

PR. PROF. ACAD, DR.  
DUMITRU POPESCU

**Apologetica  
rațional-duhovnicească  
a Ortodoxiei**

Tipărită cu binecuvântarea  
Prea Sfințitului Părinte Galaction,  
Episcopul Alexandriei și Teleormanului

**Editura Cartea Ortodoxă**  
Alexandria, 2009

**Tehnoredactor și corector:**  
**Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș**

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**POPESCU, DUMITRU**

**Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei /**  
**pr. prof. dr. Dumitru Popescu. - Alexandria:**  
**Cartea Ortodoxă, 2009**

**ISBN 978-606-529-042-6**

# I. INTRODUCERE

## Noțiunea de apologetică

Cuvântul *apologetică* este de origine greacă și, după exemplul operei lui Platon: *Apologia Sokratos* sau *Apărarea lui Socrate*, are drept scop apărarea credinței sau persoanei, pe calea demonstrației „raționale”. Teologia creștină face deosebire între *apologie* și *apologetică*, fiindcă în timp ce prima se ocupă de apărarea punctuală a unei învățături de credință, cea de-a doua are în vedere apărarea învățăturii creștine în ansamblul ei.

În rândul autorilor de apologii avem pe Justin Martirul și Filosoful, pe Tațian și Atenagora ori pe renumitul Tertullian. În sensul său actual, *Apologetica* a apărut în Evul Mediu, cu toate că începuturile ei le descoperim în secolul al IV-lea, datorită cunoștințelor Părinți ai Bisericii: Grigorie de Nazianz, Augustin sau Ioan Damaschin, care au elaborat astfel de lucrări.

Această disciplină a cunoscut o dezvoltare particulară în secolul al XVIII-lea, când a fost folosită de creștinismul apusean ca să răspundă atacurilor provenite din partea filosofiei materialiste și ateiste, pe plan pur rațional, dând prioritate lumii naturale, concepută autonom, în termenii gândirii aristotelice, în raport cu

lumea supranaturală, interpretată teonom, în lumina Revelației divine. Din punct de vedere natural însă, gândirea apuseană a rămas tributară filosofiei aristotelice, pe care a așezat-o la baza Revelației divine.

Este adevărat că și teologia răsăriteană a considerat filosofia antică drept un *pedagog către Hristos*. Dar, din cuprinsul ei, s-a mulțumit să împrumute doar anumite noțiuni filosofice pe care le-a folosit pentru a pune în evidență aspirația sufletului omenească spre lumea valorilor eterne sau pentru a se apleca asupra lumii fizice și a o cerceta ca atare.

În lumina Scripturii, gândirea răsăriteană a dat totdeauna prioritate Revelației dumnezeiești în raport cu varietatea sistemelor filosofice omenești și a așezat *Logosul creator la baza întregii zidiri*, în lumina gândirii biblice. *Apologetica ortodoxă consideră că rolul Logosului (cf. In 1,1-3), Care Se oglindește în raționalitatea creației, are caracter fundamental pentru Apologetica creștină.*

### **Apologetica și autonomia creației**

Marea majoritate a tratatelor de apologetică caută să apere creștinismul cu mijloace raționale, pornind, invariabil, de la caracterul autonom al lumii naturale împrumutat din filosofia aristotelică. Din această cauză lumea naturală a fost concepută în spiritul filosofiei aristotelice, ca o realitate închisă în sine, lipsită de prezența lui Dumnezeu. De aceea, în timp ce lumea supranaturală ținea de domeniul teonomiei, lumea naturală rămânea o realitate autonomă, care obliga Apologetica să justifice existența lui Dumnezeu pornind, contradictoriu, de la absența Sa din lumea naturală.

Din această cauză, Apologetica îl prezintă pe Dumnezeu, în general, ca pe o Idee sau Ființă izolată în sfera realităților metafizice, dincolo de orice relație cu lumea naturală. Omul gândește cu mintea lui la Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este înțeles ca o Ființă îndepărtată și nemișcată, Care rămâne indiferentă față de soarta omului pe pământ. Acesta este și motivul pentru care Pelagiu, un eretic din vremea Fericitului Augustin, pretindea că omul este cel care face începutul mântuirii lui personale, fără ajutorul harului divin.

La baza acestei concepții filosofice se află opoziția ireductibilă dintre spirit și materie, care transformă lumea fizică într-o realitate lipsită de prezența lui Dumnezeu. Din aceeași cauză lumea metafizică este concepută ca o entitate care rămâne total exterioară lumii naturale, fiindcă nu există niciun element de legătură interioară între ele.

Desigur, omul poate să refere lumea naturală la Dumnezeu, dar este vorba de o simplă operație subiectivă, care nu schimbă datele problemei în mod obiectiv, fiindcă nu se depășește prăpastia care separă lumea naturală de cea supranaturală. Omul se mulțumește să gândească la Dumnezeu doar cu mintea, fiindcă Divinitatea nu coboară personal la om.

Consecințele acestui demers antropocentric sunt pe măsură. În spiritul filosofiei aristotelice, care pornește de la fizic la metafizic, adică de la om la Dumnezeu, filosofia creștină face abstracție de Logosul dumnezeiesc, „*prin Care toate au fost create*” (In 1, 1-3) și consideră că lumea este creată exclusiv de către Tatăl, prin excluderea Fiului, ca Logos și structură a cosmosului, în puterea Duhului Sfânt.

Departate de orice implicații în procesul de creare a lumii, Fiul este înțeles, în calitatea Sa de Mântuitor, drept simplu om pe pământ, Care Se unește cu Dumnezeu în cer, numai după ce a fost înviat, înălțat și glorificat de către Tatăl<sup>1</sup>. *Din nefericire, această mentalitate, care face abstracție de prezența Logosului în creație, este prezentă în mai toate tratatele apologetice din teologia noastră românească.*

### **Logosul și raționalitatea creației, baza Apologeticii**

Potrivit Tradiției biblice și patristice, există o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu, care permite omului să pornească de la creație spre Creatorul ei, datorită energiilor necreate, care aduc pe Dumnezeu în creație. Pe această cale, cunoaștem pe Dumnezeu-Tatăl în calitate de Cauză creatoare și susținătoare a lumii, dar și pe *Logosul Său etern, Care se reflectă în raționalitatea creației*, prin energiile necreate împărtășite de Duhul Sfânt.

Este cunoscut că Apologeții și Părinții bisericești au făcut adesea apel la argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu pornind de la *Logos* și de la *raționalitatea creației*, ca rezultat al prezenței și lucrării Sale în universul văzut și nevăzut, în lumina Scripturii (cf. In 1, 1-3).

Sfântul Grigorie de Nazianz spune că: „Cel ce privește o chitară minunat întocmită și bună în armonia

---

<sup>1</sup> Sfânta Fecioară se naște fără păcat strămoșesc, fiindcă Mântuitorul Se naște din ea ca simplu om, și nu ca Dumnezeu capabil să o purifice de urmările păcatului amintit.

și orânduirea ei... n-ar putea să nu gândească la creatorul chitarei, chiar dacă nu-l cunoaște din vedere; așa este evident și nouă: Cel care le-a creat pe toate, le mișcă și le păstrează, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea”<sup>2</sup>.

Iar Sfântul Maxim explică faptul că *raționalitatea creației* vine din Cuvânt, ca Rațiune sau Logos, și duce la Cuvânt: „Rațiunea (sau Cuvântul) este multe rațiuni și rațiunile cele multe sunt o Rațiune... iar după referirea la Pronia care le întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obârșia lor... cele multe sunt una”<sup>3</sup>.

După voința Tatălui și lucrarea Duhului, întreaga creație vine din Logos și se întoarce în El, fiindcă Logosul constituie, prin energiile necreate, *temelia rațională a întregii creații, care a permis teologiei răsăritene să depășească prăpastia dintre lumea naturală și cea supranaturală, să pună în evidență legătura lor interioară și să reziste la asalturile agresive ale procesului de secularizare.*

Pusă în evidență de Părinții bisericești răsăriteni, *raționalitatea creației* are o dublă importanță pentru teologia și spiritualitatea creștină. Pe de o parte, aceasta depășește cunoașterea speculativă a lui Dumnezeu, care *ignoră prezența Logosului în lumea văzută și promovează indiferentismul religios.* Pe de altă parte, constituie mijlocul prin care *Logosul etern coboară la om, în virtutea structurii raționale a creației, pentru ca*

<sup>2</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio XXVIII, Theologica II, PG 36, col. 33.*

<sup>3</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, Partea întâia, colecția PSB, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 84.*

acesta să facă experiența vieții veșnice încă din această viață pământească, ca arvună a mântuirii lui.

## **Rolul cunoștinței raționale și duhovnicești în demersul apologetic**

Un tratat de *Apologetică ortodoxă* are datoria să pună în evidență atât argumentația rațională a existenței și a cunoașterii lui Dumnezeu, cât și argumentația spirituală, care lipsește cu desăvârșire din tratatele noastre de *Apologetică*, profund marcate de scolasticism.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Scriptura știe de o îndoită cunoștință a celor dumnezeiești. Una e *relativă* și constă numai în *raționament* și în *înțeleșuri*, neavând simțirea experiată prin trăire a Celui cunoscut. Prin ea ne călăuzim în viața aceasta. Cealaltă e în sens propriu *adevărată* și constă numai în *experiența* trăită, fiind în afară de raționament și de înțeleșuri și procură toată simțirea Celui cunoscut prin participarea la El, după har. Prin aceasta vom primi în viața viitoare *îndumnezeirea* mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare”<sup>4</sup>.

Cu alte cuvinte, Sfântul Maxim face deosebire între *cunoașterea rațională a lumii, care înalță mintea omului la Dumnezeu* (cf. Ps. 18, 1) și *experiența spirituală a lui Dumnezeu, care coboară la om* (cf. In 1, 12).

Pe de o parte, există o raționalitate a creației, care poate fi cunoscută pe cale intelectuală de către om, dar, pe de altă parte, această raționalitate constituie

---

<sup>4</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Fi-localia*, vol. III, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1948, p. 329.



doar reflexul creat al rațiunilor divine necreate, care rămân (apofatic) dincolo de orice cunoaștere.

„Căci experiență numesc eu, spune Sfântul Maxim, însăși cunoștința trăită (*kat'energhian*), care se ivește după încetarea oricărui raționament. Iar *simțirea e însăși participarea la lucrul cunoscut, care apare după încetarea oricărei înțelegeri.*”<sup>5</sup>

La baza lucrurilor create se află câte o rațiune divină necreată și nevăzută, dar aceasta se vedește doar prin înțelegere, din fapte<sup>6</sup>.

*Astfel, în timp ce rațiunea inteligentă (dianoia) obiectivează lumea și coboară pe Dumnezeu la nivelul cunoașterii raționale, cunoașterea duhovnicească înalță mintea omului să facă experiența întâlnirii personale cu Dumnezeu. Cunoașterea, în sens biblic, înseamnă experiența duhovnicească care se realizează cu mintea (nous) sau inima în mediul întâlnirii personale și al unirii cu Dumnezeu.*

Devine evident faptul că rostul rațiunii nu este acela de a se substitui cunoașterii duhovnicești sau spiritualității, fiindcă mintea omenească nu poate cuprinde taina lui Dumnezeu, ci este chemată să cunoască pe Dumnezeu din lucrurile create ori să expliceze, pe cât este posibil, caracterul spiritual al întâlnirii omului cu Dumnezeu, urmărind deificarea lui, pe calea vieții și a urmării lui Hristos.

Pe bună dreptate Papa Ioan Paul al II-lea recunoaște că „teologia deificării rămâne o achiziție deosebit de scumpă doar gândirii creștine orientale”, dar regretă că „deificarea” nu poate fi împărtășită de către teo-

---

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 45.

logia apuseană, unde *divinizarea* lui Hristos se realizează numai după înălțarea Sa la cer<sup>7</sup>.

Datorită „deificării”, teologia ortodoxă evită să reducă cunoașterea lui Dumnezeu la o simplă operație intelectuală, pentru două motive: a) *fiindcă Dumnezeu nu rămâne izolat în transcendența Sa impenetrabilă, ci coboară la om, în Duhul Sfânt, pentru ca omul să facă experiența întâlnirii lui cu Dumnezeu, prin viață de rugăciune, de înfrânare și dragoste față de aproapele și față de Dumnezeu; b) fiindcă lumea creată de Dumnezeu dispune de o raționalitate inerentă, în virtutea căreia Dumnezeu Se face om și iese în întâmpinarea lui, pentru ca omul să se îndumnezeiască, așa cum ne-a arătat, anticipat, pe Tabor, ca astfel omul să participe la eternitatea divină. „Deificarea” constituie aici, pe pământ, o arvună a nemuririi, care izvorăște din întâlnirea personală a omului cu Dumnezeu.*

### **Importanța apologetică a cunoașterii duhovnicești**

*Cunoașterea, contemplarea sau experiența duhovnicească* este rezultatul unui proces spiritual, susținut de energiile necreate – puse în evidență de Sfântul Grigorie Palama – și de efortul personal al credinciosului, care permite omului zidit după chipul lui Dumnezeu să tindă spre asemănarea cu Creatorul său, în Hristos și Duhul Sfânt.

Ortodoxia nu poate separa *contemplația (theoria)* de „*simțirea inimii*”. *Conflictul dintre Grigorie Pa-*

---

<sup>7</sup> *Orientele Lumen, Lettera apostolica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, Elle di Editrice, Kleumann, Torino, 1995, p.11.*

*lama și Varlaam de Calabria se întemeia pe absența energiilor necreate, care introduce separația artificială dintre deducția rațională și experiența tainică și transformă teologia în speculație teoretică despre Dumnezeu.*

Acesta este și motivul pentru care Varlaam consideră că spiritul nu poate face experiența adevărului dumnezeiesc, mulțumindu-se să conceapă, pe cale logică, concluzii apodictice din premisele revelate. Totul se reduce la cunoașterea speculativă a Divinității, concepută ca Ființă ce rămâne izolată în transcendent, departe de om.

Pentru Grigorie Palama, în schimb, lucrurile se prezintă cu totul diferit. Dumnezeu nu poate fi cunoscut doar pe cale rațională, ci, înainte de toate, printr-o cunoaștere spirituală sau duhovnicească directă, întemeiată pe existența energiilor necreate, care aduc pe Dumnezeu în „sălașul” inimii omului, pentru ca omul să se înalțe la Dumnezeu, pe calea purificării și a desăvârșirii lui morale în Hristos, cu întreaga sa ființă.

Atitudinea duhovnicească sau existențială în folosirea intelectului este absolut necesară, fiindcă depășește teologia abstractă, care distorsionează și secularizează concepția noastră despre Dumnezeu și ne susține în efortul duhovnicesc al experienței și prezenței iubitoare a lui Dumnezeu în noi și creație. *Apologetica autentică nu se mulțumește doar să vorbească despre Dumnezeu, ci ne oferă anticipat și garanția experienței directe a lui Dumnezeu în viața noastră, ca să ne desăvârșim spiritual și moral, cu întreaga noastră ființă.*

## Probleme apologetice fundamentale

Un tratat de *Apologetică* are ca scop principal prezentarea și lămurirea a trei probleme fundamentale, care stau la baza religiei, în general, și a creștinismului, în special. Este vorba despre „Originea religiei”, despre „Ființa religiei” și despre „Argumentele raționale” ale existenței lui Dumnezeu, în lumina prezenței lui Dumnezeu în creație, pentru ca să depășească autonomia lumii naturale.

Pentru a trata despre aceste probleme în spiritul gândirii biblice și patristice răsăritene, Apologetica trebuie să țină seama de anumite principii, pentru a scoate în evidență că:

a) *lumea nu este eternă*, ci constituie o realitate creată de Dumnezeu, prin Logosul Său etern, în Duhul Sfânt, menită să devină *cer nou și pământ nou* în Împărăția lui Dumnezeu. Lumea n-a fost creată ca să piară în neant, ci pentru ca să participe la eternitatea lui Dumnezeu;

b) *lumea nu rămâne exterioară Divinității*, ci păstrează o legătură interioară cu Creatorul ei, în virtutea energiilor necreate și a raționalității interioare a creației. Omul are libertate de voință și poate deveni autonom față de Dumnezeu. Lumea, în schimb, rămâne dependentă de Dumnezeu, independent de atitudinea omului față de ea;

c) *lumea nu evoluează de la sine*, ci a fost călăuzită de Dumnezeu ca să se încununeze cu apariția omului zidit după chipul Creatorului. Evoluționismul rămâne o simplă ideologie incapabilă să explice saltul calitativ al omului de la o *ființă inconștientă* la *ființa conștientă* pe care o reprezintă el;

d) *lumea n-a fost creată ca să fie secularizată de către om*, ci ca să fie transfigurată în Hristos. Acesta a fost planul inițial al lui Dumnezeu când a creat omul și acesta a fost scopul întrupării lui Hristos. De aceea numai Hristos ne scoate de sub puterea întunericului și a urii, ca să ne treacă în Împărăția luminii și a iubirii lui Dumnezeu.

Mântuitorul este singura persoană care a rezistat la ispita diavolului, ce caută să transforme omul în robul puterii, averii sau al plăcerii, și El ne ajută, ca Dumnezeu și om adevărat, să descoperim demnitatea de a fi stăpânii spirituali ai lumii, creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Spunem acestea, fiindcă evoluția culturii europene, care consideră că omul se poate autodeifica fără autentica lui deificare în Hristos, a fost provocată de absența lui Dumnezeu din creație. Din această cauză, omul a dobândit o anumită putere tehnică asupra lumii exterioare, dar nu mai este capabil să stăvilească violența interioară și să renască spiritual în Hristos. Omul se gândește să cucerească cosmosul, dar ignoră starea lui de sclavie interioară, care îl desfigurează spiritual.

### **Probleme de actualitate apologetică**

În lumina acestor principii, *Apologetica* are rolul de a aborda și rezolva, în lumina lui Hristos personal și cosmic, o seamă de probleme punctuale, care privesc viața și misiunea Bisericii în epoca contemporană. Cu titlu informativ, amintim:

a) problema *raportului dintre teologie și filosofie* (antică, modernă și postmodernă și evoluția lor isto-

rică), ca să descoperim rădăcinile secularizării într-o lume naturală, care uită de transfigurarea omului în Hristos și aşază moartea înaintea lui;

b) problema **raportului dintre arta profană și cea bisericească**, pentru a pune în evidență dimensiunea duhovnicească a vieții creștine și a iconografiei ortodoxe într-o lume obsedată de senzualitate și pornografie;

c) să **interpreteze biblic și patristic descoperirile epocale din domeniul științei**, într-o vreme în care teologi și oameni de știință consideră că lumea nu mai poate fi explicată fără existența unui Logos;

d) să **pună în evidență noile tendințe din teologia contemporană** (catolică sau protestantă), care a început să invoce pe Hristos ca *Pantocrator* sau să vorbească de *prezența Duhului în creație*, în modul lor propriu, ca să înfrunte asaltul secularizării împotriva „cetății lui Dumnezeu” sau să militeze împotriva dezastrului ecologic care subminează baza existenței umane pe planeta noastră;

e) să ia poziție față de studiile unor teologi ortodocși, din nefericire chiar români, care pun în circulație teorii euharistice ce urmăresc două lucruri: să transfere centrul de gravitate al Bisericii de la Hristos la Euharistie, de la persoana divino-umană la spețele euharistice „mute”, ca să submineze procesul desăvârșirii spirituale interioare a credinciosului și să fie pe placul unei lumi obsedate de „acțiune exterioară”; apoi să desconsidere valoarea teologiei și a spiritualității ortodoxe, din oportunism politic sau financiar, sub pretext că dogmele „nu sunt bătute în cuie”, ci pot fi manipulate după placul subiectiv al fiecăruia. Tran-

într-o  
lui în

zația este nefericită, fiindcă se renunță la lucrurile  
nesticăcioase în schimbul celor stricăcioase.

și cea  
iunea  
todo-  
rafie;  
irile  
e te-  
mai

## Considerații finale

olo-  
e a  
să  
dul  
o-  
va  
ei

În lumina dimensiunii personale a mântuirii, în Hristos și Duhul Sfânt, care implică cosmosul, teologia ortodoxă trebuie să iasă în întâmpinarea noilor tendințe din teologia contemporană, care au început să vadă în prezența lui Dumnezeu în creație o stavilă de netrecut în fața secularismului și a exploatării nemiloase a naturii înconjurătoare; să lupte cu folos duhovnicesc împotriva hedonismului și a violenței, care duc la degradarea spirituală și morală a individului și a societății aferente; și să contribuie, mai ales, la renașterea spirituală a omului în Hristos, pe planul vieții interioare.

*Trebuie avut în vedere că interesul pentru viața interioară a omului este extrem de neglijat de marea parte a creștinismului actual și de lumea secularizată, care pune accent unilateral pe acțiunea exterioară. Omul caută astăzi să cucerească cosmosul, dar riscă să își piardă sufletul, fiindcă se lansează în aventuri fie ezoterice, fie tehnice, în timp ce rămâne victima patimilor din propria lui ființă, care îl incită la senzualitate, violență sau terorism.*

Din perspectivă teologică, omul n-a fost creat de Dumnezeu pentru a se lansa în cursa acumulării de bunuri materiale, pentru a se sufoca spiritual și moral și nici să viețuiască autonom ca să facă experiența neantului, ci să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu în Hristos, pentru a se desăvârși din punct de vedere spiritual și moral. Omul trebuie să se elibereze de sub

sclavia patimilor, ca să poată deveni cu adevărat stăpânul său propriu și stăpânul lumii în care viețuiește, fiindcă este zidit după chipul lui Dumnezeu și este chemat la asemănarea cu Ziditorul lui, în Hristos.

Într-o lume secularizată, care încearcă să elimine religia din școală și societate și vorbește numai despre „teoria evoluției lumii naturale”, care rămâne o simplă „ipoteză științifică” ce nu poate fi dovedită ca atare, care uită de creșterea duhovnicească a omului și preferă să peroreze despre spectrul catastrofei apocaliptice, *Apologetica are datoria să-i arate omului calea renașterii lui spirituale în Hristos și Biserică, cu puterea Duhului, în lumina cerului și pământului nou despre care ne amintește Apocalipsa.*

Heidegger spunea că „numai Dumnezeu ne mai poate salva”. Și, într-adevăr, *prezența lui Dumnezeu în creație, prin energiile necreate, constituie mijlocul care permite creștinismului să reziste la asaltul impetuos al secularizării și să-l convertească în procesul de transfigurare a omului și a creației în Hristos și Biserică, pentru a înainta, cu creația, către cerul și pământul nou ale Împărăției lui Dumnezeu, după bunăvoința Tatălui și iubirea Duhului.*

Astăzi, mai mult ca niciodată, omul trebuie să se elibereze de sub jugul secularizării ca să-și găsească libertatea și pacea interioară cu Dumnezeu și cu semenii, în Hristos. Trebuie să devenim conștienți de îndatoririle noastre spirituale, morale sau etice față de Dumnezeu, față de semenii și față de noi înșine sau față de lumea în care trăim și să le propovăduim ca atare în Biserică și societate, spre folosul și propășirea spirituală a unei societăți dominate de tehnică.



Misiunea Bisericii este capitală în momentul de față, dacă avem în vedere că trăim într-o lume sfâșiată de două tendințe opuse. Pe de o parte, există tendința omului de a se închide interior în vârtejul violenței și al agresivității mereu sporite sau în procesul degradării masive a mediului natural, cu consecințe imprevizibile pentru viitorul planetei noastre; pe de altă parte, avem datoria să propovăduim cu mai multă însuflețire, în locașurile de cult mai vechi sau mai noi, interesul nostru față de procesul transfigurării duhovnicești a omului în Hristos, ca să prefacem patimile în virtuți și să ne înălțăm cu întreaga creație spre transcendența comuniunii trinitare. Creștinismul care uită de spiritualitatea deificării este mai mult mort decât viu. Creștinismul viu ne arată calea care ne duce spre plinirea dorului tainic de eternitate, ca să descoperim bucuria negrăită a viețuirii cu Dumnezeu Cel în Treime.



## II. PROBLEME FUNDAMENTALE

### ORIGINEA RELIGIEI = DUMNEZEU

Originea religiei a fost explicată în decursul vremii prin intermediul unor teorii, care pot fi împărțite în trei categorii.

Mai întâi este vorba de *teorii evoluționiste*, care pretind că religia și-ar avea originea în animismul, naturismul, totemismul sau fetișismul omului primitiv.

În al doilea rând sunt luate în calcul *teoriile raționaliste*, care caută să explice originea religiei în funcție de interese pragmatice omenești sau de interpretarea rațională a universului fizic ori ca rezultat al fan-teziilor de ordin psihologic.

În al treilea rând se tratează despre *teoriile ineiste* sau *nativiste*, care pun religia pe seama unor idei în-născute în mintea omului.

După cum vom vedea, aceste teorii caută să explice originea religiei dintr-o perspectivă antropologică, specifică culturii apusene, care pornește de la cele pământenești către cele cerești, de la om și mediul lui ambiant către Dumnezeu.

## X Teorii evoluționiste

După cum am remarcat, teoriile evoluționiste își propun să explice originea religiei prin prisma animismului, naturismului, totemismului și fetișismului.

La baza lor se află două idei principale: anume că omul primitiv n-ar fi avut religie la începutul existenței sale, pentru că religia ar fi apărut mai târziu, ca rezultat al evoluției în timp, sau că ar exista o similitudine între religia omului preistoric, dispărut în negura vremii, și religiile oamenilor primitivi, care supraviețuiesc până astăzi, în diferite colțuri izolate ale lumii.

Să le prezentăm pe rând. Ca religie primitivă, *animismul* se caracterizează prin tendința omului de a însufleți lucrurile din natură cu spirite, după propria lui asemănare, ca ființă înzestrată cu suflet. Omul ar fi ajuns, mai întâi, la conștiința propriului său suflet în funcție de fenomenele vitale ale existenței lui pământești, cum ar fi, spre exemplu, răsuflarea, umbra, somnul, bolile nervoase sau halucinațiile. Cu alte cuvinte, sufletul este rezultatul evoluției.

Apoi, după ce și-a atribuit lui însuși un suflet, omul a început să însuflețească natura cu spirite bune și rele, cu viața lor proprie și independente de el. În consecință, din momentul în care omul a început să intre în relație cu aceste spirite, ca să dobândească ajutorul celor bune și să se apere de cele rele, a luat naștere și religia.

În funcție de varietatea spiritelor din natură și după relația omului cu ele, animismul se prezintă sub diferite forme, cum ar fi:

(a) *manismul*, bazat pe cultul strămoșilor (de la latinescul *manes* – strămoși) și pe cultul sufletelor lor;

(b) *totemismul*, care consideră sufletele strămoșilor reîncarnate în plante sau animale, numite *totemi*;

(c) *fetișismul*, care constă în cultul spiritelor întrupate în obiecte din natură sau făcute de om, numite *fetiși*; sau

(d) *naturismul*, orientat spre cultul fenomenelor din natură, care l-au impresionat pe om în mod deosebit și s-au impus atenției lui.

Promotorii *animismului primitiv* nu pot preciza care dintre formele de religie amintite mai sus ar fi cea originară. Important pentru ei rămâne doar faptul că religia apare ca rezultat al evoluției.

Teoriile evoluționiste, oricare ar fi ele, nu rezistă însă la o analiză mai profundă. Cercetările din domeniul antropologiei, al etnografiei sau cel al istoriei religiilor au arătat că n-a existat vreodată o perioadă în care omul să fie lipsit de religie. Dovada cea mai concludentă o constituie cultul morților, pe care îl întâlnim la omul primitiv chiar de la începutul existenței lui.

Morții nu erau abandonați ori aruncați, ci îngropați, iar culoarea roșie de pe trupul celor decedați simboliza credința primitivilor în viața sufletului după moarte. Aceste dovezi, pe care le întâlnim în viața omului primitiv de ieri sau de azi, ne arată că originea religiei nu se explică prin fenomene naturale sau paranormale din viața omului (răsuflare, umbră, somn, vis, nevroze, halucinație), ci prin credința omului într-o Divinitate care precede astfel de fenomene.

Căci numai în măsura în care omul primitiv a avut aprioric ideea de Divinitate sau de Spirit imaterial în mintea sa, putea să-și imagineze și spiritele care se aflau în spatele fenomenelor animiste. Cu toată exis-

tența unor practici magice, născute din lipsuri și neputințe materiale, acestea n-au reușit să înlăture religia, care a însoțit omul de la începutul existenței lui pământești.

La toate popoarele și în toate locurile a existat ideea de Divinitate creatoare sau răsplătitoare, privind viața viitoare și justiția divină, care se constituie ca obiect al religiei.

Pentru a înțelege însă semnificația acestor teorii, care pornesc de la existența unei perioade a-religioase din viața omenirii, care marchează începutul evoluției umane, trebuie să știm că acestea sunt rezultatul unei culturi secularizate, care obișnuiește să așeze omul înaintea lui Dumnezeu.

### ✓ Teorii raționaliste

Una dintre aceste teorii este cea cunoscută sub numele de *raționalism pragmatic*. Potrivit acesteia, religia ar constitui o invenție a preoților sau a conducătorilor de stat izvorâtă din interese pământești. Ca invenție a preoților, religia ar fi luat naștere din dorința lor de a-și asigura dominația asupra oamenilor și de a exploata ignoranța mulțimilor în interesul lor propriu.

Datorită cunoștințelor superioare pe care le dețineau, preoții au profitat de ignoranța mulțimii și au început să prezinte fenomenele naturale – mai ales pe cele potrivnice omului – drept acțiuni ale unor ființe plăsmuite de fantezia lor.

Mai mult decât atât, preoții au reușit să convină mulțimile că ei se bucură de o relație particulară cu ființele superioare, care le permite să obțină de la

ele ajutor și beneficii în favoarea omului. În sprijinul acestei teorii s-a adus dovada că mulțimile au fost dominate mai întâi de preoți și numai după aceea au apărut și regii ostași, care i-au înlăturat pe preoți.

Ca invenție a conducătorilor de stat, religia a luat naștere din strădania lor de a-și convinge supușii că supunerea față de ei echivalează cu ascultarea și supunerea față de ființele superioare. Orice răzvrătire îndreptată împotriva preoților era considerată ca răzvrătire împotriva ființelor superioare și pedepsită crunt în viața prezentă, cât și în cea viitoare a oamenilor.

Șefii de stat erau înfățișați ca unii care aveau legături speciale cu ființele superioare și erau zeificați încă din vremea domniei lor pământești. Zeificarea conducătorilor de stat este confirmată de *Codicele Hamurabi*, de legislația spartanului Licurg sau a lui Numa Pompiliu, de cultul faraonilor egipteni sau al împăraților romani, dar și de un filosof ca Evhemeros din Cirene, care vorbește despre conducătorii de stat ca ființe „deificate” încă din cursul vieții lor pământești.

Dar și această teorie evoluționistă, care încearcă să prezinte religia drept o invenție a preoților sau a conducătorilor de stat, este sortită eșecului. Căci este illogic să pretinzi că Divinitatea ar fi fost inventată de preoți, atunci când preoția nu poate exista, în mod logic, fără existența Divinității.

Cum ar fi putut exista preoți care să preceadă Divinitatea, atunci când Divinitatea este aceea care constituie premisa *sine qua non* a preoției? Sau cum era posibil ca Divinitatea să devină dependentă de preoți, atunci când Divinitatea este aceea care condiționează existența preoților?

Preoția există numai acolo unde există și ideea de Divinitate sau de religie. În consecință, n-au fost preoții cei care au inventat religia, ci religia este aceea care a făcut posibilă, mai întâi, apariția preoților și, apoi, pe aceea a conducătorilor de stat. Teoria evoluționistă se bazează pe o inconsecvență logică, care dovedește falsitatea ei.

La rândul ei, teoria raționalismului naturist socotește că religia este rezultatul tendințelor omului de a interpreta fenomenele naturii în mod rațional. O întâlnim ca atare la filosofii greci, ca Empedocle, Democrit sau Aristotel, sau la neoplatonici și stoici.

În comparație cu animismul, care căuta să transforme religia într-o simplă iluzie rezultată din stările de vis, letargie sau halucinație ale omului, naturismul vrea să explice rațional apariția religiei, pornind de la un element sensibil, direct și imediat, adică de la adorarea naturii.

Natura înconjurătoare a exercitat o influență covârșitoare asupra omului prin imensitatea ei sau prin utilitatea ori nocivitatea sa. La originea religiei se află sentimentului imensității, unit cu cel al infinitului, care a dat naștere sentimentului adorației, după cum simțământul utilității sau cel al nocivității a născut pe cel al protecției și al dependenței religioase.

Dar sentimentul infinitului a devenit *religie* numai atunci când fenomenele naturale, care provocau acest sentiment, s-au transformat în ființe personale, în puteri spirituale sau în divinități. Imensitatea universului și adorația naturii au determinat pe omul primitiv să treacă de la fenomenele naturale (*nomina*), la ideea de zei și ființe supranaturale (*numina*), ca personificări ale naturii.



Originea religiei constă în personificarea fenomenelor naturii și adorarea lor. Numeroși zei, pe care îi întâlnim la greci și la romani sau la popoarele orientale, poartă numele acestor fenomene naturale. Zeus este cerul fulgerător, Apolo este soarele, Hefaistos este focul, Neptun este marea, Eolus este vântul, ca să indicăm numai câteva exemple.

Cu alte cuvinte, mitologia înțeleasă ca personificare a fenomenelor naturale ar constitui demersul rațional care i-a permis omului, potrivit teoriei naturiste, să descopere zeii și religia.

Teoria naturistă rămâne discutabilă. Oricât de puternică ar fi fost influența naturii asupra omului, aceasta n-ar fi putut ea singură să dea naștere sentimentului religios și ideii de Divinitate. Contemplarea naturii ajută la dezvoltarea sentimentului religios, dar nu-l poate produce ca atare<sup>8</sup>.

Chiar dacă am admite că omul primitiv ar fi fost covârșit de o astfel de impresie sau senzație, totuși teoria naturistă nu poate explica cum a ajuns primitivul la ideea unei ființe spirituale cu totul diferită și de altă natură decât materia sau fenomenele naturale care îl înconjoară de pretutindeni<sup>9</sup>.

Ca și celelalte teorii, naturismul nu poate lămuri proveniența ideii de divinitate care a permis omului să divinizeze natura. Teoria naturistă operează cu ideea de Divinitate, dar evită să explice proveniența ei. Este adevărat că omul a ajuns să confunde Creatorul cu creatura și să adore natura în loc să se închine adevăratului

---

<sup>8</sup> Prof. I. Gh. Savin, *Ființa și originea religiei*, Ed. Astoria, București, 1937, p. 129.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 134.

Dumnezeu. În realitate, omul a proiectat pe Dumnezeu în natură, nu natura, pe Dumnezeu, în om<sup>10</sup>. Dar aici nu este vorba despre originea religiei, pe care n-o poate explica, ci despre o gravă alterare panteistă a ideii de Dumnezeu, pe care omul a avut-o de la bun început.

*Raționalismul psihologic* este o altă teorie raționalistă, care caută să explice originea religiei prin intermediul însușirilor sufletului omenesc, potențate și obiectivate în natură. Oricare ar fi ei, zeii sunt puteri ale naturii concepute după modelul puterilor sufletești ale omului, amplificate la scară cosmică.

Teoria este însă mult mai veche și o întâlnim în opera lui Epicur și, parțial, la Platon, iar în epoca modernă a fost susținută de David Hume, filosof englez, sau de Otto Pflieger, filosof german.

Acesta din urmă considera că omul a transpus în lumea exterioară efecte ale sufletului său, ca să influențeze natura și să-i confere scopuri și acțiuni asemănătoare celor omenești. În virtutea acestui demers rațional, omul a dat naștere mitologiei, ca formă primară a religiei, iar Feuerbach putea să pretindă pe acest temei, fără dificultate, că nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci „omul l-a creat pe Dumnezeu”.

Această teorie ridică însă câteva nedumeriri. Dacă omul a zeificat natura, în mod conștient, atribuindu-i însușiri ale chipului său, cum poate el să se prosterne în fața unei „zeități” creată de el? Sau pentru care motiv s-a mulțumit omul să îndumnezeiască natura, fără să se îndumnezeiască pe el însuși, atunci când trăia într-o lume plină de zeități?

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 130.

Iar dacă a descoperit, pe parcurs, că religia este o plâsmuire a minții lui, care este motivul pentru care n-a renunțat la religie, atunci când și-a dat seama că totul a fost inventat de către el? Iată tot atâtea întrebări fără răspuns, care dovedesc că nici această teorie nu poate să explice originea religiei în mod convingător.

### X Teorii nativiste

Teoriile nativiste susțin că ideea de Dumnezeu și cea de religie sunt înnăscute sufletului omenesc, motiv pentru care sunt cunoscute și sub numele de „inascența religiei”. Unii pretind că fiecare om posedă de la naștere ideea clară de Dumnezeu, așa cum o fac Platon sau Cicero, scolastici sau stoicii. Alții consideră însă că omul nu se naște cu ideea clară despre Dumnezeu, ci numai cu o predispoziție de a-și forma această idee, prin educație și viață morală corespunzătoare.

Împotriva acestor teorii s-a declarat însă John Locke, reprezentat al empirismului englez, care susținea, potrivit concepției lui, că „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensum” („nimic nu există în intelect, care să nu fi fost mai întâi în simțuri”).

Cu toate acestea, considerăm că teoria nativistă este mai aproape de adevăr decât teoriile despre originea religiei la care ne-am referit anterior. Dar, în sensul că omul nu se naște cu o idee clară și distinctă despre Dumnezeu, fie ea chiar și confuză, ci numai cu o aspirație către lumea valorilor infinite, necondiționate și veșnice, ipostaziate în Dumnezeu, spre care tinde sufletul omenesc creat după chipul lui Dumnezeu.

Această teorie este împărtășită de Fericitul Augustin, atunci când mărturisește că: „inquietum est cor meum, donec resquiescat in Te” („neliniștit este sufletul meu până ce nu se va odihni în Tine”), dar și de cunoscutul teolog și poet român Nichifor Crainic, care vorbește despre „nostalgia Paradisului”, ca aspirație a omului și a creației, după cuvântul Apostolului Pavel: „*toată creația suspină să fie eliberată de sub robia stricăciunii, ca să ajungă la mărirea filor lui Dumnezeu*” (Rom. 8, 20).

Nativismul este o teorie despre originea religiei, care nu contrazice nici Sfânta Scriptură și nici psihologia modernă. După cum este cunoscut, psihologia modernă acceptă existența predispozițiilor înnăscute la om. Dar omul nu se naște cu ideea clară despre Dumnezeu, fiindcă în acest caz n-ar mai avea nevoie de credință.

Omul se naște cu predispoziția credinței în Dumnezeu, care devine realitate în măsura în care acesta o cultivă prin educație și strădanie personală, după voia lui Dumnezeu.

Pe lângă acestea, importanța teoriei luată în discuție constă în faptul că, spre deosebire de teoriile evoluționiste, naturiste sau raționaliste, care pretind că religia este o invenție tardivă a omului, aceasta explică originea religiei chiar de la începutul existenței umane pe pământ.

### ✓ Teoria lui Mircea Eliade

În spiritul teoriilor ineiste, Eliade consideră că sacralul nu este legat numai de factori exteriori, ca to-

temismul sau fetișismul, ci face parte integrantă din conștiința omului și rămâne inerent modului său de a fi în lume. Tributar însă ontologiei arhaice, pe care a împrumutat-o din gândirea indiană, Eliade consideră că între sacru și profan există o asemănare care le separă și o deosebire care le unește. Acesta e motivul pentru care ar exista o oscilație permanentă între sacru și profan, fiindcă sacrul se camuflează în spatele profanului.

Cu tot respectul pentru teoria lui Mircea Eliade, considerăm că oscilația lui între sacru și profan constituie mai curând un joc intelectual, care tinde să diminueze aspectul nociv al profanului în raport cu sacrul. Este vorba de o concepție indiană a profanului și a sacrului, care își găsește temeiul în treimea indiană: Brahma – Vișnu – Siva, de factură panteistă, care oscilează între bine și rău, fără să le depășească, din cauză că binele și răul sunt două principii așezate pe picior de egalitate în detrimentul progresului spiritual, moral sau social al omului și al societății.

Poate că această oscilație, care se produce la nivelul divinității panteiste indiene, constituie unul dintre motivele care îl determină pe Eliade să vadă în profan un camuflaj al sacrului. Această oscilație arată însă în mod periculos că răul, ca și binele, fac parte din constituția internă a lumii și a divinității și se găsesc într-o luptă permanentă, care anulează ideea de progres.

### **Considerații teologice ortodoxe**

Din punct de vedere ortodox omul a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, ca să progreseze spre

asemănarea Sa, prin harul divin și strădania lui personală. Este adevărat că păcatul strămoșesc a afectat grav ființa omului, dar n-a desființat chipul lui Dumnezeu din om. Minte omului s-a întinat, astfel că omul a ajuns să se închine creaturii, în loc să se închine Creatorului.

Vechiul Testament a pus capăt idolatriei și a arătat omului că Dumnezeu nu Se confundă cu lumea, fiindcă în timp ce lumea este creată de Dumnezeu, Dumnezeu Însuși rămâne necreat din eternitate. Iar Noul Testament ne-a arătat că Mântuitorul Iisus Hristos este „Dumnezeu întrupat, Care S-a coborât la om, pentru ca omul să se înalțe la Dumnezeu”. Domnul Hristos ne-a răscumpărat de sub osânda păcatului și ne-a trecut în Împărăția iubirii lui Dumnezeu.

De aceea scopul spiritualității creștine nu este acela de a oscila între sacru și profan, ci urmărește ca omul, zidit după chipul lui Dumnezeu, să progreseze, prin moarte și înviere tainică cu Hristos, spre asemănarea cu Dumnezeu. Prin puterea harului necreat și prin strădania sa duhovnicească omul poate deveni, în Hristos și Biserică, factor de progres spiritual, moral, social, cultural sau științific.

Recunoaștem că Eliade, ca partizan al teoriei inexistente, consideră că sacrul nu rămâne exterior omului, ci face parte din ființa lui. Acest fapt demonstrează că religia nu apare ca rezultat al evoluției, ci, dimpotrivă, că se tratează despre un fenomen care își face apariția odată cu ființa umană creată după chipul lui Dumnezeu. Acesta este motivul principal pentru care rațiunea conștientă a omului păstrează o legătură interioară cu Dumnezeu și cu raționalitatea creației în an-

samblul ei, ca realități spirituale care vin de la Dumnezeu și duc spre Dumnezeu.

## Concluzii

După opinia lui Nichifor Crainic, toate teoriile despre originea religiei sunt „expresia mentalității unui om care s-a desfăcut din legăturile lui transcendente, uitându-și destinul de dincolo de lume, care îi deschide o perspectivă spirituală grandioasă pentru creațiile lui, și s-a pipernicit, ca într-o carceră, în condițiile de timp și spațiu terestru, adică în autonomia propriei rațiuni și a lumii naturale. Marea problemă a lumii contemporane rămâne autonomia omului în raport cu Dumnezeu, care a crescut pe măsura progresului științific și tehnic al omului contemporan. Descoperirile geografice i-au distrus sentimentul limitei, iar invențiile i-au sporit încrederea nelimitată în propriile lui puteri”<sup>11</sup>.

Tot el subliniază faptul că „autonomizarea tuturor formelor culturii moderne, adică descreștinarea lor, a dus la această fărâmițare a culturii și s-au urâțit creațiile ei, care nu mai sunt luminate de un ideal superior, ci se zbat într-un gol imens și fără sens. Cauza crizei în cultura modernă trebuie căutată în adânc, în pierderea centrului de gravitate spirituală, transpus de dincolo de lume în lume, adică în creatură; el devine fluctuant și nestatornic ca o boabă de argint viu, care fuge pe suprafața lucrurilor fără să-și găsească locul.

---

<sup>11</sup> Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, 1994, p. 79.

Din moment ce e înzestrat cu spirit înrudit cu Dumnezeu, omul nu-și ajunge sieși și natura materială nu-i mai este suficientă. A fost o fatală iluzie a mentalității moderne să creadă că spiritul se poate împăca definitiv cu lucrurile din această lume în intervalul dintre nașterea și moartea terestră. Sensul culturii este acela de a hrăni spiritul cu sugestia vieții de dincolo, cu imaginea anticipată a unei ordini eterne pentru care el are afinități substanțiale<sup>12</sup>.

