 143.

⁶²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 131: „Astfel moartea pe Cruce este un *sacrificial offering*”.

⁶³⁰ *Ibidem*, pp. 134-135.

⁶³¹ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 226. Este citat aici Tertulian: „forma morții este cauza nașterii” (*forma moriendi causa nascendi est*) (*De carne Christi* 6).

victorie asupra păcatului și morții⁶³². De altfel, scopul spre care tinde timpul este chiar învierea universală (generală): „Învierea din morți este singurul și unicul destin al întregii lumi, a întregului cosmos [...] Nu este nimic naturalistic în această concepție. Puterea lui Dumnezeu se va ridica deasupra morții. Va fi o nouă și ultimă revelare a lui Dumnezeu, a atotputerniciei și slavei dumnezeiești. Învierea universală este rezultatul (*consummation*) Învierii Domnului nostru, rezultatul victoriei Sale asupra stricăciunii (*corruption*) și morții”⁶³³.

Taina Crucii are, în prezentarea Părintelui Florovsky, două aspecte: este deopotrivă un mister al tristeții și un mister al bucuriei, un mister al rușinii și un mister al slavei⁶³⁴. Trăsând o paralelă cu cele afirmate anterior, înțelegem acest aspect dublu al morții lui Hristos prin aceea că pogorârea la iad deschide o *potentia resurrectionis*. Moartea Sa, deși pe deplin reală, conținea o „*dynamis* a învierii”, sufletul Lui nu a încetat niciodată să fie „puterea vitală” a trupului. În acest fel moartea a fost pentru totdeauna depășită și toată natura umană „co-învie” cu Hristos în Învierea Sa. „Valea morții” este definitiv abolită prin puterea de-viață-dătătoare a Mântuitorului⁶³⁵: „pogorârea la iad” este manifestarea Vieții în miezul neputinței dată de descompunerea finală, înseamnă biruința asupra morții, așa cum sugerează și „Slava” de la Vecernia din Sâmbăta Mare⁶³⁶. Această zi semnifică mai mult decât ajunul Paștelui, este „Sâmbăta Sfântă” (*Sanctum Sabbatum*); semnificația ei transpare din faptul că în dimineața Duminicii celei Mari (Paștele) se citește profeția lui Ezechiel despre învierea oaselor (37, 12-14)⁶³⁷. „Cele trei zile ale morții” (*triduum mortis*) sunt chiar tainicele zile ale Învierii⁶³⁸. Așadar, „moartea pe Cruce este o biruință asupra morții nu numai din cauză că a fost urmată de Înviere. Este ea însăși o biruință. Învierea descoperă numai și vestește biruința câștigată pe Cruce. Aceasta este deja împlinită în însăși adormirea Dumnezeului-Om”⁶³⁹. Lemnul Crucii este adevăratul

⁶³² Idem, „Redemption”, în CW III, pp. 128-129.

⁶³³ *Ibidem*, p. 130.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁶³⁵ *Ibidem*, pp. 143-146.

⁶³⁶ „Aceasta este Sâmbăta cea binecuvântată; aceasta este ziua odihnei, în care S-a odihnit de toate lucrurile Sale Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu”.

⁶³⁷ Idem, „The Valley of the Shadow of Death”, în CW III, p. 14.

⁶³⁸ Idem, „Redemption”, în CW III, p. 139. Pogorârea la iad trimite deja la Înviere.

⁶³⁹ Idem, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 228.

Pom al Vieții, nu doar simbolul ci chiar „puterea mântuirii” și „semnul Împărăției”⁶⁴⁰.

Înălțarea la cer a Mântuitorului reprezintă pentru Florovsky „scopul și împlinirea Învierii lui Hristos” – la fel cum Întruparea se prelungește în moartea pe Cruce. Ch. Künkel⁶⁴¹ este de opinie că teologul rus nu se preocupă decât foarte pe scurt (*knapp*) de această temă în gândirea sa hristologică, totul putându-se rezuma în patru puncte esențiale, de inspirație scripturistică:

1) Înălțarea are în vedere inclusiv ridicarea naturii umane, unită ipostatic sau enipostaziată în Logosul divin, dincolo de „porțile cele veșnice ale Împăratului slavei” (Ps. 23, 7-10). „Domnul a deschis omului prin Înălțarea la cer nu doar o intrare în Împărăția cerurilor, nu i-a oferit doar sfințenia și vederea feței lui Dumnezeu”, ci l-a și ridicat „într-un loc mai înalt”, la un alt nivel ontologic de existență, care coincide cu „îndumnezeirea” (*theosis*) – adică exact scopul la care fusese chemat omul chiar de la creație⁶⁴².

2) Înălțarea, într-o perspectivă ioaneică, presupune și trimiterea Paracletului după ridicarea Fiului la Tatăl, și de aceea „Înălțarea este o pregătire a Cincizecimii, semnul realizării sale.” Prin depășirea puterii păcatului și morții în „înnoirea și sfințirea lui Hristos cel Înălțat natura umană este pregătită pentru Duhul”⁶⁴³.

3) Cu referire la Efes. 1, 22 și urm., G. Florovsky numește Biserica drept loc unde „natura umană este ridicată în Împărăția cerească”, unde lucrează Duhul Sfânt ca trimis al Fiului, unde, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, în Biserică „se săvârșește neîncetat Înălțarea” prin Tainele ei⁶⁴⁴.

4) În fine, trimitând la textele lucanice, cum ar fi Lc. 22, 29 și urm., sau F. Ap. 1, 11, Părintele Florovsky înțelege Înălțarea ca „semn și anticipare a celei de-a Doua Veniri” a lui Iisus Hristos, așadar într-un sens eshatologic. Acel moment va însemna manifestarea pleneră a victoriei Crucii asupra morții și păcatului către toți oamenii și către întreg cosmosul⁶⁴⁵.

⁶⁴⁰ Idem, „Redemption”, în CW III, pp. 138-139. Expunerea Părintelui Florovsky este îndatorată mai ales gândirii Sfântului Ioan Hrisostom, *In cruce et latronem*, Hom. 1, PG 49, col. 399.

⁶⁴¹ Ch. Künkel, op. cit., pp. 154 și urm.

⁶⁴² Vezi G. Florovsky, „And ascended into Heaven...”, în SVSQ 2 (1954), nr. 3, pp. 23-28, aici p. 26.

⁶⁴³ *Ibidem*, pp. 26-27.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 28. „Însăși existența Bisericii este un rod al Înălțării”.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 28.

2. Întrupare, Cruce și Înviere în viziunea lui Dumitru Stăniloae

2.1. *Despre planul divin de mântuire a omului și despre rațiunea Întrupării*

Referatul biblic al Facerii atestă că omul a fost zidit „după chipul” lui Dumnezeu, pentru ca omul să devină partener conștient de dialog cu Dumnezeu. Chemat să se ridice la asemănarea cu Ziditorul său, prin dialogul iubirii, omul este chemat de către propria sa natură să depășească limitele mărginite ale creației și să se facă infinit. Astfel, paradoxul ființei umane constă în calitatea ei de ființă creată de Dumnezeu și în același timp nemuritoare – nu prin sine, ci de la și prin Dumnezeu. În starea primordială Adam, înzestrat cu conștiință proprie și libertate, fusese creat curat de pornirile reale și cu tendință spre binele comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, dar nu întărit în această curăție și în acest bine⁶⁴⁶.

Starea sa era una de nepăcățuire, constituind „baza consistenței naturii umane și a incoruptibilității și nemuririi ei după har”. Dacă prin persistarea voită în această stare, incoruptibilitatea și nemurirea puteau să fie asimilate în mod liber de om, astfel încât să devină niște însușiri definitive, prin păcat oamenii s-au depărtat de aspirația naturii umane, fiind „reduși la moartea care era și nu era proprie naturii lor”⁶⁴⁷. Căderea nu a însemnat o distrugere totală a chipului dumnezeiesc – „căci Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu” –, de aceea omul, din milostivirea Sa, a fost îmbrăcat în „haine de piele” (Fac. 3, 21)⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 1, Ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 280.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 284.

⁶⁴⁸ Cea mai bună prezentare a viziunii (neo) patristice despre „tunicile de piele” a făcut-o Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ediția a II-a, Studiu introductiv și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999. Aici s-a arătat că acestea au un aspect bivalent, deopotrivă negativ și pozitiv. Conținutul acestora exprimă mortalitatea (*nekrotes*); ele nu sunt constitutive naturii umane ci arată o stare ulterioară celei primordiale – subliniază caracterul „ne-natural” al omului după cădere. Silit să-și reducă existența la nivelul supraviețuirii, în opoziție cu chemarea sa ontologică de creștere în viața harică, omul este „îmbrăcat” în „tunici de piele”, care reprezintă nu trupul, nici moartea propriu-zisă, ci devierea pătimașă a funcțiilor spirituale către materialitate. În consecință, caracterul lor este deci unul negativ, de „pedeapsă”, neținând de „chip” ci fiind o consecință a păcatului; în același timp însă ele sunt transformate de Dumnezeu, în Pronia Sa, într-o

Eșecul existențial al lui Adam, repercutat în întreaga fire umană și în întreaga lume, se cerea a fi răscumpărată printr-un nou legământ: legământul Vechiului Testament exprima o legătură de la distanță, ca între stăpânul și sluga condusă prin porunci; legământul nou e legătura filială, e raportul de dragoste desăvârșită între Dumnezeu și om. Jertfa omenească își atinge punctul culminant prin vărsarea sângelui, iar jertfa animalului era doar un surogat, era o substituție, minimală și insuficientă însă, a jertfei de om. Prin animal omul dă ceva din ale lui, înfrânându-și egoismul. Dar Dumnezeu îl vrea pe el însuși, anulându-se complet ca ființă ruinată prin păcat, ce nu mai poate fi restabilită decât printr-o recreare, după o adevărată desființare a omului cel vechi.

Păcatul a adus umanității dezbinare și neputință, de aceea subiectul capabil de o suferință universal substitutivă trebuia să fie, în același timp, om și Dumnezeu. Jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci și pentru că ea e capabilă să obțină iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii, fără ca acesta să mai ceară fiecăruia o suferință echivalentă pentru păcatul din el. Fiul lui Dumnezeu, prin însuși faptul că s-a făcut om, a acceptat răspunderea pentru păcatele tuturor și s-a angajat într-o „solidaritate împovăraătoare” cu oamenii. „Iubirea nețărnută a lui Iisus față de semenii îl face, de fapt, centrul intim ontologic al naturii omenești actualizată în nenumăratele ipostasuri, îl face intimul profund al fiecărui om, în stare să ia de pe umerii tuturor povara păcatului”⁶⁴⁹. Sf. Ioan Botezătorul, cu darul său profetic, descoperă caracterul și misiunea lui Iisus în prezentarea sa scurtă: „Iată Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatul lumii” (In. 1, 29).

Întruparea trebuie privită din perspectiva scopului pentru care a fost creat omul, comuniunea cu Dumnezeu și îndumnezeirea. Cei „doi poli ai economiei” – înnoirea naturii umane, prin întruparea ipostatică a Însuși Fiului lui Dumnezeu, și sfințirea ei prin „vărsarea sângelui lui Iisus Hristos întrupat și răstignit – au ca rezultat „schimbul ontologic”, îndepărtarea păcatului și a morții din umanitate⁶⁵⁰.

„binecuvântare”, reprezentând și modul prin care consecința ultimă a păcatului – moartea – este amânată; drept urmare, omul (și lumea) pot avea șansa de a se întoarce, prin conștientizarea stării decăzute, spre Dumnezeu-Creatorul Părintele Stăniloae a cunoscut și apreciat lucrarea lui Nellas, pe care a recenzat-o laudativ în două rânduri: în *Ortodoxia* 32 (1980), nr. 3, pp. 561-564, și *Ortodoxia* 40 (1988), nr. 1, pp. 148-156.

⁶⁴⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 1, p. 286.

⁶⁵⁰ Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 139.