La sfârșit, subliniază conceptul modern de autonomie a rațiunii sau culturii, spunând că vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată a omului în propria sa putere de a se ridica deasupra lumii, formulându-i și dictându-i legile lui: „E o atitudine de orgoliu care reproduce la infinit și consacră păcatul lui Adam, căzut prin propria trufie în clipa în care îl îmbăta iluzia înălțării prin propria natură. Lumea dinaintea de Hristos a gândit în ritmurile acestei autonomii, iar lumea modernă, divorțată de Hristos, s-a reîntors la ea, reluând păcatul de la capăt<sup>13</sup>”.

Astfel, autonomia lumii naturale și a omului, care se află la baza concepției despre originea religiei, constituie o premisă falsă care pornește, subiectiv, de la absența lui Dumnezeu în creație și pretinde că a existat mai întâi omul și apoi credința lui în Dumnezeu. Dacă ținem seama însă de admirația nestăvilită a psalmistului care exclamă, în cuvinte înaripate, că: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*” (Ps. 18, 1), atunci putem descoperi cele două elemente fundamentale care se află

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 8.



la originea religiei: faptul că lumea dispune de ordine și armonie raționale care oglindesc împreună mărirea Creatorului, pe de o parte, iar, pe de altă parte, că și omul zidit după chipul lui Dumnezeu dispune de capacitatea spirituală de a referi creația, în mod conștient, la Dumnezeu, în funcție de raționalitatea ei.

Dacă în secolul luminilor știința considera că poate explica totul, astăzi a început să-și recunoască limitele. După cum mărturisea fizicianul contemporan Paul Davies: „Mereu am voit să cred că știința poate explica totul, cel puțin în principiu... Dacă am face abstracție de evenimentele supranaturale, totuși nu apare clar că știința ar putea explica totul în universul fizic. Continuă să existe vechea problemă de la sfârșitul lanțului de explicații... Chestiunile ultime vor rămâne dincolo de știința empirică”<sup>14</sup>.

Dincolo de orice interpretare antropocentrică referitoare la originea religiei, prezența lui Dumnezeu în creație, afirmată explicit de Geneză (1, 2), arată că n-a existat vreo epocă în care omul să nu își manifeste, într-un fel sau într-altul, credința lui în Dumnezeu.

## FIINȚA RELIGIEI

Cuvântul *religie* provine etimologic de la latinescul *religio*. După opinia vestitului orator Cicero, acest cuvânt derivă din verbul *relegere*, care înseamnă practic *a reciti, a studia ceva cu atenție sau a pune de o parte*, iar în sens figurat semnifică *a venera pe zei*.

<sup>14</sup> Paul Davies, *The Mind of God*, Simon/Schuster, Londra, 1992, pp. 14-15.

Este adevărat că Cicero tindea să vadă religia mai mult sub aspectul ei de latură exterioară a cultului public, în spirit roman, fără să treacă cu vederea însă și latura interioară a religiei, ca *pietate* sau *teamă sacră*.

De altfel, Cicero însuși recunoaște că „*primus in orbe timor deus*”. La rândul lor, grecii acordau și ei importanța cuvenită laturii exterioare a cultului religios, dar prețuiau mai mult decât romanii ideea de *fior sacru* sau de *teamă sacră* față de Divinitate, incluse în termenul de *sevastos*.

Lactanțiu, Părinte latin, considera însă că noțiunea de religie provine etimologic din latinescul *religare*, care înseamnă *a lega* sau *a uni*, adică *a uni pe om cu Dumnezeu*.

Augustin mergea mai departe și atribuia religiei sensul de *realegere* sau de *renaștere* spirituală a omului în Dumnezeu. Un astfel de sens are însă o semnificație mult prea spirituală, care corespunde mai degrabă creștinismului decât religiei romane. Cu toate acestea, trebuie reținut faptul că noțiunea de *religie* implică pentru toată lumea o latură exterioară rezervată cultului sau moralei și o latură interioară dominată de *pietate* sau *teamă sacră*.

Un înțeles asemănător al religiei îl aflăm și în Vechiul Testament. Cuvântul *berit* înseamnă *legătura*, *alianța* sau *legământul* dintre Dumnezeu și om, cu aceeași semnificație, evident exterioară, pe care *religia* o are la Cicero.

Sunt deosebit de elocvente, din acest punct de vedere, cuvintele pe care Dumnezeu le adresează lui Iacov: „*Voi îndeplini legământul cu care M-am jurat lui Avraam, tatăl tău*” (Gen. 26, 3). Dar Vechiul Tes-

tament nu trece cu vederea nici peste latura interioară a religiei, pe care o întâlnim în cuprinsul psalmilor lui David sub forma pocăinței: „*Miluieste-mă, Dumnezeule, după marea mila Ta!*” (Ps. 50, 1)

Putem spune astfel că religia este înțeleasă ca expresie a raportului liber dintre om și Divinitate, trăit ca sentiment intern de *pietate* sau de *teamă sacră*, dar însoțit și manifestat întotdeauna de un cult exterior. Aceste două elemente sunt prezente în orice religie, oricât de primitivă sau oricât de înaintată ar fi ea, deși forma în care au fost concepute, exprimate sau trăite, a variat de la o religie la alta și a dobândit dimensiuni noi în decursul timpului.

De la *teama sacră* din religia omului primitiv s-a ajuns astfel la *dependența filială* a omului în raport cu Dumnezeu, pe care o întâlnim în creștinism. Tot astfel, s-a trecut de la sacrificiile sângeroase ale religiilor antice la *închinarea în Duh și Adevăr*, despre care vorbește Mântuitorul Iisus Hristos. Dar cele două elemente ale religiei au rămas mereu și pretutindeni definitorii pentru orice religie.

Aceste aspecte ale religiei, unul interior (subiectiv) și altul exterior (obiectiv), nu pot fi dissociate între ele, fiindcă s-ar aluneca fie pe panta misticismului religios, ca rezultat al importanței majore pe care credinciosul o conferă aspectului subiectiv al religiei, sau pe cea a formalismului religios, din cauza preocupării exagerate pe care credinciosul o manifestă față de aspectului obiectiv sau exterior al religiei.

Unitatea dintre cele două aspecte stă la baza religiei și permite omului să se angajeze ca să trăiască legătura lui cu Dumnezeu în totalitatea ființei sale

psihofizice. Căci, dacă din punct de vedere sufletesc, omul participă prin rațiune la cunoașterea religioasă a lui Dumnezeu, prin voință ia parte la îndeplinirea normelor morale divine, iar prin sentiment contribuie la sporirea iubirii către Dumnezeu, lucrând la săvârșirea faptelor cerute de legea morală prin trup. Astfel, sufletul și trupul sunt parte integrantă în viața religioasă a omului, fiindcă chipul lui Dumnezeu din om îmbrățișează armonios întreaga lui ființă.

### **Monoteismul**

După modul în care au conceput Divinitatea, religiile pot fi împărțite în trei categorii: *monoteiste*, *dualiste* și *politeiste*, pe care le vom examina în paginile următoare.

*Religiile monoteiste* cred în existența unui singur Dumnezeu, așa cum a fost cazul cu religia protopărinților neamului omenesc sau cu religia mozaică, creștină sau mahomedană, în ordinea apariției lor istorice.

Religia mozaică are meritul de a fi restabilit credința protopărinților noștri, Adam și Eva, în existența unicului Dumnezeu, datorită Revelației divine de care s-au învrednicit patriarhii Vechiului Testament: Avraam, Isaac și Iacov; marii profeți: Isaia, Daniel, Ieremia și Iezechiel, sau cei doisprezece profeți ai Legii Vechi.

În lumina Revelației divine, Vechiul Testament a îndeplinit rolul de *pedagog* către Hristos, Dumnezeu și om adevărat, Care rămâne Întemeietorul religiei desăvârșite pe care o întâlnim în Noului Testament (cf. Gal. 3, 24).

Cu învățătura lui biblică descoperită de Dumnezeu, cu morala lui cea mai înaltă, bazată pe iubire și

dreptate și datorită slujirii lui cultice desăvârșite, în *Duh și Adevăr*, creștinismul este expresia religiei adevărate, ridicată pe culmile perfecțiunii de către Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru noi și pentru mântuirea noastră.

Astfel, departe de a fi rezultatul vreunei experiențe omenești, religia apărută în Paradis, odată cu crearea omului și restaurată de Mântuitorul Iisus Hristos la plinirea vremii, constituie realitatea primară, superioară și permanentă din viața omenirii.

### **Religiile dualiste**

Religiile din această categorie pun accentul pe „Divinitatea” care se manifestă sub forma a două principii egale, dar opuse între ele, unul al binelui și altul al răului, care se confruntă la nesfârșit, în cadrul realității cosmice. Religia iranienilor (persanilor), tipică pentru dualismul ei, vede în Ormuzd și în Ahriman expresia unei Divinități sfâșiată permanent de confruntarea dintre bine și rău.

Mai puțin răspândite, religiile dualiste au decăzut cu vremea și s-au transformat în religii politeiste. Cu toate acestea, dualismul religios, ca principiu de gândire, îl întâlnim în hinduism, unde Vișnu și Șiva întruchipează binele și răul, ca principii care se infirmă reciproc, la nivelul Divinității.

Același dualism dintre bine și rău îl întâlnim chiar și în rândul unor erezii creștine, cum ar fi maniheismul sau bogomilismul, care supraviețuiesc până astăzi.

Deși creștinismul consideră că lumea văzută și lumea nevăzută rămân bune în esența lor, cu toată existența păcatului, fiindcă au fost zidite de Dumnezeu,

aceste erezii socotesc că esența lumii văzute este contaminată de păcat.

Din cauza influenței exercitate de religiile dualiste asupra lor, ereziile amintite uită că răul nu ține de esența lumii zidite de Dumnezeu, ci de libertatea de voință a omului.

Confruntarea nesfârșită dintre două principii egale între ele, unul bun și altul rău, indiferent de nivelul la care se exercită, divin sau cosmic, a constituit și constituie neîncetat un obstacol de netrecut în calea progresului moral, social, științific sau tehnic al omenirii.

### **Religiile politeiste**

Religiile care aparțin acestei categorii au caracter panteist și supraviețuiesc până astăzi sub diferite forme. Avem astfel *religii fetișiste* (de la latinescul *factitus*), care adoră obiecte din natură sau pe cele confecționate de om (pietre, pene, lemne, scoici, cuțite etc.), în care sălășluiesc spiritele bune sau cele rele, dependente de un spirit superior. Fetișismul constituie treapta cea mai de jos a politeismului și îl întâlnim la populațiile primitive din Africa, Australia, nordul Asiei sau în anumite părți din America Centrală și de Sud.

*Totemismul* (de la *totem* – animal sacru) este o religie foarte apropiată de fetișism, dar se distinge de acesta prin cultul strămoșilor și a spiritului lor.

Avem apoi *religiile naturiste* diversificate în: religii *astrale*, care adoră soarele, luna, stelele sau cometele, datorită atracției pe care astrele au exercitat-o asupra omului; religii *ctonice* (cuvânt grecesc, cu înțelesul de *pământ*), care adoră marea, munții sau izvoarele, înfățișate sub formă omenească (*religii antropomor-*

*fe*) sau sub formă de animale (religii *zoomorfe*), și în religii *teri-antropice*, care adoră o divinitate înfățișată ca jumătate om-jumătate animal, cum sunt sfincșii la egipteni sau taurii la babilonieni.

În concluzie, religiile politeiste, cu caracterul lor panteist, au fost atât de răspândite în trecut, încât le întâlnim la toate popoarele cunoscute în istorie, la indieni, egipteni și asiro-babilonieni, la greci sau la romani, cu excepția evreilor, și multe dintre ele au continuat să supraviețuiască și după apariția creștinismului.

### **Monoteism, dualism și politeism**

În raport cu cele trei modele de religii prezentate mai sus, trebuie făcute câteva precizări. Mai întâi, trebuie arătat că religiile monoteiste se deosebesc de cele dualiste sau politeiste, datorită modului diferit în care concep relația dintre Dumnezeu și lume.

Monoteismul consideră că Dumnezeu este o ființă personală, necreată și veșnică, dincolo de lume, în timp ce politeismul crede într-o Divinitate impersonală, în principii sau spirite, care tind să se confunde cu lumea.

În concepția monoteismului, lumea a fost creată de Dumnezeu în timp, are un început și un sfârșit istoric, și tinde să se împărtășească din eternitatea Creatorului, în lumina transfigurării ei eshatologice.

Religiile dualiste sau cele politeiste consideră că lumea are caracter etern și rămân dominate de mitul veșnicei reînțarceri sau al istoriei ciclice, care se opune progresului.

Apoi, în timp ce monoteismul a eliberat omul de sub teroarea naturii și i-a dat posibilitatea să progrese-

ze spiritual, social sau tehnic, religiile dualiste sau politeiste obligă omul să adore natura în locul Creatorului și să rămână tributare unui destin dominat de mersul astrelor cerești. Porunca Decalogului: „*Să nu-ți faci ție chip cioplit!*” (Ex. 20, 4) marchează trecerea de la politeism la monoteism, fiindcă interzice credinciosului să se mai închine naturii și îndreaptă privirea lui către Dumnezeu, ca să aspire cu întreaga creație spre eternitatea Creatorului său, să devină liber față de cosmos și să pună bazele progresului social, cultural și științific spre folosul tuturor.

### **Deism și panteism**

Deismul este o variantă monoteistă, care concepe pe Dumnezeu drept Creator al lumii, dar nu acceptă calitatea Sa de Ocârmuitor al universului, datorită faptului că lucrurile și făpturile create ar fi fost înzestrate de Acesta cu legi proprii și autonome, care permit lumii să atingă scopul existenței ei fără intervenția și ajutorul Creatorului.

Preconizat în vechime de epicurei și reînnoit în timpurile moderne de Thomas Hobbes, Hume și Voltaire, deismul rămâne mai mult o filosofie decât o religie, care a pătruns masiv și în marea majoritate a teologiei creștine. Sub influența deismului, teologia creștină a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație și a pus bazele autonomiei lumii naturale față de lumea supranaturală a lui Dumnezeu. Pe această cale, o bună parte din creștinismul actual a pierdut puterea spirituală a harului necreat și a rămas fără apărare în fața sfidărilor hedoniste și materialiste, care vin din partea unei lumi care s-a secularizat.



În sens opus, panteismul, care ține de politeism, consideră că Dumnezeu se confundă cu lumea, iar omul se prosternează înaintea creaturii, în loc să se închine Creatorului.

Există mai multe variante ale panteismului. Pe de o parte, există un *panteism a-cosmic*, de natură idealistă, care tinde să denatureze omul și lumea, fiindcă le consideră ca niște simple reflexe ale Divinității. Pe de altă parte, există și un panteism *pan-cosmic*, de natură materialistă, care tinde să denatureze Divinitatea, pe care o confundă cu lumea și apare ca părtașă la imperfecțiunea naturii.

Ambele forme de panteism suprimă caracterul personal al relației omului cu Divinitatea și sting conștiința responsabilității pe care omul o are înaintea lui Dumnezeu, pentru sine însuși, pentru semeni și pentru creație. Mai mult filosofie decât religie, panteismul rămâne propriu fie monismului materialist, pe care îl întâlnim în filosofia stoicismului antic sau în gândirea materialismului modern, fie monismului idealist al neoplatonicilor de odinioară sau al celui hegelian din epoca modernă.

În concluzie, dacă *panteismul face abstracție de transcendența lui Dumnezeu*, fiindcă confundă lumea cu Dumnezeu, *deismul face abstracție de imanența lui Dumnezeu în creație*<sup>15</sup>, fiindcă separă lumea de Dumnezeu.

---

<sup>15</sup> Trebuie subliniat că religia își descoperă adevărata ei semnificație numai când este interpretată, potrivit sensului etimologic, în lumina legăturii dinamice dintre Dumnezeu și om, sub două aspecte fundamentale. Pe de o parte, Dumnezeu trebuie să rămână transcendent față de lume, ca să constituie izvorul vie-

Sfânta Scriptură vorbește însă despre „*Duhul lui Dumnezeu Care Se purta peste ape*” (Gen. 1, 2), scoțând în evidență atât transcendența lui Dumnezeu față de creație, cât și imanența sau prezența Lui în creația văzută, pentru ca lumea să poată exista ca atare și să tindă spre desăvârșirea ei eshatologică. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel, din *Epistola către Romani* 8, 20, sunt deosebit de elocvente asupra acestui subiect,

---

ții nemuritoare spre care năzuiește omul creat după chipul Său. În vederea acestui scop, Dumnezeu trebuie gândit și înțeles ca ființă absolută, vie, mai presus de lume, spirituală și personală. Dacă Dumnezeu nu rămâne mai presus de lume, atunci religia se reduce la superstiție sau la idolatrie animistă. Dacă Dumnezeu nu este ființă spirituală, atunci Se confundă cu materia și poate fi negat ca atare. Dacă Dumnezeu nu este ființă personală, atunci se cade în panteism, adică într-o religie în care Divinitatea are caracter impersonal. Toate acestea ne arată că un Dumnezeu lipsit de aceste însușiri, sau doar de una dintre ele, devine o simplă iluzie sau ficțiune, care goleşte religia de adevărata ei semnificație.

Pe de altă parte, Dumnezeu trebuie să fie și immanent lumii, ca să nu rămână departe de mintea și de inima credinciosului, ca și de întreaga creație. Creștinismul actual și-a pierdut, în marea lui majoritate, puterea spirituală divină, din cauza deismului, care-L izolează pe Dumnezeu în transcendent față de creația văzută. Deismul introduce o prăpastie de netrecut între transcendent și immanent, transformând Divinitatea într-o simplă idee care generează indiferentismul religios. Deismul constituie o alterare a monoteismului, care nu are nimic comun cu Sfânta Scriptură, cea care ne spune că „*Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape*” chiar de la începutul lumii (Gen. 1, 2), că „*Duhul Tău, Stăpâne, Cel fără stricăciune, este întru toate*” (Înț. Sol. 12, 1) sau că „*trimite-vei Duhul Tău și vei înnoi fața pământului*” (Ps. 103, 30). Datorită prezenței trinitare a lui Dumnezeu în creație, omul nu se mai gândește la Acesta ca la o simplă idee, ci Îl simte și Îl percepe pe Dumnezeu cu mintea și inima, ca realitate personală, plină de iubire, Care Se interesează de viața lui și de cea a întregului cosmos.

căci ne arată că întreaga creație suspină să fie eliberată de sub robia stricăciunii, ca să ajungă astfel la mărirea fiilor lui Dumnezeu.

*Dacă prezența lui Dumnezeu în creație constituie baza transfigurării ei eshatologice în lumina lui Iisus Hristos, Dumnezeu și om adevărat, absența lui Dumnezeu din creație a favorizat apariția procesului de secularizare care confruntă astăzi creștinismul cu intensitate sporită.*

### **Teorii despre ființa religiei**

Vorbind despre ființa religiei, trebuie să ne aplecăm, pe lângă caracterul ei monoteist, dualist sau pan-teist, pe care l-am avut în vedere în cele de mai sus, și asupra teoriilor care caută să explice ființa religiei în lumina funcțiilor sufletești ale omului. Vom avea astfel posibilitatea să trecem în revistă și să examinăm teoriile intelectualiste, sentimentaliste sau voluntariste, care încearcă să explice și să reducă ființa religiei la una sau alta dintre funcțiile sufletului omenesc.

#### *a) Teorii intelectualiste*

Pornind de la faptul că una dintre însușirile fundamentale ale ființei umane este gândirea sau cuge-tarea, adepții acestei teorii susțin că omul, de la începutul existenței lui, a simțit imboldul sau impulsul de a cerceta cauza lucrurilor și a fenomenelor din jurul său. Datorită acestui imbold, omul a descoperit nu numai cauza fenomenelor cu care a venit în contact, ci și cauza ultimă, cauză a tuturor lucrurilor, care este Dumnezeu.

Principiul cauzalității i-a permis astfel omului să treacă, pe cale logică, de la cauza fenomenelor din lume, la cauza ultimă și absolută a lumii, care este Dumnezeu. Potrivit acestei teorii, credința religioasă este rezultatul procesului intelectual de cunoaștere a lumii de către om, care ajunge în cele din urmă la Cauza supremă a întregului univers.

A face însă din religie o simplă manifestare a intelectului înseamnă să transformi religia în filosofie și să faci abstracție de puterea spirituală pe care o reprezintă religia în istorie și societate. Această constatare l-a determinat pe Max Müller, unul dintre adepții intelectualismului, să înlocuiască *ideea de cauzalitate* cu aceea de *infini*.

Pentru el, setea de a înțelege, de a sesiza și de a explica necunoscutul izvorăște tot din cunoaștere, dar această cunoaștere nu se mai bazează pe ideea cauzalității, care naște și satisface curiozitatea și cunoașterea științifică, ci pe aceea a contemplării infinitului, care se află la originea religiei<sup>16</sup>.

După opinia lui, omul a ajuns la ideea de infinit în contrast cu ideea de mărginit, de limitat sau finit, pe care a experimentat-o în viața sa zilnică, conferindu-i numele de Dumnezeu. „Acest infinit sensibil, spune el, a impresionat adânc sufletul omului și tendința de a da un înțeles, un nume, chiar negativ, acestui nemărginit, se află la originea religiei”<sup>17</sup>. Această opinie a lui Max Müller a fost împărtășită și de alți filosofi germani, ca Hegel sau Schopenhauer.

<sup>16</sup> Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 29.

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 28.

Desigur, ideea de infinit este mai apropiată de ființa religiei decât aceea de cauzalitate, dar ea nu poate fi izvorul real și unic al religiei, din cauza caracterului vag și neprecis pe care îl implică, cu totul diferit de caracterul personal al existenței și cunoașterii lui Dumnezeu.

Deși teoriile intelectualiste conțin o bună parte de adevăr, totuși acest adevăr rămâne insuficient și unilateral. Este adevărat că Mântuitorul a zis: „*Aceasta este viața de veci, ca să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat*” (In 17, 39). Dar rostul acestor cuvinte nu este acela de a reduce religia la cunoaștere, ci ele au rolul doar să sublinieze faptul că nu-L putem adora pe Dumnezeu fără să-L cunoaștem.

Este limpede că religia nu poate exista fără cunoașterea lui Dumnezeu, dar elementul intelectual nu constituie, singur, ființa religiei. Religia nu rămâne doar în sfera intelectului, ci coboară și în sfera inimii. Dacă religia s-ar reduce numai la elementul intelectual, atunci religia ar deveni filosofie. Nu este suficient ca Dumnezeu să fie cunoscut, gândit sau reprezentat, ci trebuie simțit, iubit, trăit și urmat de credincios cu întreaga lui ființă. Teoriile intelectualiste au caracter unilateral.

### *b) Teorii sentimentaliste*

Datorită faptului că emoțiile și sentimentele au un mare rol în viața individuală și socială a oamenilor, unii învățați au încercat să reducă religia la dimensiunea afectivității sau emotivității omenești. Numeroși filosofi, teologi și poeți, ca Herbart, Luther, Goethe,

Herder, Iacobi și alții, ca și mulți dintre mistici, au crezut că esența religiei constă în sentiment<sup>18</sup>.

Dacă activitatea inteligenței noastre poate fi adesea calculată sau rece, iar voirile noastre se adresează mai mult acțiunii, sentimentele sunt totdeauna profunde și intime. Au în ele ceva din eul nostru intim și personalizează gândul și voirea noastră.

Stările de plăcere sau de neplăcere, de fericire sau nefericire, de mulțumire sau de nemulțumire, izvorâte din raporturile noastre cu lumea sau cu ceea ce trebuie să fie dincolo de ea, dau naștere unui sentiment care se apropie mult de ceea ce trebuie să fie și să conțină religia<sup>19</sup>.

Mulți sunt cei care au căutat să restrângă astfel ființa religiei la sentiment, independent de inteligență și voință, dar reprezentantul cel mai de seamă al acestei teorii este cunoscutul teolog și filosof Friedrich Schleiermacher.

Pentru Schleiermacher religia nu este metafizică, cum vor intelectualiștii, fiindcă nu caută să stabilească raporturi cauzale între lucruri, și nu este nici voluntarism, cum vor moraliștii, fiindcă religia există și fără etică. Pentru el, „religia constă în sentimentul de *absolută dependență* (*Schlechtinnige Abhängigkeitgefühl*) pe care-l simțim în fața acestui infinit necunoscut care este Dumnezeu”. „Contopirea noastră cu infinitul, conștiința aceasta a «finitului în infinit», constituie o stare de supremă beatitudine, e conștiin-

<sup>18</sup> Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 34.

<sup>19</sup> Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Ed. Taschenbuch, Hamburg, 1958, pp. 75-76.

ta religioasă desăvârșită”. „A fi una cu infinitul, trăind încă în finit și totuși veșnic în orice moment, aceasta este nemurirea ca religie”<sup>20</sup>.

Desigur, teza lui Schleiermacher, cu rezonanțe panteiste, care încearcă să reducă ființa religiei la sentiment, este discutabilă și riscantă din mai multe puncte de vedere. Mai întâi, faptul că Schleiermacher vede în Dumnezeu, ca obiect al religiei, ceva care rămâne necunoscut, constituie o contradicție și un non-sens.

Un Dumnezeu necunoscut nu poate fi obiect al religiei. Apoi, afirmația lui că sentimentul de „absolută dependență” al omului s-ar naște dintr-un „infinet necunoscut” nu poate fi veridică. După o regulă generală psihologică, valabilă pentru toți, sentimentul este totdeauna generat de o idee. Nu poate exista sentiment religios fără existența unui Dumnezeu care se face cunoscut omului.

În fine, acea trăire a spiritului în infinit, la care Schleiermacher se referă cu atâta bogăție oratorică și efuziune mistică, devine posibilă doar atunci când este vorba despre relația între persoane, și nu despre o simplă abandonare a ființei noastre finite în infinitul necunoscut.

Schleiermacher dovedește astfel că rămâne tributari mai mult panteismului spinozist decât monoteismului creștin. Suprema beatitudine, născută din abandonarea ființei noastre în marele infinit, rămâne mult mai proprie unei atitudini estetice decât unei atitudini religioase.

Teoriile sentimentaliste ne atrag atenția asupra importanței pe care o are sentimentul pentru viața și ex-

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*

periența religioasă personală a credinciosului; dar fără existența unui Dumnezeu cunoscut nu poate exista sentiment religios, căci sentimentul este totdeauna generat de o idee<sup>21</sup>. Eroarea acestor teorii constă în faptul că încearcă să reducă religia la sentiment, nesocotind contribuția intelectului și a voinței în fenomenul religios.

Tot din această categorie fac parte și teoriile estetice, care tind să pună accentul pe rolul frumosului sau esteticului în ființa religiei.

Datorită faptului că fantezia sau imaginația joacă un rol important în viața omului, numeroși filosofi și literați au ajuns la convingerea că religia este un produs al fanteziei, care caută să înfrumusețeze și să idealizeze viața omului. Această teorie, care reduce ființa religiei la elementul estetic, a apărut încă din Antichitate și a avut ca susținători pe Xenofon sau pe Evhemeros, care afirmă că zeii sunt creați de fantezia omenescă, iar în timpurile moderne, mai ales în epoca romantică, pe Lessing, Goethe, Schiller, Feuerbach, D.F. Strauss, W. Wundt și alții.

După Goethe, religia se reduce la cultul frumuseții, iar pentru Wundt, religia s-a născut din dezvoltarea miturilor primitive, ca un fel de știință poetică, din care a apărut, mai întâi, ideea de suflet, apoi cultul strămoșilor, iar după aceea zeii, pe care omul i-a adorat.

Desigur, fantezia este funcția sufletului omenesc care idealizează și înfrumusețează viața sau realitatea, ridicând-o la rangul de lume ideală, în care se întrevede frumusețea și perfecțiunea Creatorului. Dar ea nu are capacitatea de a crea de la sine ceva, ci nu-

---

<sup>21</sup> Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 34.



mai de a organiza în forme și conținuturi noi elementele pe care le posedă din experiența și cunoștințele personale păstrate în memorie.

Din cele mai vechi timpuri există creații estetice ale fanteziei (sculpturi, picturi, obiecte de cult etc.) care s-au aflat în serviciul religiei, dar acestea nu sunt rodul fanteziei sau al sentimentului religios, ci au rămas întotdeauna un auxiliar al religiei, fiindcă fantezia nu poate crea obiectul însuși al religiei, adică pe Dumnezeu.

Sentimentul estetic se naște din contemplarea frumosului natural sau artistic, care adesea poate avea caracter nereligios sau antireligios. O religie care s-ar reduce numai la sentimente estetice n-ar putea satisface nici setea omului de ancorare în transcendent, nici servi drept temelie moralității, dat fiind faptul că unele forme ale frumosului pot cuprinde elemente cu totul imorale.

De aceea, o religie care s-ar baza numai pe artă ar nesocoti unul dintre principalele scopuri ale religiei: unirea cât mai multor oameni în aceeași comunitate de credință și viață, în care nu există deosebire de clasă, de neam, de cultură sau de stare socială, ci unde toți sunt una<sup>22</sup>.

### *c) Teorii voluntariste*

Voința este funcția sufletului omenesc prin care ne manifestăm exterior prin acțiunile noastre. Ea înseamnă activitate îndreptată conștient spre un scop și

---

<sup>22</sup> Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, pp. 29-30.

stă în strânsă legătură cu intelectul și cu sentimentul, fără de care nu poate fi concepută. Căci, dacă intelectul este generatorul ideilor, iar sentimentul este suportul pasional al faptelor noastre, voința execută ceea ce intelectul și-a propus, iar sentimentul a pregătit, generând impulsul interior al acțiunii.

Din cauză că acțiunile noastre exterioare constituie fapte pe care morala le cercetează prin prisma noțiunilor de *bine* sau *rău*, teoriile voluntariste consideră că esența religiei stă în moralitate, care se exteriorizează prin actele de cult sau prin faptele reale ale oamenilor. Exponenții acestor teorii, teologi sau filosofi, au căutat să reducă religia la morală și să pună bazele *moralismului*, care a găsit în Immanuel Kant cel mai fervent susținător al lui.

Cunoscutul filosof german considera că nici Dumnezeu și nici celelalte adevăruri fundamentale ale religiei, ca libertatea, viața viitoare și nemurirea sufletului, nu pot fi cunoscute cu ajutorul rațiunii. Pe cât de mult poate cunoaște rațiunea realitățile care aparțin lumii văzute (fenomenale), pe atât de puțin poate cerceta adevărurile eterne, care aparțin lumii nevăzute (numenale).

Dar, cu toate că adevărurile fundamentale nu pot fi cunoscute pe calea rațiunii pure, ele pot fi afirmate însă pe calea rațiunii practice, ca postulate ale voinței autonome. Rațiunea noastră practică ne impune atât realizarea binelui, cât și răsplătirea lui, dar numai într-o altă viață, datorită sancțiunii adevărate care provine din partea Ființei desăvârșite și veșnice, Care este Dumnezeu.

Astfel, ideea de Dumnezeu, de nemurire a sufletului sau de viață viitoare încetează de a mai fi obiectul religiei și devin consecințe și necesități ale voinței și ale tendinței de a săvârși binele moral. Kant așază morala autonomă la baza religiei.

Moralismul kantian a avut o covârșitoare influență asupra teologiei și filosofiei. Fichte, în filosofie, și Schleiermacher, în teologie, sunt adepții și continuatorii acestui moralism. Datorită lor, moralismul a avut și are susținători puternici mai ales în lumea protestantă.

Dar, cu tot caracterul lui seducător, moralismul kantian rămâne dăunător religiei, fiindcă amestecă adevărul cu eroarea. Partea de adevăr a moralismului kantian constă în faptul că vede în voință mijlocul prin care religia se exteriorizează în fapte. Partea de eroare constă în faptul că transformă voința din mijloc de exteriorizare a religiei în scopul ultim al acesteia. Or, moralitatea constituie doar un mijloc prin care se urmărește scopul ultim al religiei, anume comuniunea omului cu Dumnezeu.

Morala autonomă nu va ajuta niciodată omul să învingă egoismul din ființa lui, ca să se ridice la viața de comuniune cu Dumnezeu, fără ajutorul harului necreat. Moralismul kantian pune accent unilateral pe viața individuală și exterioară a omului, dar uită de viața lui spirituală (rugăciune, asceză, dragoste) în Hristos și Duhul Sfânt, ca dinamică interioară a faptelor lui morale.

În mod firesc, religia este fundamentul moralei, căci omul n-a fost creat de Dumnezeu pentru autonomie sau individualism, să funcționeze ca un robot, ci pentru viața de comuniune veșnică cu Sfânta Treime, structura iubirii supreme. Eroarea moralismului

kantian constă în caracterul lui autonom, care promovează individualismul în locul comuniunii omului cu Dumnezeuul trinitar al iubirii supreme.

### **Teoria formelor apriorice**

Am trecut în revistă teoriile intelectualiste, sentimentaliste și voluntariste care vor să reducă unilateral ființa religiei la una sau alta dintre funcțiile sufletului omenesc, în mod subiectiv și antropocentric. Datorită acestui fapt, există numeroși specialiști care obiectează că diversitatea și caracterul reductiv al acestor teorii cu privire la ființa religiei se explică prin absența elementului aprioric din orizontul religios.

În sens kantian, aceștia susțin că „formele apriorice ale rațiunii sunt norme regulative și constitutive ale lumii culturale (inteligibile) suprapuse lumii fizice (sensibile)”<sup>23</sup>. Rolul apriorismului psihologic este acela de a „constata că religia este un fenomen dat, care ni se impune și ne constrânge de a concepe lumea și lucrurile din ea sub raport religios, adică sub raportul transcendenței și eternității. Fără acest raport religios n-am putea concepe nici lumea și nici pe noi”<sup>24</sup>.

Acest apriorism pornește de la autonomia omului în raport cu Dumnezeu, adică de la absența lui Dumnezeu din lumea naturală, și rămâne deficitar sub două aspecte. Mai întâi, apriorismul în cauză are caracter subiectiv și reductiv, fiindcă face abstracție de chipul lui Dumnezeu din om, aplecându-se unilateral

---

<sup>23</sup> Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 39.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 38.

asupra dimensiunii pur psihologice a cunoașterii. Datorită acestui fapt, apriorismul are în vedere doar înțelegerea religioasă și subiectivă a relației noastre cu Dumnezeu, cu lumea și cu noi înșine.

În schimb, Revelația divină ia în considerație atât prezența obiectivă a lui Dumnezeu în creație (cf. Gen. 1, 2), cât și prezența Sa subiectivă în om, în virtutea *chipului* pe care l-a imprimat omului în totalitatea ființei lui psiho-fizice, la trei niveluri diferite.

Este vorba de nivelul conștient, care aparține sufletului, de cel subconștient, care se referă la trup, și de cel supraconștient, înțeles ca *nous* sau *inimă*, care adună întreaga ființă a omului și o pune în relație cu Dumnezeu, prin har.

De aceea, omul nu intră în contact cu Dumnezeu numai cu una sau cu alta dintre funcțiile lui sufletești, în mod reductiv, ci cu întreaga lui ființă zidită după chipul lui Dumnezeu, ca să poată înainta spre asemănarea cu Dumnezeu, împreună cu creația, care se reflectă în constituția lui psihofizică.

În al doilea rând, formele apriorice amintite au caracter antropocentric, fiindcă întemeiază cunoașterea lui Dumnezeu numai pe autonomia rațiunii umane, fără ajutorul haric care vine din partea lui Dumnezeu.

Din această cauză, cunoașterea lui Dumnezeu doborândește un caracter abstract, care tinde să-L transforme pe Dumnezeu din Persoană iubitoare față de om și lume, într-o Idee sau un Principiu metafizic, Care rămâne izolat într-o transcendență inaccesibilă.

După cum știm, Dumnezeu a fost interpretat vreme îndelungată, în termenii gândirii aristotelice, ca „Motor nemișcat”. Cu totul diferit, Revelația divină

ne arată că Logosul etern al Tatălui este Persoana divină care „luminează pe orice om care vine în lume” (In 1, 11), prin Duhul Sfânt.

Harul divin are caracter paradoxal. Pe de o parte, aparține lui Dumnezeu; pe de altă parte, aparține omului să facă experiența acestui har, ca unul zidit după chipul Creatorului. Datorită acestui fapt, omul poate cunoaște pe Dumnezeu, în mod real și personal, numai cu ajutorul harului divin necreat.

Așa cum omul nu poate vedea soarele fără razele care izvorăsc din el, tot astfel credinciosul nu poate vedea pe Dumnezeu fără lumina energiilor necreate care coboară de la Dumnezeu la om și se oglindește în chipul lui Dumnezeu din om. Astfel, atât chipul lui Dumnezeu din om, care îmbrățișează întreaga lui ființă, cât și iluminarea omului de către Logosul Creator prin Duhul Sfânt, constituie ființa religiei.

Datorită influenței exercitate de Rudolf Otto, se vehiculează și ideea că „apriorismul apare atât în domeniul raționalului, ca supremă valoare și garanție a celorlalte valori creatoare ale culturii umane, cât și în domeniul „iraționalului”, ca realitate psihică primordială, creatoare a umanității însăși”<sup>25</sup>.

Este adevărat că există forțe iraționale în om, dar acestea nu fac parte din ființa omului ca atare, ci sunt rezultatul patimilor care confruntă omul din adâncul ființei lui, după căderea în păcat<sup>26</sup>. Patimile iraționale

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>26</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Fi-localia*, vol. III, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 333: „Dumnezeu, Care a zidit firea omenească, nu a creat împreună cu ea nicio plăcere și nici dorirea de simțiri (irațională), ci a

sunt rezultatul instinctelor dereglate de păcat și izvoarăsc din libertatea de voință a omului, care ignoră voia lui Dumnezeu.

Dar, cu tot caracterul lor nociv, patimile n-au reușit să distrugă chipul lui Dumnezeu din om și ființa omului ca atare. Dacă iraționalul ar face parte din ființa omului în chip aprioric și primordial, atunci Logosul n-ar mai fi coborât în lume, ca Rațiune supremă, ca să restaureze creația, potențial, în El Însuși.

Sfântul Grigorie Palama spune că scopul spiritualității creștine nu este acela de a omorî partea pasională a omului, ci de a o muta de la rău la bine. Datorită vieții în Hristos și prin urmarea lui Hristos, credinciosul poate transfigura patimile iraționale, care depărtază pe om de Dumnezeu, în virtuți raționale, care înalță omul spre asemănarea cu Dumnezeu.

Tendența lui Rudolf Otto de a transforma iraționalul în element constitutiv al ființei umane constituie o negare a chipului lui Dumnezeu din ființa omului, care n-a fost distrus de păcat.

## **Omul, chipul lui Dumnezeu**

Una dintre diferențele fundamentale existente între om și restul viețuitoarelor pământești constă în faptul că numai omul știe că există și se poate exprima prin vorbire curentă. Se face mereu apel la teo-

---

dat minții o anumită capacitate, care este dorința naturală a minții după Dumnezeu, prin care se poate bucura în mod tainic de ea. După cădere însă, toți oamenii aveau în mod natural plăcerea ca anticipare a venirii lor în lume și niciunul nu era liber de nașterea pătimașă prin plăcere”.

ria evoluționistă, ca să se explice, „științific”, originea omului, dar nimeni n-a putut să demonstreze motivul pentru care acest fenomen s-a produs o singură dată, „la început”, atunci când omul a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, ca să tindă spre asemănarea Creatorului său. De fapt, trebuie să facem distincție între afirmațiile unei teorii, care rămâne o simplă ipoteză științifică, care nu poate fi demonstrată ca atare, și afirmația biblică, care prezintă pe om ca ființă conștientă și responsabilă, creată după chipul lui Dumnezeu odată pentru totdeauna.

Trebuie precizat însă că această calitate a omului de ființă zidită după chipul lui Dumnezeu implică nu numai capacitatea lui rațională sau intelectuală de a gândi sau de a vorbi, ci, înainte de toate, capacitatea lui spirituală, de *nous*, adică de ochi lăuntric, prin care omul, zidit de Logos, vede pe Dumnezeu. „Căci Logosul Se manifestă în om sub forma inteligenței suverane, care unește rațiunea cu ființa, *nous*-ul fiind ochiul întinderii sau depozitarul din suflet al imaginii trinitare: efigia Fiului imprimată prin pecetea Duhului Sfânt, ca ungere a Tatălui”<sup>27</sup>.

Pe calea desăvârșirii creștine, iluminarea ne arată că *nous*-ul constituie organul cunoașterii intuitive, harismatice, și nu o simplă prelungire a rațiunii discursive. Este vorba de o capacitate spirituală, dată potențial în om, care poate fi amplificată sau diminuată, dar niciodată ștearsă, fiindcă în ea se topesc toate categoriile ontologice ca realitate unică. Putem spune că „Dumnezeul trinitar Se împarte și Se unifică în adân-

---

<sup>27</sup> M. Lot Borodine, *La deification de l'homme*, Du Cerf, Paris, 1970, p. 44.



curile sufletului, paradoxal, căci Logosul este, după Biserica ecumenică, imaginea Tatălui și centrul iradiant al Treimii, care atinge omul<sup>28</sup>.

*Cu alte cuvinte, chipul lui Dumnezeu îmbrățișează, în Hristos, ca Pantocrator, întreaga ființă a omului și a cosmosului și include toate teoriile intelectualiste, sentimentaliste sau voluntariste amintite mai sus.*

## Concluzii

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „Duhul Sfânt mișcă rațiunea naturală din fiecare, și prin aceasta ne aduce la cunoștință faptele săvârșite greșit, împotriva rânduiei firii. Căci se întâmplă să aflăm și la 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<sup>29</sup>.”

Dar, dacă în toate timpurile au existat oameni virtuoși în lume, capabili să sesizeze licăriri ale Logosului dumnezeiesc, Care strălucește tainic în inima omului, aceasta dovedește că păcatul n-a distrus *chipul lui Dumnezeu* din ființa omului.

Acest fapt are o importanță considerabilă pentru problema care ne interesează, fiindcă *chipul lui Dumnezeu*, sădit în ființa omului, constituie ființa religiei din care izvorăște nostalgia asemănării omului cu Dumnezeu. Nu poți vorbi de funcții intelectualiste, sentimentaliste sau voluntariste ca ființă a religi-

---

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Fi-localia*, vol. III, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 48.

ei, fără să ai în vedere, explicit, chipul lui Dumnezeu din om, care orientează, ființial, pe om spre Creatorul său.

Omul contemporan se poate declara autonom și poate renunța la calitatea sa de făptură zidită după chipul lui Dumnezeu, fiindcă se consideră ca rezultat al evoluției naturale; dar pe această cale preferă, în chip irațional, experiența nefericită a neantului în locul vieții fericite cu Dumnezeu. Hristos n-a venit să ne anestezieze înaintea morții, ci să ne arate, prin moartea și învierea Sa, că lumea este menită să aibă viață și cât mai multă viață. Marea tragedie a creștinismului contemporan constă în faptul că a pierdut puterea lui spirituală, pentru faptul că a eliminat pe Dumnezeu din lumea văzută și a contribuit astfel la secularizarea ei.

### III. ARGUMENTE PENTRU DOVEDIREA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

#### ARGUMENTUL ISTORIC

Argumentul istoric își propune să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la caracterul universal al ideii de Divinitate, pe care o întâlnim la toate popoarele și în toate timpurile, indiferent de modul în care era concepută aceasta.

Astfel, Plutarh, filosof platonician, spunea la începutul veacului al II-lea după Hristos că: „veți vedea, poate, cetăți fără întărituri sau veți întâlni, poate, popoare care nu cunosc întrebuințarea banilor și nici legi, dar un popor fără Dumnezeu n-a văzut încă nimeni”.

Iar în ultimul veac dinainte de Hristos, Cicero observa, la rândul său, că „nu e niciun popor atât de înapoiat și de sălbatic, ca să nu creadă într-un Dumnezeu, chiar dacă nu știe în ce fel este Acesta”.