2.2. *Jertfa mântuitoare a lui Iisus Hristos*

Moartea pe Cruce trebuie privită plecându-se de la misiunea de răscumpărare și sfințire. Deși nu purta germenele morții, fiind fără de păcat, Iisus Hristos și-a asumat moartea pentru că și-a asumat păcatele tuturor oamenilor⁶⁵¹. Crucea este un element esențial al Întrupării pentru că fiecare moment din viața Mântuitorului a însemnat o sfințire a fiecărei etape a umanității, totul culminând cu Învierea.

Direcțiile jertfei Mântuitorului sunt în număr de trei: ea e îndreptată spre Dumnezeu, spre firea umană asumată de Hristos, și prin ea, spre ceilalți oameni. Moartea lui Iisus nu e doar o manifestare a iubirii divine, ci și un act impus de dreptatea lui Dumnezeu; aceasta e subordonată însă scopului pentru care a fost creat omul, după sfatul veșnic și suprainfinit al lui Dumnezeu, îndumnezeirea. În Persoana Mântuitorului, sinergia dintre iubirea lui Dumnezeu și iubirea omului este deplină – „coborârea” și „înălțarea” se petrec simultan, fiindcă Iisus Hristos nu este doar Dumnezeu și nici simplu om, dar nici un alt fel de “specie” intermediară, ci Dumnezeu-om deplin, comunicându-și permanent însușirile prin Ipostasul comun. „Deoarece Fiul Tatălui s-a făcut și Fiul Omului ca să poată fi ca om Fiul lui Dumnezeu, Hristos este și răspuns la chemarea oamenilor. Lucrul acesta este o și mai mare taină. Fiul lui Dumnezeu, enipostaziind în Sine firea umană pentru a fi și răspunsul filial omenesc la chemarea Tatălui, devine El Însuși și purtător de fire omenească și ca atare răspuns la chemarea oamenilor, Fiu al lor, așa cum oamenii fiindu-și unii altora fii, sunt obligați să-și răspundă unii altora”⁶⁵².

Iisus Hristos reprezintă plinătatea iubirii. Dar iubirea lui Dumnezeu trebuie privită ca o dreptate a iubirii, pentru că altfel „se introduce un relativism primejdios în ordinea morală. Dacă misiunea omului este să păcătuiească la infinit, iar a lui Dumnezeu să ierte la infinit, dacă nu se pune nicăieri piciorul în prag în fața păcatului omenesc, ce autoritate mai are Dumnezeu și ce forță mai stă în sprijinul binelui și al ordinii morale? În cazul acesta nu Dumnezeu e Suveranul, ci omul.

⁶⁵¹ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ediția a II-a, Ed. Omniscope, Craiova, 1993, pp. 313 ș.u. Vezi și Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 96: „Dacă Hristos a acceptat moartea în Sine, a acceptat-o numai din iconomie, pentru ca să dea ocazie puterii Sale dumnezeiești să se manifeste în așa fel încât să reunească sufletul și trupul chiar despărțite prin moarte. Căci aceasta era situația la care ajungea firea noastră de pe urma păcatului”.

⁶⁵² Idem, „Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 56 (1980), nr. 9-12, pp. 733-764, aici p. 734.

Dumnezeu n-are încotro decât să tot meargă pe urmele omului, curățind murdăria lui. În acest caz nu există o ordine morală pe care să o simtă omul deasupra lui și în jurul lui, ci el este legea sa dacă mai poate fi vorba de o lege⁶⁵³.

Anselm de Canterbury a formulat teza conform căreia moartea lui Hristos pe cruce a fost un act cerut de satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu în urma păcatului, act pe care singuri oamenii nu ar fi putut să o satisfacă. Dar dacă Dumnezeu ar dori o satisfacere a onoarei sale ca un fel de cavaler medieval, sau dacă acest lucru ar fi singura condiție a mântuirii omului, atunci moartea lui Hristos este într-un raport cu totul exterior și juridic cu păcatul, iar mântuirea oamenilor ar ține de un orgoliu divin. Dreptatea satisfăcută prin jertfa Mântuitorului nu implică un orgoliu sau o ambiție personală a lui Dumnezeu, ci e o grijă, „o preocupare” pentru legea morală ca bază a lumii spirituale, în care legea răsplății e bine definită prin binele răsplătit cu bine, iar răul cu rău.

Astfel, prin jertfa lui Hristos ca suferință ispășitoare substitutivă și ca dreptate morală ce trebuia îndreptată, Dumnezeu dorește conservarea ordinii morale, însă noi nu eram în stare să aducem o astfel de jertfă curată Tatălui. De aceea Hristos ca om s-a adus Tatălui ca o asemenea jertfă curată. Dar nu pentru a oferi Tatălui un echivalent juridic, ci ca să ne imprime și nouă puterea stării de jertfă, prin unirea Lui cu noi, pentru ca astfel să putem și noi intra cu El la Tatăl⁶⁵⁴. Această jertfă nu putea fi adusă de către om, pentru că trebuia ca jertfa lui să fie curată, iar jertfa curată nu ar fi putut aduce din moment ce dezvoltarea genealogică a omenirii este cuprinsă de păcat prin transmiterea vinei. Chiar dacă ar fi fost un om în istorie, neatins de păcat, jertfa lui ar fi răscumpărat doar persoana. De aceea, pe lângă faptul că trebuia ca un om neatins să aducă jertfa, aceasta mai trebuia să împlinească dreptatea morală pentru fărâdelegile întregii umanități și să acopere întreaga întindere a păcatului⁶⁵⁵.

Iată că iubirea și dreptatea nu mai apar ca opuse, iar jertfa Mântuitorului ne atrage în comuniunea cu Sine prin însăși firea omenească enipostaziată și prin faptul că sfințește firea noastră. Este o

⁶⁵³ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 261.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 247.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 272: „Nu se putea satisface cu o jertfă sau cu o suferință mai mică autoritatea lui Dumnezeu, câtă ar fi fost nesocotită de un singur om sau de câțiva. Răscumpărarea sau trebuia adusă pentru toată omenirea, sau nu era adusă pentru nici un om. Altă posibilitate nu exista. A suferi echivalent cu păcatul dintr-un singur om, a satisface pentru păcatul dintr-un singur om este a suferi și a satisface pentru păcatul întregii omeniri”.

jertfă pe care Fiul lui Dumnezeu Întrupat o aduce Tatălui, dar care ne aduce sau vrea să ne atragă și pe noi ca jertfă, unindu-se cu noi. Crucea este jertfa supremă întrucât Arhiereul e tot una cu jertfa, care este adusă la Tatăl, împreună cu toată umanitatea asumată: inițiativa Fiului e un răspuns la inițiativa Tatălui, constituind împreună împlinirea, sfatul cel veșnic al Tatălui și al Fiului, în Duhul Sfânt, iar asocierea ființei umane face ca răspunsul lui Hristos să fie și un răspuns uman în întâmpinarea inițiativei Tatălui. „În Hristos durerea și moartea și-au schimbat pentru prima oară în mod deplin rostul de pedeapsă pentru păcat, deși El le-a asumat ca urmări ale păcatului, pentru că numai în Hristos ele au încetat să mai fie amestecate cu păcatul. Între moarte și înviere există deci o continuitate; moartea, fiind urmată de înviere, constituie totodată o definitivare în această stare de renunțare la Sine, de sfințire și de comuniune cu Tatăl”⁶⁵⁶. Crucea devine putere și izvor de sfințenie, extinderea jertfei sfințite a lui Hristos în noi având rolul de a ne face, nu fără colaborarea noastră, jertfe sfințite, pentru a ne duce înaintea Tatălui.

În ce sens poate atunci fi interpretat strigătul disperat al lui Iisus și sentimentul Lui de părăsire din grădina Ghetsimani și de pe cruce? În I Petru 2, 24 se spune: „El a urcat păcatele noastre în trupul Său pe lemn, ca noi, desfăcuți de păcate, să viețuim dreptății”. Este afirmat aici rolul economiei divine, ce mergea de la Întrupare, prin Răstignire, spre Înviere și Înălțare. Moartea Mântuitorului, El fiind lipsit de păcat, nu mai avea, ca la ceilalți oameni, rostul de a destrăma firea, ci de a dizolva în ea păcatul. „Părăsirea” lui Iisus de către Tatăl este o părăsire care se raportează, propriu-zis, la păcatul ce-l poartă, nu la El personal, deși pedepsirea păcatului prin părăsire trebuie să o simtă persoana. E o părăsire și o iubire în același timp, căci este vorba de un act de supremă valoare etică, de restabilire a orânduiri divine, și în același timp o împlinire a voinței Tatălui, o ascultare a Lui. Tatăl părăsește pe Iisus, dar Îl părăsește îndurerat și aceasta este expresia iubirii Lui paterne. Pe cruce Iisus era, deci, pe de o parte, „părăsit” de Tatăl, supus tratamentului ce-l merita omenirea păcătoasă, dar, pe de altă parte, era în acord cu voința Tatălui, în comuniune cu ea.

De obicei patimile Mântuitorului, și în special moartea pe cruce, se atribuie exclusiv naturii Sale umane, ca o manifestare a chenozei divine din iubire. Dumitru Stăniloae scrie în acest sens: „Sentimentul de părăsire și de spaimă numai așa a fost posibil în Iisus Hristos, că dumnezeirea Lui s-a reținut de la manifestarea puterii Sale întăritoare”.

⁶⁵⁶ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 323.

Imediat însă ține să adauge că „aceasta nu însemnează însă că Dumnezeu-Omul nu era activ prin dumnezeirea Sa în nici un fel. Prin dumnezeire susținea în natura omenească iubirea față de om, în virtutea căreia suporta chinurile. Tocmai în acele ceasuri și-a ajuns iubirea lui Dumnezeu față de om cea mai adâncă intensitate”⁶⁵⁷.

Învierea a dat adevăratul sens al Crucii, adâncimea sacrificiului dar și măreția iertării și iubirii divine. Moartea este transformată din pedeapsă pentru păcat în mijloc de înălțare a umanului la Dumnezeu și de întărire a lui, căci pe Hristos moartea ca jertfă L-a așezat ca înviat de-a dreapta Tatălui, lucrând de acolo cu iubirea maximă față de noi arătată pe cruce. Întruparea, Crucea și Învierea reprezintă o unică realitate.

În înviere Hristos nu este obiect, rezultat al unui decret al Tatălui, ci subiect; mai precis, opunându-se opiniilor lui K. Barth sau H. U. von Balthasar, care afirmau că „ridicarea”, „scularea” din morți e doar rezultatul unei sentințe a Tatălui, pâr. Stăniloae afirmă că atribuirea alternativă a actului învierii când Tatălui, când Fiului, arată o împreună-lucrare a lor, care include și o intensă împreună-lucrare a Duhului Sfânt.

Coborârea la iad este un moment în care se arată pe deplin demnitatea împărătească a Mântuitorului, căci El nu a renunțat nici chiar aici la dumnezeirea Sa, ceea ce a făcut ca moartea să nu aibă nici o putere: „Iisus, supunându-se acestei morți până la capăt, s-a văzut în prima clipă existenței Sale necorporale în iad. Dar, în aceeași clipă, puterea sufletului Său, neînlănțuită de păcatul acumulat în timpul existenței trupești și intensificată de uniunea cu dumnezeirea, a izbucnit într-o *plenitudine de viață* (s.n) și, prin acest fapt, nu s-a numărat nici o clipă cetățean supus al iadului, coborât în deficiența și abnormitatea spirituală în care viețuiește cei ce-i aparțin”⁶⁵⁸.

Icoanele occidentale ale Paștilor arată pe Hristos înviind întotdeauna singur, în timp ce tradiția iconografică bizantină El învie ținându-i de mână pe Adam și Eva, smulgând omenirea de sub puterea morții. Astfel se arată latura soteriologică (adică însușirea mântuirii câștigată de Hristos), și socială a operei de răscumpărare. „De fapt cele două moduri de reprezentare iconografică a Învierii sunt solidare cu cele două concepții despre mântuire în Hristos. În teologia occidentală Hristos neavând nici o putere în El Însuși care să se arate în înviere, e ridicat singur din neputința extremă a morții de către Tatăl. Acesta având apoi să atribuie celor ce cred o grație creată, acordată lui Hristos pentru fapta Lui meritorie, dar de care El nu are nevoie. În teologia ortodoxă,

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 296.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 336.