Întemeindu-se pe fapte concrete, același Cicero ajungea la concluzia că „ceea ce este admis de către toți, nu poate să fie fals, pentru că aceasta trebuie să-și aibă rădăcina în însăși ființa omului”.

Iar Aristotel considera și el că „ceea ce există la toată umanitatea are putere de adevăr”.

Astfel, fie că este vorba de preistorie sau de istorie, fie că este vorba de etnografie, etnologie, sociologie sau de alte științe, toate vin să confirme afirmațiile lui Plutarh, Cicero sau Aristotel referitoare la argumentul istoric, anume că n-a existat vreun popor, în decursul timpului sau pe vreo arie geografică, care să fie lipsit de credință în Dumnezeu.

Iată astfel și motivul principal pentru care argumentul istoric este cunoscut și sub denumirea de *consensu gentium*, fiindcă se întemeiază pe *consensul tuturor neamurilor*.

În decursul vremii s-au formulat mai multe ipoteze cu privire la originea argumentului istoric. Cea mai veche și mai des utilizată a fost aceea a fricii. Potrivit acestei ipoteze, credința în Dumnezeu, ca și religia, ar fi luat naștere din *frica față de necunoscut*.

Din cauză că omul primitiv se simțea singur și neputincios în fața naturii înconjurătoare, era cuprins de o frică ce devenea mereu mai mare și mai apăsătoare. Se cunosc vestitele cuvinte din Antichitate ale lui Petronius: „Primus in orbe Deos timor fecit” („frica este aceea care l-a adus pe Dumnezeu în lume”) reluate în timpurile mai noi de raționaliștii francezi sau de deiștii englezi și invocate adesea de materialiștii germani ca o adevărată dogmă.

Această ipoteză rămâne însă arbitrară și este contrazisă de natura faptelor. Dacă frica de natură și manifestările ei ar fi fost cele care au generat religia, atunci primii zei ai omenirii ar fi trebuit să fie zeii fricii sau ai groazei. Frica față de necunoscut și față de mediul ambiant ar fi putut genera în cel mai bun caz magia, dar nu religia.

Iată însă că „Divinitățile” adorate de popoarele cele mai primitive din Africa, Asia sau Australia, departe de a inspira omului groaza sau teroarea față de ele, sunt invocate ca ocrotitori ai lor.

Aproape toate popoarele amintite se adresează Zeilor supremi cu denumirea de *Zeul – Tată*, *Zeul – Părinte* sau pur și simplu de *Părinte*. Străvechile religii ale Australiei au fost denumite de specialiști cu titlul generic de *Allfatherism*, adică de „Tată al tuturor”<sup>30</sup>, care pune în evidență atitudinea părintească a Divinităților față de credincioșii lor.

Apoi, dacă Dumnezeu și religia ar fi provenit din frica omului față de fenomenele naturale, din cauza ignoranței lui, atunci cum se explică faptul că astăzi, când omul dispune de o știință extrem de avansată, există numeroși savanți care cred în Dumnezeu?

Unii dintre savanții fizicieni contemporani, ca Paul Davies, spre exemplu, merg atât de departe, încât pretind că știința este capabilă astăzi să conducă pe om către Dumnezeu cu mai multă siguranță decât o poate face religia.

Credința însă, ca și religia, nu provin din cauze naturale, care rămân exterioare omului, ci își au obârșia lor în interiorul omului și al conștiinței lui, adică în chipul lui Dumnezeu din om, așa cum a subliniat Mircea Eliade. Pentru el, „*experiența sacrului este inerentă modului de a fi al omului în lume și, fără experiența lui, ființa umană nu ar putea să se alcătuiască*”<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 34.

<sup>31</sup> Wilhelm Dancă, *Fascinația sacrului*, Ed. Sapiența, Iași, 2002, p. 28: „Prin istoria religiilor, Mircea Eliade voia să con-

A doua teorie, la care se recurge adesea, pretinde că credința în Dumnezeu ar fi rezultatul intereselor de clasă ale demnitarilor de stat, ale tiranilor, ale unei caste sau ale preoților, care foloseau religia în propriul lor interes. Potrivit acestei ipoteze, religia sau credința în Dumnezeu n-ar fi decât o invenție târzie, provenită din partea unor indivizi care urmăreau prin religie să intimideze și să exploateze pe semenii lor, ca să dobândească puterea sau să acumuleze averi.

Această teorie rămâne deficitară din două puncte de vedere. Mai întâi, ea presupune că ar fi existat o perioadă incipientă în viața omenirii, când omul era ateu și nu putea să creadă în Dumnezeu. Cercetările îndelungate și exigente întreprinse în acest domeniu au arătat însă că omenirea istorică, ca și cea preistorică, a crezut în Dumnezeu chiar de la începutul existenței ei.

Numeroasele lăcașuri și obiecte de cult, cât și picturile care s-au descoperit în cele mai vechi așezări omenești dovedesc credința oamenilor preistorici în Divinități. N-a existat nicidecum vreoa perioadă atee în vremea de început a omenirii și nici după aceea.

În al doilea rând, dacă au existat persoane interesate, care au inventat religii ca să se transforme în zei și să exploateze poporul în beneficiul lor, de unde au luat ele noțiunea de *zeu*? Această întrebare adresată în-

---

tribuie la înțelegerea integrală a omului, opunându-se viziunilor reduționiste despre om din acest secol: nihilism, pozitivism, neopozitivism etc. ..." (p. 32). Se consideră însă că „sacral nu poate fi egal cu divinul, sacral trimite la altceva, și acest altceva [...] l-am numit generic «Realitatea ultimă»" (p. 31). Cu alte cuvinte, sacral în concepția lui Eliade se confundă cu divinul, fiindcă face abstracție de „transcendența divină”.

că din Antichitate, de către Sextus Empiricus, filosofilor din vremea sa, a rămas fără răspuns până astăzi.

Întrebarea devine aberantă atunci când este vorba mai ales de preoți, fiindcă, așa cum observă August Sabatier, este absurd să pretinzi că preoții au inventat religia, atunci când existența preoților este condiționată de existența religiei. Era posibil ca religia să fie utilizată uneori de către preoți sau de tirani pentru interesele lor personale, dar religia a trebuit să existe anterior acestora, și nu ca o invenție a lor.

Obiectele găsite în mormintele primitivilor sau în piramidele faraonilor, ca și multe altele, arată că *la originea argumentului istoric nu se află nici frica de forțele naturii, nici interesele de clasă, ci aspirația sufletului omenesc către nemurire, întemeiată pe existența chipului lui Dumnezeu din ființa omului, despre care ne vorbește Revelația divină.* Este adevărat că păcatul a umbrit chipul lui Dumnezeu din om, dar numai existența acestui chip alterat de păcat este în măsură să explice nostalgia după Divinitate, care fundamentează acel *consensu gentium*, de la baza argumentului istoric al existenței lui Dumnezeu.

## ARGUMENTUL ONTOLOGIC

### Specificul argumentului

Dintre toate argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, argumentul ontologic a fost cel mai contestat și în decursul vremii a cunoscut ascensiuni și decăderi ca niciun alt argument rațional. Deși rămâne singurul argument de inspirație creștină, a

devenit totuși obiect de aprigă controversă în cadrul unor cercuri de gânditori creștini apuseni.

Aceste controverse se explică prin diferența de metodă logică existentă între argumentul ontologic și restul argumentelor referitoare la existența lui Dumnezeu. Căci, în timp ce argumentul istoric, cosmologic sau teologic folosește metoda inductivă, care pornește de la fenomenele naturale din lumea văzută pentru a dovedi că Dumnezeu este cauza lor, argumentul ontologic folosește metoda deductivă și încearcă să dovedească existența lui Dumnezeu pornind, aprioric, de la ideea de Dumnezeu din mintea omului.

Când este interpretat în raport cu omul, acest argument are caracter psihologic, pentru că pornește de la *ideea* de Dumnezeu existentă în mintea lui, dar, interpretat în raport cu Dumnezeu, argumentul are caracter ontologic și existențial, pentru că are în vedere pe Dumnezeu ca *Ființă supremă*, ca *Cel ce este*, adică ca existență ontologico-existențială.

După cum vom vedea însă, acest argument rămâne deficitar, din cauză că trece peste dimensiunea ontologică a chipului lui Dumnezeu din om, pe care îl pune în relație unilaterală cu sufletul omului, în detrimentul trupului său. Chipul lui Dumnezeu din om are numai consistență psihologică.

### **Crearea argumentului**

Cel care a invocat pentru prima dată argumentul ontologic în favoarea Divinității a fost Fericitul Augustin, care spunea despre Dumnezeu că este „suprema existență, suprema virtute și suprema bunătate”.



Dar adevăratul întemeietor al acestui argument rămâne Anselm, episcop de Canterbury (1033–1109).

Pornind de la om și de la gândirea lui, acesta a susținut existența unei ființe atât de perfecte, încât nu poate fi cugetată o altă ființă mai perfectă decât aceasta. Argumentația lui Anselm a fost pusă însă la îndoială de călugărul Gaunilo, superior al Mănăstirii Marmontier, în lucrarea sa: *Liber pro inspicente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, dar și de Toma d'Aquino, părintele scolasticii medievale, reductibil adversar al argumentului ontologic.

Dar, cu toate că Biserica Romano-catolică a manifestat o rezervă serioasă față de acest argument, din cauza teologiei scolastice care l-a privit cu neîncredere, a evitat totuși să-l condamne, datorită unor teologi și Părinți catolici mai cunoscuți, în frunte cu Augustin, care au invocat și au apărat acest argument.

### Disputa medievală

La baza controverselor dintre Anselm și Gaunilo se află cunoscuta *ceartă a universalilor* din epoca medievală, provocată de relația dintre *nomina* și *res*, adică dintre *idee* și *realitate*.

Această relație a fost concepută în trei variante posibile:

a) cea a *realismului extrem*, care afirmă că ideile sunt anterioare lucrurilor, *universalia ante res*, sub influență platonice;

b) cea a *realismului moderat*, care susține că ideile și lucrurile sunt inseparabil legate între ele, *universalia in rebus*, sub influență aristotelică;

c) cea a *nominalismului protestant*, care consideră că ideile sau noțiunile pe care se sprijină acest argument rămân simple abstracțiuni (nomina) deduse din lucruri.

Nominalismul protestant se opune atât lui Anselm, care așază ideile înaintea lucrurilor (*universalia ante res*), cât și lui Toma d'Aquino, care nu desparte ideile de lucruri (*universalia in rebus*) și se declară în favoarea ideilor care vin după lucruri, adică în favoarea lui *universalia post res*.

La baza acestor controverse se află dualismul gândirii medievale apusene, care n-a reușit să descopere legăturile interne sau energetice dintre idei și lucruri, din cauza gândirii augustiniene influențate de platonism sau a celei scolastice influențate de aristotelism, fiindcă ambele au ignorat sistematic existența *Logosului divin, raționalitatea lumii naturale și ontologia psihofizică a chipului lui Dumnezeu din om*.

Consecințele acestor omisiuni sunt considerabile, fiindcă au introdus o adevărată prăpastie între *cele gândite și cele înfăptuite* de Dumnezeu. În virtutea principiului că ideile sau noțiunile generale rămân anterioare lucrurilor, Anselm considera, ca și Augustin, că experiența interioară a omului, care se reflectă în mintea lui, este mai sigură decât celelalte izvoare ale cunoașterii omenești, fiindcă ideea permite omului să descopere adevărul neschimbat, adică ideea de Dumnezeu din mintea lui.

Cu toate că rațiunea omului are caracter pur psihologic, este totuși capabilă să gândească pe Dumnezeu atât ca existență, cât și ca ființă, fiindcă avem pe Dumnezeu în mintea noastră ca ființă atât de perfectă, încât nu putem cugeta o altă ființă mai perfectă sau

mai desăvârșită decât aceasta<sup>32</sup>. Se vede însă că Anselm nu căuta o probă ontologică, ci una apriorică<sup>33</sup>, de natură psihologică, pentru că altfel n-ar fi invocat în sprijinul deducțiilor sale pe nebunul care neagă pe Dumnezeu.

Pentru Anselm, existența lui Dumnezeu nu trebuia să răsară din intuiția (ontologică a) ființei divine, ci din constrângerea (speculativă a) legilor rațiunii, pe care nebunul o ignoră din cauza necredinței lui. Dacă în mintea care cugetă există *ideea* unei ființe față de care nu poate exista alta mai mare, atunci această ființă trebuie să existe și în realitate<sup>34</sup>. Departe de persoana Logosului divin obiectiv, acest *cogitari* constituie dovada apriorismului subiectiv anselmian, cu caracter logic constrângător, care vrea să ne arate că realitatea mintală creează și condiționează orice altă realitate, chiar și pe cea obiectivă<sup>35</sup>.

### Obiecții împotriva argumentului

Împotriva acestei tentative a lui Anselm, care încearcă să deducă existența lui Dumnezeu dintr-o sim-

---

<sup>32</sup> Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 57.

<sup>33</sup> De altfel, Kant este cel care a vorbit pentru prima dată de *argumentul ontologic*, pentru că el a pus accentul pe categoriile de gândire existente în mintea omului (cauzalitate, spațiu, timp), care îi permit acestuia să modeleze natura exterioară după opinia sa subiectivă. El a pus bazele unei științe care a pornit de la gândirea subiectivă a omului, în detrimentul gândirii obiective.

<sup>34</sup> Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 58.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 68.

plă idee, călugărul Gaunilo demonstra, dimpotrivă, că *existența reală* a unui lucru nu se poate deduce din simpla lui *existență mintală*. Chiar dacă am admite, spune Gaunilo concesiv, că am putea avea o idee despre Dumnezeu, și anume că ființa lui Dumnezeu constituie ceva față de care altceva mai mare nu se poate cugeta, totuși aceasta nu înseamnă că Dumnezeu trebuie să existe și în realitate.

*Trebuie mai întâi ca această existență să ne fie dată ontologic ca atare, pentru ca apoi să-i putem adăuga oricare alt atribut, fie și acela că în raport cu Dumnezeu nu putem gândi ceva mai mare.* Dacă se pornește de la premisa că ceea ce există în intelect trebuie să existe și în realitate, atunci s-ar putea demonstra existența *reală* a oricărei *închipuiri* din mintea omenească.

Gaunilo ilustrează absurditatea acestei deducții, făcând apel la exemplul legendarei insule Atlantida, „o insulă pierdută”, care s-ar afla undeva în ocean, într-un loc pe care nimeni nu-l cunoaște și pe care nimeni n-a văzut-o și nici n-o poate descoperi. Despre această insulă se spune că ar fi unică în felul ei și că ar întrece în bogăție și în frumusețe oricare altă insulă de pe pământ. Nimic nu mă împiedică să-mi pot face o idee despre o astfel de insulă atotperfectă. O pot avea în minte. Urmează de aici că există și în realitate?

Desigur, după argumentarea lui Anselm, spune malițios Gaunilo, această insulă ar trebui să existe, căci negarea existenței ei ar constitui o contradicție. În răspunsul său, Anselm declară cu superioritate că, deși ar putea fi de acord cu obiecția lui Gaunilo, că ideea unui lucru nu implică neapărat și existența lui

reală, pretinde totuși că argumentul ontologic constituie o excepție, pentru că aici nu este vorba de o insulă legendară, ci de Ființa divină supremă.

„Nam etsi possunt cogitari non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse praeter id quod summus est” („Deși se poate cugeta că nu există, totuși toate cele câte se pot cugeta nu sunt asemănătoare cu ceea ce este suprem”).

Deși răspunsul lui Anselm este apreciat pentru „suprema lui frumusețe stilistică”, totuși nu aduce nimic nou în sprijinul tezei sale decât tot propriile lui afirmații<sup>36</sup>.

Astfel, disputa stârnită în jurul argumentului ontologic, care oscilează între realismul extrem de influență platonice al lui Anselm, unde ideile există independent de lucruri (*universalia ante res*), și realismul moderat al lui Gaunilo, unde ideile sunt dependente de lucruri (*universalia in re*), constituie o dispută artificială, care nu poate depăși opoziția dintre suflet și trup, fiindcă trupul rămâne o realitate amorfă, lipsită de structură rațională interioară, care se opune sufletului rațional.

Trebuie remarcat însă că Anselm se abate la un moment dat de la principiul său de bază, care pretinde că ceea ce avem în minte (*in intellectu solo*) trebuie să existe și în realitate și susține în mod contradictoriu că o astfel de ființă trebuie să existe nu numai în minte, ci și în realitate.

Căci, spune el, o ființă care ar fi doar în minte, aprioric, nu ar putea corespunde cu mărimea sau modul

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 66.

de a fi al ființei pe care o avem în realitate<sup>37</sup>. Anselm introduce astfel, în demonstrația sa, un element sensibil, o mărime reală obiectivă, care devine mai importantă decât conceptul mintal subiectiv<sup>38</sup>.

Sub o formă oarecare, orice gândire apriorică trebuie să fie valorificată în lumea existenței obiective, adică să se sprijine pe un punct ferm din lumea văzută, ca să poată fi valabil și în cadrul ei<sup>39</sup>. În realitate, aceste ambiguități anselmiene, ca și *cearta universaliiilor*, de fapt, rămân toate rodul unei gândiri filosofice, care face abstracție sistematică de persoana divină a Logosului, în Care Tatăl a gândit lumea din eternitate și prin Care a adus-o la existență în timp, prin Duhul Sfânt.

### **Interpretarea ortodoxă a argumentului**

Dacă ne referim la teologii ortodocși, observăm că există o mare varietate de opinii în ceea ce privește argumentul ontologic. Dacă teologii ruși, ca Macarie și Canev, conferă argumentului numai valoare psihologică, teologul grec Andrutsos îl respinge fără drept de apel. Cât privește pe teologii români, aceștia oscilează între V. Găină, care are mari rezerve față de un astfel de argument, și mitropolitul Irineu Mihălcescu sau I. Gh. Savin, care caută să îl reabiliteze. Profesorul Savin ajunge la concluzia că ideea de Dumnezeu, dată cu necesitate cugetării noastre, implică necesar existența Sa absolută.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 73.

Începând însă din al treilea deceniu al secolului trecut, teologia românească a început să redescopere filonul gândirii patristice răsăritene și să exploreze calea ontologică, care avea să ducă la depășirea spinoasei controversă a universaliiilor, care a generat disputa dintre Anselm și Gaunilo, așa cum am arătat anterior.

De la bun început, trebuie subliniat însă că omul nu se naște cu idei și nici rațiunea nu poate genera aprioric idei valabile cu privire la existența lui Dumnezeu, fără să recurgă la suportul lor obiectiv. Chiar Anselm este obligat să recunoască până la urmă că „sub o formă oarecare, orice gândire apriorică trebuie să fie valorificată în lumea existenței obiective”, adică să atingă un punct ferm în lumea văzută, ca să poată fi valabilă și în cadrul ei.

Dar chiar și așa controversa stârnită în jurul argumentului ontologic rămâne o controversă pur filosofică, ce face apel la noțiunea abstractă de *idee mintală* sau de *Ființă supremă* și introduce o prăpastie de netrecut între om și Dumnezeu. *Controversa în cauză evită să vorbească, în lumina Revelației divine, de noțiunile de persoană sau har necreat, care deschid pe Dumnezeu față de om și creație, și creația, în frunte cu omul, către Dumnezeu.*

Tendința de a deduce existența ontologică a lui Dumnezeu dintr-o idee apriorică din mintea omului, fără intervenția lui Dumnezeu, este respinsă categoric de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care arată că „Duhul Sfânt nu este absent din nicio faptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dum-

nezeu Se află, prin puterea providențiatoare, în toate<sup>40</sup>. Fără Revelația divină, omul căzut în păcat, omul care a confundat pe Creator cu creația în chip panteist, n-ar fi ajuns niciodată să descopere existența unui Dumnezeu transcendent și personal în raport cu lumea imanentă, pe care a creat-o din iubire față de om.

În disputa universalilor, dreptatea a fost de partea scolasticilor, care aveau în vedere relația exterioară dintre idee și lucruri, dar care făceau abstracție, din nefericire, de structura rațională a creației, introducând astfel o ruptură interioară între idei și lucruri, fiindcă, în timp ce ideile au caracter rațional, lucrurile sensibile rămâne amorfe în constituția lor interioară.

În lumina gândirii răsăritene, ideea apriorică a lui Dumnezeu din mintea omului, de la care pornește argumentul ontologic, este rezultatul unei concepții autonome, care închide omul în el însuși și face abstracție de două lucruri.

Pe de o parte, trece cu vederea legătura interioară a omului cu Dumnezeu, ca realitate total transcendentă, fiindcă un Dumnezeu conceput filosofic, ca ființă metafizică, rămâne izolat în transcendența Sa inaccesibilă, fără să coboare la om, ca persoană divină iubitoare.

Pe de altă parte, ideea apriorică a lui Dumnezeu din mintea omului este rezultatul unei activități raționale a sufletului omenesc, care rămâne exterioară trupului, fiindcă constituția trupului este lipsită de raționalitate interioară.

Desigur, pentru depășirea prăpastiei ontologice apărută între om și Dumnezeu pe această cale, se face apel la mintea care-L gândește pe Dumnezeu în mod

---

<sup>40</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 38.



speculativ, dar care, din nefericire, face abstracție de *întâlnirea personală* a omului cu Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că este o cale atât de lungă de la om la Dumnezeu, încât omul nu putea să o străbată singur, fără ca Dumnezeu să coboare la om. Sau, mai bine-zis, absența energiilor necreate deschide un adevărat abis între om și Dumnezeu, care scoate în evidență caracterul antropocentric al argumentului ontologic elaborat de Anselm.

Teologia ortodoxă consideră că argumentul ontologic trebuie să se sprijine pe trei elemente fundamentale:

a) pe *harul divin ca energie necreată a lui Dumnezeu în Treime*, Care iese în întâmpinarea omului, pentru ca omul să înainteze spre Dumnezeu, cu creația, în Hristos și Duhul Sfânt;

b) pe *chipul lui Dumnezeu din om care constituie „vatra” energiilor necreate*, prin care Dumnezeu îmbrățișează întreaga ființă psihofizică a omului în virtutea structurii raționale a trupului, și

c) pe *structura rațională a creației văzute* care oglindește trei lucruri: *înțelepciunea Creatorului*, după cuvântul psalmistului: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*” (Ps. 18, 20); pe *prezența lui Dumnezeu în creație*, în puterea Duhului, Care Se purta peste ape la facerea lumii (cf. Gen. 1, 2) și pe *aspirația întregii creații văzute de a se elibera de stricăciune*, ca să se împărtășească de slava fiilor lui Dumnezeu (cf. Rom. 6, 12).

Cu alte cuvinte, energiile necreate introduc o anumită corespondență interioară între ontologia creației personificată în om, care rămâne deschisă către Dumnezeu, și ontologia trinitară veșnică, unde Persoanele

divine rămân deschise față de om și creație. Pe firul energiiilor necreate, Dumnezeu coboară la omul zidit după chipul Său, iar omul se înalță spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos și Biserică, prin Duhul Sfânt.

*Argumentul ontologic își descoperă adevărata lui semnificație numai atunci când ființa lui Dumnezeu, ca de altfel și ființa omului, zidită după chipul Creatorului, au caracter ipostatic.*

Tendința de a pune chipul lui Dumnezeu în relație unilaterală cu funcțiile psihologice ale sufletului omenesc, cu mintea omului în detrimentul trupului, transformă argumentul ontologic în simplu pretext de speculație abstractă și controversă filosofică.

Teologia nu este filosofie, ca să peroreze speculativ despre om sau Divinitate, ci se întemeiază pe energiile necreate care constituie legătura dinamică și personală dintre Dumnezeu și om, pentru ca omul, zidit după chipul lui Dumnezeu, să tindă spre asemănarea cu Ziditorul său.

## ARGUMENTUL COSMOLOGIC

### Istoricul argumentului

Este vorba despre un argument care își propune să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la caracterul mărginit sau trecător al *lunii* (*cosmos* în grecește), care postulează existența unei cauze absolute și nemărginite a ei. La baza acestui argument se află ideea de cauzalitate, care ne arată, într-un sens mai larg, că orice efect are o cauză.

Pe acest temei, chiar Voltaire a fost nevoit să recunoască faptul că „universul mă încurcă și nu pot gândi

că ceasul poate exista fără un ceasornicar”. În virtutea legii cauzalității, lumea este considerată ca efect al unei Cauze supreme, Care este Dumnezeu. Dacă în lume lucrurile se condiționează reciproc, atunci lumea în ansamblul ei trebuie să fie rezultatul firesc al unei Cauze necondiționate sau absolute, care este Dumnezeu. Principiul rațiunii suficiente postulează pe Dumnezeu drept Causă supremă a cosmosului contingent în care trăim.

Argumentul cosmologic este cunoscut din vechime. Îl întâlnim atât la filosofii greci, ca Anaxagora, Platon și Aristotel, cât și la personaje cunoscute din lumea romană, ca Cicero sau Seneca. Aristotel spune, spre exemplu, că „Dumnezeu, Care nu poate fi văzut de nimeni, Se vedește în lucrurile Sale”.

Sfânta Scriptură subliniază cu precădere acest adevăr, mai ales pe acela că *lumea* la care se referă n-a fost creată dintr-o materie preexistentă, de către un Demiurg, ca în religiile panteiste, ci are un început, fiind creată de Dumnezeu *ex nihilo*, adică *din nimic*. De aceea, dacă Moise ne spune că Dumnezeu a creat cerul și pământul la început (cf. Gen. 1, 1), iar Iov declară tot astfel că „*Domnul a făcut toate acestea*” (12, 9), Psalmistul în schimb vede întreaga creație ca un imn de laudă adus lui Dumnezeu și rostește, în cuvinte inspirate, că: „*cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*” (Ps. 18, 1).

Mai mult chiar, Sfântul Apostol Pavel ne oferă cea mai evidentă formulare a argumentului cosmologic, atunci când scrie romanilor că „*însușirile cele nevăzute ale lui Dumnezeu și puterea Lui cea veșnică se văd, prin cugetare, de la crearea lumii, în făpturile Sale*” (Rom. 1, 20).

Părinți bisericești au făcut adesea apel la acest argument, prezentat în haină poetică și stringență logică. Sfântul Atanasie face apel la ordinea cosmică și întreabă: „Cine, văzând soarele răsărind în fiecare zi și luna ivindu-se noaptea, crescând și descrescând după legi neschimbate, iar dintre stele multe parcurgând și schimbându-și variat mersul lor, altele mișcându-se în chip constant, nu va înțelege că există un Creator al lor, care le și guvernează?”

Iar Sfântul Grigorie de Nazianz, unind inspirația cu logica, ne spune: „Cine vede o harfă făcută frumos și bine alcătuită sau aude cântându-se cu ea, nu-și reprezintă pe cel care a făcut-o sau pe cel care cântă cu ea, cu toate că nu-l cunoaște ca persoană?”

Tot astfel, „dacă privim lumea, cunoaștem pe Dumnezeu, Care a creat totul și cuprinde totul. Vedearea și rațiunea ne obligă să pornim de la cele văzute, de la ordinea din lume, la Autorul lor suprem, la Creatorul divin”<sup>41</sup>.

## Legea cauzalității

Argumentul cosmologic se întemeiază pe câteva legi care se desprind din realitatea lumii văzute. Profesorii de teologie I. Gh. Savin, Isidor Todoran și Ion Zăgorean vorbesc de trei probe sau legi: cea *a cauzalității*, cea *a contingentei* și cea *a mișcării*, pe care le vom prezenta pe rând. După cum am văzut deja, legea cauzalității arată că lumea se prezintă ca o înlănțuire de cauze și efecte, pentru că orice fenomen are

---

<sup>41</sup> Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Dr. Ioan Zăgorean, *op. cit.*, p. 78.

propria lui cauză și poate deveni la rândul său cauza altui fenomen.

Dar, cu toate că nu e posibil ca un fenomen să devină propria lui cauză, în pofida cauzei care rămâne mereu anterioară efectului, totuși mintea noastră ne spune că nu putem înainta la infinit din cauză în cauză, ci trebuie să ne oprim în cele din urmă la o primă cauză, care nu mai presupune o altă cauză.

Sau, după cum spune Sfântul Dionisie Areopagitul: „Dumnezeu are cauza existenței în Sine Însuși și este Cauza existenței tuturor celor ce există”<sup>42</sup>. Aceasta este Cauza primă, care se impune cu necesitate și pe care o numim *Dumnezeu*. Reflexia asupra naturii în general și cercetarea științifică în particular, din lumea organică și anorganică<sup>43</sup>, arată că principiul cauzalității, care postulează existența Cauzei prime, nu se sprijină doar pe criterii de ordin subiectiv, ci are caracter obiectiv, care se impune de la sine.

Cu toate acestea, D. Hume și I. Kant au căutat să pună la îndoială *principiul cauzalității*, ca argument în favoarea lui Dumnezeu, sub forme diferite.

D. Hume consideră că legea cauzalității are un simplu caracter subiectiv, fiindcă se mulțumește să constate succesiunea evenimentelor din lume, dar nu spune nimic obiectiv despre cauza lor. Hume încearcă să relativizeze principiul cauzalității, dar nu-l respinge ca atare, fiindcă constituie o lege obiectivă și fundamentală, care se află la baza fenomenelor din

---

<sup>42</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. IX, 8, PG III, col. 953.

<sup>43</sup> Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 45.

univers și postulează existența unei Cauze prime în afara lumii<sup>44</sup>.

La rândul său, Kant merge mai departe și respinge argumentul cosmologic, sub două aspecte. În primul rând, el susține că principiul cauzalității, care se aplică numai în domeniului lumii fenomenale, nu poate fi utilizat în domeniul lumii numenale, care rămâne o realitate de nepătruns pentru sfera rațiunii pure. Cu toate acestea, Kant s-a folosit de principiul cauzalității ultime, atât în domeniul lumii fenomenale, cât și în cel al lumii numenale, a lucrului în sine, ca să poată rezolva conflictul științific dintre *rațiune* și *sensibilitate*.

În al doilea rând, Kant consideră că argumentul cosmologic poate dovedi cel mult existența unui Organizator al lumii, pornind de la lume la Dumnezeu, în mod regresiv, dar nu pe cea de Creator al lumii, pornind de la Dumnezeu la lume, ca și cum lumea ar fi opera lui Dumnezeu.

Crearea lumii implică existența unei Cauze ultime care nu poate fi cunoscută prin știință, ci numai prin credință, căci aparține lumii numenale, incognoscibilă în sine<sup>45</sup>. Obiecția lui Kant rămâne însă neîntemeiată, fiindcă rolul argumentului cosmologic nu este cel de a deriva lumea din ființa lui Dumnezeu, așa cum pretindea el, ci să arate, cel mult, că existența lumii nu poate fi explicată fără existența lui Dumnezeu<sup>46</sup>.

Obiecțiile amintite ar putea lăsa impresia, la prima vedere, că filosoful Kant dă dovadă de inconsecven-

---

<sup>44</sup> Prof. I. Gh. Savin, *Existența lui Dumnezeu. Probele cosmologică și teleologică*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1943, p. 57.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 61.

ță teoretică. Când este vorba de știință, Kant infirmă propriul lui sistem de gândire și aplică legea cauzalității nu numai în domeniul realităților fenomenale, dar și în cel al realităților numenale, din dorința de a concilia rațiunea cu sensibilitatea.

Când se tratează despre argumentul cosmologic, Kant rămâne consecvent gândirii lui proprii și pretinde că Dumnezeu, în calitate de Causă creatoare, nu poate fi cunoscut pe calea științei, ci doar pe cea a credinței. Această atitudine ambiguă este dictată însă de convingerile lui consecvent iluministe, care urmăreau să apere caracterul autonom al rațiunii umane în fața ingerințelor religioase din vremea sa. Obiecțiile formulate de Hume și Kant rămân discutabile.

### **Legea contingenței**

Ca trăitori în lume, nu vedem și nu venim în contact decât cu lucruri și ființe trecătoare sau mărginite, care sunt și nu vor mai fi, pentru că niciuna dintre acestea nu-și are cauza existenței în sine și nici începuturile existenței lor precare.

Căci ce existență în sine poate să aibă o piatră netrecnică din drum, pe care o aruncăm cu piciorul, pasărea care se înalță în văzduh, viermele care se târăște în noroi sau peștii care trăiesc în adâncul apelor? Chiar viața omului pe pământ este comparată cu floarea câmpului, pentru că rămâne tot atât de trecătoare ca și aceasta.

De pretutindeni ne întâmpină faptul contingenței, lipsa de necesitate a existenței, care ne obligă să căutăm

la nesfârșit, pentru noi și pentru fiecare lucru sau ființă, un lucru sau o ființă care să fie cauză a existenței.

Omul care străbate această cale lungă poate să ajungă în cele din urmă la existența unei Ființe supreme, Care există prin Sine Însăși, *ens a se*, și Se găsește la originea celor existente. Căci, în caz contrar, nimic din ce există n-ar fi putut să înceapă să existe, dacă cândva n-ar fi existat ceva care să fi avut în sine, în mod necesar, rațiunea suficientă a existenței lui.

Sau, folosind un limbaj scolastic, am putea spune că în lume există numai cauze secundare și ființe și lucruri contingente, care presupun o cauză primară și necesară. În virtutea principiului rațiunii suficiente, lumea cere, în totalitatea ei, o cauză primară, după cum ființele contingente cer o ființă absolut necesară, iar această cauză primară, care este o Ființă absolută și necesară, pe aceasta o numim *Dumnezeu*<sup>47</sup>.

În sprijinul contingenței, pe care o implică argumentul cosmologic, s-a pronunțat și Toma d'Aquino, care spune că „trebuie să admitem o Ființă necesară prin Sine Însuși, Care nu-și găsește în altceva cauza necesității Sale, dar care este Cauza altora, și pe această Cauză o numim cu toții *Dumnezeu*”<sup>48</sup>.

La rândul său, filosoful Leibniz, care pornește pe scara unei gradate continuități a monadelor sale, concepute ca emanații fulgurante dintr-o primă monadă, consideră că aceste monade își coordonează existența după voința și inteligența supremei monade care este *Dumnezeu*<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 31.



Tot astfel Christian Wolf, discipolul lui Leibniz, susține că „lumea și lucrurile din ea sunt întâmplătoare, căci ele ar fi putut să fie altfel decât sunt. Deci ele sunt contingente în existența lor. Contingentul însă nu-și are în el necesitatea existenței lui, ci într-un temei absolut, care rezidă în afară de el. Acest temei este Dumnezeu”<sup>50</sup>.

Obiecția care s-a ridicat împotriva contingenței constă în faptul că depășirea lanțului cauzelor secundare și trecerea spre o cauză primară nu sunt necesare, căci, luate în totalitatea lor, aceste cauze secundare se condiționează reciproc și nu mai au nevoie de postularea unei cauze primare în afară de ele, de altă natură decât cea a lor.

Această formulă a *circuitului cauzelor secundare* e admisă ca un adevăr peremptoriu de cugetarea filosofică modernă, indiferent dacă această cugetare provine din cercurile pozitivismului științific al lui Auguste Comte sau din cele ale evoluționismului idealist al lui Bergson și al lui Le Roy.

Refuzul unora și al altora de a admite existența unei cauze absolute sau imixtiunea supranaturalului în ordinea naturală a existențelor, îi determină pe toți să adopte o atitudine ostilă față de valabilitatea logică a legii contingenței<sup>51</sup>.

Această obiecție nu e atât de temeinică pe cât vor să o prezinte susținătorii ei. Oricât s-ar condiționa reciproc cauzele secundare, acestea tot cauze secundare rămân, fiindcă mulțimea cauzelor și chiar totalita-

---

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 32.

tea lor nu pot schimba calitatea lor, așa cum remarca Kant însuși. Chiar dacă o determinare prin cauzele secundare ne-ar putea da explicația de fapt a unui complex de fenomene, cerința spiritului nostru după o cauză primară, care să ne scoată din cercul cauzelor secundare, rămâne neîmplinită.

Totalitatea cauzelor secundare nu ne poate da cauza primară, după cum totalitatea idiotilor din lume nu ne va oferi vreodată o inteligență scilicet. Sau, după cum totalitatea statuilor, din marmura cea mai pură și cu cea mai artistică execuție din lume, nu ne-ar putea da la iveală o ființă cugetătoare.

Oricum am privi această problemă, cantitatea lucrurilor nu poate schimba calitatea lor și, oricât de multe cauze secundare se vor aduna, ele nu vor înceta de a fi ceea ce sunt: cauze secundare, care își cer cauza lor primară<sup>52</sup>. Cu alte cuvinte, am putea spune că pluralitatea cauzelor secundare își poate găsi unitatea numai în Dumnezeu, Cel Unul după ființă și întreit în persoane.

În decursul acestei expuneri am întâlnit adesea termeni precum *cauze secunde* și *Cauză primă*, ultima sintagmă fiind înțeleasă mai mult ca *idee* decât ca *persoană*, așa cum ne arată Scriptura. Este vorba de un limbaj scolastic, care ar rămâne bun în esența lui, dacă n-ar face abstracție de noțiunea de *persoană*, ca să introducă o prăpastie de netrecut între *Cauza primă* și *cauzele secunde*, datorită faptului că aceste *cauze secunde* funcționează independent față de *Cauza lor primă* și conferă lumii văzute un caracter autonom în raport cu Dumnezeu.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 34.

Din cauza rupturii dintre lumea văzută și cea nevăzută, provocată de caracterul autonom al lumii văzute, relația dintre *Cauza primă și cauzele secundă* se transformă într-un joc intelectual, lipsit de baza lui reală, dată în Logosul etern al Tatălui, prin Care toate au fost făcute (cf. In 1, 1-3), și în Duhul lui Dumnezeu, Care Se purta peste ape la crearea lumii, așa cum ne arată Geneza.

Dilema dintre *Cauza primă și cauzele secundă* poate fi depășită cu adevărat numai atunci când între *Cauza primă și cauzele secundă* se instaurează *energiile necreate*, care introduc relații personale între Dumnezeu și omul care adună în sine creația, pentru a depăși astfel prăpastia filosofică dintre transcendent și immanent.

Astfel că la baza lumii *contingente* sau *mărginite* se află eternitatea lui Dumnezeu, care cheamă omul și întreaga creație să se împărtășească de nemurirea Creatorului. *Contingența* sau *mărginirea* noastră rezultă din puterea infinității divine și este menită să participe direct la infinitatea Cauzei prime, Care este Dumnezeu-Tatăl, în lumina Logosului, prin Care toate au fost create și Care a mântuit lumea, prin puterea Duhului Sfânt.

### **Legea mișcării**

*Legea mișcării* a fost invocată în sprijinul argumentării cosmologice încă din vechime. Ca să dovedească existența Divinității, Aristotel face apel la legea mișcării existente în lume. Atomii sau aștrii, organismele sau lucrurile neînsuflețite, toate sunt în continuă miș-

care, fie că este vorba de rotație sau de translație, de atracție sau de repulsie, de gravitație sau de inerție, de creștere sau descreștere sau de multe altele.

De unde vine însă mișcarea? Răspunsurile sunt diferite. Empedocle, spre exemplu, explică cauza mișcării din lume prin ura sau iubirea dintre elemente. Democrit o atribuia atomilor sau materiei. Stoicii o puneau pe seama fatalității divine, iar eleații o respingeau din principiu. Aristotel, în schimb, considera că mișcarea se datorează unui *prim impuls și formei pure* a lui Dumnezeu.

Ca formă pură, Dumnezeu nu este supus mișcării, fiindcă mișcarea nu aparține formei, ci materiei. Mișcarea nu este altceva decât tendința materiei către forme noi, și cu cât forma pe care materia o îmbracă este mai pură, cu atât cantitatea de materie pe care o cuprinde este mai redusă. Acolo unde materia a atins forma ei cea mai înaltă de organizare, devenind o formă pură, nu mai există nici materie și nici mișcare spre noi forme de organizare. În virtutea acestui fapt, Aristotel înțelege pe Dumnezeu ca forma pură lipsită de mișcare sau *prima mișcare nemișcată* ori *primul mișcător nemișcat* (*proton chinon akiniton*), ca temei metafizic al argumentării lui cosmologice. Pentru Aristotel, Dumnezeu rămâne o *formă pură*.

Toma d'Aquino a preluat de la Aristotel legea mișcării și a folosit-o în sprijinul argumentării cosmologice a lui Dumnezeu, în sens creștin, dar într-o formă evident scolastică.

„Prima și cea mai evidentă cale (pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu – *n.n.*), spune el, este aceea care se deduce din mișcare. Căci este sigur și simțu-

rile o dovedesc, că ceva se mișcă în această lume. Or, tot ce mișcă, prin altceva se mișcă”.

„Această (mișcare a unuia de către altul – *n.n.*) nu poate merge însă la infinit, fiindcă astfel nu s-ar mai găsi nicăieri primul producător de mișcare (primul motor) și în consecință nici toate celelalte mișcări”.

„De aceea este necesar să se ajungă la un prim motor, care el însuși să nu mai fie mișcat de nimeni altul și prin care noi toți înțelegem pe Dumnezeu”.

Toma d’Aquino ține să precizeze însă că „primul motor” rămâne permanent în „stare de act”, ca să le poată mișca pe toate celelalte, din starea lor de „potență” în cea de „act”. Astfel, în măsura în care Dumnezeu este gândit ca „formă pură”, trebuie înțeles, în același timp, și ca *actus purus*<sup>53</sup>.

Legea mișcării, expusă în termeni filosofici, care fac abstracție de noțiunea de *persoană*, are caracter ambiguu. Pe de o parte, ea poate fi invocată în sprijinul celui *prim motor nemișcat*, de care vorbea Aristotel sau Toma d’Aquino, dar și împotriva ei, așa cum procedează materialistii, care socotesc că mișcarea constituie o calitate a materiei cu caracter veșnic.

În vederea acestui scop, materialistii fac apel la *legea inerției* și la *legea constanței*. *Legea inerției* arată că niciun corp nu se mișcă din starea lui de repaus fără o cauză exterioară, în chip mecanic, iar *legea constanței* consideră că energia este cauza interioară a mișcării, cu caracter constant sau etern, în mod dinamic.

Cu ajutorul acestor legi, materialistii pretind că ar fi inutil să mai căutăm o cauză a mișcării în afară de

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 11.

lume și să renunțăm la Dumnezeu ca *primul motor nemișcat*, fiindcă mișcarea constituie o însușire inerentă a materiei.

În alți termeni, am putea spune că teoria materialistă, cu privire la caracterul etern al mișcării, ilustrează doar legea conservării materiei, pusă în circulație de Lavoisier: „În lume nu se pierde nimic, nimic nu se creează, ci totul se transformă”.

Iată însă că alături de *legea energiei constante* există și o *lege a entropiei*, care caută să dovedească contrariul. Această lege, care a fost descoperită de fizicianul Clausius și formulată de W. Thomson, susține că, deși cuantumul energiei din lume rămâne mereu același, există totuși o creștere periculoasă a coeficientului de energie calorică în detrimentul celorlalte forme de energie, cu consecințe extrem de periculoase, fiindcă este vorba de *efectul de seră*, pe care îl cunoaștem astăzi și care are drept consecință o pierdere de energie, ca și cum lumea ar putea să aibă un sfârșit<sup>54</sup>.

Astfel, legea mișcării în general, care se bazează pe caracterul constant al energiei în univers, dar și pe cel al pierderii de energie, cum se desprinde din legea entropiei, are caracter relativ. Pe de o parte, ea poate fi invocată de materialisti împotriva existenței lui Dumnezeu, fiindcă mișcarea ar constitui o însușire imanentă și eternă a materiei, în sens panteist, iar, pe de altă parte, ea poate fi invocată în calitate de cauză transcendentă și mecanică a mișcării din lume, în sens deist.

Cum se explică însă caracterul relativ al legii mișcării și al tuturor legilor naturale, care fac obiectul

---

<sup>54</sup> Pr. Prof. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgorean, *op. cit.*, p. 48.

științei? Profesorul Savin constată că „știința pozitivă nu poate admite ideea de *primum movens* din cauză că respinge supranaturalul, pentru un motiv foarte clar. Dacă ar accepta supranaturalul, știința ar înceta de a mai fi știință<sup>55</sup>.