Hristos iradiază din El Însuși, sau din sufletul și din trupul Lui, energia necreată, începând această iradiere încă în iad, și penetrându-i prin ea pe cei ce au nădăjduit în venirea Lui dinainte de venirea lui, de fapt, în trup. Prin jertfa Lui a intrat, îndată ce s-a săvârșit pe Golgota, nu numai în comuniune deplină cu Tatăl, ci și cu oamenii, deocamdată cu sufletele celor fără trupuri, înainte de a-Și învia trupul⁶⁵⁹.

2.3. *Învierea – asumarea morții lui Iisus Hristos pentru noi ca act eclesial mântuitor*

În viziunea creatoare a Părintelui Stăniloae dimensiunea ontologică și cea personală, dezvoltată de hristologie și soteriologie, sunt prelungite și dezvoltate în cadrul comunității ecleziale⁶⁶⁰. Fără a pierde din vedere aspectul Bisericii ca entitate formată din toți cei ce cred în Hristos, el preferă să numească Biserica „Trupul mistic al lui Hristos în Duhul Sfânt”⁶⁶¹. Fundamentul Bisericii îl constituie Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, căci prin Întruparea ca om se constituie ipostasul care va deveni „Ipostasul fundamental al întregii umanități”. Întreaga fire omenească este asumată de El și recapitulată pentru a participa la viața dumnezeiască infinită – luând „pârğa umanității”, El a „asumat trupul Bisericii”⁶⁶².

Punându-se astfel bazele mântuirii obiective, Biserica reprezintă tocmai acțiunea de trecere a roadelor Întrupării, Răstignirii, Învierii și Înălțării la toți oamenii, ține de desfășurarea operei de mântuire a lui Hristos – Cincizecimea apărând ca ultimul act al acestei lucrări începută

⁶⁵⁹ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 114.

⁶⁶⁰ În cele ce urmează vom reda, cu modificări, unele considerații din studiul nostru „Teologia comuniunii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae”, în Dumitru Abrudan (ed.), *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al iubirii – La centenarul nașterii sale* -, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2004, pp. 194-231.

⁶⁶¹ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel” din Oradea, 1999, p. 356. A se vedea și Silviu Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Anca Dumitrașcu și Adrian Guiu, Cuvânt înainte ÎPS Nicolae, Mitropolitul Banatului, Ed. Polirom, Iași, 2001; Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, traducere și cuvânt înainte Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998; Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003; Michael Weber, *Der geistig-geistliche Mensch im Konzept der Gnade bei Dumitru Staniloae*, LIT Verlag, Münster, 2013; Radu Bordeianu, *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney, 2013.

⁶⁶² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 140.

la Întrupare: „prin Întrupare, Răstignire și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin aceasta Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, este Biserica”⁶⁶³.

Cu toate acestea, Părintele Stăniloae accentuează caracterul inseparabil al relației dintre Fiul și Duhul în Treimea imanentă și în iconomia mântuirii. Constituirea Bisericii prin revărsarea Duhului Sfânt la Rusalii este văzută ca rezultat al cooperării active a Fiului cu Duhul. Imaginea lui „Hristos în cer” și a „Duhului Sfânt în Biserică” e falsă, neținând seama de unitatea Persoanelor Treimice. Trimiterea Duhului Sfânt nu este un act ce ia locul lucrării lui Hristos, căci „prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuși Hristos, dar aceasta întrucât trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat și copleșit cu totul trupul lui Hristos”⁶⁶⁴. Conlucrarea Fiului cu Duhul era prezentă și în timpul vieții istorice a lui Iisus Hristos, dar atunci Duhul nu era deplin revelat ca Dumnezeu, cu intensitatea accentuată a lucrării Lui, urmarea fiind că nici Hristos nu se revela deplin ca ipostas dumnezeiesc. După Înălțare, prin arătarea deplină a Duhului, este cunoscut în mod deplin și Hristos ca Dumnezeu; Duhul Sfânt s-a pogorât la Cincizecime, iradiind ca ipostas din omenitatea lui Hristos „într-un mod oarecum mai sensibil”, din două motive: pe de-o parte, ca să convingă pe Apostoli și pe cei ce nu făceau parte din Biserică de acest început al iradierii Lui, pe de altă parte pentru că Hristos nu iradiase decât nedeplin în oameni ca ipostas dumnezeiesc. „Din acest punct de vedere se poate spune că prin coborârea Duhului Sfânt ia ființă concretă Biserica, întrucât Hristos coboară pentru prima dată în inimi”⁶⁶⁵. În locul unei teologii a Duhului, Părintele Stăniloae dezvoltă o teologie în Duhul. Biserica este legată esențial de pogorârea inițială, care nu este însă un eveniment singular, căci Duhul coboară permanent ca ipostas în ființele umane. Biserica trebuie privită ca o „Cincizecime continuă”, dezvoltând dimensiunea ei personală și comunitară⁶⁶⁶.

În primul volum din *Teologia Dogmatică Ortodoxă* păr. Dumitru Stăniloae își aduce una dintre cele mai originale contribuții prin

⁶⁶³ *Ibidem*, pp. 129-130.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 131.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 135: „Duhul și Hristos, Care rămân în Biserică și în credincioși, nu sunt statici și pentru motivul că nu sunt puteri impersonale, ci persoane. Iar persoanele sunt mereu în mișcare, mereu vor să se comunice și mai mult”.

subcapitolul „Lumea ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă pe acest dar”⁶⁶⁷, evidențiind raportul intim între aspectul dogmatic și cel moral-ascetic al „teologiei crucii”. „Moartea aruncă un val tragic asupra existenței umane și un întuneric asupra întregii existențe create”, spune pâr. Stăniloae, declarând că o moarte definitivă este lipsită de sens, se opune aspirației fundamentale spre nemurire (conținută în chipul lui Dumnezeu în om). Opera de răspundere și îndumnezeire a lui Hristos nu rămâne suspendată: iubirea divină este har ce se revarsă asupra tuturor oamenilor, căci, prin unirea ipostatică întreaga umanitate este asumată, curățită și dusă în stare de jertfă la Tatăl. „Moartea ca jertfă, deci folosirea vieții pentru actul suprem iubirii, pentru care ți s-a dat e un act de supremă înălțare a vieții, de cea mai puternică trăire a ei. Iar acest act de jertfă trebuie asumat și acceptat când cei pentru care îți dai viața au nevoie de această jertfă a ta”⁶⁶⁸.

Iisus Hristos a schimbat conținutul morții, făcând-o, dintr-o extremă golire de existență, prin despărțirea de Dumnezeu, un izvor al vieții, printr-o pătrundere de har divin. Adam cel nou este reafirmat, în mod firesc, ca bază și scop al adevăratei umanități, căci Fiul a murit pe Cruce și a înviat pentru a pune „în firea Lui înviată, învierea virtuală a tuturor”. Toate actele mântuitoare iradiază către oameni harul dumnezeiesc, căci, respingând unele teorii protestante care negau caracterul istoric al Învierii, D. Stăniloae afirmă că Învierea lui Hristos nu e doar un fapt verificabil (vezi experiența în mod real la aparițiile Mântuitorului de un șir de membrii ai primei comunități creștine), ci ea și deschide un conținut de existență din alt plan, cu cea mai mare eficiență asupra istoriei. Acest nou mod de existență se reflectă în Biserică, ce este imprimată jertfa lui Hristos și prevmatizată prin Duhul lui Hristos cel Înviat.

În definitiv, moartea, ca atribut al „tunicilor de piele”, este o urmare a păcatului, rezultatul eșecului existențial în folosirea puterilor sufletești umane. Depășirea mortalității, trece de la „haine de piele” la „haine de lumină”, se face în Taina Botezului, când omul „moare și învie cu Hristos” (Sf. Nicolae Cabasila). Dumnezeu a rânduit însă ca în Botez noi să murim numai cu sufletul, urmând ca la sfârșitul vieții pământești să predăm și trupul Tatălui, după chipul Fiului, pentru a învia la învierea de obște⁶⁶⁹. Pe Hristos moartea ca jertfă l-a așezat ca înviat de-a dreapta

⁶⁶⁷ *Ibidem* vol. 1, pp. 234-236.

⁶⁶⁸ Idem, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pp. 278-279.

⁶⁶⁹ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* vol. 2, Ed. Cristal, București, 1995, p. 143.

Tatălui, lucrând de acolo cu iubirea maximă față de noi arătată pe cruce. În acest mod, Hristos a transformat moartea din pedeapsă pentru păcat în mijloc de înălțare a umanului la Dumnezeu și de întărire a lui. Ea devine jertfa prin care omul reîntărit spiritual se reunește cu Dumnezeu și cu semenii săi în iubire. Iar prin aceasta se sfințește⁶⁷⁰.

Printr-o viziune optimistă, ce include deopotrivă Crucea în Înviere, păr. Stăniloae depășește concepția heideggeriană conform căreia starea metafizică a omului, ce se simte „aruncat” într-o lume ostilă și lipsită de sens, este „grija” (*die Sorge*). Trebuie făcută o diferență între „frica de lume” și „frica de Dumnezeu”, ultima având rolul de a o copleși pe prima. Sf. Maxim Mărturisitorul spunea așadar că există două feluri de frică: una curată și una necurată. Cea necurată are ca obiect teama de a pierde fericirea produsă de lucrurile acestei lumi și teama de suferință și moarte, în timp ce frica curată este nedezipită de gândul la judecata din urmă și urmărește evitarea păcatului (Cuv. Siluan Athonitul adresa îndemnul „ține-ți minte în iad și nu deznădăjdui”)⁶⁷¹.

Metafizica disperării, caracteristică filosofiei existențiale moderne (M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel), e depășită de „teologia învierii”, străbătută de speranță și sfințenie – „Sein-zum-Tode” devine „Sein-zum-Leben”. Asumarea morții Mântuitorului, în vederea învierii, se realizează prin asceză, înțeleasă ca mortificare a pornirilor pătimase. Fără a fi o tehnică artificială și unilaterală, o tehnică psiho-spirituală falsă ce ar produce prin ea însăși trăirea unirii tainice cu Dumnezeu, adevărata

⁶⁷⁰ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 262-263. Totuși se pune atunci întrebarea: de ce mai mor oamenii, și, mai ales, sfinții? Botezul, spune păr. Stăniloae, deși restaurează în mod deplin comuniunea omului cu Dumnezeu (în cel mai profund sens ontologic), nu este o „jertfă goală”, exterioară, ci o „iertare creatoare”, nu o simplă trecere cu vederea și o nesocotire a vinei noastre, ci o chemare la responsabilitatea și răspunsul liber al omului. „Experiența iertării nu se poate produce fără suferință pentru greșeală”. Păcatul continuă să fie prezent în lume, acțiunea diavolului nu trebuie să fie negată sau neglijată. Răspunsul deci trebuie să ia în considerare trei aspecte: 1) spiritual a rămas într-o slăbiciune care nu-i permite să revină la stăpânirea dintru început asupra materiei trupului (deși sfinții ajung deoparte în stăpânirea ei); 2) materia a dobândit o rigiditate care nu mai poate fi ușor biruită de suflet; 3) coruperea și moartea au rămas ca legi generale pentru a permite omului botezat să înainteze și prin eforturile sale într-o creștere spirituală care să-l facă apt pentru învierea întru fericire la sfârșitul chipului actual al creației. Cu atât mai mult sfântul – care, despărțit de toți fizic, este unit cu toți spiritual – se află într-o responsabilitate și solidaritate cu întreaga creație (Sf. Isaac Sirul se ruga chiar și pentru demoni), în vederea unei comuniuni depline nu doar cu Dumnezeu ci și cu toți oamenii. Așadar prin moarte, sfântul se vedește a fi „imitator” al morții lui Hristos și solidar cu toți semenii săi.

⁶⁷¹ Idem, *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. 1, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1993, pp. 126-129.

asceză are un dublu aspect: de curățire de patimi și, în același timp, de dobândire a virtuților (un aspect negativ, dar și pozitiv, de fortificare a firii).