În realitate, cauzele acestei respingeri a *supranaturalului* de către știință sunt mai adânci. Este vorba de o reacție împotriva unui creștinism care a căutat să facă apel la *dogme*, lipsite de bază biblică, care a opus *nemișcarea lui Dumnezeu mișcării lumii*, prezentând pe Dumnezeu ca simplu *motor nemișcat*, iar lumea ca realitate autonomă „care se rotește în jurul soarelui”.

### Considerații teologice ortodoxe

Mai întâi trebuie subliniat faptul că Dumnezeu nu este numai substanță nemișcată, ci este și persoană divină, Care rămâne atât dreaptă, cât și iubitoare față de om. Scriptura ne arată că Dumnezeu n-a rămas indiferent față de drama căderii omului, ci a coborât la om ca să-l izbăvească de sub osânda păcatului și a morții. Potrivit Scripturii aflăm că „*Dumnezeu atât a iubit lumea, încât pe Fiul Său Unul Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*” (In 3, 16).

În al doilea rând, Fiul lui Dumnezeu, ca Logos, coboară în lume, fiindcă lumea dispune de o raționalitate interioară (reflex al rațiunilor divine) care face posibilă întruparea Fiului. Sfântul Atanasie cel Mare spune despre Cuvântul Tatălui că, „întrupându-Se ca

<sup>55</sup> Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 24.

om, adună în Sine rațiunile generale și particulare ale lucrurilor. Nu le adună în Sine printr-o acțiune exercitată asupra lor în mod exterior, ci prin faptul că le umple de iubire și de pace reciprocă. Hristos văzut ca Rațiune și Iubire unificatoare a tuturor este El Însuși Biserica”.

În al treilea rând, lumea se luminează în relația sa ontologică cu Dumnezeu, Care este sensul ei suprem. Lumea e deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El nici în esența ei, nici în sensul ei. Sensul lumii e implicat în sensul lui Dumnezeu. Raționalitatea lumii își descoperă un sens prin faptul că se completează cu raționalitatea subiectului uman, care e conștientă și inepuizabil de bogată, fără să constituie o repetare monotonă. Numai în om raționalitatea cu infinite virtualități ale naturii capătă un sens sau ajunge la o mai deplină împlinire a ei. Lumea ca natură se dovedește o realitate unitară rațională existând pentru dialogul interuman, ca o condiție pentru dezvoltarea spirituală a omului și a umanității. După Părinții bisericești, *toate lucrurile își au rațiunile lor în Logosul dumnezeiesc sau în Rațiunea supremă, Care, deși rămâne nemișcată, le susține și le mișcă pe toate prin energiile divine, nedespărțite de Tatăl și de Duhul Sfânt.*

*Diferența dintre considerațiile cosmologice privind cele trei legi amintite mai sus (a cauzalității, a contingenței și a mișcării) și considerațiile ortodoxe asupra aceluiași subiect este evidentă. Dacă, în primul caz, legile amintite pun în evidență legătura exterioară dintre Divinitate și lumea naturală, fapt care explică caracterul ei autonom, în cel de-al doilea caz descoperim legătura interioară a creației cu*



*Dumnezeu și prezența lui Dumnezeu în creație, în mod teonom, pe calea energiilor necreate, care se oglindesc în raționalitatea lumii văzute și nevăzute. Acesta este motivul pentru care creștinismul răsăritean militează pentru transfigurarea creației, în timp ce creștinismul apusean oscilează între sacralizarea lumii și secularizarea ei.*

## ARGUMENTUL TELEOLOGIC

### Specificul argumentului

Străduința omului pentru cunoașterea lumii și a vieții s-a manifestat totdeauna în două direcții. Pe de o parte, omul a căutat să cunoască, cu ajutorul rațiunii, cauzele diferitelor fenomene care se petrec în jurul său, în virtutea legii cauzalității, iar, pe de altă parte, să afle scopul pentru care se produc aceste fenomene, datorită legii *finalității*.

În timp ce argumentul cosmologic se prevalează de legea cauzalității, argumentul teleologic are în vedere legea *finalității*. Argumentul teleologic caută să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la ordinea, armonia și finalitatea existente în lume<sup>56</sup>.

*Ordinea și finalitatea sunt două noțiuni care se sprijină reciproc, fiindcă nu poate exista ordine fără finalitate și nici finalitate fără ordine.*

Denumirea argumentului vine de la cuvântul grecesc *telos* (scop) și constituie argumentul formulat și utilizat cu predilecție de filosofia antică, dar și de cea

---

<sup>56</sup> Pr. Prof. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 50.

creștină, de la începutul ei. În filosofia zădat frumuseții și armoniei din lume, de origine divină, pe care îl descoperim în cuvintele inspirate ale Psalmistului: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește țării*” (Ps. 18, 1).

Revelația naturală și cea supranaturală au constituit pentru Părinții bisericești o puternică motivare pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu și a permanenței Sale prezențe în lume, pe temeiul armoniei și al finalității întregii creații.

E drept că primii scriitori creștini nu s-au ocupat în chip deosebit de problema existenței lui Dumnezeu, așa cum se procedează astăzi. Pentru Apologeți, ca și pentru Părinții bisericești, ca Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz sau Sfântul Maxim Mărturisitorul, problema capitală era cea a lui Iisus Hristos ca *Logos*, în raport cu Sfânta Treime și cu lumea creată de El.

Existența lui Dumnezeu era socotită ca o realitate dată cu anticipație și de la sine înțeleasă. Atenția lor se îndrepta spre ordinea și finalitatea din lume, care constituiau pentru ei calea cea mai sigură pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Astăzi, argumentul teleologic poate fi interpretat în trei direcții principale.

### **Teoria idealistă**

În epoca antică, Părinții bisericești căutau să explice ordinea și finalitatea cosmosului în lumina Logosului etern al Tatălui, prin Care toate au fost create și conduse spre scopul lor final, fiindcă existența lui Dumnezeu și a ordinii voite de El era dată cu anticipație.

În epoca modernă lucrurile se schimbă radical, din cauză că modernişti<sup>57</sup> refuză să accepte atât ordinea, cât și finalitatea din lume, așa cum au fost ele voite de Dumnezeu, cât și pe Dumnezeu Însuși, în calitate de Autor al ordinii și al finalității din univers.

Ruptura dintre lumea spirituală a lui Dumnezeu și cea reală a omului, provocată de autonomia lumii naturale, constituie o infirmare a Revelației divine și a transformat argumentul teleologic în obiect de controversă între știință și teologie.

Modernişti nu neagă nici ordinea și nici finalitatea lumii, fiindcă ar însemna să conteste realitatea ca atare. Cu toate acestea, ei caută să înlocuiască ordinea voită de Dumnezeu cu o ordine voită de om. Avea dreptate filosoful Schelling când spunea că una dintre consecințele păcatului lui Adam constă în faptul că omul nu vrea să accepte lumea așa cum a fost creată, ci să trăiască cu iluzia unei lumi concepute de el.

Cea mai bună dovadă a acestui fapt o constituie teoria idealistă a finalității, elaborată de Immanuel Kant, cunoscutul filosof german. Pe de o parte, el consideră argumentul teleologic „ca pe cel mai vechi, cel mai puternic, cel mai corespunzător dintre toate

---

<sup>57</sup> Există două categorii de teorii cu privire la finalitatea lumii. Unele sunt idealiste, ca teoria lui Kant, Bergson sau Le Roy, care socotesc că ordinea și finalitatea lumii sunt rezultatul gândirii, intuiției sau a imaginației noastre, iar altele au caracter materialist și pun accentul pe determinism, pe hazard sau pe evoluționism. Noi ne-am oprit la ultimele două, adică la teoriile care sunt legate de *hazard* sau de *evoluționism*, fiindcă acestea rămân cele mai răspândite în cultura europeană. Aceste teorii sunt expuse în lucrarea profesorului I. Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943.

cu mintea omenească, și care, în tot timpul, merită respect. Lumea ne oferă o atât de impunătoare priveliste ca varietate, ordine, finalitate, frumusețe, încât graiul este neputincios să exprime impresia în fața acestei grandioase minunății!”

Cu alte cuvinte, filosoful german admiră ca nimeni altul ordinea și finalitatea din univers. Pe de altă parte, *Kant transpune categoriile gândirii, de spațiu, timp sau cauzalitate, de la nivelul Rațiunii divine la cel al rațiunii umane*<sup>58</sup> și consideră că *intelectul uman are caracter autonom și constituie izvor al legilor naturale*<sup>59</sup>.

Cu toată credința lui în ordinea universală, Kant este convins că legile naturale nu rezidă în natură ca atare, în mod real, ci sunt dependente de mintea omului, în mod ideal. După opinia sa, omul poate cunoaște lumea fenomenală sau sensibilă, dar nu poate cunoaște lumea numenală sau inteligibilă.

Din acest cauză, el face abstracție atât de Rațiunea supremă, Care este Logosul divin, dar și de raționalitatea creației, fiindcă rațiunea nu exclude legile din natură, ci caută să impună naturii propriile ei legi.

Pe această cale, Kant face abstracție de baza obiectivă a legilor naturale, care se află la temelia argumentelor raționale și se prezintă drept *demolatorul* argumentelor referitoare la Dumnezeu. Este adevărat că filosoful german a pus accentul pe *autonomia* rațiunii umane, ca să-și manifeste astfel opoziția față de mentalitatea religioasă medievală, care constituia o frână în calea liberului exercițiu al rațiunii umane.

<sup>58</sup> Thomas W. Torrence, *Senso delo divino e la scienza moderna*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1992, p. 43.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 118.

Lozinca lui, care a devenit lozinca iluminismului, a fost: *aude sapere*, adică: *îndrăznește să cunoști*. Dar filosofia kantiană, care a pus bazele științei moderne, a deschis totodată și calea tuturor teoriilor care au confruntat cultura și teologia europene, referitoare la ordinea și finalitatea universului.

### **Teoria hazardului**

Există însă și numeroase teorii care au căutat să demonstreze, în sensul afirmațiilor anterioare, când am tratat despre teoria idealistă, lipsa de ordine și de finalitate a lumii.

Una dintre ele este teoria hazardului, care respinge finalitatea lumii pe motiv că n-ar exista o ordine prestabilită de Dumnezeu în vederea acestui scop. Ordinea universală nu s-ar datora lui Dumnezeu, ca Rațiune supremă, ci hazardului sau întâmplării, datorită caracterului autonom al lumii naturale.

Tot ce ni se pare nouă ca ordine și armonie e sau o simplă închipuire a noastră, sau, dacă există o ordine, ea se datorează hazardului, care a făcut să se nască această ordine și legile ei, din golul lipsit de ordine și legi. Privită de pe malul mării, zbaterea ritmică a valurilor sau undelor ne dă impresia unor legi permanente ale vieții, atunci când acestea nu sunt decât *rezultatul ciocnirilor din sânul masei anarhic frământate*<sup>60</sup>.

Acesta este motivul pentru care se pretinde, de la Democrit și până la Haeckel, că la baza ordinii uni-

---

<sup>60</sup> A.D. Sertillanges, *Dieu ou rien?*, vol. 1, p. 34, *apud* Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 97.

versale nu s-ar afla ordinea voită de Dumnezeu, ci ordinea reieșită din ciocnirea întâmplătoare a atomilor.

Din cauza mișcării lor înclinate – faimosul *clino-men* al lui Democrit –, atomii, de mărimi diferite, ar fi început să se ciocnească întâmplător între ei și să dea naștere unei ordini nestabile la început, dar care s-a stabilizat cu vremea, sub forma concretă a ordinii și armoniei permanente pe care o întâlnim în univers. Se lasă astfel impresia că ordinea finală a cosmosului este rezultatul unei dezordini inițiale, ca și cum *ordinea* ar proveni din *dezordine*.

Pornind de la o astfel de premisă, Heraclit, supranumit *filosoful sumbru*, susținea la vremea sa că „războiul este tatăl tuturor lucrurilor”, fiindcă la temelia cosmosului nu s-ar afla armonia, ci războiul dintre stihiiile lumii.

La rândul său, Epicur, care punea sensul vieții și al existenței umane în plăcerea fizică, condamna pe zeii care au făcut lumea, fiindcă aceștia și-ar fi rezervat plăcerea pentru ei, iar pentru oameni ar fi rezervat numai dureri și nenorociri. Lumea nu este decât un complex de mizerii și dureri, de boli, cruzime, cataclisme, epidemii, măceluri, războaie și moarte.

Și, chiar dacă lumea a fost făcută de zei, spunea Lucrețiu, aceștia nu se îngrijesc de ea și nici n-au conceput-o după un plan armonic inventat de ei, astfel că este lipsit de sens să cauți un plan sau o finalitate a ei.

După cum se observă, filosofii antici contestau ordinea și finalitatea lumii, fără să conteste și *zeii* ca atare, datorită caracterului panteist al concepției lor religioase.

Filosofii antici vedeau lumea clădită pe două principii contrare, unul bun și altul rău, care se confruntau la

nesfârșit între ele, fără nicio finalitate, conferind istoriei un caracter ciclic, bazat pe principiul stelar al veșniciei reîntoarceri. Datorită acestui principiu, care se opunea ideii de progres eshatologic istoric sau linear, adus de creștinism, *panteismul* a împiedicat omul, milenii întregi, să evolueze din punct de vedere social, științific sau tehnic.

Natura întregă avea caracter sacru și omul se temea să acționeze asupra ei ca să n-o profaneze. Creștinismul a arătat că *natura nici nu se confundă cu Dumnezeu*, dar nici nu este rea în esența ei, fiindcă răul nu ține de ființa creației, ci de voința omului. Omul poate acționa asupra naturii în sens bun sau rău, spre folosul sau în detrimentul său, așa cum constatăm astăzi, mai mult ca niciodată.

Căci cataclismele naturale sunt provocate adesea de dezordinea pe care omul a introdus-o în creație, din pricina răului moral. Poluarea la care este supusă planeta noastră, din cauza exploatării iresponsabile a resurselor naturale, în scopuri comerciale, militare sau hedoniste, a avut ca urmare încălzirea climei (efectul de seră) și izbucnirea unor calamități distrugătoare, ca incendii, inundații, uragane, alunecări masive de teren și multe altele. Toate s-au soldat cu suferințe grele, cu pierderi numeroase de vieți omenești și cu pagube materiale considerabile.

În epoca modernă, Darwin, influențat de filosofia kantiană, care așază rațiunea umană în locul Rațiunii supreme, susține că în lume nu există ordine și armonie care să vină de la Dumnezeu. „Căci, dacă s-ar părea că universul, spune el, luat în ansamblul lui, vădește urme evidente ale unei inteligențe ordonatoare,

luată în detaliu, această imagine se pierde și ne găsim în prezența unor elemente în conflict, care se organizează prin însuși acest conflict<sup>61</sup>.

*De aceea, Darwin transpune ciocnirea dintre atomi, din lumea fizică, de care vorbea Democrit, în lupta pentru supraviețuire dintre viețuitoarele din lumea biologică.*

„Lupta animalelor contra viețuitoarelor de altă specie, care le servesc drept hrană, spune Darwin, ca și lupta împotriva celor cărora le pot cădea ele însele pradă, sau lupta indivizilor din aceeași specie pentru locul de la banchetul vieții<sup>62</sup>, toate sunt exemple ale luptei pentru supraviețuire.

Afirmațiile lui Darwin, ca și cele ale lui Democrit, amintite mai sus, sunt considerate de moderniști ca dovezi în favoarea unei ordini, care se constituie ea însăși, ca atare, prin ciocniri sau conflicte neprevăzute, care țin de domeniul hazardului. *Universul nu mai este organizat de Dumnezeu, ci se organizează prin el însuși, datorită conflictului și hazardului.*

Au existat numeroase voci care au combătut teoria hazardului<sup>63</sup>, dar vocea cea mai autorizată o reprezin-

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>62</sup> Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 150.

<sup>63</sup> Teoria simplistă a lui Democrit, în metafizica ei materialistă, a întâmpinat de la început revolta bunului simț. La vremea sa, Aristotel ironiza pe acești înaintași ai săi, numindu-i „filosofi ai nopții”, întrucât făceau să apară din întuneric sau din dezordine și haos ordinea existentă în lume. Existența ordinii și armoniei a constituit din vechime un argument puternic pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu ca *Rațiune supremă* sau *Inteligență divină*. Căci numai o astfel de Ființă putea să creeze și să guverneze ordinea și armonia existente în lume, pe care vechii elini au



tă știința contemporană. Căci după ce a pătruns mai adânc în taina universului, știința depășește *ideea de hazard* și începe să bată la porțile transcendenței divine. Legile probabilității au arătat că ordinatoarele, programate să verifice teoria hazardului, ar fi trebuit să calculeze timp de miliarde de miliarde de ani, adică o perioadă aproape infinită, ca să dea la iveală o combinație de numere comparabile cu cele care au permis apariția universului și a vieții în urmă cu 16 miliarde de ani. Altfel spus, probabilitatea matematică, pentru ca universul să-și aibă originea în hazard, este practic nulă<sup>64</sup>.

Dar, și mai concret, fizica nouă arată că, în cazul în care forța de gravitație ar fi fost un pic mai slabă decât ar fi trebuit, atunci când s-a format universul, norii primari de hidrogen nu s-ar fi condensat niciodată, ca să atingă pragul critic al fuziunii nucleare, iar stelele nu s-ar fi aprins niciodată.

N-am fi fost mai fericiți în caz contrar, căci o forță de gravitație mai puternică ar fi provocat o adevărată ambalare a reacțiilor nucleare, astfel că stelele ar fi putut muri atât de repede, după ce s-ar fi aprins cu

---

numit-o *cosmos* (podoabă). Această ordine atât de evidentă din univers l-a determinat pe Bergson să declare că „lumea pare mai degrabă o cugetare în acțiune decât o mașinărie în mers”, așa cum era concepută în vremea sa. Iar Laplace însuși, care s-a încumetat să-i spună lui Napoleon că „n-a avut nevoie de prezența lui Dumnezeu în explicarea sistemului său”, recunoaște totuși că „mișcările de rotație și translație, după care se conduc corpurile cerești, nu pot fi rezultatul întâmplării, ci cu o probabilitate de două sute de miliarde, aproximativ, ele au o cauză primară, care le-a dirijat în mersul lor”.

<sup>64</sup> Jean Guittou, *op. cit.*, p. 56.

intensitate sporită, încât viața n-ar fi avut timp să se dezvolte pe pământ.

Concluzia este mereu aceeași: oricare ar fi parametrii considerați, dacă li se modifică valoarea oricât de puțin, suprimăm orice șansă de apariție a vieții. Constantele fundamentale ale naturii și condițiile inițiale care au permis apariția vieții par să fie reglate cu o precizie uimitoare<sup>65</sup>.

Astfel, „la originea lumii nu există evenimente întâmplătoare, hazardul, ci o condiție cu mult superioară tuturor celor pe care le putem imagina: ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ea, ordinea, se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”<sup>66</sup>.

Mai mult chiar, un specialist în domeniu ne spune că „fizica actuală merge într-o direcție total deosebită față de fizica mecanicistă a secolelor trecute. Începând cu anii '70 se înregistrează o tendință a științelor experimentale care manifestă o înclinație surprinzătoare spre raportarea structurilor fundamentale și a descoperirilor la un *Logos* sau la o *Rațiune superioară*, care își face simțite efectele în lume.

Marii cercetători de la Princeton și de la Pasadena, ca și din alte centre cunoscute în lume, care studiază constituția interioară a cosmosului, consideră că universul postulează existența unei raționalități superioare. Ei sunt primii, după două secole dominate de

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 57.

pozitivism, de negare a oricărei metafizici și a oricărei teologii, care îndrăznesc să afirme în mod public că știința conduce la credința într-o „*Inteligență organizatoare a lumii*”.

Ordinea nu poate apărea din dezordine, la întâmplare sau prin hazard, ci ea este rezultatul lucrării lui Dumnezeu, ca Inteligență personală organizatoare a lumii, Care a gândit-o din eternitate și a realizat-o cu precizie uimitoare, la începutul timpului.

Cu peste un mileniu și jumătate în urmă Sfântul Atanasie cel Mare se exprima în cuvinte asemănătoare despre ordinea armonioasă a creației, cu originea ei în Logosul etern, Care le mișcă pe toate cele create prin El, spre țința lor finală, după bunăvoința Tatălui ceresc.

Iată un text cu totul remarcabil al strălucitului Părinte alexandrin: „Același Cuvânt atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni, *alcătuieste o singură lume și o unică rânduială armonioasă a ei*, El Însuși rămânând nemișcat, *dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, după bunăvoința Tatălui*”.

Ca să pună în evidență caracterul simfonic al lumii văzute și nevăzute, Sfântul Atanasie spune că Dumnezeu poartă întreaga creație ca pe o liră, că rămâne transcendent creației după ființă, dar este și imanent ei, după lucrare, și că îmbrățișează întreaga creație în mod armonios în Logosul Său etern. Astfel, *atât teologia, cât și știința se întâlnesc astăzi pentru a infirma teoria hazardului* – soluție irațională, venită din partea unor minți pretins *raționale* – și pentru a sublinia că la baza ordinii

și a finalității din lume se află înțelepciunea lui Dumnezeu, Care a gândit lumea „cu precizie uimitoare”.

## Teoria evoluției

O altă teorie îndreptată împotriva finalității existente în lume este cea a evoluției, care susține că ordinea și finalitatea din lume n-ar fi opera unei *Inteligențe* sau *Voințe divine*, ci rezultatul unei evoluții lente și îndelungate a materiei și a forțelor inerente ei.

Scopurile din natură sunt simple iluzii ale noastre, pentru că natura nu are scopuri. Natura evoluează neîncetat și numai anumite momente ale acestei evoluții pot fi considerate ca scopuri deja atinse sau care urmează să fie atinse în viitor. Nu se poate vorbi de scopuri preexistente în lume, ci doar de adaptare a materiei și a vieții la anumite cerințe ale mediului.

Adaptarea și formarea organelor sunt rezultatul unei serii de adaptări accidentale între mediu și viețuitoare, care n-au urmărit, intenționat, realizarea vreunui scop anume<sup>67</sup>. Întreaga ordine din lume s-a format etapă cu etapă, datorită unei evoluții lente și progresive a materiei, cu concursul legilor și forțelor inerente ei. Datorită acestui fapt se poate vorbi cel mult de o *finalitate inconștientă*, care rămâne inerentă materiei, dar în niciun caz despre *un plan conștient de organizare a materiei*, în vederea unor scopuri urmărite de o ființă sau forță care se plasează în afara ei.

La baza acestei teorii Darwin așază nu numai lupta pentru existență, la care ne-am referit anterior, ci și *selecția naturală*. Lupta pentru existență, spune el, impu-

<sup>67</sup> Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 150.

ne o selecționare a exemplarelor celor mai bine înzestrate, care izbutesc să trăiască în detrimentul celor mai slabe, sortite să piară. Selecția naturală este rezultatul unui proces lent, neîntrerupt și îndelungat, care acumulează micile variațiuni și duce la transformarea inevitabilă a unor forme în altele și deci a unor specii în alte specii, mai apte și mai bine dotate pentru viață.

Principiul conducător al selecției naturale ar fi acela că natura nu face salturi<sup>68</sup>. Darwin a trecut însă cu vederea câteva lucruri:

a) nu sunt exemplarele cele mai puternice și cele mai bine dotate pentru viață cele care au biruit, ci adesea cele mai mici și mai slabe. Cum se explică faptul că a dispărut mamutul și a rămas furnica?

b) specia refuză să-și depășească limitele ei. Aceasta poate varia, în cadrul limitelor sale, dar nu le poate depăși vreodată, căci depășirea lor atrage după sine sterilitatea<sup>69</sup>;

c) evoluția nu se realizează printr-un proces continuu, ci prin salturi, care au încetat odată cu apariția omului, fiindcă se tratează despre un proces care a avut loc odată pentru totdeauna, prin intervenția lui Dumnezeu.

Jacques Monod, înfocat partizan al hazardului, a transpus aceste conflicte de la nivelul atomilor, plantelor sau viețuitoarelor, la cel al genelor umane, fără să ia în considerare faptul că știința nu mai poate explica ordinea din lumea atomică sau subatomică, fără postulatul unei *Cauze* sau al unei *Rațiuni* transcendente lumii<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 178.

În sprijinul teoriei lui Darwin, moderniștii au început să facă apel însă și la anumite exemple luate din lumea viețuitoarelor, care, prin disproporția lor, prin carențele lor sau prin inutilitatea lor ar constitui tot atâtea dovezi în favoarea hazardului.

În acest scop, ei se referă la enormele cetacee fără dinți și cu gâtul strâmt, care abia se mai pot hrăni, la cornul rinocerului, plasat respingător deasupra gurii lui sau la apendicele omului, care, pe lângă faptul că este inutil, poate deveni extrem de periculos atunci când se inflamează și nu este extirpat la timp.

Dar disproporția estetică dintre gâtul strâmt al cetaceelor și gabaritul lor enorm nu le împiedică pe acestea să se hrănească corespunzător și să viețuiască de milenii în mediul lor natural. Cornul rinocerului pare dizgrațios sau respingător, ca și capul hipopotamului, dar acest corn constituie o armă eficace de apărare pentru el. Apoi apendicele nu este atât de inutil sau pe cât pare la prima vedere, pentru că produce un lichid alcalin necesar digestiei<sup>71</sup>.

Darwin recunoaște că aspectele de conflict pe care le întâlnim la diferite niveluri ale naturii sunt rezultatul unei concepții analitice, care ia în considerare *partea* și face abstracție de *întreg*. Dacă părțile sunt interpretate în viziunea de ansamblu a întregului, atunci părțile nu se mai găsesc în conflict, ci se armonizează reciproc.

Sfântul Atanasie cel Mare spune că Dumnezeu le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte (frigul cu căldura sau lumina cu întunericul) și numai astfel creează ordinea armonioasă a întregii creații.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 195.

Darwin privește în mod deliberat numai la conflictul dintre părți, ca să poată respinge finalitatea presta-bilită a lumii de către Dumnezeu, dar *face abstracție de frumusețea și armonia lumii, care e dovadă a finalității universale și motiv de inspirație artistică, literară sau filosofică*. Marii artiști ai tuturor timpurilor au creat opere nemuritoare, inspirându-se tocmai din frumusețea și armonia universului, pe care grecii l-au numit *cosmos*, adică *podoabă* sau *frumusețe*.

Cu toate că evoluționismul s-a inspirat din referatul biblic asupra creației, căci nu există evoluția vieții pe pământ unde nu există ideea de creație, totuși lasă nerezolvate o serie de probleme fundamentale. Iață câteva dintre ele: De unde și cum a rezultat viața? De unde provin legile care guvernează evoluția? Către ce scop se îndreaptă evoluția?<sup>72</sup>

Evoluționismul nu are răspunsuri la aceste întrebări, fiindcă nu poate constitui în esența lui un principiu explicativ sau o forță creatoare, ci rămâne o simplă expunere de fapte sau o istorie care caută să prezinte modul în care s-au desfășurat, etapă după etapă, diferitele înfățișări ale universului, în decursul vremii. Evoluția universului nu poate crea ordinea universală, după cum istoria unei țări nu poate crea țara ca atare. A trebuit să existe mai întâi ordinea din univers, la care se referă chiar și evoluționismul în felul său, pentru ca numai apoi să existe și o istorie a modului în care s-a desfășurat creația lumii<sup>73</sup>.

*Teoria evoluției face o confuzie voită între principiul creator al finalității lumii și etapele de desfășu-*

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 127.

*rare ale finalității, ca să poată eluda existența Celui care a creat ordinea și finalitatea lumii.*

### **Considerații teologice ortodoxe**

Teologia răsăriteană consideră și ea că există o finalitate inerentă cosmosului, dar această finalitate nu se mișcă prin forțe inerente materiei, în mod autonom, fără Dumnezeu, ci este mișcată de Dumnezeu personal Care a creat-o, pentru că Dumnezeu rămâne prezent în lume prin Duhul Sfânt, Care Se purta peste ape (cf. Gen. 1, 2).

Sfântul Maxim consideră că existența unei finalități a cosmosului, care se mișcă sau evoluează prin ea însăși, ar fi o absurditate, căci nimic nu se mișcă din cele ce se mișcă, în vreun mod, fără Cauza lor ultimă.

„Începutul a toată mișcarea naturală este facerea celor ce se mișcă, iar cauza a toată facerea este Dumnezeu, ca Făcător al ei. Scopul final al facerii naturale a celor făcute este stabilitatea sau infinitatea, unde încetează toată mișcarea celor ce se mișcă, căci tot Dumnezeu este Cel care hotărniceste toată mișcarea.

*Deci începutul și sfârșitul a toată facerea și mișcarea este Dumnezeu, întrucât toate au fost făcute de El și prin El se mișcă și se opresc toate*<sup>74</sup>.

Minucius Felix, apologet creștin, spune lui Caecilius Natalus, filosof sceptic, că: „oamenii care socotesc că acest univers, admirabil întocmit, nu ar fi zidit de Rațiunea dumnezeiască, ci s-a format din anumite părți unite între ele fără niciun scop, nu au nici minte,

<sup>74</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Partea întâia, colecția PSB, vol. 80, Ed. IBMBOR, 1983, p. 179.



nici cunoaștere și nici ochi. Într-adevăr, dacă vei ridica privirea la cer și vei vedea cele ce se află sub cer și cerul însuși, ar putea să fie oare ceva mai clar și mai sigur decât adevărul că există o Ființă cu rațiune supremă, care pătrunde, mișcă, conservă și conduce toată natura? Privește noaptea, când cerul este împodobit cu stele, sau ziua, când strălucește de razele luminoase ale soarelui, și vei afla că cerul este ținut într-un admirabil și divin echilibru de către Supremul lui Ocârmuitor. Atunci când la intrarea într-o casă oarecare, unde vezi gust, ordine, frumusețe, te gândești de îndată că o asemenea casă este condusă de un stăpân, care este cu mult superior lucrurilor din ea, socotește și acum, în casa acestei lumi, când privești la cer și la pământ și descoperi îngrijire, ordine și lege, că există un Stăpân al ei, Dumnezeu Domnul și Tatăl tuturor”.

Argumentul teleologic își descoperă însă adevărata lui valoare numai în lumina mării cuvântări eshatologice a Mântuitorului, Care ne arată că „trupul înviat al lui Hristos va umple lumea și o va copleși. Această prefacere a creației în Duh va conferi lumii o frumusețe negrăită. Fața luminoasă a lui Hristos va lumina pe toți și pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca mediu de manifestare al iubirii lui Hristos și al persoanelor îngerești și omești, într-un personalism al comuniunii desăvârșite. Chipul lumii noi va fi rezultatul evenimentului de supremă putere al Cincizecimii universale, iar strălucirea Taborului se va extinde asupra lumii întregi, ca Tabor generalizat. Lumea întreagă va deveni o uriașă și sublimă operă de artă”. Este vorba de *cerul și pământul nou* din Împărăția veșnică a lui Dumnezeu.

## ARGUMENTUL MORAL

### Specificul argumentului

Alături de viața biologică a oamenilor, se poate constata și o viață morală a lor, căci indiferent de timpul, locul sau societatea în care trăiesc, oamenii s-au conformat anumitor principii, norme sau legi morale, obiceiuri sau datini, care se reflectă în propria lor conștiință, ca for interior care le permite să aleagă între bine și rău, drept și nedrept, permis și nepermis, având permanent convingerea că binele trebuie săvârșit, iar răul trebuie evitat.

Și indiferent dacă acestor prescripții morale li se atribuie o origine religioasă, cum e cazul mai ales în societățile primitive, sau dacă sunt considerate ca provenind de la societate, esențialul este că aceste prescripții, care sunt respectate și ascultate în general, exercită în conștiința omului un fel de necesitate sau constrângere inerentă, pentru ca omul să-și conformeze viața potrivit acestor prevederi.

Am putea spune că ordinea morală se bazează pe *legea morală* și pe *conștiința morală*, pe care le vom analiza pe rând în cele ce urmează.

### Legea morală

Această *lege morală* a fost atestată încă din vechime. Filosoful Zenon susținea, spre exemplu, că legea morală aparține rațiunii divine, lui Zeus, care pătrunde toate, iar Cicero o considera că este adevărata lege, rațiunea cea dreaptă, care se află în concordanță cu natura și pe care o întâlnim la toți oamenii, dato-

rită caracterului ei constant și veșnic, care a fost dată omului de Creatorul lui: „A fost întotdeauna convingerea oamenilor cu adevărat înțelepți, scrie el, că legea morală nu e ceva inventat de oameni sau introdus de popoare, ci ceva etern, după care trebuie să se conducă lumea. Ultima temelie e doar Dumnezeu, Care poruncește și oprește, și această lege este atât de veche ca Duhul lui Dumnezeu Însuși”<sup>75</sup>.

Din punct de vedere creștin, legea morală nu are numai caracter obiectiv sau formal, ci și caracter subiectiv și spiritual, pentru că este vorba de legea morală naturală care a fost împărtășită omului prin actul creației.

Sfântul Apostol Pavel se referă la ea în cuvinte memorabile, spunând că această lege este „*înscrișă în inima omului*” (Rom. 2, 14) și o întâlnim ca atare la toți oamenii, chiar și la cei care sunt lipsiți de oricare altă lege, fiindcă are caracter indispensabil naturii omenești.

Se poate spune că *legea morală naturală* este înăscută în firea omului, dar nu sub forma clară, din cauza păcatului care a umbrat-o ca atare, ci ca o predispoziție sufletească, pe care omul trebuie să o dezvolte prin educație, ca să poată discerne fără șovăire între bine și rău, mai ales în lumina *legii morale revelate*.

Existența legii morale naturale, ca predispoziție înăscută în firea omului, arată că aceasta n-a fost dobândită de om pe calea experienței, ci a primit-o de la Dumnezeu ca un dat aprioric. Sau cum spune Kant: „*Legea morală este dată ca un fapt al rațiunii pure,*

---

<sup>75</sup> Pr. Prof. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 53.

*de care suntem conștienți apriori, și rămâne apodictică (certă), chiar dacă în experiență pot exista și cazuri în care n-a fost urmată întocmai”.*

## **Conștiința morală**

În viața oamenilor există însă și o altă realitate de netăgăduit, și anume *conștiința morală*. Alături de legea morală formală, ca normă obiectivă a moralității, conștiința morală este norma subiectivă a moralității.

În timp ce *legea morală formală* are caracter impersonal și obiectiv, *conștiința morală* are caracter personal și subiectiv, constituind organul de cunoaștere și manifestare a legii morale în fiecare om. Cu ajutorul conștiinței morale, omul este în măsură să judece și să aprecieze, în lumina legii morale, faptele lui și ale semenilor, pentru a vedea măsura în care acestea sunt conforme sau potrivnice legii morale.

Conștiința morală apare astfel ca o dispoziție sufletească ce călăuzește activitatea morală a omului, îndemnându-l să evite răul și să se conformeze binelui.

În raport cu *legea morală*, *conștiința morală* este organul de cunoaștere, de aplicare și de împlinire a legii morale de către om. Rolul conștiinței este cel de a aprecia și de a valorifica faptele omului, cât și motivele și consecințele acestor fapte, în lumina ideii de bine, dar și cel de a da un verdict pentru fiecare caz în parte.

Rolul conștiinței morale este, mai întâi, de a îndemna înainte de săvârșirea faptei, apoi, de a opri comiterea unei fapte, în timpul săvârșirii ei, și, în cele din urmă, de a da un verdict după săvârșirea faptei.

## Baza argumentului moral

*Conștiința morală și legea morală* se află într-o strânsă legătură, fără să se confunde sau să se identifice între ele. Fără conștiință morală, legea morală ar rămâne doar o realitate exterioară omului, lipsindu-i organul de aplicare, după cum conștiința morală, fără legea morală obiectivă, și mai ales fără Revelația divină, nu poate face distincție clară între bine și rău, din cauza minții omului întunecată de păcat.

*Legea morală și conștiința morală* se susțin reciproc, cu toată alterarea conștiinței și legii morale naturale provocată de păcat. Este adevărat că păcatul a întunecat chipul lui Dumnezeu din om, dar nu l-a desființat. Sfântul Apostol Pavel spune că „*păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii. Căci neavând altă lege, aceștia își sunt loruși lege, ceea ce arată fapta legii înscrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecata lor, care îi învinovățesc sau care îi apără*” (Rom. 2, 14-15).

*Existența legii morale și a conștiinței morale constituie împreună temeiul argumentului moral pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.* Căci, dacă aceste două elemente fundamentale ale ordinii morale sunt universal valabile și rămân înscrise în ființa omului, chiar de la începutul existenței lui, atunci se pune firesc întrebarea: De unde provin atât legea morală, cât și conștiința morală în om?

Răspunsul nu poate fi decât unul singur, și anume că originea lor se află în Dumnezeu, Care a sădit în ființa omului atât legea morală naturală, cât și conștiința morală, înzestrând omul cu tot ce era necesar

pentru înfăptuirea ei. Căci, precum ordinea fizică este legată în mod necesar de fenomenele naturii sau ordinea logică de activitatea gândirii omenești, la fel ordinea morală din lume este în mod necesar legată de viața și activitatea oamenilor. Iar Creatorul acestei ordini nu poate fi altul decât Dumnezeu<sup>76</sup>.

Cunoscutul filosof Kant, considerat drept demolatorul argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu din gândirea scolastică medievală, *a prețuit în mod deosebit argumentul moral*. Dar modul în care formulează acest argument este cu totul personal.

„Suntem conștienți de legea morală dinlăuntrul nostru, care ne cere împlinirea unei datorii fără a căuta vreun interes material, vreun avantaj sau vreo plăcere; în plus, suntem conștienți noi înșine de nevoia atingerii binelui suprem. Chiar dacă în actele noastre morale n-ar trebui să fim conduși de idei egoiste de răsplată, există în sufletul nostru o permanentă nevoie ca virtutea să aibă o răsplată pe măsură, iar viciul o pedeapsă pe măsură. Aceasta este legea adevărului.

Nevoia ca virtutea să fie răsplătită printr-o fericire pe măsură este atât de adânc înrădăcinată în sufletul nostru, încât n-o putem șterge sub nicio formă dinlăuntrul nostru. Îmbinarea celor mai curate acte morale cu starea de fericire sau de sfințenie constituie cea mai înaltă binecuvântare la care aspiră sufletul omului prin propria lui natură morală.

Dar această îmbinare perfectă a fericirii cu virtutea depinde de noi înșine. Organizarea moralei noastre

---

<sup>76</sup> Pr. Prof. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 54.

tre depinde de libertatea noastră, însă fericirea nu ține de noi. Experiența ne arată însă că virtutea, în ziua de astăzi, nu este răsplătită de foarte multe ori cu o fericire binemeritată. Pe de altă parte, conștiința noastră morală cere insistent ca virtutea să fie nedespărțită de fericire, iar din această îmbinare a virtuții cu fericirea, să rezulte bunăstarea supremă.

Dacă nu stă în puterea omului să stabilească o îmbinare între virtute și fericire, atunci trebuie să existe o altă ființă morală care să dorească și să poată produce această îmbinare, adică să răsplătească virtutea cu fericirea pe măsură. De aceea, o astfel de Ființă este Unicul Dumnezeu<sup>77</sup>.

Ca să poată susține argumentul moral pe care l-a apreciat în mod deosebit, Kant a fost obligat să introducă o breșă în sistemul gândirii lui științifice și autonome. Cu toate că, după opinia lui Kant, Dumnezeu nu poate fi cunoscut teoretic, fiindcă cunoașterea existenței Sale ține de domeniul rațiunii pure, el consideră că existența lui Dumnezeu rămâne totuși necesară din punct de vedere moral și se impune atât de imperios rațiunii practice, încât „lumea rațiunii trebuie suspendată, pentru a face loc credinței”.

Dumnezeu nu poate fi cunoscut teoretic, prin rațiune, dar poate fi cunoscut practic, prin credință. Pornind însă de la om la Dumnezeu, pe calea rațiunii practice, ca să justifice existența lui Dumnezeu din punct de vedere al religiei, *Kant este obligat să dea întâietate moralei asupra religiei și să așeze morală la baza religiei.*

---

<sup>77</sup> Ivan Mihailovici Andreev, *Teologie Apologetică Ortodoxă*, trad. din engleză de Augustin Florescu, Ed. Sofia, București, 2003, p. 114.

## Obiecții

Argumentul moral, așa cum a fost conceput de către Kant, constituie o inovație teoretică, care nu rezistă la o analiză mai temeinică. Căci, în ce mod s-ar putea vorbi mai întâi de morală și apoi de religie, dacă n-ar exista mai întâi valoarea obiectivă a binelui, care aparține religiei și care se impune sufletului și conștiinței noastre morale, în mod aprioric?

Fără existența acestui bine suprem toate prescripțiile morale ar deveni subiective și lipsite de autoritate. Existența acestui bine suprem, care se situează deasupra conștiinței noastre, ne încredințează despre existența unei Ființe personale desăvârșite, care să-l întrupeze ca atare. În mod inevitabil, această Ființă este Dumnezeu, realitatea ultimă, dată aprioric în raport cu omul.

*Existența lui Dumnezeu ca temei personal al bine-lui obiectiv ne arată că religia se află la baza moralei, și nu morală la baza religiei.* Morala autonomă nu va putea niciodată ajuta omul să învingă egoismul din ființa lui, atâta vreme cât omul se sprijină pe el însuși, fără să se sprijine pe comuniunea lui cu Dumnezeu.

Creștinismul ne arată că Dumnezeu S-a coborât în lume și S-a făcut om, ca să ridice omul la comuniune veșnică cu Dumnezeu. Numai în comuniune cu Dumnezeu omul primește puteri superioare necreate, care îl ajută, prin colaborarea lui cu Dumnezeu, să prefacă chipul lui Dumnezeu din el, în asemănare cu Dumnezeu, în Iisus Hristos și în Duhul Său cel Sfânt.

Căci pentru acesta S-a făcut Dumnezeu om, pentru ca omul să se îndumnezeiască, printr-un proces duhovnicesc care începe aici, pe pământ, și se desăvâr-



șeste dincolo, în cer, la sfârșitul vremii. Omul n-a fost creat pentru individualism și autonomie, ci pentru teonomie și comuniune.

### **Concluzii generale la argumentele existenței lui Dumnezeu**

Apologetica ortodoxă a preluat argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu din teologia scolastică și le-a prezentat ca atare, fără să observe că la baza lor se află o contradicție formală.

Pe de o parte, aceste argumente pornesc de la om la Dumnezeu și caută să dovedească existența lui Dumnezeu fie pe baze antropologice (istorice, ontologice, morale), fie pe baze cosmologice (teleologice și creație).

Pe de altă parte, dacă pornim de la Dumnezeu la om, atunci descoperim că aceste argumente trec cu vederea aspectul *prezenței lui Dumnezeu în creație* și vorbesc despre o așa-zisă *autonomie* a lumii naturale, atunci când cartea *Geneza* afirmă că Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape. *Contradicția pe care o implică aceste argumente constă în faptul că ele își propun să dovedească existența lui Dumnezeu pe baza absenței Sale din creație.*

Cu alte cuvinte, am putea spune că unul dintre păcatele gândirii scolastice constă în confuzia pe care o face între *transcendența lui Dumnezeu și absența Sa din creația văzută.*

Teologia ortodoxă afirmă că Dumnezeu este într-adevăr transcendent lumii după ființa Sa, dar rămâne immanent și prezent în lume prin energiile Sale necreate.

Consecințele acestei teorii, care așază omul înaintea lui Dumnezeu, sunt dezastruoase pentru creștinism, sub două aspecte.

*În primul rând*, am văzut peste tot că Dumnezeu nu mai este conceput ca Ființă personală și reală, ci devine o simplă *Idee abstractă*, care rămâne izolată într-o transcendență divină inaccesibilă. Departe ca Dumnezeu să fie înțeles ca Persoana supremă, Care coboară la om din iubire, în lumea imanentă, toate argumentele prezentate tind să transforme Divinitatea în obiect de speculație teologico-filosofică, închisă în transcendența Sa divină inaccesibilă, Care nu mai prezintă interes pentru viața și trăirea creștină.

*În al doilea rând*, aceste teorii care pornesc de la om la Dumnezeu vin în sprijinul tendințelor antropocentrice, care pretind că omul a existat înaintea lui Dumnezeu și că religia ar constitui o invenție tardivă în viața omenirii.

Din această cauză, statutul normal al omului nu mai este teonomia, ci autonomia personală, în raport cu Dumnezeu. *La baza ambelor demersuri se află dihotomia dintre lumea naturală și cea supranaturală*, provocată de autonomia lumii naturale, golită de orice prezență divină, dar și protestul iluminismului împotriva unei autorități religioase, care s-a prevalat de transcendența divină, ca să domine lumea în locul lui Dumnezeu și să oprime libertatea de gândire a omului.

*Una dintre marile contribuții teologice ale străluciților Părinți răsăriteni a fost aceea de a depăși dihotomia dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, pe care o moșteniseră din filosofia antică, și de a pune în evidență unitatea creației văzute și nevăzute în Logosul etern al Tatălui.*

Sfântul Atanasie cel Mare vorbește despre Logosul Tatălui care Se sălășluiește pretutindeni în creație, luminează cele văzute și cele nevăzute, le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte, nelăsând nimic gol de prezența Lui, și alcătuiește o singură lume și o unică rânduială, armonioasă și frumoasă a ei, El Însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, după bunăvoința Tatălui și lucrarea Duhului<sup>78</sup>.

Pe această cale se depășește opoziția dintre Dumnezeu și om și se arată că rostul argumentelor teologice nu este acela de a-L transforma pe Dumnezeu în obiect de speculație intelectuală, ci de a scoate în evidență că „*Dumnezeu a iubit atât de mult lumea, încât pe Fiul Său L-a dat, ca cel crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*” (In 3, 16).

Dumnezeul creștin este Dumnezeul atotputernic, dar atotputernicia lui Dumnezeu Cel în Treime nu înseamnă *dominare*, ci *iubire*. Relația dintre om și Dumnezeu nu este o relație *de putere și înfruntare reciprocă*, după chipul seniorului medieval care privește cu superioritate spre supușii săi, ci *relație de iubire*, care ne arată că Dumnezeu S-a smerit și S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască.

Transfigurarea sau îndumnezeirea în Hristos constituie fericirea și răsplata adevărată, pe care omul o

---

<sup>78</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Partea întâia, vol. 15, col. PSB, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 79. Afirmățiile Sf. Atanasie sunt confirmate de gândirea științifică contemporană, care consideră că „ordinea unitară a creației”, care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor este plasată „foarte sus”, dar este „prezentă în fiecare particulă”.

poate obține de la Dreptul Judecător, fiindcă L-a iubit cu adevărat pe Dumnezeu și a căutat să se ridice prin strădanie și efort personal, cu ajutorul harului, la comuniunea trinitară.

*Trebuie subliniat faptul că argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu nu au un simplu caracter rațional antropocentric, care tinde să transforme omul în centrul de gravitate al universului și să facă abstracție de prezența lui Dumnezeu în creație. Aceasta cu atât mai mult, cu cât aceste argumente tind să-L încorseteze pe Dumnezeu în chingile înguste ale rațiunii umane și să-L transforme într-o Idee sau Ființă abstractă impersonală, Care rămâne izolată într-o transcendență inaccesibilă.*

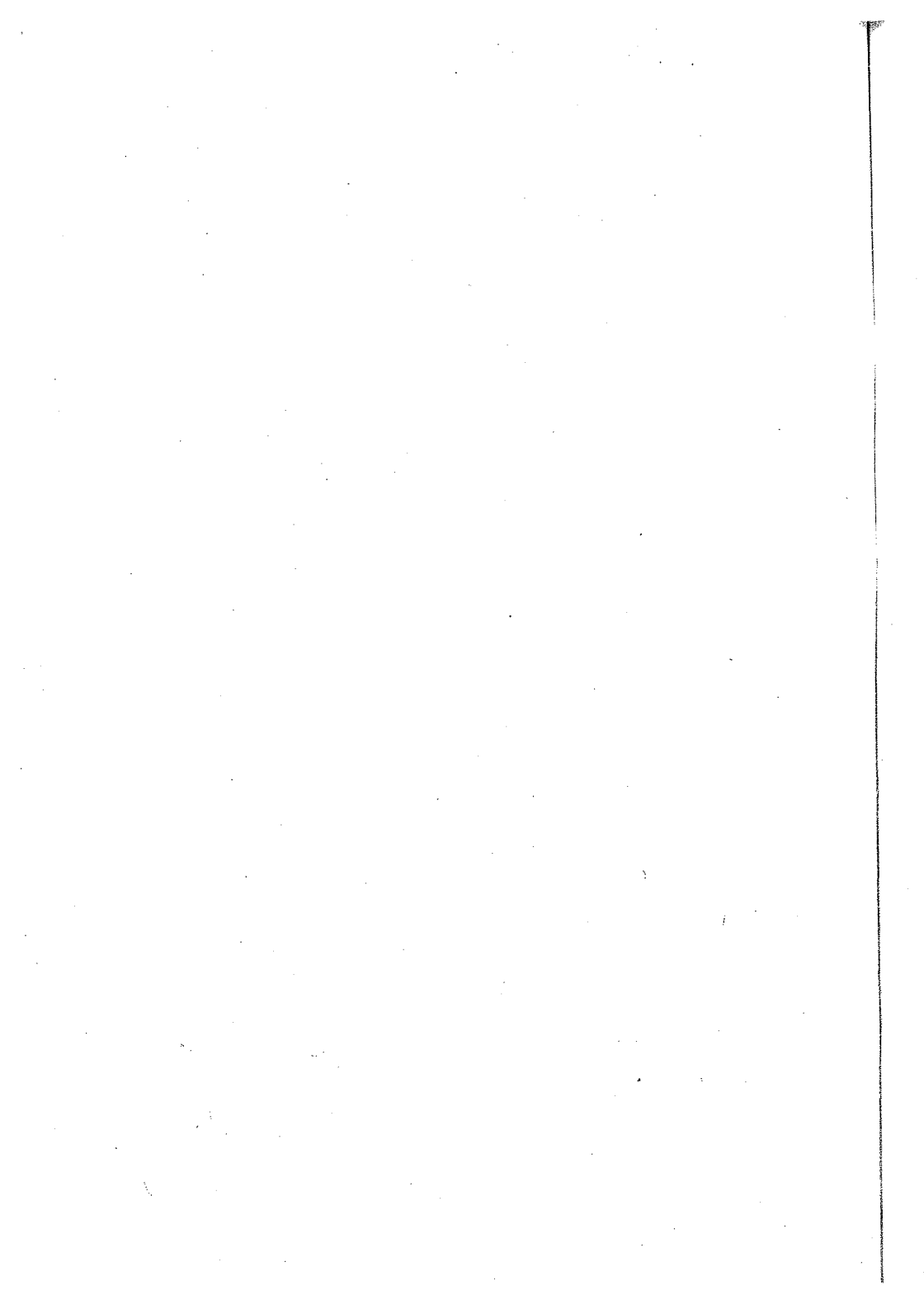
Lumea contemporană este atât de intoxicată de raționalism, încât argumentele pur raționale, care vor să dovedească existența transcendentă a lui Dumnezeu, făcând abstracție de prezența imanentă a Creatorului în hotarele creației văzute, au sporit omului contemporan aversiunea față de Dumnezeu și creștinism.

Rolul rațiunii nu este cel de a se substitui spiritualității, fiindcă o gândire teologică, lipsită de spiritualitate, concepe pe Dumnezeu după chipul omului, în loc ca omul să fie conceput după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ca să se împărtășească de nemurirea Creatorului. *De aceea am căutat să punem accentul pe prezența lui Dumnezeu în creație, pentru că această prezență constituie baza procesului duhovnicesc, care permite omului să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos și în Duhul Sfânt.*

Teologia nu este chemată să se substituiască spiritualității, ci să constituie un comentariu asupra experien-

ței duhovnicești a credinciosului cu Dumnezeu, purtat pe aripile Duhului, în slava energiilor necreate, pe măsura strădaniilor sale spirituale în Hristos.

Cu ajutorul lui Dumnezeu, am căutat să restituim argumentelor consacrate existenței lui Dumnezeu dimensiunea lor duhovnicească, alături de cea rațională, ca acestea să contribuie astfel la edificarea spirituală a credincioșilor creștini.



## IV. EVOLUȚIA GÂNDIRII APUSENE

### Scolastică, Iluminism, Postmodernism și Neoteism

#### Rolul gândirii antice

Filosofia a adus mari servicii creștinismului, în măsura în care a pregătit lumea antică pentru primirea Evangheliei lui Iisus Hristos. Marii filosofi ai Antichității, Socrate, Platon sau Aristotel – ca să-i amintim pe cei mai importanți dintre ei –, au cultivat sensul valorilor supreme de bine, adevăr și frumos sau pe aceea de *logos*, din mesajul evanghelic creștin.

Dacă există până astăzi spații culturale mai puțin receptive față de valorile spirituale înalte aduse de creștinism, și, în primul rând, față de iubire, aceasta se datorează în bună măsură absenței unei filosofii capabile să înalțe mintea omului spre valorile eterne și să-i sensibilizeze inima pentru primirea lor.

Filosofia antică a făcut parte din planul lui Dumnezeu pentru pregătirea lumii în vederea întrupării Fiului Său la plinirea vremii. Dacă Vechiul Testament poate fi considerat, după cuvântul Sfântului Apostol

Pavel, ca „*un pedagog către Hristos*”, tot astfel și filosofia greacă a avut un rol asemănător în cadrul lumii antice.

Ca o dovadă a prețuirii și recunoștinței pentru opera lor remarcabilă, Biserica Răsăriteană a rânduit ca chipurile lui Socrate, Platon sau Aristotel, ca și a altor înțelepți vestiți ai lumii antice, să facă parte din pictura locașurilor de cult răsăritene din pridvor, în calitatea lor de *înaintemergători* sau *prodromi* ai valorilor supreme, care au pregătit lumea antică pentru primirea Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră.

Dar, ca orice operă omenească, filosofia antică implica, pe lângă aspectele ei înălțătoare, și o concepție panteistă despre lume, care confunda divinitatea cu lumea și considera că lumea este eternă, ca și divinitatea. Din cauza acestui panteism, filosofia antică a ignorat ideea de creare a lumii de către Dumnezeu ca persoană, Care rămâne transcendent față de lumea pe care creat-o din iubire.

Și filosofia antică vorbea despre un Demiurg, dar acesta era doar un *organizator* al lumii, și nu creatorul ei, fiindcă substanța lumii exista din eternitate. Dar, fie că este vorba despre absența transcendenței absolute a lui Dumnezeu în raport cu lumea, de absența ideii de lume creată de Dumnezeu sau de confuzia *divinității* cu lumea, toate acestea erau rezultatul unei mentalități politeiste și panteiste, care a împiedicat filosofia antică să se ridice la concepția despre existența unui Dumnezeu personal și veșnic.

În cel mai bun caz Divinitatea era înțeleasă ca un simplu principiu metafizic impersonal.



*Panteismul filosofiei antice* a circulat sub două variante principale: una *platonice*, alta *aristotelică*.

*Filosofia platonice*, cu caracter dualist, se bazează pe opoziția dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă, fapt pentru care omul era chemat să se elibereze de legăturile carnale ale propriului trup, ca să-și găsească odihna în lumea ideilor eterne.

Dimpotrivă, *filosofia aristotelică*, cu caracter monist, din cauza legăturii „strânse dintre forme și substanțe”, orienta omul spre lumea fizică și numai apoi către cea metafizică, potrivit semnificației termenilor ca atare.

Opoziția dintre aceste două sisteme filosofice a fost pusă în evidență de cunoscuta frescă din incinta Vaticanului: *Școala din Atena*, care îl prezintă pe Platon arătând cu degetul în sus, către lumea ideilor eterne, în timp ce Aristotel, cu degetul întors în jos, orientează omul către lumea fizică.

Dar, cu toată diferența lor, ambele sisteme filosofice aveau în comun caracterul amorf al lumii sensibile, care constituia un obstacol serios în calea întrupării Fiului lui Dumnezeu ca Logos etern, în realitatea omogenă a lumii sensibile, lipsită de raționalitate interioară și dotată cu forme exterioare. Pentru Aristotel ființa era o combinație între formă și materie<sup>79</sup>.

Este adevărat că filosofia greacă a pregătit lumea antică pentru primirea Evangheliei lui Hristos, dar a golit totodată întruparea lui Dumnezeu de conținutul ei deificator, fiindcă considera că materia trupului era omogenă, lipsită de raționalitate interioară. Și, tot din

---

<sup>79</sup> Christopher Stead, *Substance, A New Dictionary of Christian Theology*, SCM Press LTD, Londra, 1983, p. 555.

această cauză, a respins și doctrina energiilor necreate, care nu-și puteau găsi rațiunea lor de a fi într-o concepție panteistă, care-L confunda pe Dumnezeu cu lumea.

Se ridică astfel o barieră de netrecut între transcendența lui Dumnezeu și imanența lumii, care a pregătit calea celor trei faze ale gândirii apusene:

a) *prima fază*, care aparținea scolasticii, puternic marcată de aristotelism, care ignora mișcarea lumii și pune accentul pe imutabilitatea naturii divine, uitând că Dumnezeu este persoană care Se mișcă rămânând nemișcată;

b) *a doua fază*, care aparținea iluminismului și introducea o opoziție teoretică între lumea fenomenală, care se mișcă, și lumea numenală, nemișcată;

c) *a treia fază* are în vedere postmodernitatea, care militează pentru deconstrucția concepției medievale sau moderne despre Divinitate, om și cosmos și sfârșește cu neoateismul contemporan, după cum vom vedea.

## Gândirea medievală

Se consideră că meritul gândirii medievale creștine, începând cu al doilea mileniu, a fost să respingă panteismul filosofiei aristotelice și să afirme, în lumina Genezei, că lumea nu este eternă, ci *făcută* de către Dumnezeu<sup>80</sup>, ca realitate creată.

Dar, tot pe temeiul categoriilor aristotelice de gândire, care dau prioritate lumii fizice asupra celei me-

<sup>80</sup> Mario Montani, *Filosofia della cultura*, Las-Roma, 1991, p. 198.

tafizice, s-a considerat că lumea fizică este o entitate *desacralizată și laicizată, închisă în propria ei imanență, care exclude prezența lui Dumnezeu din cuprinsul ei.*

Pe bună dreptate, Odo Cassel, liturgist catolic, recunoaște că Occidentul a nutrit o mare admirație față de rațiune și lucrurile văzute, care l-a împiedicat să creadă în lumea tainică și nevăzută.

Diferit de Părinții răsăriteni, care au preluat din filosofia antică doar valorile capabile să reliefeze valoarea decisivă a Revelației dumnezeiești, gândirea medievală a împrumutat din filosofia aristotelică conceptul de *lume fizică* sau *naturală*, care făcea abstracție de Logosul divin, și pe care l-a așezat la baza lumii supranaturale, de inspirație creștină.

*Se introducea astfel o dihotomie radicală între lumea fizică și cea metafizică, fiindcă lumea naturală, în contrast cu Evanghelia, care descoperă că toate au fost create prin Logos, sau cu Geneza, care spune că „Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape” (Gen. 1, 1-3), a fost concepută ca o realitate închisă în sine, care face abstracție de prezența lui Dumnezeu în cuprinsul ei.*

*Este vorba de o concepție în care Dumnezeu rămâne exterior lumii naturale, iar lumea naturală pierde legătura ei interioară cu Logosul divin. Precizăm că nu este vorba de Logos în calitate de Cuvânt, ci de Logos ca structură rațională a creației, prin Care toate au fost create.*

*Desigur, unica legătură care se mai putea stabili între cele două lumi avea caracter subiectiv, fiindcă se realiza la nivelul minții omenești, care gândește lumea metafizică din hotarele lumii fizice.*

Cu alte cuvinte, *în raționalitatea minții* este prezentă, în mod abstract, noțiunea de lege naturală, care participă la legea eternă a universului material<sup>81</sup>.

Cu toate că lumea naturală constituie o realitate închisă în ea însăși, golită de orice reflex divin, gândi-

---

<sup>81</sup> G. Cottier, *La culture du point de vue de l'anthropologie chretienne*, C. T., Roma, 1987, p. 199. Pe acest temei se consideră că Dumnezeu a sădit în toate creaturile o lege naturală, *lex naturalis*, ca participare a creaturii raționale la legea eternă (participatio legis aeternae în raționali creatura), care rămâne însă neclară pentru om (non e nota a tutti evidenza). Sau, mai bine spus, din cauză că această participare nu este dată obiectiv în natură, ci numai în mintea omului, acesta *înclină* să refere lumea la Dumnezeu în mod subiectiv. Se consideră că natura fizică, astfel concepută, rămâne diferită de teoria moderniştilor ori a celor care o reduc la un simplu dat biologic instinctual, trecând cu vederea *înclinările naturii ca indicații ale rațiunii*. „Ceea ce diferențiază natura constitutivă a omului nu este ceea ce îl asimilează altor animale, adică genul, ci diferența specifică a raționalității”. Astfel, departe ca „înclinările” în cauză să fie înrădăcinate în natura ca atare, ele rămân izolate în hotarele gândirii omenești.

Desigur, și noi considerăm că există o „lege naturală” a creației, dar această lege nu este exterioară lumii fizice, ca realitate desacralizată și laicizată, ca să cunoaștem pe Dumnezeu și legea eternă numai prin „lumina rațiunii”. Aceasta își are originea ei în Persoana Logosului dumnezeiesc, ca Rațiune supremă, Care Se oglindește în structura rațională a universului. Acesta este motivul pentru care psalmistul exclamă profund impresionat: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*” (Ps. 18, 1); iar Sfântul Apostol Pavel evocă „*suspinul creației, care tinde să fie eliberată de stricăciune, ca să dobândească slava fiilor lui Dumnezeu*” (Rom. 5, 12).

Vom vedea că evoluția ulterioară a gândirii occidentale a fost determinată de conceptul de natură „desacralizată”, care trece cu vederea „înclinarea” naturii către Dumnezeu din mintea omului și consideră că lumea fizică constituie o realitate naturală, care funcționează *autonom*.

torul creștin trebuie să o refere, în mod speculativ, la Dumnezeu, ca să se conformeze Scripturii.

Cât îi privește pe reformatorii protestanți, aceștia nu s-au mulțumit să repete dogmele clasice ale perioadei patristice, fiindcă, din opoziție față de gândirea scolastică, au socotit necesar să aplice dogmele în cază în domeniul soteriologiei și al ecleziologiei.

Dacă Sinodul de la Niceea (325) a căutat să-L mărturisească pe Iisus Hristos ca *homousios*, adică *de-oființă* cu Tatăl, reformatorii au găsit de cuviință să transfere accentul pus pe *persoana* lui Iisus Hristos la *lucrarea* Sa mântuitoare.

Să cunoști pe Hristos, spunea Melancton, nu înseamnă să investighezi modurile întrupării Lui, ci beneficiile sau roadele acesteia<sup>82</sup>. Reformatorii sunt convinși că orice efort de a-L găsi pe Dumnezeu *înălăuntrul nostru, dincolo de opera Lui izbăvitoare*, sfârșește cu speculații lipsite de bază și, devine, în final, chiar idolatru.

Desigur, validitatea teologiei reformei constă în îndemnul adresat Bisericii ca să asculte cu reverență și cu supunere ceea ce „Dumnezeu a spus o dată pentru totdeauna (Deus dixit) și ceea ce a făcut o dată pentru totdeauna în Iisus Hristos”<sup>83</sup>.

Dacă ar fi adevărat că eforturile noastre de a-L găsi pe Dumnezeu înălăuntrul nostru nu ar avea nicio bază reală, atunci înseamnă să intrăm în conflict direct cu cuvintele Mântuitorului, Care spune: „*Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, rămâne întru Mine și Eu întru el*” (In 6, 56).

<sup>82</sup> Timothy George, *Teologia Reformatorilor*, Ed. Emanuel, Oradea, 1998, pp. 361-362.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 363.

Această contradicție se explică prin faptul că reformatorii, diferit de scolastici, care identificau pe *preot* cu *Hristos*, care acționează *in persona Christi*, considerau că persoana Domnului rămâne izolată în transcendența Sa divină inaccesibilă și respingeau Taina hirotoniei, care permitea preotului să țină locul lui Hristos pe pământ.

Dar avem și problema predestinației. Deși reformatorii recunoșteau că predestinația rămâne „o piatră de poticnire” și „o subminare periculoasă” a libertății și moralității umane, totuși susțineau că predestinația eliberează omul de sub povara insuportabilă a justificării de sine scolastice.

În viziunea lor, ființa umană era atât de pătrunsă de păcat, încât numai harul suveran al lui Dumnezeu putea s-o elibereze ca atare. Faimoasele tratate ale lui Luther: *Libertatea creștinului* (1520) și *Robia vouinței* (1525) sunt cele două fețe ale aceleiași monede. Ca alegere nemeritată și de neînțeles a lui Dumnezeu, *predestinația este singura și adevărata bază a libertății umane*.

Datorită acestui fapt, se arată că niciunul dintre reformatori nu a avut intenția să denigreze participarea omului în procesul mântuirii lui subiective. *Augustin a spus că Dumnezeu nu ne mântuiește prin noi înșine, dar nici fără noi înșine*.

Cu toate acestea, Luther înclină balanța în favoarea predestinației și vede în credință expresia lucrării divine în noi, care ne schimbă și ne naște din nou din Dumnezeu<sup>84</sup>. Diferit de gândirea scolastică, care rămâne tributară aristotelismului și pune accentul pe

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 364.

fapta concretă în sine, gândirea reformatorilor pune accentul, în sens platonice, pe idealul credinței.

Dar, cu toată diferența dintre gândirea scolastică și cea reformatoare, ambele fac abstracție de coborârea lui Dumnezeu la om, pentru ca omul să se poată înălța la Dumnezeu. Din această cauză, Dumnezeu rămâne izolat în transcendența Sa divină, iar teologia se transformă în speculație filosofică, care oscilează între faptă și credință, între pelagianism și augustinism, între protestantism și scolasticism, dincolo de orice preocupare pentru viața interioară a credinciosului.

După cum se cunoaște, gândirea răsăriteană depășește ruptura dintre credință și faptă, fiindcă amândouă contribuie la desăvârșirea firii umane zidite după chipul lui Dumnezeu, ca să înainteze spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos și Duhul Sfânt.

Este adevărat că păcatul strămoșesc a afectat grav ființa omului, dar fără să distrugă chipul lui Dumnezeu din om. Altfel, ar fi greu de înțeles motivul pentru care Dumnezeu Se mai întrupează – atunci când ne-ar fi putut mântui printr-un decret divin – și motivul pentru care mai există o Judecată universală, când soarta omului este determinată de predestinație.

### **Gândirea modernă**

Ca și în perioada precedentă, gândirea modernă a ignorat total existența lui Hristos ca Logos Creator și Mântuitor. Dar, din opoziție față de perioada anterioară, epoca modernă constituie perioada care a permis omului să treacă de la calitatea lui de *subiect pasiv* în raport cu natura, la calitatea de *subiect activ*, dornic

să stăpânească natura cu ajutorul tehnicii și să o folosească în scopuri proprii.

Cultura modernistă poate fi definită ca „un proces de dominare a naturii”, în câteva etape, care rămân marcate de personalități cunoscute din domeniul filosofiei și al științei, pe care le vom trece în revistă în cele ce urmează.

### *Galileo (1596-1657)*

Progresul științific inaugurat de Galileo constă într-o nouă imagine a naturii, care va constitui premisa filosofică indiscutabilă a științei moderne și va marca pasajul gândirii de la concepția *calitativă* a naturii, la concepția ei *cantitativă*.

Pentru cunoscutul astronom, natura este înțeleasă ca o uriașă mașină creată de către Dumnezeu în calitate de inginer, care funcționează potrivit legilor matematice. Era profund convins că observația fenomenelor, călăuzită de o metodă experimentală, permite omului să citească natura scrisă în limbaj matematic și să redescopere calculele Creatorului.

Mai mult, nutrea speranța că după o îndelungată tradiție, în care știința a fost obligată să rămână abstractă și esențialistă, adică speculativă, omul va putea să-și exercite dominația lui particulară asupra naturii.

Galileo reprezintă momentul în care gândirea modernistă începe să se despartă de gândirea medievală creștină, care a dominat scena europeană aproape o jumătate de mileniu și pune bazele cercetării științifice a lumii. Putem afirma că la baza acestui proces de înstrăinare a științei de gândirea creștină se află inevitabil conceptul de *natură fizică, ca realitate închisă*



în ea însăși, pus în circulație de scolastică, dar pe care Galileo, diferit de scolastică, a încetat să o mai refere la Dumnezeu, în mod subiectiv.

Intenția lui Galileo nu a fost să substituie matematica filosofiei și nici să pretindă că știința ar fi singurul tip de cunoaștere, și cu atât mai puțin să construiască o nouă metafizică pe baze științifice.

Fără să se mai intereseze *de ce este natura*, ci numai de modul *în care operează ea*, și nici să caute *scopul pentru care se verifică un fenomen*, ci să afle raporturile matematice care dirijează comportamentul fenomenelor ca atare, Galileo a pus bazele cercetării științifice moderne.

Trebuie remarcat că noua metodă științifică îi permitea lui Galileo să invoce aspectul cantitativ sau matematic al realității, fără să țină seama de „*înclinarea*” abstractă și subiectivă a minții umane de a referi natura la Dumnezeu, așa cum proceda scolastica, fiindcă natura era lipsită de raționalitate interioară și avea caracter amorf.

Cu alte cuvinte, *Galileo era interesat de concepția cantitativă a naturii în detrimentul celei calitative, pentru ca omul să poată cerceta natura în mod obiectiv, fără să o refere subiectiv la Creator. Răspunzând la o întrebare a lui Napoleon despre rolul lui Dumnezeu în creație, Laplace afirma tranșant: „Sire, nu am nevoie de această ipoteză!”*

*Descartes (1596-1650)*

Filosoful care duce la bun sfârșit opera începută de Galileo este Descartes. Acesta consideră că fizica ma-

tematizată ne spune totul despre natură, fiindcă înțelegerea natura fizică numai ca extensie în mișcare.

Pe această cale, apare o fractură între viziunea științifică a lumii și viziunea creștină (genuină), care încetează să mai fie o explicație totalizantă (globalizatoare) a naturii, menită să distorsioneze explicația sau percepția ei sensibilă.

A fost ușor pentru Descartes să renunțe la viziunea creștină a lumii naturale, fiindcă era convins că numai viziunea științifică era adevărată. Adevărul nu înseamnă conformitate cu datul obiectiv, ci constituie evidența rezultată de pe urma conceptelor științifice. Se ajunge astfel la „o viziune mecanicistă a naturii, care se va răspândi amplu în iluminism și va fi reluată, în secolul al XVIII-lea”, de gândirea pozitivistă. Mecanicismul, chiar și atunci când evită să facă apel la afirmații explicite atee, tinde să prezinte natura fizică ca autonomă și desprinsă de fundamentul ei divin<sup>85</sup>.

Dar dualismul cartezian: *res cogitans* – *res extensa*, ca ruptură a armoniei dintre lumea corporală (redușă la pură extensie și mișcare pasivă) și lumea spirituală (redușă la simplă gândire), va rămâne extrem de dificil, dacă nu cumva incapabil să armonizeze raportul dintre trup și suflet, dintre senzație și gândire, dintre materie și spirit, dintre natură și cultură, în unitatea omului.

Cu o logică proprie internă, imperativul cartezian: „Stăpânește și posedă natura!”, exprimă clar cultura dominantă, condensată în știință și în tehnică, ca factori de dominație ai lumii<sup>86</sup>, în mod exterior.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 201.

De aceea, *Descartes începe să vorbească despre autonomia lumii naturale, că să arate că omul devine, în locul lui Dumnezeu, stăpânul ei absolut. El reduce conceptul de natură fizică la pură extensie și mișcare pasivă, lipsite de semnificație rațională sau spirituală intrinsecă.*

*Kant (1724-1804)*

Ca autor al așa-zisei *revoluții copernicane*, Kant respinge teoria cunoașterii ca simplă oglindire în mintea omului a unei realități preordonate și dă expresie, în schimb, unei gândiri teoretice noi, care *face abstracție de obiectivitatea cercetării științifice* și pune accentul *pe suveranitatea subiectului*, identificat cu rațiunea care trebuie să constrângă natura să răspundă la întrebările ei<sup>87</sup>.

În fizica kantiană nu se tratează despre *ceea ce este natura*, ci numai despre *ceea ce omul poate ști despre natură*. Kant fundamentează *știința naturii pe temeiul transcendenței subiective a omului în locul celei divine*, considerând astfel că matematică și fizica rămân discipline posibile, în timp ce metafizica devine imposibilă. În particular, nu mai este posibilă acea parte din metafizica tradițională, care se numește *cosmologie*.

Dacă se trece dincolo de legea fizică, nu se mai poate elabora o știință adevărată; dincolo de legea fizică se poate dobândi numai cunoștința legii morale sau o credință rațională pe temeiul postulatelor rațiunii practice, care nu pot fi demonstrate teoretic<sup>88</sup>. Cu

<sup>87</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Ed by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1999, p. 113.

<sup>88</sup> Galileo Galilei, *Antologia*, a cura di Sofia Vanni Rovighi, Ed. La Scuola, Brescia, 1959, p. LVII.

astfel de premise, Kant pune însă baza opoziției dintre libertatea rațională a omului și natura lui sensibilă (internă sau externă).

Urmărind calea deschisă de Pascal, Kant a introdus o fractură profundă între natură și principiul său ultim, care este Dumnezeu. Atât naturalismul Renașterii, cât și importanțele metafizici moderne sau chiar empirismul lockian, toate au admis posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, în calitatea Sa de Cauză primă a naturii fizice.

Deși Kant exclude o astfel de posibilitate, pe care o limitează în domeniul cunoașterii științifice, o acceptă totuși ca validă în sfera etico-religioasă. *Mai mult decât în gândirea carteziană, Kant ne oferă imaginea unei naturi rupte de principiul ei, care este Dumnezeu, sau de cel al unei naturi care, având legea sa în om, trebuie să piardă, inevitabil, vechea sa semnificație de principiu și fundament metafizic*<sup>89</sup>.

Există însă și o altă consecință: o cunoaștere științifică ce se actualizează ca sinteză *apriori*, între *datul experimental* și *indicațiile raționale* din mintea omului, nu va putea să descopere numenul ca *realitate în sine*.

Kant ridică astfel bariere de netrecut în calea cunoașterii *numenale* a lumii nevăzute și optează în favoarea cunoașterii fenomenologice a lumii văzute. Accesul la realitatea în sine, din lumea *numenului*, este mediat numai de rațiune, în funcția ei practică, din sfera moralității, unde libertatea omului este postulată ca o condiție a imperativului categoric.

---

<sup>89</sup> Ciancio C., Feretti G., A. Pastore, U. Perone, *Filosofia. I testi, la storia*, vol. II, Ed. SEI, Torino, 1995, p. 628.

Din nefericire existența acestui *imperativ categoric* introduce opoziția inevitabilă dintre natură și libertate, fiindcă nimic nu este liber, ci totul apare ca impus. Morala premerge religiei.

Astfel, în contextul dualismului spiritualist (cartezian și kantian) putem afirma despre cultură că își asumă un rol dublu: pe de o parte, semnifică *dominarea naturii*, iar, pe de altă parte, semnifică *cultura spiritului*, ca afirmare a propriei libertăți. Dacă aceste două aspecte nu sunt organic unificate, consideră Kant, se poate trece de la unul la altul ca și când ar fi echivalente.

Libertatea omului se afirmă numai prin refuzul de a primi de la natură indicații normative, fie că se tratează despre natura mecanică carteziană, fie despre natura fenomenologică a lui Kant.

*Filosofia kantiană are caracter subiectivist, fiindcă transferă centrul de gravitate al lumii de la Dumnezeu la om. Cu alte cuvinte, în virtutea diferenței dintre numen și fenomen, Kant refuză să refere creația la Dumnezeu și o pune în relație singulară cu omul și așază morala la baza religiei, atunci când religia este baza moralei. Concepția filosofică a lui Kant, ca și aceea a predecesorilor săi, are caracter antropocentric.*

### *Rousseau (1712-1778)*

Cu Rousseau intrăm într-o lume diferită de aceea kantiană, fiindcă el vorbește mai mult de natură decât de rațiune sau civilizație. *Exacerbarea civilizației și a rațiunii în detrimentul naturii l-a determinat pe Rousseau să pună accentul pe natură.* Deși la originea umanității imaginează un ipotetic statut natural, în ca-

re omul ascultând numai de impulsurile proprii naturi ar fi dus o viață de simplitate și virtute, Rousseau consideră că dezvoltarea științelor și a artelor, generatoare de lux și purtătoare de vicii, cu întregul lor cortegiu de răutăți<sup>90</sup>, a amplificat și a alterat impulsurile naturii omenești autentice.

Dar, cu toate că reacția lui Rousseau rămâne, în principiu, o reacție contra unei societăți urbane și rafinate, aceasta implică totuși ideea bunătații naturale a omului, care poate fi identificată ca naturală și spontană.

Între altele, această convingere este fundamentată pe infailibilitatea conștiinței morale, înțeleasă ca facultate diferită de aceea a rațiunii. „Ascultând propria conștiință și urmând sentimentele inimii, anterioare raționamentelor filosofice distorsionate, omul ascultă de vocea naturii și de Creatorul său. Într-o astfel de perspectivă, exigența sincerității se substituie inevitabil celei de adevăr. *Apare astfel un conflict latent care marchează raportul între natură și cultură, între dezvoltarea faptelor rațiunii, marcate de o crescândă artificialitate, pe de o parte, și o devoțiune față de ceea ce este original, și are valoare normativă, pe de altă parte.* Omul trebuie să activeze continuu în vederea unei reîntoarceri către propria natură primitivă și originală, căci artificialitatea este purtătoare de inautenticitate și minciună”<sup>91</sup>.

În viziunea lui Rousseau natura nu se reduce la simpla ei dimensiune fizică: ea desemnează natura umană surprinsă în spontaneitatea ei nativă, mereu bună

<sup>90</sup> Mario Montani, *op. cit.*, p. 203.

<sup>91</sup> Cottier G., *La culture du point de vue de l'anthropologie chretienne*, Comissio Theologica Internațională, Roma, 1987.

și, ca atare, în consonanță cu natura, ca unică normă a existenței. Avem de-a face cu o concepție naturalistă, în care noțiunea de *cultură* este ambivalentă: în timp ce artificialitatea constituie o ruptură în raport cu natura originară, adevărata educație în schimb (care este permanent o operă culturală) constă în a regăsi această natură originară, pentru a ne conforma cu ea<sup>92</sup>.

Precizăm însă că spiritualitatea răsăriteană nu vorbește despre *reîntoarcerea omului la natura lui originară*, ci despre *renașterea omului în Hristos*. Dacă Adam este chipul omului vechi, biruit de patimi, Hristos este chipul Omului Nou, care ne ajută să ne ridicăm de sub robia patimilor, spre asemănarea cu Dumnezeu prin har, credință și virtuți. Omul poate cuceri lumea, dar nu se poate cuceri pe sine însuși, fără Hristos și Biserică.

*La Rousseau este vorba despre conceptul de natură, înțeleasă ca natură bună și ca normă a existenței umane, fiindcă se trece cu vederea deteriorarea chipului lui Dumnezeu din om, provocată de păcat.*

### *Darwin (1809-1882)*

S-a spus despre Darwin, pe drept cuvânt, că teoria evoluției a reprezentat în secolul al XIX-lea ceea ce s-a întâmplat cu un secol înainte în astronomie cu Copernic: o adevărată și proprie *revoluție științifică*, care a dat naștere la mari dezvoltări în domeniul biologiei.

Cu evoluționismul dispărea imaginea milenară a omului, evocată de teoria fixistă, care vorbea de specii imutabile, existente ca atare chiar din momentul apari-

---

<sup>92</sup> Mario Montani, *op. cit.*, p. 203.

ției lor. Dacă Copernic vine cu revoluția astronomică, care reconstruiește ordinea spațială și conferă pământului și omului un loc diferit de cel anterior, cu Darwin revoluția biologică reface ordinea temporală a omului.

Datorită lui Copernic și Darwin s-a schimbat teoria referitoare *la locul omului în natură*<sup>93</sup>. Sub aspectul ei fundamental, teoria darwiniană explică evoluția ființelor vii (presupusă ca un fapt) prin lupta lor pentru existență, adică în virtutea concurenței pentru viață.

În această luptă supraviețuiesc numai exemplarele a căror adaptare este avantajoasă în raport cu ambianța mereu schimbătoare a mediului, care dă naștere, în cazuri extreme, la noi specii.

Este vorba de o viziune a *naturii*, înțeleasă fie ca un patrimoniu biologic, fie ca o condiționare fizico-ambientală, *unde natura se află într-o poziție de întâietate, în confruntarea ei cu cultura*. Dar nu este mai puțin adevărat că teoria lui Darwin constituie o *ipoteză științifică* ce nu poate fi dovedită de știință pe calea experiențelor de laborator.

În timp ce „*știința se bazează pe fapte, științificul se bazează doar pe ipoteze*”. Este ușor să pretinzi că *omul are descendență din ființe primare, dar atâta vreme cât nu poți dovedi aceasta concret, totul rămâne o simplă ipoteză „științifică”*.

### *Marx (1818-1883)*

Gândirea lui Marx, îmbibată de ateism, este animată de o tenace ambiție umană demiurgică. Ca să-și sa-

<sup>93</sup> Reale G., Antiseri D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. III, Ed. La Scuola, Brescia, 1996, p. 284.



tisfacă nevoile (*originare* sau *dobândite*), omul urmărește neîncetat, prin muncă, dominarea naturii, ca s-o umanizeze și s-o supună, cu docilitate, puterii lui.

Cu *teoria claselor*, Marx motivează repartiția injustă și inegală a acestei puteri, iar prin *producțiile culturale* caută să explice diviziunile de clasă, cauza de activitatea primară de transformare a naturii.

Astfel, deși Marx consideră că obiectul activității umane rămâne efortul fizic ca atare, el susține, totuși, că refuzul structurilor sociale permite omului să iasă din cadrul naturii și să depășească natura prin cultură.

Dar, tocmai pentru faptul că universul este *eminamente natural*, iar omul intră în acest univers natural *prin practică culturală*, atunci se poate spune că gândirea lui Marx implică *o ruptură între natură și cultură, care nu rămâne lipsită de ambiguitate*<sup>94</sup>. *Conflictul dintre natură și cultură subminează consecvența concepției materialiste, care se află la baza marxismului.*

### *Freud (1856-1939)*

În teoria lui Freud, ruptura dintre *natură și cultură* este și mai evidentă. Eseul freudian *Indispoziția în cultură*<sup>95</sup> constituie nu numai o explicare a crizei contemporane, dar și o explicare a fragilității constitutive a oricărei culturi.

Într-adevăr, cultura se întemeiază, după Freud, pe un proces de represiune, care se verifică în contextul complexului lui Oedip, la începutul vieții fiecăru

<sup>94</sup> Cottier G., *op. cit.*, Commissio Theologica Internationalis, Roma, 1987.

<sup>95</sup> Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1930.

om: condiția intrării în societate a copilului și deruta copilului însuși, pentru că tendința lui de satisfacere nelimitată a poftelor se lovește de rivalitatea tatălui omnipotent.

Toate acestea vor fi exprimate de Freud, susținând că „principiul plăcerii, care este primar, trebuie să se concilieze cu principiul realității, reprezentat de tată. Deși un astfel de compromis este benefic (pentru că rămâne condiția vieții sociale și a culturii), nu este o piedică pentru ca societatea și valorile ei să fie realizate grație represiunii patimilor primordiale ale individului”.

Cultura, care constituie pentru Freud un câștig inegalabil, „rămâne totuși mereu mortificantă și continuu amenințată. Chiar și structurarea individului, care interiorizează în sine tabuurile sociale, este rezultatul unui compromis între instinctele primordiale și sălbătice ale individului și societatea din care provine.

Dacă natura este surprinsă în sensul ei de spontaneitate, va exista mereu un conflict latent între natură și cultură”.

*Spiritualitatea răsăriteană consideră că conflictul dintre natură și cultură poate fi depășit prin transformarea patimilor în virtuți, care înalță omul spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos și Duhul Sfânt. Această transformare are la bază harul necreat din partea lui Dumnezeu, iar din partea omului rugăciunea, înfrânarea și faptele bune.*

În lumina celor de mai sus, evoluția modernistă a culturii occidentale, care a trecut prin filiera medievală, carteziană și kantiană, ca să sfârșească cu darwinismul, marxismul sau freudismul, a deplasat, progresiv, centrul culturii apusene de la Dumnezeu la

om, punând în circulație teorii, sisteme și ideologii antropocentrice mereu mai evidente.

Dacă teologia creștină spune că „natura umană este ireductibilă la natura ființelor pur fizice, fiindcă la opusul postulatului dualist, corpul uman rămâne o componentă esențială a ființei umane, ca purtător al indicațiilor din proiectul Creatorului”, gânditorii iluminiști consideră că „scientismul tehnologic elimină din lume tot ce este esență, semnificație, norme, eliminând radical orice natură normativă”<sup>96</sup>. Această evoluție este rezultatul unei filosofii care-L închide pe Dumnezeu într-o transcendență inaccesibilă și transformă omul în prizonierul lumii naturale, fără orizontul eshatologic al cerului și al pământului nou.

*Dacă spiritualitatea ortodoxă a rezistat timp de un mileniu și jumătate asalturilor mereu sporite ale culturii secularizate, aceasta se datorează accentului pus pe existența Logosului etern al Tatălui, din Care provine raționalitatea fundamentală a creației, în lumina energiilor necreate, împărtășite de Duhul Sfânt, ca har divin.*

*Scopul acestei spiritualități nu este de a intra în conflict cu gândirea medievală sau cu gândirea contemporană, ci de a arăta că scopul principal al vieții creștine este deificarea omului și a creației în Hristos, în virtutea constituției raționale a întregii lui ființe și a creației.*

*Pictura bisericească răsăriteană, cu numeroșii ei sfinți de pe pereții locașurilor de cult ortodoxe, este orientată de sus în jos, de la bolta centrală, unde se*

---

<sup>96</sup> Lombardi Vallauri, „Natura e uomo: oltre il moderno?”, în „Studium”, 83 (1987), nr. 4-5, Roma, p. 633.

*află icoana lui Iisus Hristos ca Pantocrator, ca să înalțe lumea pe care a zidit-o spre apoteoza transfigurării ei finale, în calitate de Dumnezeu și om adevărat.*

*Vom vedea mai târziu că și în teologia catolică contemporană a început să se vorbească despre Pantocrator, în felul ei propriu, ca să poată rezista asalturilor postmodernismului contemporan și să se întâlnească cu noua fizică.*

### **Gândirea postmodernă**

De la bun început trebuie precizat că absența Logosului ca structură fundamentală a lumii văzute și nevăzute a permis gândirii postmoderniste să treacă de la existența unui *Dumnezeu forte*, care domina omul obiectiv, la un *Dumnezeu slab*, manevrat subiectiv de om.

Trăsăturile specifice postmodernismului constau astfel în faptul că *nu se mai gândește la unitate, ci la pluralitate; nu mai este interesat de rațiune, ci de estetică și limbaj; ignoră fundamentul rațional al cosmosului (Logosul și raționalitatea creației) și cade în nihilism sau în refuzul istoriei.*

Nu se poate preciza data apariției postmodernismului, dar se presupune că ar fi apărut la finele veacului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. Postmodernismul a început să dobândească mereu mai mult teren în ultimul secol, datorită tendinței lui de a surpa coordonatele filosofice și teologice obiective ale culturii apusene, referitoare la Dumnezeu, om și lume, vinovată pentru comiterea ororilor săvârșite în timpul ce-

lui de al Doilea Război Mondial<sup>97</sup>. Acest proces a fost favorizat, în largă măsură, și de apariția computerului, internetului sau cyborg-ului, care obligă omul să-și îndrepte atenția spre lumea artificială a ficțiunii.