Scopul ultim al ascezei creștine constă însă în unirea personală cu Hristos, „ființa virtuților”. „De aceea, asceza noastră este o moarte treptată cu Hristos, ca desfășurare de putere, o moarte a omului vechi, o prelungire prin voință a Botezului. Nu este numai o imitare a lui Hristos, ca în Apus, ci o mortificare eroică cu Hristos și în Hristos”⁶⁷². Practicile ascetice sunt potențate, prin sinergia dintre chemarea inițiatoare a lui Dumnezeu și răspunsul liber și conștient al omului, de harul Duhului Sfânt; trupul și materia trebuie asumate, sfințite și transfigurate și nu distruse în sens maniheist (creștinismul a respins încă de la început dualitatea platonice trup–suflet, materie–spirit). Ținta spiritualității creștine, care își are baza în Sfânta Treime, este realizarea comuniunii și a dialogului etern al iubirii cu Dumnezeu și cu oamenii, „viața în Hristos” (Sf. Nicolae Cabasila). În acest sens, „Taina Botezului nu este numai o realizare momentană a unei morți și învieri tainice a celui ce se botează, ci și inaugurarea unui *proces* (s.n.) în care moartea și învierea aceasta continuă până la desăvârșire”⁶⁷³, adică până la prezența totală a lui Hristos în noi ce se va realiza în mod deplin în Eshaton.

„Toată viața creștină se află sub semnul și sub puterea crucii”⁶⁷⁴, spunea păr. Stăniloae, concluzionând parcă afirmația unui alt important teolog ortodox contemporan, Vladimir Lossky: „Crucea este expresia concretă a misterului creștin, a victoriei prin înfrângere, a gloriei prin umilință, a vieții prin moarte”⁶⁷⁵. Nu trebuie uitat că Sf. Maxim Mărturisitorul a așezat Crucea în chiar inima creației – „toate realitățile pe care le percepem cu simțurile cer crucea” și „toate realitățile pe care le înțelegem cu mintea noastră au nevoie de mormânt” –, iar păr. Stăniloae a dezvoltat, plecând de aici, o veritabilă *teologia crucis*, subliniind

⁶⁷² *Ibidem*, p. 12. „Sfinții Bisericii de Răsărit nu au avut niciodată stigmat, amprente exterioare care i-au făcut pe câțiva mari sfinți și mistici ai Apusului asemănători lui Hristos Cel suferind. Spre deosebire de aceștia, de multe ori sfinții răsăriteni au fost transfigurați de lumina lăuntrică a harului necreat și au devenit strălucitori ca Hristos în timpul Schimbării Sale la față”. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, pp. 219-220.

⁶⁷³ *Ibidem*, pp. 51-52.

⁶⁷⁴ Idem, „Crucea în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe”, în *Ortodoxia* 27 (1975), nr. 3, p. 407.

⁶⁷⁵ Vladimir Lossky, „La Croix”, în *Le Messager de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale* nr. 26 (1957), p. 68.

raportul dintre Hristos, Cruce și creație⁶⁷⁶. Întregul cosmos este imprimat de Cruce și trebuie privit ca un dar, ca un mijloc de atragere a omului în dialogul de iubire. Acest dar are atât un aspect indicativ, de revelare a iubirii și proriei divine, cât și de imperativ, de apel, de răspuns la inițiativa lui Dumnezeu. „Intenția darului este că în sine el ar trebui transcens continuu”; lumea are o transparență, o dinamică determinată de împărăția lui Dumnezeu care lucrează și se exercită aici și acum sub forma Bisericii.

Responsabilitatea creștinului vizează tensiunea neîncetată de a depăși imperfecțiunea istoriei, un rol profetic în realizarea anticipată a realităților eshatologice. Ea se manifestă și în relațiile cu toți semenii, în înțelegerea sensului și suportarea (activă, și nu pasivă) a suferinței și răutăților, căci Crucea este „semnul Fiului Omului”, are o valoare supremă ca dovadă a dragostei, atât a lui Dumnezeu, cât și a oamenilor, dragostea mai presus de orice⁶⁷⁷.

Coresponsabilitatea face ca „proba” existențială la care sunt supus mereu să fie o realitate imposibil de evitat, adică, în fapt, o „constrângere morală” de neocolit. Eu trebuie să răspund apelului lui Dumnezeu pentru tot ceea ce am, pentru tot ceea ce există în jurul meu, pentru mine însumi, eu trebuie să întorc lui Dumnezeu tot ceea ce El mi-a dăruit; eu trebuie să mă întorc sau să mă dăruiesc pe mine însumi.

Crucea ne arată deci calea eshatologică, e izvorul revărsării energiilor divine necreate din umanitatea asumată, sfințită și înălțată a lui Iisus Hristos, ca har legată de planul divin de mântuire și îndumnezeire al omului; orice abordare exterioară, rațională, este exclusă. „Biserica nu se întemeiază juridic, ci decurge ontologic din trupul lui Hristos, care, deși e sfințit pe cruce nu e încă umplut de toată puterea dumnezeiască decât prin Înviere și Înălțare. Biserica se actualizează prin toate aceste acte, deși e dată virtual odată cu Întruparea. Biserica considerată ca realizată

⁶⁷⁶ Învierea reprezintă o negație categorică a răului din lume, dar nu a creației însăși: „făpturile nu pot fi înțelese deplin decât în planul învierii”, căci învierea este desăvârșită creaturii sau îndumnezeirea. „Pentru cel drept și sfânt moartea nu e decât trecere spre înviere. La limita extremă a chenozei Mântuitorului însăși crucea e transfigurată”. Vezi Ilie Moldovan, „Teologia învierii în opera Sf. Maxim Mărturisitorul”, în *Studii Teologice* 20 (1968), nr. 7–8, pp. 515-516 și 522: „Învierea e mântuirea lumii, nu mântuirea de lume. E vorba de o mare prefacere, biruința vieții veșnice, covârșirea noii rânduiei a lumii care sanctifică însuși moartea creștinului, transferând-o în intrare în Împărăția lui Dumnezeu” (p. 523).

⁶⁷⁷ Dumitru Stăniloae, *Victoria Crucii*, Casa de Editură Dokia, Cluj-Napoca, 1994, p. 54. Se poate desprinde de aici și un înțeles ecumenic al „teologiei Crucii”, ca putere dumnezeiască de iertare, compasiune și înțelegere între toți oamenii.

numai sub cruce, după achitarea întregii satisfacții, e o Biserică înțeleasă exclusiv ca societate pământească a celor care au aplanat conflictul lor cu Dumnezeu, prin Hristos. Dar Biserica e comunitate eshatologică, sau pârga ei, extinsă din trupul Înviat al lui Hristos”⁶⁷⁸.

În calitatea noastră de membri ai Bisericii trebuie să nu uităm niciodată că purificarea personală se integrează efortului în comuniune cu toți ceilalți credincioși de a înainta pe drumul desăvârșirii și că acest drum nu este lipsit de greutate și suferințe. Deseori, „crucea” noastră ni se pare extrem de grea și de aceea vedem în ea un semn al părăsirii noastre de către Dumnezeu. Însă acest fapt, ca și în cazul lui Iov, este mai de grabă un semn de încercare și de întărire a puterii iubirii noastre față de El. Nu trebuie uitat că Însuși Domnul nostru Iisus Hristos a avut față de cruce acest sentiment al deplinei părăsiri de către Dumnezeu Tatăl. Dar nici El n-a slăbit nici o clipă în dragostea Sa față de Dumnezeu. Având pururi în fața noastră crucea, întipărită pe toate faptele și lucrurile noastre, vom ști că ne aflăm pe calea cea strâmtă dar adevărată!

În loc de concluzii: Crucea și Învierea, premiza mântuirii tuturor oamenilor

În opinia noastră, tratarea temelor teologice esențiale ce țin de hristologie (Întrupare, moartea pe Cruce și Învierea) au relevat pe deplin modul similar de abordare la Georges Florovsky și Dumitru Stăniloae. Drept urmare, în finalul studiului nostru ne vom referi la relevanța soteriologică a acestor teme. Teologul convertit la Ortodoxie, Karl Christian Felmy, scria, în mod corect, că soteriologia este echivalentă în teologia ortodoxă cu însușirea mântuirii câștigate de Hristos, dar, deși recunoaște importanța experienței marilor sfinți și a experienței liturgice în expunerea mântuirii, el consideră că, spre deosebire de celelalte mari capitole teologice, „criteriile experienței ecleziale și experiabilității nu dau rezultate aici”⁶⁷⁹. Reprezentările juridice ale operei de răscumpărare a lui Iisus Hristos, specifice viziunii teologice apusene, nu apar doar la autorii manualelor de *Dogmatică* influențate de teologia „de școală”, ca cea a mitr. Makari Bulgakov, ci chiar și la un autor duhovnicesc ca mitropolitul Filaret Drozdov, o schimbare de optică – cu încercarea de a respinge deopotrivă consecințele romano-catolice și protestante ale

⁶⁷⁸ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, p. 100.

⁶⁷⁹ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Introducere și traducere de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 193.

concepției juridice, fără însă să poată indica convingător o poziție ortodoxă de sine stătătoare – survenind o dată cu teologul laic slavofil Aleksei Stefanovici Homiakov⁶⁸⁰. Se mai scrie apoi că mai mult decât acesta, Părintele Florovsky a știut să pună în lumină atât însemnătatea mântuitoare a Crucii cât și a Învierii lui Hristos, evitând în același timp ideea de substituție: mai importante decât categoriile de vină și iertare sunt în gândirea sa noțiunile de viață și moarte⁶⁸¹.

Într-un anumit sens teologul evanghelic are dreptate: sub raport formal, Florovsky (ca și Stăniloae, de altfel) reia aceeași împărțire între „mântuirea obiectivă” și „mântuirea subiectivă”, ca la orice autor al unui manual de teologie sistematică⁶⁸². Apar însă și unele puncte divergente în raport cu acest mod de a face teologie, și de aici decurge, așa după cum vom observa în continuare, importanța gândirii florovskiene, în special, și cea a teologiei neopatrstice ortodoxe, în general.

Dacă punctul culminant al doctrinei despre creație era reprezentat la Părintele Florovsky de tema „îndumnezeirii” (*theosis*) ca scop și țintă a făpturii umane, mântuirea este la el legată de realitatea păcatului, cu accentuarea faptului că acesta nu este absolută – căderea nu a fost totală (*imago Dei* a fost întunecată, alterată în om, dar nu distrusă complet), iar omul poate beneficia de opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos. Eliberând natura umană de păcat și moarte, El (re)deschide astfel calea îndumnezeirii, fiecare om putând de acum înainte să realizeze „asemănarea” cu Dumnezeu pe măsura posibilităților sale⁶⁸³. Desigur, și aici sunt decisive categoriile de libertate și comuniune: dacă natura umană a fost curățată și tămăduită prin Întrupare și Înviere, „iertarea se cere a fi primită și asumată în libertate. Nu poate fi atribuită în afara unui

⁶⁸⁰ *Ibidem*, pp. 196-197.

⁶⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 200.

⁶⁸² „Și totuși, avem de făcut o prețioasă distincție între *vindecarea firii* și *vindecarea voinței* (s.n.). Natura este tămăduită și restaurată cu o anume impunere, prin forța uriașă a harului atotputernic și nebiruit al lui Dumnezeu. Integritatea este, cum s-ar spune, <impusă> naturii umane. Căci în Hristos *întreaga* natură omenească (<sămânța lui Adam>) este vindecată în întregime și în mod desăvârșit de boală și mortalitate. Această restaurare va fi actualizată și descoperită la măsura sa deplină la vremea convenită, la Învierea de Obște, la învierea *tuturor*, atât a celor drepți, cât și a celor nedrepti. Și nimeni, în ceea ce privește natura, nu poate să se sustragă legii împărătești a lui Hristos, sau să se înstrăineze pe sine de puterea irezistibilă a învierii. Însă voința omului nu poate fi tămăduită în aceeași manieră irezistibilă. Voința omului trebuie să se întoarcă *ea însăși* spre Dumnezeu. Se cere un răspuns de iubire și adorare spontan și liber, o <convertire de bunăvoie>. Voința omului poate fi vindecată numai în <taina libertății>”. G. Florovsky, „The <Immortality> of the Soul”, în CW III, p. 230.