Dacă luăm în considerare *subiectele* care stau la baza oricărei forme de cultură, adică pe Dumnezeu, omul și lumea, se poate spune că pentru modernitate, din punct de vedere teologic, toate acestea reprezintă „*subiecte forte*”. Din punct de vedere postmodernist însă, triada amintită, cea de *Creator, creatură și creat*, nu constituie *expresia forte* a noțiunilor, ci pe aceea a unor „*subiecte slabe*”, care generează o antropologie care sfârșește cu disoluția religiei și a culturii.

## Postmodernismul și Dumnezeu

Se consideră că postmodernismul ar avea consecințe benefice pentru două motive: fiindcă prevede *apusul metafizicii substanțialiste*<sup>98</sup> și deschide mintea

<sup>97</sup> Ignazio Sanna, *L' Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, 2002, p. 258.

<sup>98</sup> Regretatul Papă Ioan-Paul al II-lea arăta, în enciclica sa *Fides et Ratio*, că „filosofia contemporană a abandonat în largă măsură cercetarea metafizică asupra întrebărilor ultime ale omului, concentrându-i în largă măsură atenția proprie asupra problemelor particulare și regionale, adesea pur formale, cu riscul de a fi reduse la mit și superstiție”. Este bine cunoscut faptul că scolastica a căutat, sub influență aristotelică, să pună în evidență structura metafizică ultimă a oricărui lucru, ca structură necesară și imuabilă. Astăzi, filosofia consideră că nu mai este posibil să ajungi la structura metafizică și la adevărul ultim, ca să organizezi viața cu ajutorul lor. Împotriva pretențiilor „forte” pe care metafizica le revendică pentru ea, în privința cunoașterii și a po-

omului spre o filosofie a libertății și a istoriei. *Post-modernismul nu se mai gândește la esența metafizică ca la o structură necesară dată odată pentru totdeauna, ci își concentrează atenția asupra „evenimentului”, ca rod al unei inițiative proprii, care te face să te simți ca moștenitor, efect și destinatar al lui*<sup>99</sup>.

Metafizica este considerată drept rezultatul unei proiecții umane plină de fantezie, omnipotență și violență, promovată de așa-zisa *teologie naturală* de inspirație aristotelică. Teologia s-a folosit de metafizică ca să oblige omul să se supună atotputerniciei divine, iar pentru ca omul să poată revendica, la rândul său, o putere asemănătoare pe pământ, religia s-a folosit de metafizică să legitimizeze puterea<sup>100</sup>.

Apusul metafizicii deschide mintea și inima oamenilor față de o filosofie a libertății și a istoriei<sup>101</sup>. Peste tot se face însă abstracție de puterea necreată a lui Dumnezeu, Care coboară în om ca să prefacă pornirile pătimase sau violente din ființa omului, în elanul spiritual al asemănării omului cu Dumnezeu.

Apoi, cât privește antropologia postmodernistă, aceasta *caută să submineze paternitatea absolută a lui Dumnezeu în favoarea paternității umane, concepută în termeni pur biologici*.

Postmodernismul nu pune în discuție atât existența lui Dumnezeu, cât, mai degrabă, atitudinea Sa față

---

sibilității de a stabili fundamente ultime, gânditorul postmodern invocă o metafizică „slabă”, care nu mai este în măsură să furnizeze un fundament absolut și niciun sens al vieții.

<sup>99</sup> Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 271.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 271.

de cei slabi și oprimați, față de barbaria practică de popoare și imperii sau față de injustiția din viața individuală și socială a omului, asemenea celor petrecute la Auschwitz.

Și, pentru că nu s-au găsit răspunsuri convingătoare la astfel de întrebări, Dumnezeu creștin a început să fie substituit cu nenumăratele zeități la care se referă Homer. Adevărata religie se manifestă ca o multitudine de religii, iar unicul Mântuitor ca o pluralitate de *mântuitori*.

Multiplicarea zeilor și a mântuitorilor este invers proporțională cu omnipotența unicului Dumnezeu și a unicului Mântuitor.

Cu cât zeii se multiplică mai mult, ca în mitologia greacă, cu atât devin mai slabi și mai ușor de înlocuit. Desigur, atunci când vorbim despre disoluția religiei creștine în multe religii și în mulți mântuitori, nu avem în vedere marile religii, care păstrează o concepție *forte* despre Divinitate, ci noile religii și mișcări, cum ar fi New-Age-ul<sup>102</sup>, care preferă invizibilul

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 306: „Un produs particular al postmodernismului și o aplicare a lui este cu siguranță New-Age. Într-adevăr, în epoca postmodernistă, considerată ca «postcreștină», locul subiectelor tradiționale din domeniul religios, Dumnezeu și Biserica, a fost luat de un nou subiect, care caută obsesiv noi experiențe spirituale ce coincid cu religia particulară a New-Age. Ideea centrală a acestui fenomen, care se prezintă sub semnul Acvariului și are loc în pragul celui de al treilea mileniu, constă în apariția unei noi ere cunoscută sub numele de *New-Age*, caracterizată de o conștiință lărgită, care depășește dimensiunea personală și ajunge la nivel cosmic și universal. O eră de armonie și de pace în care se va realiza a Doua Venire a lui Hristos, ale cărui energii sunt în acțiune printre noi, în sânul numeroase-

și emoționalul în locul raționalului sau vizibilului și care propun idealuri de fericire și de bunăstare ieftină, speculează pe seama preocupărilor umane de autorealizare și oferă garanții imposibil de îndeplinit cu privire la viitorul persoanei și al societății.

*Întemeietorii acestor religii nu sunt oameni harismatici, ci manageri ai consolării ori administratori ai speranțelor de succes, în afacerile private și în viața profesională*<sup>103</sup>.

În fine, postmodernismul face apel la difuzarea analizei lingvistice inițiată de Vattimo și Lyotard. Pe urmele lui Heidegger sau Wittgenstein, aceștia doi se referă la o obscuritate epistemologică a rațiunii umane, care nu poate atinge realitatea lucrurilor, ci e capabilă doar de o reprezentare a lor, care exclude posibilitatea unui discurs *obiectiv* despre Dumnezeu.

*Făcând apel la religia ebraică, unde este interzis să se rostească numele lui Dumnezeu, datorită măreției Sale inefabile, unii teologi participanți la Adu-*

---

lor tentative de căutare spirituală și grupuri religioase. Scopul său privește transformarea radicală a umanității, o transformare definită de mulți ca schimbare de paradigme, care implică o nouă schemă mentală, o nouă structură de gândire, un nou principiu epistemologic, care va duce spre o viziune nouă a lumii și la un nou mod de a înțelege și interpreta realitatea. Această schimbare s-ar verifica înainte de toate printr-o transformare a conștiinței, care constă într-o creștere și lărgire a ei. După Marilyn Ferguson, New-Age-ul este o mare rețea fără ghid, de mare putere, care vrea să introducă în lume această schimbare”. În realitate este vorba de teorii care nu fac decât să agraveze criza spirituală a lumii contemporane.

<sup>103</sup> P. Naso, *Il mosaico della fede*, Baldini e Castoldi, Milano, 2000 și Gastto Trochi, *I nuovi movimenti religiosi*, Querniana, Brescia, 2000.



*narea de la Gratz din 1997 au propus ca numele lui Dumnezeu din Biblie să fie înlocuit cu numele ebraic de „Iahve”, care evidențiază apofatismul cunoașterii lui Dumnezeu.*

Heidegger considera că nu putem vorbi în mod direct despre Dumnezeu, pentru că Ființa divină se găsește numai în „diferența ontologică dintre Ființa obiectivă și existent”. După opinia lui, trebuie abandonată orice căutare obiectivă a Absolutului, căci Dumnezeu nu poate fi cunoscut direct și obiectiv ca Ființă, ci numai indirect de către existent. În realitate, postmodernismul se folosește de un așa-zis *apofatism* ca să promoveze dependența față de om a existenței lui Dumnezeu.

*Astfel, fie că este vorba de politeism, de metafizică sau de limbaj, toate acestea sunt mijloace deconstructiviste, folosite de postmodernism ca să poată trece, așa cum am arătat, de la imaginea obiectivă a unui Dumnezeu „forte” și de Sine stătător, la imaginea unui Dumnezeu „slab”, dependent de subiectivitatea umană.*

*Consecințele acestui demers sunt numeroase și scot în evidență trăsăturile specifice ale filosofiei postmoderniste. Este vorba de reducerea credinței la morală, de imposibilitatea conceptualizării lui Dumnezeu, de sentimentul uman ca loc al întâlnirii cu Dumnezeu, de separația experienței spirituale de știință și teologie sau de substituirea transcendenței divine cu transcendența umană.*

*Toate acestea urmăresc un singur scop: acela de a-L reduce pe Dumnezeu la măsura omului, adică de a înlocui imaginea unui Dumnezeu „forte” cu imaginea unui Dumnezeu „slab”.*

*În realitate este vorba de o falsă problemă, fiindcă postmodernismul trece de la Dumnezeu medieval, Care căuta să domine omul din înălțimea transcendenței Sale inaccesibile, la un Dumnezeu Care poate fi manevrat, imanent, de către om.*

*Postmodernismul uită de constituția teandrică a lui Hristos ca Dumnezeu și om nedespărțit, Care S-a smerit, a suferit și a murit pe cruce, pentru ca prin învierea Sa să înalțe omul spre asemănarea cu Dumnezeu. Nu este vorba de un Dumnezeu când „forte”, când „slab”, ci de un Dumnezeu Care S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască.*

### **Postmodernismul și omul**

Postmodernismul a operat mai multe reducții esențiale în domeniul concepției lui antropologice.

*Mai întâi de toate, omul a încetat să mai fie considerat, ca ființă psihofizică, creat după chipul lui Dumnezeu, pentru a deveni un exemplar individual și biologic al condiției umane. Odată ce omul însingurat și nesigur al societății postmoderniste a rupt relația cu Dumnezeu și a rămas doar cu umanitatea lui neancorată în transcendent, începe să experimenteze caracterul insignifiant al propriei lui identități și al realității care îl înconjoară<sup>104</sup>.*

Dacă Dumnezeu nu mai este conceput ca *persoană*, ci ca o *Divinitate difuză*, tot astfel și omul încețază de a mai fi *persoană* și devine o *simplă realitate biologică*.

---

<sup>104</sup> M. Gauchet, *Desincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992, p. 291.

Subestimarea omului este rezultatul subestimării lui Dumnezeu. După chipul *fiarei din Apocalipsă, care nu are nume, ci un simplu număr, 666 (cf. Apoc. 13, 18), postmodernismul caută să transforme oamenii în simple numere.*

Reducția omului de la calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, cu demnitatea lui personală, la un simplu component biologic al speciei umane, a atras după sine însingurarea și desprinderea omului din relația cu Dumnezeu și din relația lui cu lumea.

*Postmodernismul se declară în favoarea manipulărilor genetice, care tind să distrugă identitatea personală a ființei umane*<sup>105</sup>. Omul nu mai este definit în funcție de unitatea sa personală sau rațională, ci în funcție de diferitele ramuri ale științei care se ocupă de antropologie.

Departate de a mai fi perceput în totalitatea și în integritatea lui, fiecare știință consideră omul în funcție de orizontul ei epistemologic. După evoluționismul biologic, omul este o ființă vie, care s-a dezvoltat datorită selecției naturale; după psihologie, toată viața omului este un răspuns la calitățile sau gratificațiile lui psihice; după neurologie, activitatea spirituală a omului corespunde funcționării diferitelor celule situate biologic în creier, iar după teoria comunicării, raporturile interpersonale sunt rezultatul deciziilor raționale ale omului.

Dacă prima revoluție științifică și tehnologică din epoca modernă a schimbat natura din jurul omului, revoluția bioetică de astăzi deschide posibilitatea de a modifica natura omului cu concursul tehnicii genetice.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 345.

*Omul nu mai apare ca stăpân al universului, ca să-l poată înțelege, să-l interpreteze sau să-l transfigureze, ci ca una dintre numeroasele ființe vii de pe pământ, care poate fi demontată sau asamblată în funcție de teoria științifică la modă. Suntem în pragul „copilului tehnologic”<sup>106</sup>, unde familia și părinții apar ca simple rămășițe ale trecutului.*

*Postmodernismul consideră că omul dispune de o bunătate înnăscută și de autonomie deplină. Rațiunea și voința lui, sensibilitatea sau poftele sale, toate sunt bune, iar libertatea omului trebuie să asculte numai de ea însăși și de legile pe care și le-a dat în mod autonom.*

*Morala heteronomă este considerată ca un ade-vărat atentat la adresa suveranității și a libertății subiectului uman absolut. Diferit de învățătura creștină, care declară că „toți suntem păcătoși”, postmo-*

---

<sup>106</sup> Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 341. Postmodernismul consideră că tehnica clonării va distruge identitatea personală a ființei umane. La baza acestei tehnici se află convingerea postmodernistă că valoarea omului și a femeii nu depinde de identitatea lor personală, ci numai de calitățile biologice care pot fi apreciate și selecționate în mod genetic. Este vorba de un criteriu extrem de periculos, care duce inevitabil la pervertirea relațiilor fundamentale ale persoanei umane, pentru că face abstracție de filiația consangvină, de existența părinților sau de familie, căci o femeie poate fi soră cu mama sa, sau, în lipsa tatălui, aceasta poate deveni fiica bunicului. Se consideră astăzi că diferitele ramuri ale științei nu mai studiază omul în totalitatea ființei lui personale, ci în mod compartimentat, în funcție de calitățile lui biologice. Această stare de lucruri ar putea fi interpretată drept o biruință a profetiilor lui Nietzsche referitoare la apariția „supraomului”, care confundă pe om cu Dumnezeu. Paradoxul supraomului constă tocmai în pofta sa de putere, atunci când nu are forța să se domine pe el însuși.

*dernismul afirmă că „toți sunt desăvârșiți”! După cum arăta Nietzsche, acel: „tu trebuie”, din morala heteronomă creștină, trebuie substituit cu: „eu volesc”, din morala autonomă a supraomului.*

Antropologia postmodernistă consideră că unica legătură pe care o recunoaște în privința raporturilor interpersonale este aceea care derivă din contract, și nu din lege. În timp ce legea publică se bazează pe o raționalitate care are în vedere binele colectiv și este dotată cu o putere coercitivă, care face abstracție de libertatea și de acordul părților, contractul are calitatea de a asigura un spațiu mai larg pentru exercitarea libertății contractuale a indivizilor și constituie un obstacol în calea fragmentării societății<sup>107</sup>.

*Se uită că autonomia l-a prăbușit pe om, fiindcă, în loc să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, ca să devină stăpânul lumii, acesta s-a răzvrătit împotriva Creatorului și a ajuns sclavul lumii.*

În concluzie, putem spune că *postmodernismul militează pentru apariția celui de „al patrulea om”*<sup>108</sup>.

*Primul om* a aparținut raționalității produse de miracolul grec și de filosofia greacă, dominat de ordinea cosmică și de mitul veșnicei reîntoarceri.

*Al doilea om* era cel al credinței întemeiată de Revelația biblică și orientat către un sfârșit eshatologic. Acești doi oameni constituiau, pentru gândirea occidentală, o sinteză armonioasă de credință și rațiune, de istorie și metaistorie.

*Al treilea om* este burghezul calculat, de inspirație iluministă, care a spart sinteza dintre credință și rați-

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 374.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 359.

une în favoarea cunoașterii științifice și a pus bazele modernității.

La sfârșitul acestei evoluții apare și *al patrulea om*, adică omul *radical, fără religie, fără istorie, victimă a propriilor lui dorințe sau poște, care nu se interesează nici de adevăr și nici de iubire.*

*Cele mai importante trăsături ale acestuia sunt: absența memoriei istorice<sup>109</sup> și experiența pasajului de la tehnologia trebuințelor la tehnologia poștelor<sup>110</sup>.*

*Astfel, postmodernismul se încântă cu bunătatea înmăscută a omului, dar uită de puterea necreată a lui Dumnezeu, Care coboară la om, pentru ca omul să poată învinge forțele iraționale care îl confruntă din adâncul ființei lui și să dobândească adevărata libertate interioară după Dumnezeu.*

---

<sup>109</sup> El respinge Tradiția și este indiferent față de amintirea evenimentelor trecute, care contribuie la constituirea prezentului. *Pentru el istoria nu mai are decât rolul de istoriografie a trecutului, ca „știință”.* Progresul nu privește realitatea umană, socială sau politică, ci numai pe cea tehnică. Cu toate acestea, gândirea postmodernă nu este revoluționară, căci parola, cheia ei, nu este *revoluția*, ci **progresul științific și tehnic**. Este vorba de o simplă gândire reformistă sau laicistă, centrată mai mult pe critica etico-culturală decât pe cea economică a condiției umane și sociale.

<sup>110</sup> Această morală se caracterizează printr-un radicalism integral care echivalează cu individualismul anarhic și antiautoritar. Divorțul, avortul, feminismul, homosexualitatea și libertatea sexuală în general, lupta împotriva încarcerării și a ospiciilor, abolirea învățământului religios etc. sunt tot atâtea coordonate ale acestui individualism, care nu mai este nici etic și nici moral, ci rezultatul unui libertinism care ignoră „adevărul”. *Omul postmodern nu mai are trebuințe de satisfăcut, ci numai poște de inventat.* Morala postmodernistă nu se mai bazează pe practica virtuții, ci pe căutarea plăcerii.

*Scopul spiritualității creștine, cu caracter ontologic, bazată pe prezența și lucrarea harului necreat, care Îl aduce pe Dumnezeu în om, nu este cel de a distruge partea pasională din ființa omului, ci de a o muta de la rău la bine, prin lucrarea sinergică a lui Dumnezeu cu aceea a credinciosului.*

*Atât filosofia medievală, cât și aceea iluministă sau postmodernă ignoră viața interioară a omului, adică dimensiunea ontologică a spiritualității creștine, care implică nu numai sufletul și funcțiile lui, rațiunea și voința, ci și trupul, pentru ca omul întreg să poată renaște spiritual și moral în Hristos și în Biserică, prin Duhul Sfânt.*

### **Postmodernismul și lumea**

*Postmodernismul L-a eliminat pe Dumnezeu din creație și a transformat lumea într-un depozit de lucruri pe care omul le poate manipula după propria lui voie.*

Deja Descartes, părintele concepției dualiste despre lume, care se află în centrul gândirii moderne, considera că omul dotat cu rațiune este „patronul și posesorul naturii”.

În virtutea opoziției dintre om (*res cogitans*) și natură (*res extensa*), aceasta din urmă (natura) a fost transformată în tot atâtea *obiecte* lipsite de valoare intrinsecă spirituală, care pot fi folosite și manipulate ca un „depozit de lucruri și de resurse” prin nenumărate invenții și artificii, ca să te poți bucura fără efort de roadele pământului și de toate condițiile pe care le poate oferi.

*Știința contemporană a pierdut dimensiunea ei umană și a devenit deosebit de problematică, pentru că nu mai poate produce nimic care să fie durabil, etern sau adevărat*<sup>111</sup>.

Orice descoperire înregistrată de știință poate fi depășită în următorii 50 sau 100 de ani, pentru că operează numai în vederea unor scopuri practice: să locuiești mai bine, să mănânci mai bine, să prelungești viața cât mai mult sau să sporești bunăstarea în general. Știința a pierdut dimensiunea adevărului și durabilitatea descoperirilor ei, sensul eternității, pentru că face abstracție de ordinea divină a lucrurilor înscrise în natură și în legile ei<sup>112</sup>.

*Postmodernismul are ca efect dispariția fundamentului religios și social al omului. Prezența supranaturalului în societate a devenit atât de insignifiantă, încât trece neobservată. Religia a fost alungată la marginea vieții sociale, fiindcă a fost spoliată progresiv de legitimitatea ei filosofică, a fost marginalizată și limitată, în raport cu viața politică și economică,*

---

<sup>111</sup> Din opoziție față de o teologie care a pus accentul pe *eternitatea lui Dumnezeu* fără să țină seama de *mișcarea lumii*, știința modernă pune accentul pe timp și a început să se ocupe de lucruri practice, folositoare omului. Știința nu face abstracție de artă, spre exemplu, dar în timp ce știința progresează mereu, arta realizată perfect din punct de vedere artistic nu mai poate fi depășită. Homer n-a fost depășit de Dante și nici Dante de Shakespeare. În schimb, astronomia lui Aristotel a fost depășită de cea a lui Kepler, Galileo sau Newton, iar cea a lui Newton de către Einstein. Marea descoperire a genomului și a hărții lui, considerată de anumiți sceptici ca o *simplă compilație* (de nume și numere) asemănătoare celei din anuarul telefonic, rămâne izolată în pagina economică sau financiară a diferitelor publicații.

<sup>112</sup> Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 392.



la sfera privatului, din convingerea că fără influxul ei, societatea industrială postmodernă s-ar fi dezvoltat mereu mai mult și mai bine<sup>113</sup>.

Religia a fost substituită în întregime sau în parte de pluralitatea sistemelor religioase sau ideologice, care se relativizează reciproc și derutează omul. La rândul ei, globalizarea tinde să desființeze spațiile concepute ca locuri de siguranță și de identitate, ca patria, țara, casa, biserica sau anumite valori recunoscute ca atare, și poate fi comparată cu o mare deschisă, străbătută de vapoare, care poartă steaguri lipsite de embleme naționale și în care călătoresc cetățeni de toate națiile.

Aceștia nu se mai disting între ei după teritorii, după limbă, după religie, după produse naturale sau după modele de viață sau modele vestimentare, pentru că în timp ce un japonez poartă o cravată Armani și mănâncă cartofi prăjiți californieni, un italian conduce o mașină sud-coreeană și se roagă într-o moschee la Roma sau la Milano<sup>114</sup>.

*Cert este că globalizarea, ca și secularizarea de altfel, a dat naștere în sânul popoarelor la o reacție opusă scopurilor urmărite, fiindcă acestea au început să dea dovadă de o exacerbare a valorilor naționale în detrimentul celor universale.*

*Adevărata globalizare trebuie să țină echilibrul între unitatea și diversitatea spirituală și culturală a neamurilor. Teologia patristică ne spune că Dumnezeu le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte, după chipul comuniunii trinitare supreme.*

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 403.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 402.

*Postmodernismul duce la dispariția progresivă a viitorului ca perspectivă imediată a lumii*<sup>115</sup>. Rațiunea tehnică și cultura producției au transformat persoanele în numere, privându-le de sentimente și de originalitate.

Abandonarea dimensiunii transcendente și ancorarea ultramundană a omului au golit lumea de sensul ei eshatologic, iar progresul tehnic a multiplicat spaima existențială. Astăzi întrebarea nu mai este: *Ce putem face noi cu tehnica?*, ci: *Ce poate face tehnica cu noi?* Tehnica modernă a dobândit un dinamism totalizant, devenind extrem de ambiguă și periculoasă. Caută să transforme pe *homo faber* în *homo creator*, adică în subiect *producător al naturii artificiale și la prefacerea ființei umane în omul materie*, ca obiect de manipulare nelimitată, datorită ingineriei genetice.

Astăzi tremurăm în fața nihilismului, unde maximum de putere se unește cu maximum de vid spiritual, iar maximum de capacitate se întâlnește cu minimum de cunoaștere referitoare la scopuri<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 392.

<sup>116</sup> Constantele științei postmoderniste sunt următoarele: a) nimic nu există în afară de univers; b) pe scara animală nu există salturi calitative, ci totul este un joc al genelor, care include și omul; c) etica umană nu are principii imutabile, căci reflectă și reprezintă obiceiurile acceptate de societate; d) știința este neutră, căci în timp ce știința descoperă, societatea este cea care aplică. Valorile țin de societate, nu de știință. În practică, aceste constante ale gândirii postmoderne L-au eliminat pe Dumnezeu din cuprinsul propriei creații și au redus lumea la o totalitate pur factuală. Pentru anumiți oameni de știință, cum ar fi P. Davies, lumea nu are nicio dimensiune tainică, sacră sau neinteligibilă – adică nu există apofatism –, fiindcă poate fi explicată, integral, pe cale științifică. Iar în cazul în care se mai acordă Creatorului

Natura este considerată ca o proprietate a omului, iar știința și tehnica se folosesc de superioritatea intelectului uman ca s-o exploateze sălbatic și să obțină de pe urma ei cel mai mare profit posibil.

*Dacă omul ar avea o atitudine personală responsabilă față de natură, ar putea descoperi că identitatea lui nu este în opoziție cu natura, ci în asocieră și comuniune cu ea<sup>117</sup>. Ar fi necesară recuperarea conceptului de paternitate al lui Dumnezeu, ca să exprimăm credința noastră în faptul că Dumnezeu este atât Creatorul universului, cât și garanția viitorului și a mântuirii lui<sup>118</sup>.*

*În concluzie, postmodernismul consideră că destinul ultim al omului nu mai depinde de îmbunătățirea condițiilor lui de viață spirituală și morală, de răspunsurile posibile referitoare la naștere, moarte sau fericire, ci de cotația la bursa industriei farmaceutice, care se mulțumește cu descrierea genelor și a cromozomilor umani. Heidegger spunea, pe bună dreptate, că tehnostiința ascunde Adevărul și Ființa, în loc să le reveleze, și că numai Dumnezeu ne mai poate salva din starea actuală.*

*Într-adevăr, postmodernismul ascunde ființa omului, fiindcă se ocupă numai de trup și uită de suflet. Pe cât de mult s-a progresat în domeniul chirurgiei, pe atât de puțin s-a realizat în cunoașterea maladiilor psihice. Se face caz de trup și de tehnică, dar se uită*

---

un rol în raport cu lumea, atunci știința naturii constituie o cale mai sigură pentru a ajunge la Dumnezeu decât aceea oferită de religie.

<sup>117</sup> Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 401.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 399.

*de patimile din ființa omului, care alimentează agresivitatea, cruzimea, violența sau terorismul la care asistăm în vremea noastră.*

*Dacă trupul se mai poate vindeca, într-un anume fel, cu ajutorul tehnicii, sufletul în schimb se vindecă cu puterea lui Dumnezeu, însoțită de efortul vieții de rugăciune, de înfrânare și de făptuire a binelui.*

*Spiritualitatea răsăriteană urmărește un singur scop: ca omul să nu mai fie robul patimilor care îl desfigurează sufletește, ci să devină propriul lui stăpân, după chipul și asemănarea cu Dumnezeu. Sau, cum spun Părinții: Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască.*

### **Neoateismul contemporan**

Un fizician ca Steven Weinberg, care a primit Premiul Nobel, considera că orice interacțiune între știință și cultură nu poate fi decât prejudiciabilă. Ideea lui centrală se referă la descoperirea de către fizică a existenței *legilor impersonale eterne*, care asigură progresul obiectiv al științei și explică dimensiunea uriașă a neînțelegerii dintre știință și cultură.

Pentru el, adevărul prin definiție nu poate depinde de ambientul social sau cultural al omului de știință, fiindcă numai știința este păstrătoarea adevărului, fapt pentru care ruperea ei de cultură este definitivă și completă.

Există o singură realitate: realitatea obiectivă a fizicii. Weinberg declară fără echivoc că, pentru cultură sau filosofie, distincția dintre mecanica cuantică și cea clasică sau cea dintre teoriile gravitației ale lui Newton și Einstein este nesemnificativă.

Pentru el, concluziile fizicii ar putea deveni relevante pentru filosofie și cultură atunci când vom afla originea universului sau legile ultime ale naturii, *adică niciodată!*<sup>119</sup>

Această opinie este combătută însă de un alt fizician cunoscut, Paul Davies, care mărturisește: „*Am crezut că știința poate explica totul... dar problemele ultime vor rămâne mereu dincolo de știința empirică*”<sup>120</sup>.

Sau, altfel spus, știința poate explica raționalitatea creației, dar nu poate explica proveniența ei. Este vorba despre „*o ordine implicită sau raționalitate, care există în mod necesar și etern în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă*”<sup>121</sup>.

Desigur, faptul de a lansa concepte noi duce întotdeauna la un drum presărat cu capcane. Vor exista gânditori care să confunde miraculosul cu iraționalul ori să proclame că noua raționalitate duce la substituirea religiei prin transdisciplinaritate.

Aceștia vor confunda transcendentul cu ceea ce este accesibil reprezentărilor umane, inevitabil parțiale, sau vor elimina, în numele păstrării identității, ceea ce este universal în ființa umană, adică pe Dumnezeu!

Pe Dumnezeu, Care este Unul, și realitatea, care este una<sup>122</sup>. Avem convingerea că gândirea apofatică

---

<sup>119</sup> Steven Weinberg, „Sokal’Hoax”, în „New-York Review of Books”, 43 (13), 8 august 1996.

<sup>120</sup> P. Davies, *The Mind of God*, Simon/Schuster, Londra, pp. 14, 15, 102, 232.

<sup>121</sup> Jean Guittou, *Dumnezeu și Știința*, Ed. Harisma, București, 1992, p. 57.

<sup>122</sup> Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, Ed. Junimea, Iași, 2007.

ortodoxă va juca un rol important în nașterea noii raționalități, fiindcă apofatismul ne cere să dăm prioritate experienței spirituale în raport cu Dumnezeu și numai după aceea să vorbim despre Dumnezeu ca Lumină, Viață și Iubire.

## Concluzii

Tendința de a crede în realitățile care se văd a jucat un important rol în dezvoltarea culturii occidentale. Dacă Platon arăta cu degetul către cer și mai credea în ceea ce nu se vede, Aristotel arăta cu degetul către pământ, ca și cum te-ar îndemna mai întâi să vezi, pentru ca apoi să crezi.

Atâta vreme cât Catolicismul a rămas influențat de platonism și de zborul sufletului către Dumnezeu, a fost dispus să creadă fără să vadă. Și credem că acesta este unul dintre motivele principale pentru care Biserica Apuseană a rămas unită cu cea Răsăriteană în decursul primului mileniu de istorie creștină.

Atunci când influența platonice a fost înlocuită cu cea aristotelică, la finele primului mileniu, din cauza unor așteptări apocaliptice neîmplinite, scolastica a simțit nevoia să înlocuiască platonismul cu aristotelismul și să dea prioritate lumii fizice asupra celei metafizice, în sens antropocentric.

Cauza acestei oscilații între transcendent și imanent constă, fără îndoială, în faptul că teologia apuseană a ignorat prezența lui Dumnezeu din creație și a trecut cu vederea existența și lucrarea Logosului dumnezeiesc, „prin Care toate au fost create” (In 1, 1-3).

Consecințele acestei omisiuni sunt multiple și s-au concretizat fie în închiderea omului în hotarele lumii

văzute, fie în tentativa evadării lui intelectuale, într-o lume imaginară, a extratereștrilor ori a internetului, a cyberspaceului.

Domnul Adrian Lemeni consideră că internetul „este un stimulent care favorizează comunicării exterioare, dispersării înspre ceea ce înseamnă exteriorul și perifericul vieții. Societatea informatizată și cyberspaceul ne dă doar iluzia comunicării și a întâlnirii cu celălalt în lumea virtuală, unde întâlnim o sumă compactă de indivizi tot mai însingurați.

*Este un paradox: cu cât cineva se conectează la cât mai multe legături în rețeaua internet, deși în aparență pare că este subiectul comunicării unor multiple experiențe, de fapt se conturează o tendință accentuată de însingurare și superficializare a relațiilor. [...]*

*Noile forme de comunicare ne încurajează să ne vedem pe noi înșine ca actori independenți, care nu mai avem nevoie de nimic în viața aceasta decât de simplu acces la comunicarea prin calculator sau prin televiziunile interactive; în felul acesta formele de comunicare devin inamici ai structurării adevăratelor comunități.*

*Testarea și revizualizarea informațiilor și a cunoștințelor noastre în comunitățile vii și articulate din societatea reală rămân cele mai importante criterii pentru asigurarea libertății noastre.*

*Trebuie continuate activitățile ce implică întâlnirile concrete dintre persoane, ale modului concret de a face lucruri împreună și de a nu ne lăsa pradă unei iluzorii comunicări prin însingurarea noastră într-o cameră, conectați la legăturile artificiale posibile prin intermediul relațiilor informatizate”<sup>123</sup>. „Logosul cuvântului*

<sup>123</sup> Adrian Lemeni, „Revoluția tehnologiei informatizate”, în rev. „Tabor”, anul I, nr. 12, martie, 2008, p. 51.

*nu e informație, ci e puterea de a se întrupa în forme de viață împărtășite în comuniunea interpersonală*<sup>124</sup>.

Nu este de mirare dacă apariția postmodernismului și a noilor mijloace pe care le are la dispoziție (internet, computer sau televizor) i-a determinat pe unii dintre teologii catolici să reacționeze și să evoce, în mod surprinzător, imaginea Pantocratorului, prezent în univers.

Unul dintre ei, Angelo Amato, evocând o practică mai veche, mărturisește cu nostalgie: „Îmi amintesc de gestul obișnuit al monahului, care întinzându-se pe pavimentul Bisericii în stare de rugăciune, pune urechea pe piatra nudă. Voia să asculte bătăile inimii lui Hristos, Pantocratorul, Cel care susține universul în ființă, într-o extraordinară situație de creație continuă: «Tatăl Meu lucrează și Eu lucrez».”

„În cursul primului secol, continuă Amato, creștinismul și-a făcut intrarea lui definitivă în gândirea umană, asimilându-L pe Iisus al Evangheliei cu Logosul alexandrin. Cum să nu observăm consecința logică a acestui gest și preludiul unui succes similar în instinctul care determină astăzi pe credincioși, după două mii de ani, să reia aceeași tactică, dar fără să se refere de această dată la principiul ordonator al unui cosmos nemișcat, ci la Noul Logos al filosofiei moderne, ca principiu evolutiv al unui Univers în mișcare?”<sup>125</sup>

Surpriza este de proporții, fiindcă rar descoperi un teolog catolic care să vorbească despre Pantocrator.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>125</sup> Angelo Amato, „Considerazioni in margine alla dimensione cosmica della salevzza in Cristo”, în *Divionarum Rerum Notitia*, Roma, 2001, p. 92.



Totuși imaginea monahului care pune urechea la pământ, ca să asculte bătăile inimii lui Hristos, denotă că relația Mântuitorului cu cosmosul n-a fost de natură verticală, ci orizontală.

Acesta este și motivul pentru care autorul se mulțumește să vorbească despre Hristos ca *început și sfârșit* al veacurilor, cenzurând astfel o cunoscută afirmație a Sfântului Maxim Mărturisitorul, care-L prezintă pe Hristos ca *început, mijloc și sfârșit* al veacurilor. Pentru gândirea răsăriteană, relația Mântuitorului cu creația nu privește doar începutul și sfârșitul creației, ci și centrul ei, ca s-o susțină în existență, prin raționalitatea ei interioară și prin energiile necreate.

Dacă avem în vedere și declarațiile unor cunoscuți teologi catolici sau protestanți, care au început să recunoască că „păcatul mortal al scolasticii a fost să spargă sinteza vie între rațiune și credință, natură și har”<sup>126</sup>, așa cum subliniază André de Halleux; să pledeze în favoarea energiilor necreate, ca antidot al secularizării, așa cum procedează cunoscutul teolog și cardinal Yves Congar; să pună accentul pe Duhul Sfânt în creație, ca Jürgen Moltmann; să recupereze Logosul din știința contemporană, după exemplul cardinalului Paul Poupard<sup>127</sup>; să reliefeze dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos, pusă în relief de John MacCarthy<sup>128</sup> sau să invoce imaginea Pantocratorului, asemenea cardinalului Angelo Amato, atunci toate acestea reprezintă *deschi-*

<sup>126</sup> A. de Halleux, „Palamisme et Scolastique”, în „Revue Theologique de Louvain”, 1973, fasc. 4, p. 435.

<sup>127</sup> Cardinal Paul Poupard, „Cristo e Scienza, Cultura e Fede”, în „Civitas Vaticana”, nr. 1-2/ 2001, p. 106.

<sup>128</sup> John MacCarthy, „Le Christ cosmique et l'age de l'ecologie”, în „Nouvelle Revue Theologique”, nr. 1, 1994, p. 46.

*deri parțiale* față de spiritualitatea răsăriteană, menite să stăvilească fie calea *postmodernismului*, care ignoră patimile din ființa omului, fie pe aceea a *internetului*, care obligă omul să evadeze în sfera imaginilor virtuale sau a *neoateismului contemporan*, care plasează știința în locul culturii.

Spuneam însă că sunt *deschideri parțiale*, fiindcă interesul lor se îndreaptă unilateral spre știința contemporană, spre ecologie sau spre dimensiunea cosmică a mântuirii, trecând cu vederea prezența personală și duhovnicească a lui Hristos în viața Bisericii și a fiecărui credincios în vederea deificării lui.

Mult mai apropiate de adevăr rămân considerațiile lui André de Halleux, care militează pentru sinteza dintre natură și har ca premisă a deificării omului în Hristos, care debutează pe pământ.

După cum sublinia Papa Ioan Paul al II-lea, Tradiția orientală consideră că „deificarea începe aici, pe pământ, unde creatura este transfigurată și Împărăția lui Dumnezeu inaugurată”<sup>129</sup>.

Spre deosebire de tendințele deconstructiviste și dezintegratoare ale noilor curente, care caută să transforme și să modeleze pe Dumnezeu și omul după bunul lor plac, procesul deificării noastre în Hristos arată că omul a fost zidit de Dumnezeu ca să progreseze spre asemănarea cu El, în Hristos și în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt, după bunăvoința Tatălui cerească. În vederea acestui fapt, trebuie să ținem seama de trei aspecte importante.

---

<sup>129</sup> Sommo Pontefice, Giovanni Paolo II, *Scrisoare Pastorale* „*Oriente lumen*”, Editrice Elle di Cita Leumann, Torino, 1995, p. 11.

Mai întâi de toate, cu inspirația lui poetică și farmecul discursului teologic, Nichifor Crainic sublinia că trâmbițata autonomie a rațiunii „vine din umanismul și din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii, formulându-i sau dictându-i legile lui.

E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit și consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie în clipa când îl îmbăta iluzia înălțării prin propria-i natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit această autonomie; lumea modernă (ca și cea postmodernă – n.n.), divorțată de Hristos, s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt.

Neoumanismul, care și-a făcut din ea principiul de temelie, crede că reînviază ideile greco-latine, când, în realitate, repetă zadarnica rebeliune adamică.

Forma cea mai ridicolă o îmbracă principiul autonom în filosofia idealistă, unde bietul individ cugetător e grav convins că el creează lumea, fiindcă începe s-o gândească.

Probabil acest spectacol de fum teoretic, în care culminează orgoliul autonom, e salutat cu hohote de sadică satisfacție de tartorul iadului, inspiratorul biblic al trufiei omenești<sup>130</sup>.

Într-adevăr, lumea a divorțat de Hristos ca Logos Creator și a alunecat pe panta unui declin ideologic care pornește de la existența unui Dumnezeu „forte”, Care strivește omul, și sfârșește cu omul care vrea să-L strivească pe Dumnezeu.

Apoi trebuie avut în vedere faptul că teologia ortodoxă a rezistat în fața asalturilor impetuoase și re-

<sup>130</sup> Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 8.

*petate îndreptate împotriva ei de secularism, peste un mileniu și jumătate, fiindcă s-a întemeiat teologic și spiritual pe prezența și lucrarea Logosului Creator al Tatălui, ca centru de gravitate al creației, în lumina Duhului Sfânt, a energiilor divine, și pe raționalitatea creației, ca fundament spiritual.*

*Viziunea cosmică a mântuirii din patristica răsăriteană, întemeiată biblic, are la baza ei o gândire trinitară care depășește existența lucrului în sine prin existența reciprocă a unui lucru în alt lucru (ab alio et in aliis), în virtutea energiilor necreate, care îmbină transcendența divină cu imanența creației în Logosul etern al Tatălui, Care luminează toate cele văzute și nevăzute în Duhul Sfânt, le dă viață tuturor și le ține pe fiecare în parte și pe toate împreună, după chipul Treimii mai presus de fire.*

*Fiindcă întreaga creație ieșită din mâna Înțelepciunii lui Dumnezeu constituie o simfonie cosmică, plină de armonie rațională și splendoare estetică (panarmonios syntaxis), care aspiră să fie eliberată de stricăciune și să se împărtășească de slava fiilor lui Dumnezeu.*

## V. PROBLEME CONTEMPORANE

### **Dimensiunea spirituală a Sfintei Euharistii**

#### I

Aducem în discuție o problemă importantă pentru viața și spiritualitatea răsăriteană, cea referitoare la semnificația Sfintei Euharistii în cadrul liturgic ortodox.

Vom căuta să examinăm această problemă în lumina Sfintelor Evanghelii, a Epistolelor pauline și a Tradiției apostolice bisericești, care abordează această Taină în lumina raportului dintre Hristos și Biserică.

După cum știm, Apostolul Pavel ne arată că Hristos este Capul Bisericii, iar Biserica constituie trupul lui Hristos. Interpretată în această perspectivă, Sfânta Euharistie are un dublu rol.

Pe de o parte, Sfânta Euharistie este Taina prin care Hristos coboară în Biserică ca să reverse în sufletele celor care se împărtășesc puterea de viață făcătoare a Trupului și Sângelui Său, fiindcă în El sălășluiește plinătatea Dumnezeirii.

Pe de altă parte, Sfânta Euharistie este Taina care transfigurează și înalță credincioșii de la pământ la cer, ca să vadă lumina cea adevărată și să se închine

Sfintei Treimi, așa cum ne arată Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. *Rolul Sfintei Euharistii este acela de a adânci în Hristos comuniunea reciprocă a credincioșilor cu Sfânta Treime, ca să dobândească arvuna nemuririi și să devină părtași ai luminii care luminează lumea.*

De fapt întreaga Liturghie constituie o ilustrare și o confirmare a învățaturii ortodoxe, care ne spune că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră.

Interpretată în acest context liturgic, Sfânta Euharistie are o profundă semnificație spirituală. Mai întâi, această Taină reprezintă jertfa de pâine și de vin pe care comunitatea o oferă, prin preot, lui Dumnezeu, drept recunoștință și mulțumire pentru toate câte omul le-a primit de la Creatorul său, împreună cu lumea în care viețuiește.

Preotul sintetizează această gândire liturgică atunci când rostește binecunoscutele cuvinte: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate”.

În al doilea rând, preotul cere lui Dumnezeu-Tatăl ca „să fie bine primită jertfa aceasta pe sfântul Tău jertfelnic” și „să o prefacă, prin lucrarea Duhului Sfânt, în Cinstitul Trup și Sânge ale lui Hristos”.

În această viziune liturgică, aspectul substanțial al Sfintei Euharistii, ca Trup și Sânge ale lui Hristos, este unit indisolubil de prezența Domnului în Euharistie, potrivit propriilor Sale cuvinte: „*Cine mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, Eu rămân în el și el rămâne în Mine*” (In 6, 56).

*Sfânta Euharistie apare astfel ca mijloc de întâlnire personală între Hristos și credincioși, constituind*

*calea prin care aceștia sunt înălțați, în Domnul, la comuniunea de viață eternă a Sfintei Treimi.*

## II

Am întreprins aceste precizări preliminare fiindcă a existat și există în teologia ortodoxă tendința de a transforma Sfânta Euharistie în centru de gravitate al Bisericii, în locul lui Hristos, așa cum se întâmplă și în alte confesiuni creștine, uitând de rolul ei de mijloc de adâncire esențială a comuniunii dintre Hristos și Biserică.

Această tendință a devenit evidentă la unul dintre marii teologi bizantini din secolul al XIV-lea, Nicolae Cabasila, care în cunoscuta sa lucrare *Viața în Hristos* cere creștinilor să treacă, în pelerinajul lor pământesc, prin toate câte a trecut Hristos în vederea desăvârșirii lor duhovnicești.

*Sfânta Euharistie este concepută aici în perspectivă istorică, ca mijloc de transfigurare a lumii prin coborârea lui Hristos în lume, fiindcă înălțarea lumii la slava Împărăției lui Dumnezeu, ca cer și pământ nou, se va realiza numai la Parusia Sa.*

Vorbind despre Sfânta Euharistie și despre Taine în general, Cabasila spune că acestea reprezintă „calea pe care trasat-o Dumnezeu și a deschis această poartă venind la noi. Și mergând la Tatăl, n-a răbdat să o închidă, ci de la Acela revine la oameni sau mai degrabă este pururea prezent și va fi cu noi întotdeauna”<sup>131</sup>.