⁶⁸³ Ch. Kunkel, op. cit., pp. 322 și urm.

act de credință și gratitudine, în afara unui act de iubire. În mod paradoxal, nimeni nu poate fi izbăvit de singură iubirea dumnezeiască, până nu i se răspunde de dragostea plină de recunoștință a persoanelor omenești”⁶⁸⁴.

După cum arată K.Ch. Felmy, în viziunea Părintelui Florovsky omul dobândește viața prin aceea că își îndreaptă libertatea sa spre Dumnezeu, dincolo de simpla alegere între bine și rău; vizată este „libertatea interioară” care nu poate să se exercite decât în comuniune cu Dumnezeu. Această libertate, pe care omul o dobândește în conlucrare cu harul divin, poartă numele de „sinergie” (*synergeia*), un concept „provocator pentru creștinii iviți din Reformă ca urmare a disputei sinergiste din interiorul luteranismului în secolul XVI”, dar central în soteriologia patristică și răsăriteană, căci fără el doctrina despre *theosis* ar fi de neînțeles (sau prost înțeleasă)⁶⁸⁵. În gândirea răsăriteană importantă este nu atât îndreptarea, cât desăvârșirea, sfințirea omului, realizată prin conlucrarea dintre om și har, împlinită în măsura în care omul împlinește activ în el întoarcerea spre Dumnezeu (Care îl cheamă și susține în acest proces).

Afirmațiile de mai sus sunt valide și în cazul celui alt mare reprezentant al teologiei neopatrstice ortodoxe din sec. XX, Dumitru Stăniloae. Acesta a arătat că prin Întrupare sunt făcute cunoscute atât iubirea, cât și smerenia lui Dumnezeu; după cum porunca de a iubi este înrădăcinată în iubirea lui Dumnezeu pentru neamul omenesc, stând la baza creării acestuia, Întruparea Fiului este cea care refacă comuniunea cu Dumnezeu, îi (re)dă posibilitatea omului de a-L iubi pe Dumnezeu și pe semenii săi. Este vorba însă de o „iubire răstignită”! Această concepție deschide calea îndumnezeirii (*theosis*), un concept ce are ca fundament următoarele elemente: inițiativa care aparține întotdeauna lui Dumnezeu, omul fiind cel care doar răspunde chemării irezistibile a harului; importanța libertății, care îi oferă omului posibilitatea de a accepta sau refuza comuniunea cu Dumnezeu; împreună-lucrarea dintre cele două voințe (care implică o relație personală, doi subiecți distincți); dinamismul spiritualității creștine, căci unirea omului cu Dumnezeu și participarea la viața treimică apare ca un proces nesfârșit; centralitatea dimensiunii ascetico-mistice creștine pe lucrarea și persoana lui Hristos, profunzimea ideii de sinergie descoperindu-se în a pătimi, muri și învia împreună cu El.

⁶⁸⁴ G. Florovsky, „The Last Things and the Last Events”, în CW III, p. 262.

⁶⁸⁵ K.Ch. Felmy, *op.cit.*, p. 200.

„Toate cele văzute se cer după cruce, ...și toate cele gândite au nevoie de mormânt” – cu aceste cuvinte Sf. Maxim Mărturisitorul așeza întreaga existență sub semnul (auto)jertfirii, așadar al crucii. Dacă Întruparea lui Dumnezeu este sensul și scopul lumii, moartea și Învierea lui Hristos semnifică „legea”, rânduiala lumii, întrucât ființa creată e integrată în acest ritm al morții (pentru sine) și al învierii (pentru Dumnezeu). Lumea e destinată prin natura ei să fie jertfită lui Dumnezeu, de aceea mântuirea lui Hristos are forma morții ca jertfă, prelungită, sacramental, în Tainele Bisericii (într-un proces inițiat în Botez și având punctul culminant în Euharistie), iar ascetico-mistic în efortul personal, la nivelul rugăciunii și al faptelor bune. Crucea nu mai este, ca în legea veche, semnul blestemului ci, dimpotrivă, dovada faptului că în Hristos, Cel care inaugurează o nouă lege, toate sunt circumscrise, dar nu desființate; ființa creată este ridicată în planul relației cu El prin har, mântuite prin iubirea Lui, și nu prin puterile ei naturale.

Asumarea crucii Mântuitorului este echivalentă cu un proces ce tinde spre Înviere, trasând coordonatele raportului cu semenii și cu întreg cosmosul. La Înviere se ajunge nu prin viață ci prin moarte, nu prin afirmarea de sine ci prin tăgăduirea de sine (Mt. 16, 24) a celui ce primește în sine crucea și mormântul, răstignirea și îngroparea sa ascetică față de lume și a lumii față de el (Gal. 2, 20; 6, 14), pentru ca în el să învie mistic Însuși Hristos, Logosul divin. Prin această moarte ascetică și înviere mistică Dumnezeu devine transparent pentru creaturi și pentru om, iar creaturile și omul devin transparente pentru Dumnezeu, între ele realizându-se o dinamică pascală guvernată de iubire³⁹. Este starea de îndumnezeire specifică sfinților. Aceștia transced, prin har, chiar și moartea, ea pierzându-și aspectul negativ, de urmare a păcatului, reliefând, dimpotrivă, un aspect pozitiv, de trecere (*pascha*) spre comuniunea deplină cu Sfânta Treime. Concluzionând, între iubire, cruce și dar există o legătură indisociabilă – iar „punctul” de legătură este Mântuitorul nostru, Iisus Hristos.

³⁹ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, trad. și postfață Mihail Neamțu, cuvânt înainte Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, pp. 6-7.

Fundamentarea teologică a dialogului ecumenic din perspectiva părintelui Dumitru Stăniloae

Pr. conf. univ. dr. Vasile VLAD

Abstract: *We believe that only a return to the ancient faith of the Church, united and indivisible of the Seven Ecumenical Councils, i.e. to the common heritage, undefiled and unchanged, can lead to the desired reunification of divided Christians. That only the communion and unity in common faith of Christians may have as a result their communion in the Holy Sacraments and their indissoluble unity in love, as members of one and the same body of Christ's Church ... We need to declare our deep conviction that only the Orthodox Church has retained, plenary and intact, "the once shared faith of the saints". Not because of any human merit, but because God wanted to preserve "this treasure in earthen vessels, so that the surpassing greatness of the power will be of God and not from ourselves" (2 Corinthians 4:7).*

Keywords: *ecumenical movement, unity in diversity, churches legged, koinonia*

1. Repere istorice și precizări doctrinare privind Mișcarea ecumenică

În octombrie 1981 Patriarhul Iustin Moiescu sublinia, în cadrul unei întâlniri de la Consiliul Ecumenic al Bisericilor de la Geneva: „fenomenul cel mai caracteristic al vieții creștine din secolul nostru este fără îndoială mișcarea pentru refacerea unității Bisericilor, a cărei expresie pe plan teologic și practic o constituie ceea ce s-a numit cu un termen general Mișcarea ecumenică. Ea s-a născut din năzuința Bisericilor spre o mai bună cunoaștere, apropiere și conlucrare... și a exercitat o influență deosebit de puternică nu numai asupra dialogurilor și relațiilor interbisericești, ci și asupra gândirii teologice și a vieții spiritual creștine din ultima jumătate de secol”⁶⁸⁶.

Mișcarea ecumenică este consecința unei inițiative protestante de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Misionarii protestanți plecați în Asia și

⁶⁸⁶ Cuvântarea rostită de Patriarhul Iustin Moiescu la sediul Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Geneva în 21 Octombrie 1981, publicată în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11-12/1981, p. 1180.

Africa au constatat că propovăduiau cu toții pe același Hristos însă interpretându-i învățăturile în feluri diferite și adesea prin concurență și resentimente reciproce. Refuzau să se adune la aceeași masă euharistică și prelungeau disputele confesionale, începute odată cu Reforma din secolul al XVI-lea, în spațiile pe care voiau să le evanghelizeze. Lumea protestantă, întemeiată pe *sola Scriptura*, Scriptură ce putea fi tâlcuită în mod absolut arbitrar și cu deplină dreptate și autoritate de către fiecare ins, a intrat într-o spirală a disoluției în denominațiuni neoprotestante și secte care părea să nu aibă limită. În fața acestor situații, oameni onești, aparținând diferitelor grupări protestante, au început să caute în comun o cale către unitatea creștină, întemeind organizații interconfesionale locale și chiar mondiale (la vremea respectivă erau inițiative comune din America și Europa). Aceste organizații au inițiat așa numitele *conferințe ecumenice*. În cadrul lor s-au conturat în timp două tendințe, una de tip practic, numită „viață și muncă”, și alta cu accente teologice, numită „credință și organizare”. În cele din urmă cele două linii s-au unit în ceea ce numim Mișcarea ecumenică. Între cele două războaie mondiale, această inițiativă a rămas pe planul acțiunilor personale ale unor teologi și misionari protestanți frământați mai acut de credibilitatea mesajului creștin atât în ochii populațiilor păgâne (Africa, Asia) cât și în cei ai societății europene tot mai profund laicizate. În 1948 la Conferința de la Amsterdam, a fost creat Consiliul Ecumenic al Bisericilor. De acum Mișcarea ecumenică aduna în dialog „biserici” creștine, prin reprezentanții oficiali ai acestora, și nu doar inițiative și voci individuale. Adunarea de la Amsterdam definește Consiliul Ecumenic al Bisericilor drept „o unealtă în slujba Bisericilor, prin intermediul căruia ele pot să aducă împreună o mărturie în domeniile care necesită unitate de acțiune”⁶⁸⁷. De asemenea actele Conferinței specificau că hotărârile luate fie de Adunarea generală a Mișcării ecumenice, fie de organismele Consiliului nu aduceau nici o atingere Bisericilor membre care erau libere să le accepte sau să le respingă, iar Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu constituia o „super-biserică” și nici nu impunea o administrare centralizată a bisericilor membre. În aceste condiții 153 de biserici au acceptat, la Amsterdam, să facă parte din Consiliu și să mărturisească credința lor comună în „Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos”. Din spațiul Ortodoxiei doar Bisericile Constantinopolului, Greciei și Ciprului au participat și au acceptat să facă parte din Consiliul ecumenic. Celelalte Biserici ortodoxe autocefale, deși, începând cu 1910

⁶⁸⁷ Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, trad. de Cătălin Lazurca, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 181.

și-au trimis reprezentanți la marile conferințe ecumenice (Stockholm 1925, Laussane 1927, Oxford 1937, Edimbourg 1937, Utrecht 1938), totuși cu câteva luni înainte de Adunarea din 1948 s-au întrunit la Moscova (Bisericile Rusiei, Serbiei, României, Bulgariei, Poloniei, Albaniei și Cehoslovaciei), în prezența unui mitropolit al Patriarhiei Antiohiei, și au declarat că întâlnirea de la Amsterdam nu ar avea alt scop decât acela de a crea „o nouă Biserică ecumenică”, că problemele dogmatice nu-și găseau suficient loc în programul ecumenic în vreme ce elementul politic, „imperialist”, ar fi predominant. Atitudinea de rezervă a Bisericilor ortodoxe autocefale încetează, la nivel oficial, în 1961, odată cu Adunarea Consiliului Ecumenic de la New Dehli, când Patriarhia Rusiei își trimite delegați oficiali. După această dată, toate Bisericile ortodoxe autocefale vor deveni membre ale Consiliului Ecumenic. Era o schimbare de atitudine nu doar din considerații teologice dar și din rațiuni politice. Statele ortodoxe erau cuprinse în blocul comunist iar reprezentanții Bisericilor vedeau în integrarea lor în Consiliul Ecumenic al Bisericilor o șansă și o anumită garanție că anvergura internațională a ecumenismului ar putea apăra de încercarea regimului de a lichida religia, iar regimul se putea folosi de delegații la acest for apusean ca de niște propagandiști a căror prezență afirma implicit libertatea și drepturile omului din granițele închise comuniste⁶⁸⁸.