Datorită coborârii lui Hristos în lume prin Sfintele Taine, lumea se împărtășește de viața nemuritoare

<sup>131</sup> Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, PG CI, col. 504 CD.

adusă de Hristos ca antidot împotriva stricăciunii și a morții.

Căci „prin aceste Taine, ca prin niște ferestre, intră în lumea aceasta întunecată Soarele dreptății și omoară viața corespunzătoare lumii acesteia și învie pe cea supralumească. Unul este Lumina lumii, care biruie lumea și aduce în trupul muritor și curgător viața sta-tornică și nemuritoare”<sup>132</sup>.

*Cabasila pune un accent atât de puternic pe coborârea lui Hristos în lume, încât lasă impresia că împărtășirea de viața veșnică nu se mai realizează la nivelul superior al comuniunii trinitare, așa cum ne arată Însuși Domnul (cf. In 17, 1-3), ci aici jos, la nivelul comuniunii euharistice, adică în Biserică, în perspectivă istorică.*

Ceea ce îl interesează în mod particular nu este atât înălțarea credincioșilor la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi, cât coborârea lui Hristos în istorie și prezența activă a Bisericii în lume.

Acest lucru devine și mai evident atunci când Cabasila vorbește despre puterea de transfigurare a Sfintei Euharistii prin ea însăși, pe care o descrie și o explică în termenii fiziologici ai transfigurării, sub numele de „transformare”<sup>133</sup>.

Pornind de la textul biblic: „*cel ce mănâncă va trăi prin Mine*” (In 6, 57), Cabasila admite faptul că omul, ca ființă superioară, poate să asimileze pâinea, vinul și orice mănâncă. Dar cum aceste alimente nu au o viață prin ele însele și nu sunt izvor de viață eternă, ci dau doar impresia că oferă viața, atunci ele conservă doar

<sup>132</sup> *Ibidem*, col. 504 BC.

<sup>133</sup> *Ibidem*, col. 716 A.



trupul, provizoriu, și susțin simpla lui supraviețuire, fără să elibereze omul de stricăciune și de moarte.

Cu totul diferit, Sfânta Euharistie e realmente vie și poate oferi viața cu adevărat în Hristos, ca Dumnezeu și om adevărat.

Nu este Hristos Acela care Se preface atunci când Se oferă ca hrană, ci El preface pe om în ceea ce este El Însuși. „*Hrana se transformă în omul care o mănâncă*, spune Cabasila, *căci peștele, pâinea și orice aliment se transformă în sânge omenesc. În Euharistie, se întâmplă însă contrariul, fiindcă însăși pâinea vieții mișcă pe cel ce se hrănește și-l schimbă, transformându-l în ea însăși*”<sup>134</sup>.

Lucrarea lui Hristos prin Sfânta Euharistie este dublă: pe de o parte, se prelungește în lume, iar pe de altă parte, asumă lumea. Hristos Se extinde asumând lumea în trupul Său, ca să o transfigureze. Biserica nu este o realitate statică.

Sfânta Euharistie apare ca o realitate dinamică și transfiguratoare, ca o nuntă neîncetată, în spațiu și timp, a Creatorului și a creaturii. În acest amestec fără contopire a naturii create cu cea necreată, creația se topește în Trupul Domnului.

Sfânta Euharistie face „din Hristos binele nostru mai presus de orice daruri naturale”. Din cauză că „Hristos s-a contopit cu Trupul”<sup>135</sup>, putem spune că Euharistia este Hristos. Astfel, diferit de cuvintele pe care le adresează Tatălui ceresc: „*Precum Tu, Părinte, în Mine și Eu în Tine, să fie și ei una în Noi*” (In 17, 21), vedem aici că toate câte le face Hristos pentru noi

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, col. 527 B.

<sup>135</sup> *Ibidem*, col. 649 A.

se realizează la nivelul Sfintei Euharistii, fără să mai fie vorba de înălțarea credincioșilor la realitatea spirituală a comuniunii eterne trinitare.

*Apare astfel clar tendința lui Cabasila de a transforma Euharistia în centru de gravitate al Bisericii, în virtutea coborârii lui Hristos în Biserică.*

În realitate însă, Hristos este în Biserică într-adevăr, dar rămâne în același timp și deasupra Bisericii, în calitate de Cap al Bisericii, ca să atragă credincioșii în comuniunea trinitară, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, și nu ca să rămână prizonieri ai lumii văzute.

Cât privește înălțarea creației și a întregului cosmos la Dumnezeu, prin Sfânta Euharistie, aceasta se va realiza doar la Parusia Domnului. „Pâinea aceasta, spune Cabasila, Trupul acesta, pe care creștinii îl iau de la această masă de aici, îl vor duce acolo sus și se va arăta tuturor ochilor, de la răsărit la apus, într-o clipită pe nori, în toată strălucirea ei, asemenea unui fulger”, astfel că „țărâna aceasta (trupurile moarte ale sfinților) își va arăta frumusețea ei când fiecare mădular al acestei străluciri, potrivit-se cu soarele, va emite o rază comună cu el”<sup>136</sup>.

Strălucind astfel, „Mântuitorul Hristos coboară din cer pe pământ, iar pământul ridică alți sori pentru Soarele dreptății, și toate se vor umple de lumină”<sup>137</sup>.

În concepția lui Cabasila, Hristos coboară în lume și Se înalță cu lumea numai în perspectiva istorică a Parusiei, la sfârșitul veacurilor, datorită Sfintei Euharistii. Acesta este motivul pentru care Cabasila consi-

<sup>136</sup> *Ibidem*, col. 624 B.

<sup>137</sup> *Ibidem*, col. 649 D.

deră Euharistia drept centru de gravitate al Bisericii și al istoriei.

Lucrarea sa *Viața în Hristos* îl obligă pe Cabasila să vorbească pe plan subiectiv și de o relație a credinciosului cu Hristos, căci, după cum spune el, „nici voința nu poate să trăiască și să fie activă decât rămânând în Hristos”<sup>138</sup>.

Dar această rămânere în Hristos este rezultatul coborârii lui Hristos la noi. *Nu se înalță credinciosul la Hristos, ci Hristos vine în întâmpinarea credinciosului. Nu este vorba de o schimbare de loc, ci numai de existență.*

Sau, după cum spune Cabasila, „Viețuim în Dumnezeu, strămutându-ne de la lumea noastră văzută la cea nevăzută, nu schimbând locul, ci viața și viețuirea. Fiindcă nu noi ne-am mișcat sau ne-am urcat la Dumnezeu, ci El a venit și a coborât la noi... El S-a aplecat spre pământ și a găsit chipul nostru... l-a ridicat și l-a oprit de la rătăcire, ne-a făcut creștini, nu strămutându-ne de aici, ci rămânând cu noi pe pământ, a pus în noi viața din cer, nu ducându-ne la cer, ci aplecând și coborând cerurile la noi”<sup>139</sup>.

### III

Din cele prezentate mai sus, reiese tendința lui Cabasila de a pune un accent deosebit pe *Hristos care coboară*, și nu pe *Hristos care Se înalță*. Dacă este vorba de înălțare, aceasta va avea loc numai la Parusie. Cum se poate explica acest fenomen?

<sup>138</sup> *Ibidem*, col. 561 A.

<sup>139</sup> *Ibidem*, col. 504 AB.

Credem că există două răspunsuri. Mai întâi, așa după cum rezultă din titlul lucrării sale *Viața în Hristos*, Cabasila a fost interesat mai ales de *viața lui Hristos* decât de *persoana Sa*. Nu face abstracție de persoana lui Hristos, ar fi chiar imposibil, *dar tinde spre o concepție substanțialistă (aristotelică) a vieții în Hristos, care îl determină să deplaseze centrul de gravitate al Bisericii de la Hristos ca „Persoană” și „Cap al Bisericii”, la Hristos din Euharistie ca Trup și Sânge al Său.*

În al doilea rând, a procedat astfel *fiindcă a fost extrem de interesat să depășească sistemul scolastic raționalist și abstract, lipsit de fundament spiritual, ca să iasă la orizontul deschis și dinamic al economiei divine, care dă sens istoriei și se încununează cu transformarea finală a lumii în cer și pământ nou, la Parusia Domnului, după voința Tatălui și lucrarea Duhului Sfânt.*

Doar atunci Dumnezeu va fi totul în toate și creația își va afla împlinirea ei ultimă în Dumnezeu. O concepție asemănătoare aflăm astăzi și la Mitropolitul Ioan de Pergam, personalitate din anturajul patriarhului de Constantinopol.

Dacă luăm în considerare sensul spiritual al Liturghiei bizantine, observăm însă, în mod diferit, că Sfânta Euharistie nu este centrul de gravitate al Sfintei Liturghii, așa cum lasă să se înțeleagă Nicolae Cabasila, ci rămâne doar mijloc de relație personală prin care suntem atrași de Hristos și Duhul Sfânt în comuniunea de viață eternă a Sfintei Treimi.

Când preotul începe Sfânta Liturghie, binecuvântând Împărăția Sfintei Treimi, face cunoscută credin-

cioșilor asigurarea dată de Sfântul Apostol Petru, „că vouă vi se va da cu bogăție intrarea în veșnica Împărăție a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos” (II Petr. 1, 11).

*Întreaga Liturghie se întemeiază, în esența ei, pe coborârea Umia Născut la oameni, dar și pe înălțarea credincioșilor la Dumnezeu. După ce ascultă cuvântul Evangheliei, în lumina lui Hristos, credincioșii sunt îndemnați să părăsească „grija cea lumească”, să aibă „inimile sus”, iar după ce se împărtășesc cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, spun că au primit pe Duhul cel ceresc și că au văzut lumina cea adevărată a Sfintei Treimi, Care ne-a mântuit pe noi.*

Această experiență duhovnicească este atât de complexă în rândul celor care se învrednicesc de ea, încât depășește posibilitățile omenești de exprimare.

În străfulgerarea sublimă a unei astfel de experiențe duhovnicești, Sfântul Pavel spune că „*cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu*” (I Cor. 2, 9-10).

Sfântul Simeon Noul Teolog, care a luptat împotriva tendințelor scolastice ale vremii sale, ne îndeamnă să nu părăsim lumea sensibilă sau să trăim egoist prin noi înșine, ci să fim extatic în Hristos, după cum și Hristos este extatic în noi, în mod paradoxal. În fond, Sfântul Simeon vrea să ne arate că extaticul are caracter paradoxal și constă în existența simultană a unei persoane în altă persoană.

Sau, în termenii săi: „Deci fiindcă Tu, cum s-a spus, ești în afara tuturor, și pe cei ce-i luminezi, *îi faci să iasă din cele văzute*, precum Tu ești acolo sus cu Tatăl Tău, și ești Același întreg nedespărțit de noi și iarăși, *fiind în lume*, ești neîncăput în lume, *fiindcă fiind în toate, ești Același mai presus de toate*, așa și pe noi, robii Tăi, ce ne aflăm în mijlocul celor sensibile și în fața celor nevăzute, ne scoți și ne urci în întregime cu Tine în lumina Ta, și ne faci din muritori, nemuritori. *Și rămânând ceea ce suntem, ne faci prin harul Tău fii asemenea, și dumnezei ce văd pe Dumnezeu*; cine, deci, nu va alerga spre Tine, singurul iubitor de oameni, cine nu va urma Ție, cine nu va spune din iubire: Iată, aruncându-le toate, vom urma Ție?”<sup>140</sup>

Afirmația Sfântului Simeon, că Hristos este atât în lume, cât și dincolo de lume, scoate în evidență faptul că lumea văzută dispune de un fundament rațional și spiritual, care face posibilă existența relației paradoxale dintre om și Dumnezeu sau dintre Dumnezeu și om, pe care o întâlnim mai ales în Sfânta Evanghelie după Ioan.

Astfel se explică și accentul particular pus de Sfântul Simeon „pe simțire, pe conștiință, pe lumină și pe iubire. Toate acestea stau într-o legătură între ele, dar și cu întreaga învățătură a Părinților despre curățirea de patimi sau despre virtuțile care culminează în nepătimire și în iubirea de Dumnezeu și în „vederea” Lui”.

În orice caz, important este faptul că „*simțirea spirituală nu poate avea locul decât în relația dintre per-*

<sup>140</sup> Sf. Simeon Noul Teolog, în *Filocalia*, vol. VI, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, *225 de capete teologice și practice, capetele morale și cuvântările morale I și V*, Ed. IBMBOR, București, 1977, Introducere, pp. 11-12.

soane, și nu în relația persoanei cu obiecte, prin senzațiile trupești sau raționamente reci”<sup>141</sup>. De aceea Euharistia este un mijloc al relației personale dintre Hristos și credincioși ca Biserica.

Astfel, departe ca Sfânta Euharistie să fie centrul de gravitate al Sfintei Liturghii, ca și cum ar obliga mintea să rămână prizoniera celor văzute, aceasta constituie un mijloc de relație *duhovnicească și personală* a credincioșilor cu Hristos, pe calea înălțării lor spirituale și inefabile spre comuniunea de viață eternă cu Sfânta Treime.

Hristos coboară la noi, pentru ca noi să ne înălțăm duhovnicești cu El, spre realitatea lumii spirituale, pentru care am fost zidiți dintru început. Astfel, *Domnul nostru Iisus Hristos, simbolizat de preotul slujitor, ni Se face în Sfânta Liturghie „cale” spre Sine, Care este calea spre viața nemuritoare a Sfintei Treimi. El ne conduce și ne trage spre Împărăția dragostei, de care ne vom împărtăși împreună cu El, pentru că în El trăim încă de pe acum arvuna Împărăției lui Dumnezeu.*

Părintele Stăniloae spunea că „trebuie să facem distincție între spiritualitate și teologie liturgică. Urcușul liturgic, trăit de credincioși ca unire crescândă, comună, cu Dumnezeu în Treime, deci ca experiență a dragostei lui Dumnezeu, a relației intime cu Dumnezeu cel viu – e deosebit de teologie, care în cel mai bun caz e reflexie asupra acestei experiențe spirituale.

În Sfânta Liturghie se întâmplă ceva între Dumnezeu și oameni. Ea nu e o trăire pur subiectivă, căci

---

<sup>141</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Despre viața Sfântului Simeon Noul Teolog, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 319.

puterea ei spirituală nu vine de la oameni, ci de la Dumnezeu. Ea e Evanghelia mereu actualizată, relația actualizată cu Hristos din Evanghelie, relație mereu experiată de credincioși. Teologul redă această experiență când o prezintă ca experiență proprie; teologia lui e vie atunci și ea, deși nu atât de vie ca și experiența însăși. *Când experiența nu e a lui proprie, ci a altuia, teologul care face reflexiuni asupra ei, face o teologie moartă.*

Dar, chiar când experiența e făcută de însuși teologul respectiv, altceva e să cânti cu entuziasmul extatic al experienței proprii a Sfintei Treimi, împreună cu ceilalți, și altceva să faci reflexiuni asupra ei. Uneori reflexiunea nu urmează numai experienței sau nu conduce numai la ea (în cazul când se întâmplă, de fapt, aceasta teologului), ci o poate însoți.

Atunci reflexiunea lui e mai caldă și mai adâncă. De aceea e un bine în unirea simultană a trăirii lui Dumnezeu Cel în Treime în rugăciune și în Liturghie, cu o reflexiune teologică. *Teologia adâncește experiența a ceea ce se întâmplă în Sfânta Liturghie în sensurile ce le găsește în ea, iar experiența lui Dumnezeu Cel în Treime dă viață teologiei și o adâncește la rândul ei*<sup>142</sup>.

Trebuie subliniat însă că distincția dintre *teologie* și *spiritualitate* devine posibilă numai atunci când la baza relației spirituale dintre Hristos și Biserică se află energiile necreate sfințitoare.

Dacă Nicolae Cabasila înclină să transforme Sfânta Euharistie în centru de gravitate al Bisericii în locul

---

<sup>142</sup> Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 15.



lui Hristos, fără să țină seama de spiritualitatea liturgică, care înalță pe credincioși la comuniunea de viață veșnică cu Sfânta Treime în Hristos, *aceasta se datorează faptului că teologul bizantin rămâne echivoc în privința energiilor necreate.*

*Căci, pe cât de mult prețuiește Sfântul Grigorie Palama energiile necreate, ca să ridice o barieră în calea raționalismului scolastic, pe atât de echivoc rămâne Cabasila în privința lor, atunci când vede pe Hristos în Euharistie, ca și scolastica, fără să vadă și Euharistia în Hristos.* Cabasila rămâne unul dintre străluciții teologi ai Bisericii Răsăritene, dar, pentru motivele arătate mai sus, tinde să ignore rolul energiilor necreate, subliniat cu atât folos de Sfântul Grigorie Palama.

Rolul energiilor necreate este considerabil, căci ele constituie raza de lumină necreată pe care Dumnezeu coboară la om, pentru ca omul să se înalțe la Dumnezeu. Făcând abstracție de acest principiu fundamental al gândirii răsăritene, teologia ortodoxă ar fi deschis, ca și scolastica, calea procesului de secularizare și de îndepărtare a omului și a lumii de Dumnezeu.

Scolastica a fost un aprig adversar al energiilor necreate, fiindcă considera că divinizarea omului nu se realizează în hotarele veacului prezent, ci numai în cel viitor, la sfârșitul lumii acesteia, în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu. *Dacă facem și noi abstracție de energiile necreate, ca punte dinamică de întâlnire între Dumnezeu și creatură, nu mai putem să vorbim despre Sfânta Liturghie ca moment culminant al uniunii noastre personale cu Hristos în Treime, Care ne comunică toată dragostea Lui față de noi, ca să ne umple și pe noi de dragostea Lui față de Tatăl.*

Numai în lumina energiilor necreate se poate spune că Sfânta Euharistie este, prin excelență, trăirea cu Hristos cel jertfit și înviat, ca să întărim în noi duhul dragostei până la jertfa contrară egoismului și să înaintăm astfel spre înviere, în Împărăția dragostei eterne a Sfintei Treimi.

*Dacă voim să ridicăm o barieră de netrecut în calea secularismului și a secularizării, care bânuie cu furie în vremea noastră, atunci trebuie să urmăm exemplul Sfântului Grigorie Palama și să subliniem valoarea perenă a învățaturii despre energiile necreate, ca relație dinamică între Creator și creatură, în lumina chipului lui Hristos ca Atotfiitor sau Pantocrator.*

Într-o lume secularizată, care tinde să intoxice omul cu bioxidul de carbon al propriei suficiențe, energiile necreate constituie puntea fulgurantă prin care Dumnezeu coboară la om, ca să comunice omului oxigenul nemuririi. *Sfânta Euharistie este calea prin care Hristos coboară dinamic la credincioși, în Duhul Sfânt, iar credincioșii se înalță la Dumnezeu ca să soarbă din izvorul veșnic al comuniunii trinitare.*

Poate că niciodată n-au fost mai actuale ca astăzi cuvintele memorabile ale Mântuitorului Hristos: „*Eu sunt viața și învierea*” tuturor!

### **Euharistia „mută”, impersonală: o controversă contemporană**

În literatura teologică românească au început să apară studii și lucrări care militează în favoarea autonomiei lumii naturale, în totală opoziție cu învățătura de credință ortodoxă, care vorbește, potrivit Genezei, atât despre „cuvântul” verbal al Tatălui prin care toate

au fost făcute, în Vechiul Testament, de Cuvântul personal al Tatălui întrupat pentru mântuirea noastră, dar și despre Duhul lui Dumnezeu care Se purta peste ape (cf. Gen. 1, 1-3), care implică prezența lui Dumnezeu în creație din momentul existenței ei.

Atât Cuvântul, cât și Duhul sunt prezentați în Geneză mai mult ca puteri ale lui Dumnezeu decât ca persoane, ca să se evite politeismul atât de răspândit la vremea respectivă. Revelația deplină a Cuvântului și a Duhului o avem în Noul Testament, fiindcă aici sunt prezentați ca Persoane divine ce alcătuiesc o singură Dumnezeire în trei ipostase. Dacă în Legea Veche Dumnezeu este prezentat ca Părinte singular al dreptății, în Noul Testament Dumnezeu Se înfățișează ca Treime de persoane și fundament al comuniunii de lumină, viață și iubire eternă.

În cadrul Sfintei Treimii, Fiul și Duhul Sfânt sunt persoanele prin care Tatăl a creat lumea și omul, după chipul Său, ca să tindă spre asemănarea cu Sine. Rolul Fiului este diferit de cel al Duhului, fiindcă Fiul sau Logosul constituie structura cosmosului, în timp ce Duhul Sfânt este principiul ei de viață. *Simbolul de credință* mărturisește lămurit despre Fiul lui Dumnezeu, că este *Unul Născut din Tatăl*, că *prin El toate s-au făcut*, iar, cât privește pe Duhul Sfânt, Acesta este înfățișat ca *Duh de viață făcător*. Cu alte cuvinte, Treimea Sfântă este înțeleasă ca temelie a comuniunii supreme.

Două sunt elementele fundamentale care stau la baza relației Logosului cu lumea creată prin El, după bunăvoința Tatălui, și anume: a) *rațiunile (divine) necreate*, care izvorăsc din Logos, pe firul energiilor necreate, ca structură rațională necreată mai presus de

înțelegere, care susține ordinea creată, ca niște oase ale corpului omenesc; b) *rațiunile create*, care alcătuiesc ordinea creată a celor inteligibile și sensibile, comparate cu sângele și trupul omenesc.

Sau, după cum spune Sfântul Maxim: „Precum oasele (rațiunile necreate) susțin sângele și trupul (rațiunile create sau naturale), tot astfel și rațiunile mai presus de orice înțelegere ale Dumnezeirii, aflându-se în sângele făpturilor, creează și susțin în chip neștiut ființele lucrurilor și dau naștere oricărei cunoștințe și virtuți”<sup>143</sup>. Pentru Sfântul Maxim lumea naturală nu este autonomă, ci rămâne profund ancorată prin rațiunile ei create în rațiunile necreate care iradiază din ființa lui Dumnezeu.

Într-un mod explicit, Sfântul Maxim arată că este vorba de rațiunile lucrurilor întocmite dinainte de veacuri de Dumnezeu precum Însuși a știut, rațiuni pe care unii au obiceiul să le numească „bune voiri”. Acestea fiind nevăzute, se văd, prin înțelegere, din fapte. Căci toate faptele lui Dumnezeu contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei științe și cunoștințe, exprimă în chip ascuns rațiunile după care s-au făcut și ne descoperă prin ele scopul așezat de Dumnezeu în fiecare faptură. În acest înțeles și „*cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*” (Ps. 18, 2).

Spunem acestea, fiindcă există studii ortodoxe românești, care, spre stupefacția noastră, caută să acrediteze ideea că Sfântul Dionisie Areopagitul ar vorbi numai despre ierarhiile bisericesti și îngerești, ignorând raționalitatea lumii naturale, considerată ca lu-

<sup>143</sup> Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, ed. a II-a, în *FR*, vol. 3, Ed. Harisma, București, 1994, p. 136.

me autonomă. Se ignoră astfel rolul Logosului în crearea lumii naturale și existența energiilor necreate ca punte dinamică de legătură între Dumnezeu și creație în ansamblul ei. Mai mult, se face abstracție de prezența personală a Mântuitorului în Sfânta Euharistie, atât pentru faptul că este identificată cu preoția slujitoare, care acționează *in persona Christi*, dar și pentru faptul că Sfânta Euharistie este prezentată ca o *Taină mută, golită de prezența persoanei lui Hristos*. Pe această cale, Sfânta Euharistie devine, alături de preotul slujitor, centrul de gravitate al Bisericii în locul Mântuitorului, golind Biserica de conținutul ei duhovnicesc, după modelul altor confesiuni creștine. Se pare că numai astfel ne-am putea alătura confesiunilor creștine din *Comunitatea Europeană*.

Dacă cercetăm opera Sfântului Dionisie Areopagitul, vom descoperi că există numeroase pasaje care tratează despre creație, despre rațiune sau despre ordinea rațională sau raționalitatea creației. Iată câteva exemple: „Dumnezeu-Cuvântul e lăudat de Dumnezeuzeasca Scriptură ca rațiune, nu numai pentru că e dăruitorul rațiunii, al minții și al înțelepciunii, ci pentru faptul că are în Sine, de mai înainte, cauzele tuturor, în mod unitar, și pentru că străbate prin toate, cum spune Scriptura, până la sfârșitul tuturor și înainte de aceasta, pentru că rațiunea dumnezeiască e suprasimplitatea a toată simplitatea și că Cel mai presus de ființă e dezlegat de toate, fiind mai presus de toate”<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeiești*, cap. VII, 4, în *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisorul*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, p. 164.

Cu alte cuvinte, Dumnezeu devine imanent creației, dar rămâne total transcendent față de ea.

Ordinea rațională a creației arată că existența ei nu este întâmplătoare, ci urmărește un scop stabilit de Creator. „Pe de o parte, lumea este o ordine minunată, pe de alta se simte, în realitatea componentelor ei, că (existența ei) nu este de la ea. Deci trebuie să fie de la un Creator atotînțelept și atotputernic. Dar lumea văzută se arată dependentă de un spirit suprem și prin faptul că e maleabilă până la un anumit grad chiar de spiritul uman, care se simte el însuși dependent de toate împrejurările, dar mai ales de puterea supremă. Omul este mișcat de Dumnezeu în aspirația lui spre o existență veșnică și fericită”<sup>145</sup>.

Dumnezeu nu rămâne izolat în transcendența Sa divină, ci intervine personal în viața omului și a creației. „Această mișcare, spune Sfântul Dionisie, spre o țintă finală desăvârșită nu poate să vină omului și lumii decât de la Creatorul ei, Care unește pe de o parte menținerea lor într-o ordine minunată, iar pe de alta, îl face să se miște spre o desăvârșire pe care nu o are încă. Dacă omul poate pune, în anumite lucruri folosite de el, puteri noi din spiritul său, cum n-ar putea pune Dumnezeu astfel de puteri noi, cu mult mai mari, în anumite părți ale materiei, pentru scurt timp? Prin acte de sfințire a tuturor lucrurilor și actelor omenești, Dumnezeu aduce noi puteri în ordinea lumii și a vieții omenești”<sup>146</sup>.

Dovada concludentă că Sfântul Dionisie acordă o importanță decisivă ordinii naturale rezultă și din ac-

<sup>145</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Note la Epistole, Epistola VII*, în Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 284.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

centul deosebit pe care îl pune pe îndumnezeirea omului în Hristos: „Vei afla, spune el, că învățătura (Scriptura) despre Dumnezeu numește *dumnezei* atât ființele cerești și mai presus de noi, cât și pe sfinții bărbați atotiubitori de Dumnezeu dintre noi (cf. Gen. 32, 28, 30; Ex. 4, 16, 7, 1; Ps. 81, 6; 95, 4; Iona 10, 34). Căci, deși ascunzimea Dumnezeirii începătoare e ridicată și așezată mai presus de toate și nimic din cele ce sunt nu poate fi numit în mod propriu și în întregime dumnezeiesc, totuși sunt numite așa acelea dintre ființele înțelegătoare și raționale care sunt întoarse cu toată puterea, în întregime, spre unirea cu ea. Acestea tind spre luminările dumnezeiești, pe cât se poate, fără sfârșit, prin imitarea după putere a lui Dumnezeu și sunt, dacă e îngăduit să spunem aceasta, învrednicite și ele de același nume cu Dumnezeu”<sup>147</sup>.

În concluzie, alegațiile puse în circulație cu privire la autonomia lumii naturale, la caracterul „mut” al Sfintei Euharistii sau la rolul preotului de „substitut” al Mântuitorului, fiindcă acesta ar acționa *in persona Christi*, toate sunt infirmate de Sfântul Dionisie, care vorbește în termeni expliți de îndumnezeirea omului. Aduce chiar și precizarea, arătând că: „nimeni să nu declare pe Domnul „teandrit”, căci nu s-a spus că a fost „teandrit”, ci că a avut o lucrare „teandrică”, adică o lucrare a lui Dumnezeu împletită cu lucrarea omului”<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, cap. XII, 3, în *op. cit.*, p. 31.

<sup>148</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul la Epistole, Epistola IV*, în Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 272.

Aceasta presupune prezența Mântuitorului în viața interioară a omului, fiindcă omul singur, inclusiv Adam, n-a putut să reziste la ispita diavolului. Acesta este și motivul pentru care Mântuitorul ne-a avertizat: „*Fără Mine nu puteți face nimic!*”

## **Credință și știință. Problema cunoașterii în știință și credință. Logosul creator**

### I

Una dintre marile drame ale teologiei și culturii europene constă în conflictul dintre *credință* și *știință*, care datează de mai multe secole, din vremea lui Galileo Galilei.

Și, cu toate eforturile depuse pentru dialog, dezvoltarea științifică se face în detrimentul credinței. În enciclica Papei Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, conflictul acesta este prezentat ca unul care continuă să persiste până astăzi.

Știința constată faptul că „ceea ce iese la suprafață din ultima parte a istoriei filosofiei este această înstrăinare progresivă și mereu mai adâncă dintre credință și rațiune. Radicalizările mai influente sunt cunoscute și destul de vizibile în Occident, odată cu apariția primelor universități, când teologia a început să se confrunte cu forme de cercetare și cunoaștere științifică”<sup>149</sup>.

În domeniul cercetării științifice s-a impus o mentalitate pozitivistă, care nu numai că s-a îndepărtat de la orice referință privitoare la ideea creștină de *lume*,

<sup>149</sup> Papa Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio*, *Scrisoare enciclopedică*. Ed. Presa Bună, Iași, 1999, p. 36.



dar a lăsat deoparte și orice apel la ideea metafizică și morală a acesteia.

Consecința acestei stări de lucruri constă în faptul că anumiți oameni de știință, lipsiți de orice referință etică, riscă să nu mai aibă în centrul interesului lor persoana umană și structura globală a vieții. Mai mult, unii dintre ei, conștienți de posibilitățile create de progresul tehnologic, par să cedeze nu doar la logica pieței, ci și la tentația unei puteri demiurgice asupra naturii și asupra ființei umane<sup>150</sup>.

„Fac un apel puternic și incisiv pentru ca știința și credința să recupereze unitatea lor profundă, care le face capabile să fie coerente cu natura lor, în respectul autonomiei reciproce”<sup>151</sup>.

Suntem recunoscători regretatului Papă Ioan Paul al II-lea pentru această enciclopică care pledează pentru unitatea între *știință* și *credință* și subliniază asupra consecințelor etice provocate de conflictul dintre ele.

Dacă privim lucrurile într-o perspectivă istorică mai îndepărtată, ca să descoperim originile profunde ale acestui conflict, atunci trebuie să avem în vedere că înstrăinarea dintre *cunoașterea științifică* și *cunoașterea prin credință* se datorează atât influenței pe care știința greacă aristotelică a exercitat-o asupra scolasticii medievale, cât și influenței pe care știința modernă sau iluministă a avut-o asupra culturii occidentale.

Conflictul dintre credință și știință este de natură filosofico-culturală și are la originea lui două teorii ale cunoașterii total diferite: una care interpretează lumea în funcție de fundamentul ei metafizic și imua-

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 38.

bil, în sensul gândirii aristotelice, și alta care interpretează lumea în funcție de caracterul ei contingent și fizic, în sensul gândirii moderne sau iluministe.

Ambele teorii erau bazate pe principiul lucrului închis în sine și pe legături exterioare, care au introdus o prăpastie de netrecut între *Dumnezeu și lume* sau între *om și natură*, golind lumea naturală de prezența lui Dumnezeu, iar natura de structura ei rațională interioară, adică de raționalitatea ei.

În timp ce omul a fost considerat ca *res cogitans*, ca ființă rațională, natura a fost considerată ca *res extensa*, ca o materie amorfă, pe care omul o poate conține și modela după voia sa. Acest principiu al „lucrului în sine” a avut un rol important în evoluția cunoașterii științifice în cadrul culturii europene<sup>152</sup>.

## II

Știința greacă privea spre o epistemologie (teorie a cunoașterii) care căuta să depășească aparența lucrurilor văzute și să întemeieze cunoașterea pe fundamente ultime metafizice, desprinse de legătura lor intrinsecă cu lumea văzută sau cu natura.

O știință de acest gen este interesată de ceea ce este *universal, permanent și esențial*, în contrast cu ceea ce este *contingent, trecător și accidental*.

O astfel de știință este interesată să dezvolte instrumente de cunoaștere care îi permit să culeagă din lumea fenomenelor sensibile formele raționale, care oglesc esența nemișcată a lumii, ca să dobândeas-

---

<sup>152</sup> Dr. N.C. Paulescu, *Știința mărturisitoare*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 29.

că o cunoștință universală, necesară și adevărată, adică științifică.

Știința greacă este de natură profund substanțialistă și se întemeiază pe fundamente metafizice ultime și permanente. Ca exemplu clasic al acestui gen de știință avem *Analiticele posterioare* ale lui Aristotel.

Știința greacă a exercitat o influență covârșitoare asupra teologiei scolastice, prin caracterul ei substanțialist, căci această teologie a fost obligată să lase în umbră caracterul contingent al lumii naturale și să se concentreze asupra naturii divine, care rămâne nemișcată în esența ei metafizică.

Și chiar atunci când în Evul Mediu și-au făcut apariția curente autentice pentru o înțelegere *empirică* sau *științifică* a naturii, acestea au fost deturnate de la scopul lor de către modelele scolastice de gândire logică și formală, preocupate înainte de toate de adevăruri abstracte universale și necesare, de un Dumnezeu care nu Se mișcă.

Din punct de vedere biblic, Dumnezeu rămâne nemișcat, după substanța Sa divină eternă, dar în același timp Se mișcă, pentru că nu este doar substanță nemișcată, ci și Persoană divină care nu rămâne indiferentă față de lumea pe care a zidit-o din iubire.

Sfântul Maxim face sinteza dintre *mișcarea* și *nemișcarea* lui Dumnezeu și afirmă că „Dumnezeu Se mișcă rămânând nemișcat”. Cuvintele lui Galileo Galilei, *e pur si muove*, constituie un protest împotriva unei filosofii și teologii care se îndepărtaseră de teoria realistă a cunoașterii și militau pentru o cunoaștere idealistă, care ignora total conceptul de *ordine rațională contingentă* a naturii.

### III

Într-un sens cu totul diferit față de știința aristotelică, știința modernă sau iluministă a dezvoltat o teorie a cunoașterii interesată de domeniul fenomenelor observabile și contingente, ca realități accesibile cercetării empirice și susceptibile de înțelegere, fără să apeleze la domeniul *metafizic* al realităților ultime sau să recurgă la *cauzele oculte*.

O știință de acest gen nu își propune să explice natura ultimă a cauzei, pe care o învăluie în tăcere, nu se interesează de metafizică, ci se mulțumește să ofere o prezentare a fenomenelor și a conexiunilor lor mecaniciste externe, dincolo de orice structură ultimă.

Această știință se întemeiază pe o cunoaștere a lumii naturale bazată pe fractura dualistă dintre *fenomene fizice*, care pot fi cunoscute, și *numenul metafizic*, care nu poate fi cunoscut (după teoria lui Kant), astfel că omul caută să impună lumii fenomenale legile pe care le-a elaborat în virtutea categoriilor de gândire existente în mintea lui.

Prin operațiunile lui mintale și științifice, omul poate conferi universului văzut formă sau structură exterioară mecanicistă, cu semnificație și interes pragmatic pentru el.

Știința modernă este esențial instrumentală și antropocentrică, pentru că pune accentul pe latura subiectivă a cunoașterii științifice, în dauna caracterului obiectiv al naturii, și urmărește scopuri practice orientate numai către om. Exemplul clasic al acestui gen de știință avem în *Știința mecanicii* a lui Ernst Mach<sup>153</sup>.

<sup>153</sup> Desigur, știința greacă și cea modernă, care au dominat cultura europeană, nu sunt chiar atât de radicale pe cât par la pri-

Modul de gândire iluminist, așa cum a fost conceput de Kant, s-a concretizat într-o concepție meca-

ma vedere. Căci dacă știința greacă nu ducea lipsă de elemente ipotetice și experimentale și a făcut descoperiri importante în cadrul universului contingent, în domeniul astronomiei, mecanicii sau opticii, știința modernă, pe de altă parte, cu tot caracterul ei pozitivist, a păstrat – cel puțin în concepția lui Newton și Galileo – o urmă de esențialism, care se reflectă în distincția dintre *substanța primă* și cea *secundă* pe care o întâlnim în știința aristotelică. Dar dincolo de aceste comparații, știința greacă și cea modernă rămân tributare aceluiași dualism dintre *formă* și *esență*, în moduri diferite. În știința greacă, care pune accentul pe fundamentele imutabile ale cunoștinței, asistăm la o reducere a cunoașterii în sens metafizic, orientată în sus, dincolo de fenomenele contingente, către natura necesară și esențială a lucrurilor. În schimb, știința modernă, care pune accentul pe lumea empirică a contingenței și dezvoltă structuri teoretice cu caracter pragmatic, se caracterizează printr-o reducere fizică, orientată în jos, de la metafizică către fenomene contingente ale lumii naturale. Iluminismul a pus bazele științei moderne, dar a așezat la baza cunoașterii științifice subiectivitatea umană, fără să țină seama de Dumnezeu și natură, adică de prezența și lucrarea lui Dumnezeu în creație. A adâncit conflictul dintre credință și știință și va deveni, mai târziu, un obstacol dificil în calea progresului științific. Dacă interpretăm știința modernă în perspectiva biblică și patristică, observăm că se caracterizează atât prin dualism vertical între Dumnezeu și creație, care s-a soldat cu autonomia lumii naturale, cât și pe dualismul orizontal dintre om și natură. Pe cât de rațional pare omul (*res cogitans*), pe atât de amorfă este natura (*res extensa*). Știința modernă nu vede lumea așa cum este ea în realitate, ci o înțelege în funcție de categoriile de gândire *de cauză, timp și spațiu*, pe care Kant le-a transferat din mintea lui Dumnezeu în mintea omului, ca să poată respinge orice apel la metafizică. Omul devine un fel de demiurg, care concepe și plăsmuiește lumea fenomenelor observabile după propria lui gândire subiectivă și o transformă într-o mașină care funcționează independent de Dumnezeu.

cistă despre lume, care a contribuit masiv la secularizarea progresivă a lumii naturale.

Începând cu Christian Wolf, gânditor iluminist, lumea naturală a început să fie considerată aidoma unei mașini care funcționează autonom, fără intervenția Creatorului. Acesta este de altfel și motivul pentru care Laplace, adresându-se lui Napoleon, care voia să cunoască părerea lui despre existența lui Dumnezeu, i-a răspuns: „Sire, nu am nevoie de această ipoteză!”

Desigur, eliminarea metafizicii din sfera gândirii științifice a fost calea prin care Kant a căutat să elibereze gândirea științifică de orice constrângeri exterioare, în special de cele ale Inchiziției, care stăteau în calea progresului ei.

Deviza pe care a lansat-o în numele iluminismului, *Aude sapere!* (*Îndrăznește să cunoști!*), a pus bazele științei moderne, dar odată cu aceasta a ridicat și un obstacol greu de trecut pe calea credinței în Dumnezeu.

Căci din momentul în care lumea este concepută ca o mașină care funcționează prin ea însăși, omul nu mai are nevoie de Dumnezeu.

#### IV

Știința contemporană constituie o turnantă decisivă în domeniul cunoașterii și al progresului științific. Secolul al XIX-lea marchează debutul tranziției de la existența lucrului în sine, care considera că materia este amorfă, la o nouă știință, știința bazată pe relația reciprocă a lucrurilor, care consideră că materia are structură relațională.

Această turnantă decisivă din evoluția gândirii științifice se datorează în particular lui James Clerk

Maxwell și lui Albert Einstein. Marele merit al lui Maxwell constă în faptul de a fi elaborat „conceptul de câmp dinamic continuu”, în lumina magnetismului și a electricității descoperite de Newton și Faraday<sup>154</sup>.

Descoperirea lui Maxwell, pe care Einstein o consideră ca o turnantă capitală introdusă în structura gândirii științifice, arată că realul fizic este susținut de câmpuri (electro-magnetice, electronice, neutronice etc.) și în primul rând de un câmp primordial, care se caracterizează printr-o stare de unitate, de ordine și de perfecțiune absolute.

În contrast cu fizica mecanicistă clasică, reconstrucția științei fizice elaborată de Maxwell ne permite să concepem realitatea fizică în termeni de *câmpuri de forță* extinse în spațiu și timp continuu, care stabilesc conexiuni interne între corpurile fizice. Pe această cale Maxwell a spulberat întreaga structură a concepției mecaniciste despre univers, promovată de modernism, și a înlocuit-o cu o viziune bazată pe conexiuni ontologico-raționale.

Einstein este însă cel care a făcut pasul decisiv către o nouă gândire științifică, sub două aspecte. Pe o parte, prin teoria relativității generale, a reușit să stabilească invariabilitatea constantă a luminii, în raport cu corpurile care se mișcă în spațiu și timp. Cu toate că viteza luminii rămâne invariabilă, adică are aceeași valoare standard, independent de mișcarea observa-

---

<sup>154</sup> Thomas W. Torrence, *op. cit.*, p. 350: „Pornind de la undele luminoase care circulă în spațiu și timp, Maxwell a ajuns la concluzia că relațiile spațiale și temporale sunt caracteristici proprii ale structurii dinamice ale câmpului, care se află la baza tuturor fenomenelor fizice”.

torului, ea rămâne totuși limitată sau relativă, căci nu depășește 300.000 de kilometri pe secundă, fapt care arată că lumea nu este veșnică, ci are un început.

Pe de altă parte, a depășit opoziția exterioară dintre *nemișcarea spațiului și mișcarea corpurilor*, prin transformarea spațiului și a timpului din calitatea lor de conținer nemișcat, care învăluia corpurile din exterior, în structura intrinsecă, dinamică și relațională a lor, capabilă să îmbrățișeze armonios întreg universul, în toată complexitatea lui, și să-i mențină coeziunea din interior.

Universul dispune astfel de o raționalitate proprie, care introduce o schimbare fundamentală în cunoașterea științifică. Căci formele raționale ale spațiului și timpului nu mai provin din mintea noastră, ci aparțin raționalității intrinseci a universului. Lumea reală se impune în fața minții noastre ca o multitudine integrată continuu, care depășește opoziția dintre formă și substanță sau dintre sensibil și inteligibil, care încheie lumea în ea însăși.

Cunoașterea științifică nu mai pornește de la categoriile *apriorice* sau *raționale* din mintea omului (cauzalitate, timp sau spațiu), ca să interpreteze universul în mod subiectiv, ci se concentrează asupra *raționalității interioare a universului*, ca să-l explice în mod obiectiv<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Această ordine universală, care se oglindește în constituția internă a creației, ne arată că lumea naturală nu mai poate fi interpretată subiectiv, în funcție de om și categoriile de gândire existente în mintea lui, așa cum proceda Kant, ci în funcție de structura ei rațională intrinsecă. Știința nu mai prezintă lumea așa cum o gândește un om sau altul (*weltanschauung*) în



Contribuția lui Maxwell și a lui Einstein la progresul cunoașterii științifice depășește existența lucrului în sine, care s-a aflat la baza științei grecești sau a celei moderne, și se întemeiază pe existența lucrurilor în relație reciprocă, ce stă la baza structurii sau ordinii armonioase a universului, pe care îl deschide atât față de rațiunea omului, cât mai ales față de Rațiunea supremă, Care este Logosul divin al Tatălui.

Cu toate că această *ordine intrinsecă* și *armonioasă* a universului nu poate fi dovedită de știință ca atare, pentru că depășește posibilitățile de investigație ale omului, a fost adoptată totuși de știință, în virtutea raționalității lumii fizice, ca postulat al cercetărilor ei, pentru că numai astfel știința poate progresa în cunoașterea mereu mai profundă a naturii.