Cu toate că statutele și declarațiile Consiliului ecumenic afirmau constant că Bisericile membre își păstrează întreaga libertate doctrinară și administrativă și, deși în interiorul Mișcării ecumenice au avut loc constant activități comune în domeniul teologic și în cel al misiunilor față de problemele sociale și internaționale (sărăcie, politică geo-strategică de dezvoltare, dezarmare, pace), totuși Biserica Ortodoxă se vede angajată într-o instituție (Consiliul ecumenic) care nu o reprezintă. Poziția ecleziologică a Bisericii Ortodoxe acordă participării sale la Mișcarea ecumenică cu totul alte semnificații decât cele pe care le au bisericile protestante. Lumea protestantă are nevoie absolută de Mișcarea ecumenică. Elementele de teologie eclezială protestantă au generat firesc ecumenismul. Majoritatea protestantă a Adunării Consiliului ecumenic de la Evanston (1954) aproba un document prin care se arăta legătura intrinsecă dintre protestantism și ecumenism: „Putem vorbi, declară raportul secțiunii I al Adunării, de unitatea Bisericii în pribegia sa pământească ca de o creștere mergând de la unitatea ce este dată către cea cu care va fi pe deplin manifestată. În acest sens, putem considera

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 184.

Biserica precum o facem în cazul credinciosului individual despre care se poate spune că este îndreptat și păcătos în același timp (*simul justus et peccator*)...⁶⁸⁹. Ecleziologia protestantă consideră că dezbinările creștinilor în istorie sunt dezbinări ale *Bisericii înseși*. Atributul unității Bisericii, afirmat în Crez, „Biserica una”, nu este realizat deplin și nu se regăsește în nici una dintre confesiunile creștine. Prin urmare, fiecare confesiune este o biserică nedeplină și are datoria să caute unitatea inițială a Bisericii. Cu cât fiecare biserică se apropie de unitate cu celelalte cu atât devine mai deplin Biserică. Demersul istoric al bisericilor trebuie să fie unul al căinței pentru păcatul săvârșit împotriva unității Bisericii. Dar acest demers nu este cu puțință decât în măsura în care toate bisericile renunță la orice exclusivism dogmatic, la orice corpus doctrinar dogmatic definitiv. Acesta ar fi rolul Consiliului ecumenic al Bisericilor, conform perspectivei protestante: spațiul de apropiere al bisericilor de Biserică, dar o Biserică a cărei unitate nu se reazemă pe Adevărul dogmatic (doctrinar), ci este o unitate în diversitate (chiar dacă această diversitate propune înlocuirea Adevărului cu adevăruri).

Ortodoxia nu se simte, în acest sens, reprezentată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor și nici nu-l reprezintă la nivelul local al Bisericilor ortodoxe autocefale. Din acest motiv reprezentanții ortodocși au impus Comitetului Central al Consiliului ecumenic întrunit la Toronto în 1950 aprobarea unei declarații care să specifice natura și semnificația ecleziologică a Consiliului ecumenic. În declarație se afirmă: „Consiliul n-are nici o dorință să uzurpe vreuna din funcțiile proprii Bisericilor membre, nici de a le controla ori de a legifera pentru ele... Străduindu-se în mod activ să creeze o unitate de gândire și acțiune în membrele lui, Consiliul refuză orice gând de a se transforma într-o structură bisericească unificată, independentă de Bisericile întrunite în el, sau într-un organism supus unei autorități administrative centrale... Consiliul vrea să-și exprime unitatea sa într-alt fel. Unitatea izvorăște din dragostea față de Dumnezeu în Iisus Hristos, legând de El Bisericile membre, le leagă în același timp întreolaltă. Consiliul dorește fierbinte să lege mai strâns Bisericile lui Hristos, apropiindu-le astfel una de alta, și să se întărească mutual în cultul și mărturia lor, purtându-și sarcinile lor reciproce și împlinind astfel legea lui Hristos... Prin însăși existența sa Consiliul constituie un mod nou, fără precedent, de a aborda problema relațiilor între Biserici... El este un răspuns provizoriu la împărțirile existente între

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 185.

Biserici, împărțiri care n-ar trebui să existe, căci ele sunt în contradicție cu natura Bisericii...Problema este de a formula implicațiile eclesiologice ale unui organism în sânul căruia se înfruntă atâtea concepții diferite ale Bisericii, fără a uza de categorii sau termeni împrumutați uneia din concepțiile particulare ale Bisericii”⁶⁹⁰; „Consiliul ecumenic nu poate și nu trebuie să fie fundat pe o concepție particulară asupra Bisericii, oricare ar fi ea... El nu rezolvă dinainte problema ecumenică... Adeziunea unei Biserici la Consiliul ecumenic nu implică faptul că, din acel moment, ea consideră propria concepție asupra Bisericii ca fiind relativă... Faptul de a lua parte la Consiliu nu implică faptul că fiecare Biserică trebuie să le considere pe celelalte Biserici în adevăratul și deplinul sens al cuvântului...”⁶⁹¹. Această declarație a permis Bisericii Ortodoxe să participe plenar la Mișcarea ecumenică fără să renunțe la conștiința că este singura adevărată Biserică, dar, în același timp, fără să poată împiedica celelalte biserici membre să dezvolte, în perspectivă proprie, o teologie ecumenică. De această libertate s-au folosit reprezentanții ortodocși la Adunarea de la Evanston care s-au delimitat de declarația eclesiologică protestantă semnând separat următoarele: „Credem că doar întoarcerea la credința vechii Biserici, unită și indivizibilă, a celor șapte sinoade ecumenice, adică la moștenirea comună, neîntinată și neschimbată, poate să ducă la reunificarea dorită de toți creștinii dezbinați. Că doar comuniunea și unitatea creștinilor în credința comună poate avea rezultat comuniunea lor în Sfintele Taine și unitatea lor indisolubilă în iubire, ca mădulare ale unuia și aceluiași trup al Bisericii lui Hristos... Suntem nevoiți să ne declarăm profunda convingere că doar Biserica Ortodoxă a păstrat plenară și intactă «credința împărtășită odinioară sfinților». Nu datorită vreunui merit omenesc, ci pentru că Dumnezeu a dorit să-și păstreze «comoara aceasta în vase de lut, ca să învedereze că puterea covârșitoare este a lui Dumnezeu» (II Cor. 4,7)”⁶⁹². Pentru eclesiologia ortodoxă, analogia protestantă între individ, membru păcătos și Biserică – Trup a lui Dumnezeu – nu poate fi pusă în discuție. Biserica văzută, una, sfântă, sobornicească și apostolicească, are și este deplinătatea Adevărului, întrucât este Trupul lui Hristos, Templu al Duhului Sfânt, Stâlpul și temelul Adevărului. Cei care s-au despărțit de Biserica cea Una au renunțat la plenitudinea Adevărului și a Vieții. Unitatea creștină este

⁶⁹⁰ Madeleine Barot, *Le mouvement oecuménique*, col. Que sais-je?, Paris, 1967, pp. 51-52

⁶⁹¹ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 186.

⁶⁹² *Ibidem*, p. 187.

unitatea cu Biserica ortodoxă întrucât este unitatea cu Hristos în Duhul Sfânt și nu o unitate a oamenilor care s-au învrăjbit și divizat în istorie sub forma diferitelor confesiuni. Biserica nu poate fi împărțită pentru că oamenii nu-L pot împărți pe Dumnezeu și Adevărul Său. Oamenii pot să părăsească Adevărul, precum pot și să revină la El. Biserica Ortodoxă cheamă confesiunile înstrăinate de trupul Bisericii tocmai la credința Apostolilor și a Părinților întrucât Ortodoxia le-a păstrat deplin. „Din această perspectivă, Consiliul ecumenic este un loc al întâlnirii, al mărturisirii, al dialogului și eventual al colaborării practice. Participarea ortodocșilor nu semnifică deci că Biserica Ortodoxă, ca realitate dumnezeiască în istorie, poate adăuga ceva esențial la ceea ce are deja, ci semnifică faptul că ortodocșii, ca indivizi – imperfecti și păcătoși – pot să arate celorlalți creștini adevărata cale către unitate și, în același timp, să învețe alături de aceștia să se slujească mai bine de darul dumnezeiesc pe care doar ei îl posedă pe deplin, ca membri ai Bisericii unice”⁶⁹³. Așadar, în participarea sa la dialogul ecumenic, Biserica Ortodoxă se propune pe sine, Occidentului separat, ca adevărata (deplina) Biserică și nu va accepta sub nici o formă punerea în discuție a dogmelor de credință ori a schimbării a orice din ritul sacramental prin care ea se exprimă.

2. Fundamentarea teologică a dialogului ecumenic în perspectiva părintelui Dumitru Stăniloae

Părintele Dumitru Stăniloae, alături de George Florovsky, este considerat „pionier al ecumenismului” în accepțiunea viziunii Bisericii Ortodoxe, arătată mai sus, asupra Mișcării ecumenice. Participarea Părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul ecumenic poate fi împărțită în trei etape, corespunzătoare unor momente cruciale din viața și devenirea sa teologică. Cea dintâi acoperă perioada afirmării sale ca teolog de referință în problemele dogmatice și de spiritualitate ortodoxă în spațiul teologiei românești și se întinde până după detenția din închisorile regimului comunist (noiembrie 1958-ianuarie 1963). În această vreme Părintele Stăniloae a publicat studii asupra Sfintelor Taine⁶⁹⁴, asupra

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 186.

⁶⁹⁴ Dumitru Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie, în cele trei confesiuni*, în *Ortodoxia*, nr. 1/1953, pp. 46-115. Idem, *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, în *Ortodoxia*, nr. 1/1956, pp. 3-28. Idem, *Numărul Tainelor, raportul între ele și problema Tainelor din afara Bisericii*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1956, pp. 191-215.

antropologiei⁶⁹⁵, soteriologiei⁶⁹⁶, mariologiei⁶⁹⁷ și eshatologiei⁶⁹⁸. În toate aceste studii Părintele Dumitru Stăniloae oferă aceeași perspectivă: învățătura ortodoxă exprimă deplinătatea apostolică a credinței, în vreme ce romano-catolicismul și protestantismul prezintă carențe doctrinare pe care autorul nostru le evidențiază și le combate punct cu punct. După 1964 începe etapa a doua din atitudinea teologică a Părintelui Stăniloae față de Mișcarea ecumenică, etapă în care îmbrățișează ideea dialogului ecumenic participând activ, prin referate, la întrunirile ecumenice (ex. 1971 – Addis-Abeba, 1974 – Cernica, 1979 – Goslar, 1980 – Iași, 1982 – Hüllhorst, 1982 - München). Dialogul ecumenic, consideră Părintele Stăniloae, poate fi fundamentat teologic prin:

a. Hristos, Logosul veșnic, este fundamentul, sensul și finalitatea întregii creații. „Hristos este prezent în toată creația, dincolo de frontierele creștinismului văzut, deși este perceput și înțeles în grade diferite”⁶⁹⁹. Viziunea Părintelui Stăniloae are la bază teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul pe care îl traduce și-l comentează. „Căci în El (Logosul sau Rațiunea supremă), scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El chiar dacă toate acestea, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență odată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Creatorul există pururea în mod actual, pe când creaturile există în potență, dar actuale încă nu”⁷⁰⁰. Prezența neamestecată dar reală a energiilor divine necreate care susțin și circumscriu natura fiecărui lucru și a lumii în ansamblul ei, mențin creația într-o unitate interioară și o direcționează și o tensionează spre Logosul creator: „Dumnezeu, după ce a făcut și a adus toate la existență

⁶⁹⁵ Idem, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în *Ortodoxia*, nr. 3/1956, pp. 323-357. Idem, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în *Ortodoxia*, nr. 1/1957, pp. 3-40.

⁶⁹⁶ Idem, *Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică*, în *Ortodoxia*, nr. 4/1954, pp. 507-533.

⁶⁹⁷ Idem, *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și romano-catolici*, în *Ortodoxia*, nr. 4/ 1950, pp. 559-609.

⁶⁹⁸ Idem, *Starea sufletelor în învățătura ortodoxă și catolică*, în *Ortodoxia*, nr. 4/1953, pp. 545-614.

⁶⁹⁹ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, București, 1978, p. 208.

⁷⁰⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.al B.O.R., București, 2006, p. 122.

cu putere nesfârșită, le susține, le adună, le cuprinde și le strânge întreolaltă și la Sine prin purtarea de grijă, atât pe cele raționale, cât și pe cele supuse simțurilor. Ținându-le în jurul Său, *ca pricină, început și scop*, pe toate cele ce sunt distanțate întreolaltă după fire, le face să concorde întreolaltă prin unica putere a relației față de El, ca început. Prin aceasta, toate sunt aduse la identitatea nestrucată și netulburată a mișcării și ființării, *nici un lucru nerăzvrătindu-se și nedezbînându-se la început față de altul*, în temeiul deosebirii după fire sau mișcare. *Toate există în împreunare cu toate, fără confuzie*, în temeiul legăturii unice și indisolubile în care le ține începutul și cauza unică, și al pazei, căci legătura aceasta domolește și acoperă toate relațiile particulare văzute în toate după firea fiecărui lucru, nu alterându-le și desființându-le și făcându-le să nu mai fie, ci covârșindu-le, și arătându-le mai presus de toate cum apare întregul față de părți sau, mai bine zis, cauza întregului, în temeiul căruia se arată și există atât întregul, cât și părțile întregului”⁷⁰¹. Iisus Hristos este măsura și ținta tuturor celor zidite: „aceasta este taina cea mare și ascunsă, scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul. Aceasta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru nici una. *Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor*. Acesta este cu adevărat sfârșitul providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar vestitor (înger) al ei s-a făcut însăși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu, devenit om. Căci *Acesta a dezvăluit*, dacă e îngăduit să spunem, însăși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătații părintești și *a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul lui Hristos*. Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotarului (definitului) și a nehotărniciei (indefinitului), a măsurii și a lipsei de măsură, a marginii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării”⁷⁰².

⁷⁰¹ Idem, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere de Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, I.B.M.al B.O.R., București, 2000, p. 13.

⁷⁰² Idem, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia III, ediția a II a, pp. 331-332.

Așadar, creația se află obiectiv în razele Logosului preincarnațional și a Celui întrupat. Totul are pricină, început și scop Cuvântul creator și totul este chemat să devină Biserică. Pe de altă parte, fiecare confesiune creștină, ba chiar toate credințele exprimate în diverse forme religioase, sunt într-o atingere oarecare cu Logosul Divin. Plecând de la această unitate ontologică a tuturor în Iisus Hristos, Părintele Stăniloae vede în Mișcarea ecumenică o lucrare dumnezeiască providențială⁷⁰³ menită să orienteze confesiunile creștine înspre unitatea în Hristos, Dumnezeu cel întrupat.

b. Noțiunea de *koinonia*, fundamentală în înțelegerea naturii Bisericii, conduce și ea spre necesitatea dialogului ecumenic. *Koinonia* exprimă viața împreună a creștinilor din veacul apostolic (Fapte, 2,44.47), respectiv a fi într-o inimă și într-un cuget (Fapte 4,32), a avea toate în comun, a fi și a rămâne în Hristos (Ioan 14, 20.23; I Ioan, 3, 19-24). Plenitudinea Bisericii este realizată și confirmată de Euharistie. *Koinonia* se exprimă prin sinaxa euharistică. Comunitatea euharistică este forma maximă de exprimare a unității Bisericii. Pentru a se ajunge la Euharistia comună trebuie, obligatoriu, parcurse niște etape preliminatorii, respectiv: dialogul iubirii, dialogul teologic (indiferent cât ar dura ca timp) și unitatea de credință⁷⁰⁴. Aici își găsește locul Mișcarea ecumenică drept spațiu și cadru de parcurgere a etapelor amintite.

c. *Unitate în diversitate și Bisericile nedepline*

Sfântul Ciprian de Cartagina a dezvoltat încă din secolul al III-lea doctrina totalei absențe a harului din orice grupare creștină care s-a rupt din comuniunea Bisericii. Sfintele Taine sunt așezate și săvârșite doar în Biserică, în comuniune și sobornicitate. Separându-se de *comuniunae ecclesiae* sectele se situează în afara sobornicității și prin urmare în afara granițelor harice, acolo unde nu există mântuire (*extra Ecclesia nulla salus*). Învățătura Sfântului Ciprian (*extra Ecclesia nulla salus*) nu a fost niciodată contrazisă de teologia patristică răsăriteană. Însă conștiința patristică a Bisericii a aplicat această învățătură lărgind granițele Bisericii dincolo de limitele canonice ale acesteia. Părintele George Florovsky scria: „există ocazii când, prin însăși acțiunile ei, Biserica dă să se înțeleagă că tainele sectarilor – și chiar ale ereticilor – sunt valide, că tainele pot fi celebrate în afara limitelor strict canonice ale Bisericii. Biserica primește în mod regulat membrii proveniți de la alte secte – și

⁷⁰³ D. Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în *Ortodoxia*, nr. 3-4/ 1963, p. 544.

⁷⁰⁴ Idem, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în *Ortodoxia*, nr. 4/ 1967, pp. 489-500.

chiar din erezii – nu pe calea Botezului, prin aceasta dând să se înțeleagă sau presupunând că ei fuseseră deja în fapt botezați în sectele și ereziile lor. În multe cazuri, Biserica primește membri chiar și fără mirungere, și uneori și clerici în rangurile lor actuale. Cu atât mai mult trebuie să fie acest fapt înțeles și explicat ca o recunoaștere a validității sau realității riturilor corespunzătoare celebrate asupra lor *în afara Bisericii...* În ceea ce face, Biserica dă mărturie despre întinderea teritoriului ei mistic chiar dincolo de granițele canonice: *lumea dinafară* nu începe imediat. Sfântul Ciprian avea dreptate: tainele se săvârșesc numai în Biserică. Dar el a definit acest „în” prea grăbit și prea îngust. N-ar trebui oare să argumentăm în direcția opusă? Acolo unde se săvârșesc tainele se află Biserica. Sfântul Ciprian a plecat de la presupunerea tacită că limitele canonice și harismatice ale Bisericii corespund invariabil și tocmai această ecuație nedemonstrată nu a fost confirmată de conștiința sobornicească a Bisericii”⁷⁰⁵. Ca Trup tainic al lui Hristos, Biserica nu se reduce categoric doar la limitele ei canonice. Ca regulă, frontiera canonică și cea harismatică se suprapun, dar, frecvent, „în ființa sa sacramentală, tainică, Biserica depășește toate normele canonice. Din acest motiv, un dezacord canonic nu înseamnă imediat o sărăcie sau pustiire mistică”.

În același fel argumentează și Părintele Dumitru Stăniloae. Deși Biserica Ortodoxă este socotită Biserica adevărată, deplină, în Hristos, totuși celelalte confesiuni creștine nu sunt lipsite de valoare. Acestea alcătuiesc „bisericele nedepline” și „s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci, Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. Astfel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă”⁷⁰⁶. În teologia Părinților răsăriteni creația întregă are un caracter hristologic și pnevmatic. Prin aceasta se poate vorbi despre o structură și orientare eclezială a întregii zidiri: „creația întregă se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv,

⁷⁰⁵ George Florovsky, *Limitele Bisericii*, în vol. *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005, p. 400.

⁷⁰⁶ Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, Pitești – Brașov – Cluj Napoca, 2000, p. 375.

întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional”. Prin urmare „o anumită biserică” subzistă chiar și în afara creștinismului, pentru că „există încă legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc”⁷⁰⁷. „Căci în El (Logosul dumnezeiesc), scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, sunt fixate ferm rațiunile tuturor...”⁷⁰⁸; „ținându-le în jurul Său, ca pricină, început și scop, pe toate cele ce sunt distanțate întreolaltă după fire, le face să concorde întreolaltă, prin unica putere a relației față de El, ca început”⁷⁰⁹; „fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul lor: Hristos”⁷¹⁰. Pe de altă parte „Duhul Sfânt nu este absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El susține în existență fiecare făptură, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențiatoare, în toate lucrurile. Și *El mișcă rațiunea naturală din fiecare... și de aceea se întâmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt*”⁷¹¹. Părintele Dumitru Stăniloae accentuează ideea că dacă creația întreagă poartă în ea în chip natural taina eclezialității cu atât mai mult confesiunile creștine nu sunt lipsite radical de o oarecare prezență a Bisericii: „cu atât mai mult există această biserică în celelalte confesiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină”⁷¹². Sfântul Teofan Zăvorâtul afirmă că ceea ce dă valoare comunităților creștine neortodoxe este tocmai prezența în ele a unui anumit grad de eclezialitate: „plămâni prin care respiră Biserica lui Hristos sunt Sfintele Taine și celelalte lucrări sfințitoare. Prin ei respiră Biserica lui Hristos oriunde se află creștini. Dar nu întreaga omenire este părtașă luminii dătătoare de viață a acestei respirații dumnezeiești. Pentru că aparatul respirator al unei însemnate

⁷⁰⁷ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 267-268.

⁷⁰⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 122.

⁷⁰⁹ Idem, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 200, p. 13.

⁷¹⁰ Idem, *Răspunsuri către Talasie*, 60 în *Filocalia III*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994, p. 332.

⁷¹¹ *Ibidem*, 15, p.67.

⁷¹² D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, II*, p. 268; Idem, *Câteva trăsături caracteristice Ortodoxiei*, în *Mitropolia Olteniei*, 7-8/1970, pp. 730-742.

părți a omenirii este vătămat, iar o altă parte – una însemnată – refuză această respirație. Acolo unde aceste așezăminte (Sfintele Taine) sunt afectate, respirația Duhului Dumnezeiesc nu este deplină și, prin urmare, efectele ei rămân parțiale. Astfel, la catolici, toate tainele sunt afectate, iar multe ierurgii mântuitoare sunt denaturate. Papalitatea este un plămân ulcerat, sau chiar supurat. Luteranii nu recunosc majoritatea tainelor și ierurgiilor sau în cel mai bun caz acestea sunt denaturate în semnificația și forma lor. Ei se aseamănă cu cei cărora li s-au necrozat trei sferturi din plămâni, iar restul este pe cale de a se necroza. Aproape de ei, dar vătămați într-o și mai mare măsură sunt și schismaticii...⁷¹³. Așadar, după Sfântul Teofan Zăvorâtul, acolo unde sunt creștini, Biserica lui Hristos își manifestă prezența. În unii deplin (în ortodocși), în alții parțial – mai mult la catolici, mai puțin la protestanți, și abia simțit în ceilalți. Comunitățile catolice și cele protestante, subliniază dogmatistul Andrei Kuraev, sunt încă organisme vii, deși afectate de boli periculoase. Tuberculosul este un om viu. Oricât de bolnav ar fi, el nu poate fi socotit un cadavru. Adică puterea dătătoare de viață a Duhului lui Dumnezeu mai palpită în comunitățile neortodoxe. Chiar cu sincope, cu dificultăți, dar palpită⁷¹⁴. „În diferite confesiuni creștine, scrie Părintele Stăniloae, sunt mulți credincioși a căror viață nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. *Tradiția veche creștină a fost mai tare decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor...* deși acești credincioși s-au pomenit în cadrul acelor denominațiuni cu credințe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficiența lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: *în casa Tatălui Meu multe locașuri sunt*”⁷¹⁵. În creștinătatea eterodoxă, la nivelul vieții reale a credincioșilor, Taina Bisericii poate fi o prezență mai profundă decât apartenența credincioșilor la o anumită confesiune. Viața bisericească a Bisericii celei una și apostolească se poate manifesta în comunitățile de credincioși și acolo unde episcopii au adoptat o doctrină eterodoxă. Profesorul V. Bolotov prezintă o astfel de situație cu referire la nestorienii din Persia așa numiții aisori. Strămoșii aisorilor s-au pomenit

⁷¹³ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Despre Ortodoxie și cum să prevenim păcatul împotriva ei*, Moscova, 1991, p. 18. Cf. Andrei Kuraev, *Provocările ecumenismului*, trad. de Boris Buzilă, Ed. Sofia, București, 2006, p. 39.

⁷¹⁴ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 40.

⁷¹⁵ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, pp. 268-269.

în afara ortodoxiei și declarați nestorienii fără voința și fără știința lor. În jurul anului 484 nestorianismul a fost impus oficial ca doctrină creștinilor din Persia fără ca acest lucru să fie pornit din sânul Bisericii persane. Decizia a fost luată la intervenția lui Bar Sauma care i-a prezentat șahului persan doctrina nestoriană ca pe un mijloc de a crea o barieră impenetrabilă între creștinii din Persia și cei din Bizanț. Declarându-i nestorienii pe creștinii din Persia, autoritățile politice puteau fi sigure de loialitatea și stabilitatea supușilor. Cu sprijinul puterii seculare, uneori chiar prin represii sângeroase, Bar Sauma a redus la tăcere rezistența destul de puternică a poporului. În chip oficial Biserica din Persia era nestoriană în vreme ce poporul trăia în chip firesc Tradiția ortodoxă de dinaintea rupturii impusă prin forță de stăpânirea seculară. Peste aproape două secole când creștinii din Persia (nestorienii) au fost martirizați, cei care și-au jertfit viața n-au făcut-o pentru acele tendințe nestoriene eretice, ci pentru Hristos Cel propovăduit de apostoli și de Biserica Universală. În secolul al XIX-lea s-a pus problema reunirii nestorienilor cu Biserica Ortodoxă Rusă. Profesorul V. Bolotov notează: „Nu o dată a fost exprimată părerea că unirea aisorilor cu Ortodoxia trebuie să se producă treptat, pe măsură ce adepții denominațiunii respective vor fi pregătiți pentru asimilarea adevărilor ortodoxiei. Totuși oricâte școli va fi organizat în acest scop Biserica Rusă pentru aiori, nu va fi niciodată în stare să dea fiecărui unit o pregătire teologică academică. Iar dogmatica nestorianismului este atât de obscură și de complicată încât *reveniții* ar avea nevoie de o cultură teologică superioară pentru a-și judeca ei înșiși vechile răătăcirii... Pentru a combate nestorianismul, care rămâne necunoscut chiar pentru aiori, ar trebui ca mai întâi aceștia să-l învețe. Aisorii armeano-gregorienii nu au nevoie de o întoarcere la credință, ci de împărtășirea bisericească”⁷¹⁶. Exemplul relatat, nu este o excepție pentru lumea creștină. De aceea înainte de a fi antiecumeniști radicali ar trebui sesizat că incriminarea unei doctrine teologice eretice nu trebuie să aducă după sine condamnarea unor oameni și comunități creștine și izolarea dialogului ortodox cu aceștia, doar pentru că le-a fost dat să se nască în sfera geografică și istorică a unei erezii (nu din dorința și alegerea lor) și în afara căreia ei n-au cunoscut altceva și poate din a căror tradiție creștină de viață eclesialitate Bisericii celei una și apostolice a constituit un *dat implicit*. Știm că în afara Bisericii nu este mântuire. Dar cine poate

⁷¹⁶ Ierom. Stefan (Sado), *Profesorul V. V. Bolotov și problema modalității reunirii nestorienilor cu Biserica Ortodoxă Rusă la sfârșitul secolului al XIX-lea. Lectura creștină*, în *Revista Academiei Teologice Ortodoxe din Sankt-Petersburg*, nr. 14/1997, p. 122. Cf. A. Kuraev, *op. cit.*, pp. 33-34.

stabili matematic și contabil până unde se întinde Biserica și ce teritoriu cuprinde? Cine ar putea să spună că la câțiva pași mai încolo de hotarul unei jurisdicții canonice ortodoxe începe un pustiu lipsit cu desăvârșire de harul dumnezeiesc? Sau că o anumită eclezialitate (viața bisericească), fie și de cea mai mică intensitate, care pornește cu certitudine din Biserica Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică, nu adie și peste comunități din afara Ortodoxiei!⁷¹⁷. Iată, așadar, unde se înscrie obligația teologică a Bisericii Ortodoxe de a participa la dialogul ecumenic, fie creștin, fie interreligios. Pe un anumit nivel, ecumenismul poate fi înțeles drept un efort teologic prin care Ortodoxia își identifică felul în care semănțele dreptmăritoare ale Cuvântului Întrupat și împrăștiate în ogorul lumii de către Apostoli au rodit în toate locurile, timpurile și culturile umanității, un efort teologic, dar dialogic și comun cu celelalte confesiuni creștine, de-a separa grâul de neghină, o lucrare a Duhului Sfânt prin care Ortodoxia canonică își recunoaște propria eclezialitate în viața „bisericească” a diverselor comunități creștine eterodoxe și încearcă să o sporească spre a dospa frământătura lumii.

Etapa a treia din atitudinea Părintelui Dumitru Stăniloae față de dialogul ecumenic începe după anul 1980, dată de la care se retrage din participarea activă la Mișcarea ecumenică. Între anii 1980-1990 nu a mai publicat nimic pe tema dialogului ecumenic. În atitudinea sa, rezultată din interviurile acordate, se simte o notă de amărăciune și dezamăgire față de progresele aproape de neobservat pe calea realizării unității creștinilor divizați.

În 1988 Părintele Ioanichie Bălan consemnează un dialog cu Părintele Stăniloae pe tema Mișcării ecumenice. Marele teolog român subliniază că de viața eclezială autentică și deplină se împărtășesc doar cei care cred drept în Iisus Hristos și peste care se odihnește Duhul Sfânt, Singurul care asigură accesul la unirea cu Sfânta Treime prin Sfintele Taine. Aceștia sunt ortodocșii. Ceilalți creștini sunt „în jurul casei Lui”, nu în interiorul ei, mai aproape sau mai departe, după specificul fiecărei confesiuni, și primesc „o lumină împrăștiată și nedeplină clară”⁷¹⁸. Deși doar la ortodocși Euharistia este deplină, totuși se poate vorbi într-un oarecare fel despre un caracter real al Liturghiei și la romano-catolici și la protestanți⁷¹⁹. Mișcarea ecumenică a realizat deschideri spre un dialog real între ortodocși și catolici pe teme sensibile din punct de vedere

⁷¹⁷ A. Kuraev, *op. cit.*, p. 35.

⁷¹⁸ Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Ed. Episcopiei Hușilor, 1988, p. 20.

⁷¹⁹ *Ibidem*, p. 39.

doctrinar precum cele legate de *Filioque*, purgatoriu, momentul prefacerii darurilor, primatul papal, în care viziunea ortodoxă a cântărit greu. De asemenea conferințele ecumenice au mijlocit protestanților apropierea teologică de viziunea ortodoxă asupra caracterului real al Sfintelor Taine. „Ortodoxia oferă creștinătății de toate formele, afirma Părintele Stăniloae, unitatea cea mai satisfăcătoare și mai eficientă – unitatea mistică în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, jertfit și înviat pentru noi, prezent în continuare în noi și, prin acesta, în unitatea noastră ca împreună-fii cu El ai Tatălui ceresc și frați între noi, însuflețiți în dragostea noastră de fii ai Tatălui și de frați cu Hristos și între noi prin Duhul cel Sfânt, Care Se odihnește din veci în Fiul și în cei ce se unesc cu Fiul după întruparea, jertfa și învierea Lui. Nu în ascultarea de un ierarh unic, nici în credința acceptată de o sumă de indivizi neuniți în înțelegerea ei, ci în trăirea frățietății și comuniunii în El se poate realiza unitatea creștină⁷²⁰.

În 1992 Sorin Dumitrescu publica *7 dimineți cu Părintele Stăniloae* în care afirmațiile marelui teolog sunt preponderent critice la adresa devierilor doctrinare creștine occidentale. Astfel creștinismul apusean, tributar unui raționalism accentuat, cantonează în rătăcirii doctrinare precum *Filioque*, primatul papal, azimele, imaculata concepție, doctrina satisfacției, și devieri pietiste ale eticii precum stigmatele, cultul inimii și mistica „întunecului absolut” accentuat depersonalizantă, promovată de Meister Eckhart și Jakob Böhme⁷²¹. În cadrul dialogului ecumenic ortodoxilor le revine sarcina nu doar de a arăta ceea ce îi apropie pe creștini ci și „să pună accentul principal pe adevăr, pe adevărul în Hristos, pe adevărul Treimii. Părinții erau foarte îngăduitori cu toate păcatele, însă când vedeau o erezie, când vedeau că este atacat adevărul lui Hristos, atunci săreau cu toată puterea, ca arși”⁷²². Mișcarea ecumenică nu a înregistrat pași vizibili înspre unitatea confesiunilor creștine pentru că foarte adesea dialogul din cadrul întâlnirilor a fost confiscat de problemele sociale în detrimentul celor teologice propriuzise⁷²³. Pe de altă parte dialogul interconfesional a fost permanent

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 93.

⁷²¹ Sorin Dumitrescu, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*, Ed. Anastasia, pp. 95-96. 150.

⁷²² *Ibidem*, pp. 98-99.

⁷²³ „la un congres al ecumeniștilor unii dintre reprezentanții lor (romano-catolici, promotori ai teologiei eliberării) au susținut ideile socialiste. Eu i-am combătut, spune Părintele Stăniloae, și vorbeam mereu de Hristos. Iar ei mă întrebau: «de ce tot vorbiți de Hristos? Aici este vorba de altceva, nu de Hristos». S-au supărat teribil și, după ce am plecat, m-au criticat foarte tare pentru că vorbeam de Hristos și nu de probleme sociale”, *Ibidem*, p. 65.

subminat de nesinceritatea catolică ce se entuziasma aparent de propunerile teologice dar care susținea și promova pe teren practic prozelitismul prin metoda uniatică. Din această pricină, deși mai apropiați dogmatic de romano-catolici, dialogul ecumenic este mai fructuos cu protestanții care, în lipsa învățaturii despre infailibilitate, se apropie mai cu ușurință de spiritualitatea ortodoxă⁷²⁴.

Ultima intervenție a Părintelui Stăniloae față de problema ecumenismului o găsim relatată într-un interviu înregistrat și apoi tipărit, acordat Domnului Costion Nicolescu în noiembrie 1992. „Ecumenismul este rău înțeles. Trebuie să observi imediat ce-i lipsește unei învățături, unde este erezia în învățatura despre Hristos – și să critici. Trebuie să spui nu numai ce este adevărat în învățatura ta, ci și ceea ce este greșit în învățatura altora”⁷²⁵; „eu am fost pe la multe universități, mai ales protestante și am expus învățatura ortodoxă. Protestanții au multe lipsuri, n-au biserica, preoția, dar sunt, așa, mai largi, nu m-au contrazis. Cu catolicii este mai greu; dacă le spui că le lipsește ceva, atunci ei se supără și refuză să mai discute...”⁷²⁶. Unitatea mult dorită și căutată de cei angajați sincer în dialogul ecumenic va fi greu de realizat: „e greu dacă ne gândim la Apocalipsă...E greu pentru că sunt multe porniri egocentrice. Fiecare ar trebui să prețuiască ceea ce are celălalt în el și să ia mai mult de la alții. Nu știu cum va fi. Toată chestiunea e foarte complicată. Oamenii sunt făcuți să se și întrească, nu numai să se afirme fiecare; să aducă fiecare ceva propriu, să fie deschiși altora. Este greu!”⁷²⁷.

Teolog complex și complet, Părintele Dumitru Stăniloae poate fi lecturat doar în întregul scrierilor sale, scrieri care trebuie în mod obligatoriu descifrate în legătură cu viața liturgică și de rugăcine intimă a sa și a Bisericii pe care a iubit-o și de care nu s-a despărțit în nici una din afirmațiile sale. Orice decontextualizare a teologiei Părintelui Stăniloae din cadrul dogmatico-liturgic al Bisericii și din ansamblul întreg al demersului său teologic duce inevitabil la distorsionări ale gândirii acestui inegalabil teolog fără de a cărui cugetare nu se va putea face, de acum înainte, teologie autentică în școala teologică românească.

⁷²⁴ *Ibidem*, pp. 196-197.

⁷²⁵ Costion Nicolescu, *Teologul în cetate. Părintele Stăniloae și aria politicii*, Ed. Christiana, București, 2003, p.112.

⁷²⁶ *Ibidem*, p.113.

⁷²⁷ *Ibidem*, p.118.