Fără existența acestei raționalități este foarte greu să se explice fenomenele complexe care stau la baza lumii naturale, căci „universul pare construit și reglat

---

mod subiectiv, ci așa cum se prezintă ea în realitate. Cunoașterea lumii a început să aibă caracter obiectiv. Această raționalitate, care depășește opoziția dintre om, ca ființă gânditoare (*res cogitans*), și natură, ca substanță amorfă (*res extensa*), pune în evidență principiul antropic, elaborat de Brandon Carter, potrivit căruia universul este dotat, foarte exact, cu proprietățile necesare zămislirii unei ființe capabile de inteligență și conștiință. În timp ce universul fizic pare că se îndreaptă spre o entropie mereu mai evidentă, universul viu urcă într-o direcție contrară, spre a crea tot mai multă ordine, care culminează cu apariția omului. *Principiul antropic* vrea să ne arate că lumea gravitează în jurul omului, fiindcă se consideră că omul ține locul lui Dumnezeu pe pământ. Dacă se pornește însă de la misiunea biblică a omului, de a fi colaborator al lui Dumnezeu pentru desăvârșirea lui și a creației, atunci centrul de gravitate al omului și al creației se află în Dumnezeu.

cu o precizie inimaginabilă, care te conduce la existența unei Cauze și a unui scop care îi rămân exterioare sau transcendente”<sup>156</sup>.

Acesta este motivul pentru care savanții și filosofii se referă la „ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă”<sup>157</sup>.

Astfel, de la o concepție mecanicistă despre univers și bazată pe existența lucrului în sine, s-a trecut la viziunea holistică a universului, întemeiată pe ordinea relațională și câmpurile dinamice, unde nu mai există nimic în sine, ci sunt unele în altele (*ab alio et in aliis*), după cuvântul Scripturii (cf. In 17, 20).

## V

După cum am văzut, unul dintre pionierii importanți ai noii cunoașteri științifice, așa cum recunoaște Einstein însuși, a fost James Clerk Maxwell. Biograful său<sup>158</sup> ne arată că avea obiceiul să studieze patris-

<sup>156</sup> Thomas W. Torrence, *op. cit.*, p. 57.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> Lewis Campbell și William Garnett, *The Life of James Clerk Maxwell, with selection from his correspondence and occasional writing and a sketch of his contribution to science*, London, 1882, pp. 32, 418, 422-423. „Știm de la biograful său, spune Thomas W. Torrence, că Maxwell obișnuia să citească Părinții și teologii antici, pentru că el considera înțelegerea acestora despre universul creat drept «congenială»”, cf. *Ibidem*, p. 352.

tica alexandrină<sup>159</sup>, pentru faptul că a depășit, la nivel trinitar, existența lucrului în sine și vorbește despre caracterul ontologico-relațional al naturii divine, care stă la baza învățăturii răsăritene despre Sfânta Treime, introducând relațiile dinamice, interioare, între persoanele divine.

Lupta Sfântului Atanasie cel Mare pentru termenul de *omoousios*, adică pentru consubstanțialitatea persoanelor trinitare, se bazează pe caracterul ontologico-relațional al naturii divine, care nu rămâne omogenă și exterioară persoanelor treimice, ci este constituită relațional, fiindcă doar astfel Sfânta Treime poate fi înfățișată, cu adevărat, ca structură a iubirii supreme.

Pe acest temei, Sfântul Atanasie cel Mare, unul dintre reprezentanții de seamă ai patristicii alexandrine, a întreprins la vremea sa o reconstrucție a cosmologiei antice, bazată pe existența lucrului în sine, și a elaborat în lumina Logosului trinitar o cosmologie biblică, care se întemeiază pe existența unei ordini sau structuri interioare, existentă dincolo de lume, dar pe care o susțin în mod unitar și armonios relațiile dinamice și interioare între părțile componente ale lumii create de Dumnezeu<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Thomas W. Torrence, *op. cit.*, p. 352: „Știm de la biograful lui Clerk Maxwell că acesta obișnuia să studieze cu plăcere Părinții (bisericești) și pe vechii teologi, pe care îi prefera celor moderni, pentru că aprecia înțelegerea lor despre univers drept «congenială»”.

<sup>160</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Partea întâia, col. *PSB*, vol. 15, Ed. IBMBOR, București, p. 79: „Deci Cuvântul atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând

Din cuprinsul acestui text (conform notei infrapaginale 161), care pornește de la Logosul Tatălui, adică de la legătura interioară dintre Tatăl și Fiul, spre lumea creată din iubirea dumnezeiască, se desprind două lucruri extrem de importante pentru credință și știință.

Mai întâi, Sfântul Atanasie vorbește despre Logosul Tatălui, ca să ne arate că ordinea unitară și armonioasă a creației este rezultatul unei gândiri trinitare, cu caracter relațional, care introduce legături dinamice între lucruri, pentru a le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte, în chip simfonic<sup>161</sup>.

Asemenea unui cântăreț care combină sunetele între ele, tot astfel și Înțelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră, ne spune el, și unind întregul cu părțile și cârmuindu-le pe toate cu porunca Sa, alcătuiește o singură lume și o simfonie armonioasă a ei.

Caracterul relațional al acestei ordini unitare, care îmbrățișează armonios întreaga creație văzută și nevăzută, este rezultatul legăturii interioare dintre Tatăl

---

nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte și nelăsând nimic gol de prezența Sa [...] alcătuiește o singură lume și o unică ordine frumoasă și armonioasă a ei, El Însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor rațională, după bunăvoința Tatălui”.

<sup>161</sup> Sf. Vasile cel Mare spune că Duhul Sfânt rămâne pretutindeni întreg și întreg în fiecare parte, iar acest principiu existent în creație poate fi demonstrat în prezent cu ajutorul hologramei (fotografie în trei dimensiuni), despre care se vorbește astăzi. Dacă se rupe o astfel de fotografie în mai multe părți, în fiecare parte apare imaginea întregului.

și Fiul, căci Fiul Tatălui rămâne relațional chiar prin esența Sa de *Cuvânt*.

Aceasta cu atât mai mult cu cât Duhul Sfânt, ca Duh al comuniunii interioare dintre Tatăl și Fiul, Se purta peste ape la *facerea lumi* (cf. Gen. 1, 2), ca expresie a coeziunii interioare, care caracterizează ordinea universală a cosmosului în lumina trinitară.

În al doilea rând, Sfântul Atanasie subliniază că același Cuvânt, Care este și Logos, adică Rațiune și structură, Se sălășluiește în creație și Își extinde pre-tutindeni puterile Lui, pentru a scoate în evidență că raționalitatea creației provine din El, ca Rațiune supremă a Tatălui, și constituie astfel structura rațională, armonioasă și unitară a întregii creații.

Așa cum trupul nu poate exista fără coloană vertebrală, tot astfel creația nu poate exista fără structura ei interioară. Dacă Părinții alexandrini ar fi rămas la caracterul amorf al naturii, așa cum au moștenit-o ei din cultura antică, n-ar fi putut vorbi nici de prezența Logosului în creație și nici de transfigurarea ei prin Duhul Sfânt.

## VI

Cu toate că Logosul a avut un rol important în filosofia elină, care a contribuit la pregătirea lumii antice pentru primirea creștinismului, totuși *ideea de Logos* a dispărut din orizontul gândirii creștine și filosofice apusene pentru mai bine de un mileniu și jumătate.

Cauza principală a acestui fenomen se datorează conceptului de natură *amorfă* sau *omogenă*, împrumutat din gândirea antică, care a fost așezat la baza culturii apusene și a constituit un obstacol major în

calea înțelegerii coborârii Logosului la noi și a transfigurării interioare a materiei de către Logosul divin.

Din această cauză, filosofia, cât și teologia apuseană, au fost obligate să oscileze între unitatea sau imutabilitatea lumii divine ori pluralitatea sau mișcarea lumii create. După ce vreme îndelungată teologia, ca și filosofia apuseană, și-au concentrat atenția lor asupra caracterului imutabil al Divinității și asupra unității lumii văzute, începând cu al doilea mileniu, știința modernă și filosofia iluministă au început să fie preocupate mai mult de caracterul mișcător al lumii naturale decât de imutabilitatea lumii divine.

Din pricina acestui fapt, lumea a fost transformată într-o realitate închisă, care funcționează prin ea însăși, în mod autonom față de Dumnezeu, și se îndepărtează mereu mai mult de valorile creștine.

Din secolul trecut și până astăzi se afirmă mereu mai ofensiv, mai ales după ororile ultimului Război Mondial (Gulag și Auschwitz)<sup>162</sup>, o nouă filosofie a postmodernismului, care depășește modernismul și iluminismul și respinge orice idee referitoare la ordinea interioară a cosmosului, atât divină, cât și naturală, și se declară împotriva oricărei imutabilități, și militează în favoarea unui pluralism debordant.

Afirmațiile filosofului E. Severino, reprezentant al postmodernismului, sunt elocvente din acest punct de vedere: „Filosofia postmodernă occidentală a arătat imposibilitatea oricărei realități imutabile și a oricărei legi absolute care ar prescrie acțiunii umane și celei științifice să se încreadă într-o realitate absolută și hotarelor trasate de ea în lume. Această filosofie mo-

---

<sup>162</sup> Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 147.

dernă neagă existența oricărei ființe și a oricărei științe imutabile, pentru că ea nu are nimic comun cu scientismul naiv. Pentru filosofia contemporană ar fi necesar să se elibereze de creștinism, pentru că acesta are pretenția absurdă să fie tocmai adevărul definitiv și suprem, care afirmă realitatea imutabilă a lui Dumnezeu. Unicul lucru imutabil ar fi, în schimb, distrugerea oricărei imutabilități<sup>163</sup>.

„Pentru postmodernism, sensibil la pluralitatea interpretărilor provocate de complexitatea realului, nu se poate concepe niciodată un adevăr abstract, ci numai și întotdeauna mediat de fluxul istoric al normelor sociale și al comportamentelor culturale. Mai mult decât de adevăr în sine însuși, se poate vorbi numai de drumuri ale adevărului sau de drumuri către adevăr<sup>164</sup>.

Același pluralism îl descoperim și în domeniul teologic, unde *Dumnezeul real* nu poate fi identificat cu una sau alta dintre figurile istorice determinante<sup>165</sup> sau în cosmologie, unde lumea este considerată ca „un depozit de lucruri”, pentru că nu se poate accepta existența unei ordini cosmice de proveniență divină imutabilă<sup>166</sup>.

Cu alte cuvinte, postmodernismul subminează existența ordinii eterne în raport cu ordinea temporală de factură pluralistă.

Cu toate acestea, asistăm în vremea noastră la o confruntare între două curente de gândire opuse: unul este tributar gândirii postmoderniste, care caută cu orice preț să-l îndepărteze pe om de Dumnezeu

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 391.

și neagă existența ordinii intrinseci a universului, din cauza pluralismului său exacerbat, iar, pe de altă parte, este vorba de gândirea științifică actuală, care caută, dimpotrivă, prin anumiți reprezentanți ai ei, să netezească calea omului către Dumnezeu, în virtutea ordinii intrinseci a universului adoptată ca postulat al cercetărilor științifice.

Un savant englez, Paul Davies, este atât de entuziast, încât declară că astăzi știința îl conduce pe om la Dumnezeu cu mai multă certitudine decât o face religia.

Ca să putem înțelege această afirmație ieșită din comun, trebuie să avem în vedere că ordinea intrinsecă a universului are două componente care rămân nedespărțite între ele: una *immanentă*, care constă în raționalitatea internă a creației și se manifestă prin existența energiilor create ale lumii, și alta *transcendentă*, care constă în rațiunile divine ale tuturor lucrurilor, ce provin din Rațiunea supremă ca Logos și se reflectă în raționalitatea lumii create prin energiile divine.

Savanții contemporani cunosc doar componenta naturală a acestei ordini, dar o ignoră consecvent pe cea supranaturală. Or, de câte ori se referă la raționalitatea creației<sup>167</sup> au în vedere doar componenta imanen-

---

<sup>167</sup> Cardinal Paul Poupard, „Cristo e Cultura”, IX / 2, 2001, p. 106: „Raționalitatea naturii e o condiție necesară pentru activitatea științifică, o ipoteză care nu poate fi demonstrată științific, dar care rămâne indispensabilă pentru existența științei. Progresul științific nu numai că nu a dezmințit această ipoteză, dar pare chiar să demonstreze substanțiala ei corectitudine și să-i sporească importanța. Cum a scris P. Davies: «Nu putem demonstra raționalitatea lumii și e posibil ca, în ultimă instanță, să fie absurdă. Totuși, succesul științei este cel puțin o circumstanță care pledează în favoarea raționalității naturii. Recuperarea ideii de



tă sau naturală a ordinii intrinseci a universului și fac abstracție de componenta transcendentă, care are în centrul ei Logosul divin și rațiunile tuturor lucrurilor.

Din această cauză, marea majoritate a savanților cad într-o concepție panteistă despre lume, care ignoră transcendența divină și caracterul apofatic, tainic sau misteric al cunoașterii lui Dumnezeu, manifestând o încredere nemărginită în puterea rațiunii umane.

Fără să mai refere ordinea universului la Logosul divin ca persoană – cel mult Acesta rămâne o *Idee* –, aceștia trăiesc cu convingerea că știința este capabilă să cunoască<sup>168</sup> nu numai lumea în care viețuiesc, dar

---

Logos se revelează ca o idee fecundă și promițătoare, care poate fi explorată pentru a pune în evidență raportul lui Hristos cu natura»". Această afirmație este cu atât mai surprinzătoare, cu cât vine din partea unui cardinal catolic, care vorbește pentru prima dată despre Logosul Creator, după ce teologia apuseană a păstrat vreme îndelungată o tăcere deplină asupra acestui subiect.

<sup>168</sup> Considerăm însă că nu este suficient în teologie să pornim de la raționalitatea creației și să ne referim în mod abstract la Logosul etern și Creator al Tatălui, pentru că în acest caz este vorba de o simplă operațiune intelectuală a minții omenești, convinsă că Logosul rămâne închis în transcendența Sa divină inaccesibilă. Pentru ca Logosul Creator să aibă o influență decisivă nu numai asupra minții omului, dar și asupra inimii lui, asupra omului întreg, trebuie să avem în vedere atât referirea noastră intelectuală și abstractă la Logos, cât și coborârea și sălășluirea Sa în creație ca persoană divină, așa cum arăta mai sus Sf. Atanasie cel Mare. Căci numai astfel Logosul poate constitui o salvare rațională în calea forțelor iraționale care împing pe anumiți oameni de știință să cedeze la tentația unei puteri demiurgice asupra naturii și asupra ființei umane, cum spunea Papa Ioan Paul al II-lea. Căci Logosul este Cel care luminează pe orice om care vine în lume și, cu toată mintea omului umbră de păcat, există destui dintre semenii noștri care pot percepe pâlăpăirile acestei lumi raționale

chiar și pe Dumnezeu, mult mai bine decât o poate face religia.

Acest panteism științific constituie, pentru mulți dintre savanții contemporani care lucrează în domeniul fizicii subatomice, cum ar fi Francisc Capra, motivul principal pentru care se declară adepții religiilor orientale, care ignoră existența unui Dumnezeu radical transcendent față de lume.

Și tot acesta este și motivul pentru care mișcarea New-Age se prevalează de fizica contemporană pentru a dezvolta o concepție holistică despre lume, dar cu caracter impersonal.

În realitate, cu toții devin prizonierii unui sistem închis cosmologic, rupt de viață și gândire, care în locul nemuririi autentice propun șirul nesfârșit al reîncarnărilor sau dizolvarea impersonală a omului în „Marele Tot”.

O filosofie sau o știință care se concentrează unilateral asupra ordinii universale a creației, fără să o refere la Logos ca persoană divină transcendentă, face abstracție de existența binelui sau a răului din lume, de implicațiile duhovnicești și morale ale existenței umane și de sensul devenirii eshatologice a creației în Iisus Hristos, ca Dumnezeu și om adevărat.

## VII

În lumina Revelației divine, Sfântul Atanasie cel Mare sparge pentru prima dată caracterul amorf al materiei, care a dominat filosofia antică, și pune bazele unei materii sau naturi care dispune de raționalita-

---

și iubitoare care vine de sus. De aceea s-a spus despre oamenii de geniu că sunt *profetii naturali* ai lui Dumnezeu.

tea ei interioară. Acesta este motivul pentru care părintele D. Stăniloae prezenta creația ca pe o *raționalitate plasticizată*.

Această raționalitate are o importanță capitală pentru raportul dintre *credință* și *știință*, fiindcă ne permite să înțelegem, în sensul fizicii noi, că spațiul și timpul nu sunt concepute ca niște realități în sine, despărțite de esența lucrurilor și imuabile, ci ca mijloace relaționale și dinamice, prin care Logosul transcendent Își extinde puterea Lui peste tot în creație, în mod immanent, luminând toate cele văzute și nevăzute.

Această ordine unitară și cosmică a creației are trei funcții în gândirea atanasiană: a) pune în evidență Logosul transcendent al Tatălui, Care coboară și Se sălășluiește în creația pe care a adus-o la existență, după bunăvoința Tatălui, în puterea Duhului, ca să o mențină în existență și să vegheze asupra ei; b) constituie mijlocul prin care Logosul Tatălui, ca Rațiune supremă, coboară în raționalitatea propriei creații prin întrupare, că să elibereze lumea de sub puterea stricăciunii și să refacă comuniunea omului cu Dumnezeu prin opera Sa mântuitoare<sup>169</sup>; c) este mijlocul prin care

---

<sup>169</sup> Această coborâre a lui Dumnezeu în lume este tot atât de importantă atunci când este vorba despre Hristos, nu numai ca Logos Creator, dar și ca Logos Mântuitor. Coborârea lui Hristos ca Logos Mântuitor la oameni este cu atât mai importantă, cu cât creștinul poate uni lucrarea lui duhovnicească cu lucrarea puterii lui Hristos, ca să se elibereze de sub robia patimilor și să înainteze spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos. Răul de care suferim nu vine în primul rând din societate, ci din adâncul subconștientului uman. De aici izbucnesc patimile și viciile care urătesc și degradează ființa omului, creată după frumusețea chipului lui Dumnezeu, coborând-o sub nivelul

Logosul întrupat călăuzește creația către desăvârșirea ei finală, fiindcă El este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor<sup>170</sup>.

ființelor necuvântătoare. Cu ajutorul științei și al tehnicii, omul poate domina lumea exterioară, într-o anumită măsură, dar nu se poate domina pe el însuși. Sf. Grigorie Palama spunea că scopul spiritualității creștine nu este acela de a omorî partea pasională din ființa omului, cum procedau autoflagelanții, ci de a o muta de la rău la bine. Or, singura persoană care ne poate ajuta efectiv să înfăptuim această schimbare ontologică din ființa noastră este numai Hristos. Căci El este Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre, Care coboară de pe scaunul slavei Sale cerești în adâncul ființei noastre, cu focul trupului și sângelui Său dumnezeiesc, ca să prefacă patimile din noi, care ne îndepărtează de Dumnezeu și ne îmbolnăvesc grav sufletește și trupește, în virtuți care ne purifică și ne înalță spre asemănarea cu El. Tratamentul medical prin știință trebuie îmbinat cu terapia spirituală prin credință, căci adevărata noastră vindecare se înfăptuiește atunci când puterea creată a omului se unește cu puterea necreată a lui Dumnezeu.

<sup>170</sup> Dacă este vorba însă de Hristos, atât ca Logos Creator, cât și ca Logos Mântuitor, atunci trebuie să avem în vedere că mântuirea adusă de El nu se referă numai la om, ci are în vedere întreaga creație, pe care o menține în existență prin ordinea unitară și armonioasă a întregului cosmos. Astăzi creștinismul este confruntat tot mai virulent cu procesul de secularizare, care a prins teren adânc în conștiința omului contemporan, pentru că acesta consideră că lumea în care trăiește este lipsită de ordinea unitară și armonioasă și are caracter autonom. În acest context, importanța decisivă pe care Hristos o are ca Logos Creator și Mântuitor constă în faptul că El rămâne pentru Biserica Răsăriteană și pentru credincioșii ei, prin prezența și lucrarea Sa în creație, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, cea mai redutabilă pavază de luptă împotriva secularizării care vrea să sape la temelia creștinismului. Icoana Pantocratorului, pe care Biserica Ortodoxă a pus-o la loc de cinste în locașurile ei de cult, ne amintește mereu că lumea acesta, pe care a zidit-o dreapta Sa, nu este menită să fie secularizată sau profanată de om, ci să se desăvârșească și să

Sub ambele ei componente, ordinea universală și unitară a creației ne arată că Iisus Hristos este Logos Creator și Mântuitor, pe Care Biserica Răsăriteană Îl înfățișează ca Pantocrator, ca Cel ce susține întreaga creație pe care a zidit-o dreapta Sa și o duce către desăvârșirea ei finală.

Cu toate că știința contemporană face abstracție de componenta transcendentă a ordinii unitare și armonioase a creației – care nu poate fi separată de Logosul divin –, trebuie recunoscut că noua știință a trecut, prin unii dintre reprezentanții ei de seamă, de la confruntarea omului cu Dumnezeu, modernistă sau postmodernistă, la deschiderea lumii și a omului către Dumnezeu. Cu toate că mai există oameni de știință care nu vor să știe de credință, există savanți, ca Maxwell, care se roagă lui Dumnezeu, astfel: „Învăță-ne să cercetăm lucrarea mâinilor Tale, ca să întărim rațiunea noastră în slujba Ta”. Această rugăciune a lui Maxwell constituie o dovadă a faptului că adevărata intuiție științifică se naște acolo unde există și credință în Dumnezeu. După cum se știe, Maxwell este cel care a introdus o adevărată revoluție benefică în câmpul gândirii științifice.

Datorită acestei științe, care a depășit existența lucrului în sine, proprie unei concepții mecaniciste despre lume, și a trecut la o concepție asupra existenței lucrurilor aflate în relație reciprocă, care reflectă taina comuniunii supreme – de aici și numele lumii văzu-

---

devină „*cer nou și pământ nou*” în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu. Tot ce ne trebuie este să avem credință puternică în Hristos, Dumnezeu și om nedespărțit, și să-L mărturisim cu dragoste și bunăvoință prin viața și prin comportarea noastră.

te de *cosmos* sau *podoabă* –, Ortodoxia se simte mai mult ca niciodată la ea acasă și poate angaja un dialog constructiv asupra relației dintre credință și știință.

Într-o lume secularizată, acest dialog trebuie să pună în evidență legătura indisolubilă dintre lumea naturală și cea supranaturală, în lumina Logosului Creator și Mântuitor, ca să arate că lumea văzută n-a fost zidită de Dumnezeu pentru a fi pângărită de om, ci să devină „*cer nou și pământ nou*” în Împărăția lui Dumnezeu, împreună cu lumea nevăzută a îngerilor și a sfinților din cer.

Pentru ca acest dialog să iasă în întâmpinarea omului contemporan, avem datoria să culegem aspectele pozitive ale progresului științific contemporan, în lumina Revelației divine, ca să le punem în slujba misiunii pe care o are de îndeplinit în lumea contemporană, așa cum au procedat și Părinții Bisericii la vremea lor.

Datorită progresului științific, Ortodoxia are un cuvânt de spus în cadrul dialogului dintre credință și știință, din momentul în care se vorbește despre raționalitatea creației.

Căci, într-o lume a științei, care rămâne deschisă către infinit, avem posibilitatea să punem în evidență, mai mult ca oricând, axioma fundamentală a credinței ortodoxe, anume că *Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască*. Și trebuie recunoscut faptul că lumea noastră de astăzi, pustiită spiritual, are nevoie de această axiomă mai mult ca niciodată.

## **Unitate, diversitate, comuniune.** **Coordonatele ecumenismului ortodox**

### *Unitatea europeană: sfidare și oportunitate pentru ecumenismul creștin*

În Declarația comună dată publicității la sfârșitul vizitei pe care a întreprins-o la Vatican (2002), la invitația Sanctității Sale Papa Ioan Paul al II-lea, adormitul întru fericire Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Teoctist, spunea: „Noile posibilități care se creează într-o Europă deja unită și care își extinde granițele pentru a îmbrățișa popoarele și culturile din partea centrală și răsăriteană a continentului, constituie o provocare pe care creștinii din Răsărit și din Apus trebuie să o întâmpine împreună.

Cu cât vor fi mai uniți în mărturisirea Unicului Dumnezeu, cu atât ei vor da expresie, consistență și spațiu sufletului creștin al Europei, sfințeniei vieții, demnității și drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptății și solidarității, păcii, reconcilierii, valorilor familiei, apărării creației.

Europa întreagă are nevoie de bogăția culturii create de creștinism. Biserica Ortodoxă Română, centrul de întâlnire și de schimburi între tradițiile bogate slave și bizantine ale Răsăritului, și Biserica Romei, care, în componenta sa latină, exprimă vocea occidentală a unicei Biserici a lui Hristos, trebuie să contribuie împreună la o misiune care caracterizează cel de al treilea mileniu.

După expresia tradițională așa de frumoasă, Bisericilor locale le place să se numească *Biserici surori*. Deschiderea spre această dimensiune înseamnă a co-

*labora ecumenic* pentru a reda Europei etosul său cel mai profund și chipul său autentic<sup>171</sup>.

Din cuprinsul acestei *Declarații* se desprinde atât *sfidarea*, cât și *oportunitatea* pe care unitatea europeană o reprezintă pentru unitatea creștină.

Să vorbim mai întâi despre *sfidare*. Se cunoaște foarte bine că mișcarea ecumenică, care a apărut la începutul secolului al XX-lea, din rândul lumii protestante, cu ocazia *Congresului misiunilor de la Edinburg* din 1910, a introdus o schimbare radicală în raporturile dintre Bisericile creștine, invitate să treacă de la o *politică de confruntare reciprocă*, la o *politică de reconciliere în vederea unității creștine*.

După cum arată Wolfhart Pannenberg, „mișcarea ecumenică în rândul Bisericilor creștine a fost unul dintre cele mai semnificative evenimente ale secolului al XX-lea. Semnificația lui nu se limitează numai la istoria Bisericii, căci din mai multe puncte de vedere *convergența* a înlocuit *confruntarea*.”

Dialogul teologic dintre Biserici a clarificat în mod considerabil probleme doctrinare care au separat Bisericile creștine de-a lungul secolelor.

Dacă Bisericile Protestante au adus în mișcarea ecumenică „viziunea umanistă a culturii moderne”, după cum spunea Pannenberg, „Bisericile Ortodoxe au venit cu spiritualitatea rafinată a îndumnezeirii omului, care depășește accentul pus pe păcat și vină din gândirea scolastică”<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> *Declarația comună a Sanctității Sale Papa Ioan Paul al II-lea și a Preafericirii Sale Patriarhul Teoctist, Vatican, 12. 10. 2002, p. 3.*

<sup>172</sup> Wolfhart Pannenberg, *The Churches and the Emergence of European Unity*, Internet, p. 6.



Cu toate acestea, unitatea creștină rămâne un dezi-  
derat care urmează să fie realizat într-un viitor impre-  
vizibil, iar unitatea europeană constituie deja o reali-  
tate în plină expansiune. Interpretată din acest punct  
de vedere, unitatea europeană reprezintă pentru Bise-  
ricile creștine o adevărată sfidare, care le obligă oda-  
tă și mai mult să militeze, în mod ecumenist, cu mai  
multă hotărâre pentru realizarea unității creștine, la  
care ne cheamă Însuși Mântuitorul Iisus Hristos.

Aceasta, cu atât mai mult cu cât, în pofida stăruin-  
țelor depuse la nivel înalt, creștinismul nu și-a găsit  
încă locul cuvenit în noua *Constituție europeană*.

Dar unitatea europeană reprezintă pentru unitatea  
creștină nu numai o sfidare, ci și o oportunitate. *Uniu-  
nea Europeană* oferă mișcării ecumenice cadrul con-  
tinentar pentru intensificarea dialogurilor bilaterale  
sau multilaterale dintre Bisericile creștine sau pentru  
a favoriza cooperarea dintre diferitele Biserici crești-  
ne pe plan local sau continental, în vederea unei mă-  
rurii comune în probleme importante, de interes uma-  
nitar, social sau ecologic.

Dar importanța majoră a unității europene pentru  
unitatea creștină constă în faptul că ea mai oferă și ca-  
drul geografic care poate depăși naționalismele locale  
sau regionale ce s-au aflat, adesea, la originea conflic-  
telor dintre diferite Biserici creștine și au dat naștere  
la confruntări sângeroase între adepții unor credințe  
sau religii diferite și au provocat pierderi imense de  
vieți omenești și pagube materiale considerabile.

Explozia distructivă a energiilor în fosta Iugosla-  
vie, spune Pannenberg, poate fi luată ca un avertis-  
ment pentru viitor. Dar aceste oportunități, pe care

Uniunea Europeană le oferă creștinilor, vor fi valorificate real numai în măsura în care mișcarea ecumenică va fi capabilă de o înnoire substanțială, care să depășească pluralismul hristologic pe care îl profesază astăzi și să revină la doctrina primelor adunări generale ale *Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, care aveau în centrul lor aceeași persoană a Mântuitorului Iisus Hristos. Centralitatea lui Hristos are o importanță capitală pentru mișcarea ecumenică, fiindcă numai Fiul lui Dumnezeu întrupat poate scoate această mișcare din criza pe care o străbate astăzi, după cuvântul Său care spune: „*Fără Mine nu poți face nimic!*” (In 15, 31).

Pentru a ilustra aceste realități și pentru a scoate în evidență sensul adevăratei înnoiri a mișcării ecumenice, vom întreprinde o scurtă incursiune în evoluția hristologică a mișcării ecumenice, după înființarea *Consiliului Mondial al Bisericilor*.

### *Tentative de înnoire a mișcării ecumenice contemporane*

Dacă primul mileniu de istorie creștină poate fi considerat ca *mileniul unității creștine*, al doilea mileniu va rămâne în istorie ca *mileniul dezbinării dintre Biserici*. Mișcarea ecumenică a apărut la începutul secolului al XX-lea din dorința de a pune capăt procesului de diviziune mereu sporită dintre Biserici și pentru a promova reconcilierea lor.

Mișcarea ecumenică, susținută la începuturile ei de personalități harismatice ca John Mott, Charles Brent, Nathan Söderblom, William Temple, J.H. Oldham, H. Alivisatos sau Marc Boegner, a găsit ecou

favorabil mai întâi în rândul Bisericii Ortodoxe și apoi a celei Catolice, datorită *Conciliului II de la Vatican* (1962-1965).

După constituirea *Consiliului Mondial al Bisericilor*, mișcarea ecumenică a cunoscut două etape importante în evoluția sa datorită celor două baze consecutive ale ei: una *hristologică* și alta *trinitară*.

În virtutea bazei hristologice, mișcarea ecumenică a adus în centrul adunărilor Consiliului Ecumenic persoana Mântuitorului Iisus Hristos, pe care a prezentat-o la Evanston ca „Speranță a lumii”, ca „Lumină a lumii” la New-Delhi sau ca „Cel care înnoiește toate lucrurile” la Upsala.

Aceste teme căutau să promoveze o hristologie capabilă să ducă la renașterea ontologică sau la transfigurarea omului întreg în Iisus Hristos. Episcopul luteran Joseph Sittler arăta, la Adunarea generală de la New-Delhi (1961), că Iisus Hristos trebuie înțeles ca factor transfigurator al trupului și al cosmosului<sup>173</sup>.

Împotriva tendințelor secularizante ale vremii, care tindeau să-L reducă pe Hristos la calitatea Sa de om, Sittler militează pentru o hristologie ontologică în care Hristos apare ca Dumnezeu și om, ca să poată exercita puterea Sa transfiguratoare asupra trupului și a cosmosului. „Această hristologie ontologică există, spunea Sittler, dar ea rămâne zăvorâtă în memoria secretă a Bisericii”<sup>174</sup>.

<sup>173</sup> Joseph Sittler, *Referat principal la Adunarea generală de la New-Delhi (1961) a Conciliului Ecumenic al Bisericilor*, apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 20.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

După ce *Consiliul Mondial al Bisericilor* a adoptat baza lui trinitară la *Adunarea generală de la New-Delhi*, mișcarea ecumenică a început să se îndepărteze de hristologia ontologică, la care se referea Jospeh Sittler, și să se orienteze secularizant către pluralismul hristologic, care nu se mai ocupă de unitate, ci a căutat să consacre, mai curând, starea de diviziune dintre Bisericile creștine.

În cadrul acestei Adunări, oratorul principal Robert Mc. Afee Brown se întreba la începutul expunerii sale: *Cine este Hristos?* „Dacă încercăm să răspundem la această întrebare, spunea el, atunci suntem confrunțați cu o varietate uluitoare de răspunsuri. Iisus este consubstanțial cu Tatăl, Iisus este un combatant pentru libertate, Iisus este profet, Iisus este o prezență sacramentală, Iisus este un visător idealist, Iisus este negru, Iisus este om pentru semenii Săi, Iisus este Mântuitor personal”.

„Ar fi inutil, continua el, să ne facem griji, dacă răspunsurile noastre pun accentul pe puncte de vedere atât de diferite. Dacă ar fi identice, ar trebui să devenim neliniștiți, căci în felul acesta ar însemna să-L transformăm pe Hristos în prizonierul unei singure formule.

Pluralitatea formulelor hristologice ne ajută să vedem lumea nu numai cu ochii noștri, ci și cu ochii altora. Nimic nu este mai dăunător decât să rămâi prizonierul unei singure formule, căci astfel nu mai poți vedea sărăcia, opresiunea și suferința lumii a treia”<sup>175</sup>.

Intențiile oratorului sunt cât de poate de onorabile în măsura în care au în vedere sărăcia și suferințele

---

<sup>175</sup> Robert Mc. Afee Brown, *Qui est Jesus qui nous libere et nous unit*, Briser les Barrieres, IDOC, Franța, Paris, 1976, pp. 7-8.

semenilor de pe întinsul planetei noastre. Dar pluralitatea pe care o evocă acesta ne arată că, în timp ce umanitatea Mântuitorului apare ca factor de unitate, Treimea persoanelor divine este interpretată ca factor de pluralitate.

La baza acestei opoziții dintre *natură* și *persoană* se află însă caracterul omogen al naturii divine, după exemplul ei în natura văzută. Într-un mod cu totul diferit, teologia răsăriteană depășește opoziția amintită dintre *natură* și *persoană* la nivelul Sfintei Treimi, fiindcă, departe de orice caracter omogen, această natură este considerată în esența ei ca structură a iubirii supreme.

În lumina naturii divine astfel înțelese, persoanele se înrădăcinează în ea și se poartă reciproc, una în alta, după cuvântul Mântuitorului (cf. In 17, 20), pentru a constitui comuniunea trinitară veșnică.

Potrivit cuvintelor Mântuitorului: „*Precum Tu, Părinte, în Mine și Eu în Tine, să fie și ei în Noi, ca să creadă lumea că Tu M-ai trimis*” (In 17, 21), unitatea Bisericii se construiește de sus în jos, de la Dumnezeu la om.

Și tocmai fiindcă pornește de la Dumnezeu la om, după cuvântul Genezei și al Prologului ioaneic, creștinismul răsăritean a păstrat nealterată imaginea Mântuitorului, ca Dumnezeu adevărat care S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască. Datorită acestui fapt, teologia ortodoxă respinge demersul teologilor confesionale, care reduc persoana Mântuitorului la calitatea Sa de om, pe motiv că Hristos Se unește cu Dumnezeu numai în cer, după ce a fost ridicat din morți de către Tatăl.

Teologia confesională pretinde că Mântuitorul a fost „divinizat” după înălțarea Sa la cer, fiindcă pe pământ

rămâne un simplu om. Disocierea dintre divinitatea Mântuitorului și omenitatea Sa, care se produce la nivelul existenței Sale pământești, este rezultatul dualismului dintre lumea naturală și supranaturală, care a contribuit la eliminarea lui Dumnezeu din lumea naturală și la izolarea Sa deplină în transcendența inaccesibilă.

Acesta este și motivul pentru care mișcarea ecumenică nu mai vorbește despre *unitatea Bisericilor*, începând cu *Adunarea de la New-Delhi*, așa cum am arătat mai sus, ci se mulțumește să gestioneze cooperarea dintre diferitele Biserici creștine în cadrul *Consiliului Ecumenic Mondial al Bisericilor*<sup>176</sup>.

În acest context trebuie subliniat că Biserica Răsăriteană poate vorbi și ea despre o *lume naturală* și de alta *supranaturală*, dar aceste două lumi nu se opun reciproc una față de alta, pentru că ambele își păstrează unitatea lor în persoana dumnezeiască a Logosului etern, în lumina energiilor necreate și a ordinii raționale și armonioase a creației, pe care o întâlnim la Părinții alexandrini sau capadocieni din secolul al IV-lea<sup>177</sup>, dar elaborată deplin în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, care ne vorbește despre Logosul etern și personal al Tatălui, Care „îmbrățișează creația întreagă și recapitulează toate lucrurile în El Însuși, demonstrând că creația este una, ca și cum ar fi un om care reunește în sine toate mădularele lui”<sup>178</sup>.

<sup>176</sup> Deși pregătită de oameni bine intenționați, totuși *Mișcarea Ecumenică* a luat ființă numai la sfârșitul ultimului Război Mondial, din interese mai mult politice decât bisericesti.

<sup>177</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Partea întâia, colecția *PSB*, vol. 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 79.

<sup>178</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 41, *PG*, col. 1309 D-1312.

Această ordine rațională și armonioasă a creației are o importanță considerabilă pentru teologia creștină, fiindcă depășește dualismul dintre lumea naturală și cea supranaturală și pune în evidență regula de aur a gândirii patristice potrivit căreia *Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască*.

Mai mult chiar, această ordine a început să fie invocată și de savanți consacrați din domeniul fizicii fundamentale, ca premisă necesară pentru investigațiile pe care le întreprind în domeniul lumii subatomice.

Astăzi se recunoaște că „raționalitatea naturii este o condiție necesară activității științifice, o ipoteză care rămâne indispensabilă pentru existența științei. Recuperarea conceptului de logos, aplicat analogic Celui care e Logos ipostatic, și a participării Sale la ființele create, se prezintă ca o idee fecundă și promițătoare, care trebuie explorată pentru a pune în evidență raportul lui Hristos cu natura, în mod coerent și articulat”<sup>179</sup>.

Este adevărat că hristologia ontologică, care are în vedere legătura interioară dintre Logosul etern și trupul omului sau materia universului, se sprijină pe Revelația supranaturală; dar rămâne îmbucurător faptul că există oameni de știință care au început să aibă în vedere „raționalitatea creației ca o premisă necesară activității științifice”, care depășește opoziția iluministă față de teologie și deschide calea unor noi raporturi între teologie și știință.

Este însă paradoxal că Europa contemporană, care nutrește o admirație nemărginită față de valorile filoso-

---

<sup>179</sup> Cardinal Paul Poupard, „Cristo e la Scienza”, Pontificium Consiliul de la Cultura, „Civitas Vaticana”, IX / 2, 2001, p. 106.

fiei antice grecești, rămâne extrem de rezervată față de creștinism, pe care îl consideră ca o structură adăugată superficial pe fundamentul cultural al lumii vechi.

În aceste condiții, avem datoria să arătăm că lumea naturală este clădită pe gândirea lui Dumnezeu, manifestată în Logos, Care a început să fie recuperat de noua știință. Astfel, dacă un om de știință vorbește despre „minteă lui Dumnezeu” și consideră ipotetică că „succesul științei constituie cel puțin o circumstanță care pledează în favoarea raționalității naturii”, un alt filosof al științei spune că „sub fața vizibilă a realului există ceea ce grecii numeau *logos*, un element inteligent și rațional, care reglează, dirijează și însuflețește lumea, pentru ca lumea să nu fie haos, ci realitate ordonată”.

Încă din vechime, psalmistul grăiește cu admirație către Dumnezeu: „*Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut!*” În lumina Logosului, lumea rămâne deschisă față de Dumnezeu, cât și omul. Căci Logosul etern al Tatălui este Cel care luminează, prin Duhul, pe oricare om care vine în lume, și, cu toate că mintea omului rămâne umbrită de păcat, au existat înțelepți în toate timpurile care au întrezărit ideile de bine, frumos și adevăr, pregătind calea pentru venirea Cuvântului întrupat.

Iconografia locașurilor de cult ortodoxe înfățișează plastic pe marii filosofi ai Antichității, Socrate, Platon sau Aristotel, alături de sfinții creștini, în semn de prețuire pentru rolul lor de pedagogi către Hristos.

Pannenberg spunea că „originea creștinismului este pentru totdeauna înrădăcinată în Orientul creștin, unde cultura elenistă și moștenirea antică grecească



au fost incorporate (*selectiv*, și nu *masiv* – *n.n.*) în teologia creștină pentru totdeauna<sup>180</sup>.

În lumina ordinii universale a creației, prin care Logosul păstrează legătura naturală cu spațiul culturii grecești și cu cel al culturilor lumii, avem datorria să continuăm dialogul bilateral și multilateral dintre Biserica noastră și Bisericile creștine, ca să putem descoperi și valorifica împreună hristologia ontologică zăvorâtă în memoria tainică a Bisericii, dar binecunoscută în Biserica Ortodoxă, spre folosul mișcării ecumenice și al unității creștine, dar și pentru viitorul creștin al Europei.

Activitatea ecumenistă nu este ușoară astăzi din motive confesionale, politice sau chiar ideologice. Dar nu trebuie să pregetăm să fim deschiși dialogului și comuniunii interpersonale – fiindcă Hristos ne cere ca toți să fim una – fără să ne confundăm, după chipul comuniunii trinitare, care se află la baza ecumenismului ortodox.

Într-o lume dezbinată, trebuie să ne apărăm credința și să fim stegarii unității și ai comuniunii care vine de sus, de la Părintele luminilor, în Hristos și în Duhul Sfânt.

### **Creștinismul și cultura europeană**

După cum se cunoaște, *Constituția europeană*, adoptată în iunie 2004, se referă la „moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei”, dar nu conține nicio referință la *Dumnezeu* sau *creștinism*.

<sup>180</sup> Wolfhart Pannenberg, *op. cit.*, p. 6.

Pentru a clarifica raportul dintre *creștinism* și *cultura europeană*, ne-am gândit să răspundem la trei întrebări esențiale.

*Mai întâi:* Care a fost rolul creștinismului în procesul de edificare al culturii europene? Poetul și gânditorul Paul Valéry spunea, într-un strălucit eseu, că la baza culturii europene se găsește credința creștină, cultura lumii eline și cultura lumii latine.

Pentru Valéry nici lumea greacă singură și nici cea latină nu au reușit să construiască singure Europa. Vechii greci au înființat un imperiu, cel al lui Alexandru Macedon, ucenicul lui Aristotel, dar acest imperiu nu s-a încheșat într-o formă durabilă și nici n-a cuprins Europa întreagă. Imperiul universal a fost opera romanilor. Aceștia au reușit acolo unde moștenitorii lui Alexandru au eșuat, fiindcă imperiul edificat de romani n-a fost opera unei personalități strălucite a lui Scipio sau Cezar, ci opera Romei<sup>181</sup>.

Deși Roma a rămas fascinată de misterul cultelor orientale și de ideile geniale ale filosofiei grecești, ea singură a reușit să edifice un imperiu cu adevărat european.

Cu toate acestea, Europa s-a născut cu adevărat atunci când a apărut creștinismul ca religie universală.

Biserica creștină a contribuit în mod esențial la dezvoltarea culturii europene. Atât lumea latină, cât și cea elină erau tributare unor concepții religioase dominate de panteism, care Îl confundau pe Creator cu creatura și confereau istoriei o dimensiune ciclică, bazată pe mitul veșnicei reînțoarceri, care ridică ba-

---

<sup>181</sup> Hristodulos, Arhiep. al Atenei și a toată Elada, *Cuvântare rostită la Universitatea din Craiova*, 7 iunie 2003, p. 3.

riere de netrecut în calea ideii de progres și revoluție culturală.

Creștinismul a venit cu Revelația lui Dumnezeu prezent în imanența lumii (după lucrarea Sa), cu toate că rămâne transcendent față de lume (după ființa Sa), dar și cu revelația lumii create în timp, care aspiră spre eternitatea Creatorului.

Datorită acestei revelații, creștinismul a spart ciclul veșnicei reîntoarceri, care domina lumea precreștină, și a pus bazele unei istorii vectoriale a omului și a lumii, care a netezit calea progresului cultural european. Datorită acestui fapt cultura europeană a trecut succesiv de la cultură antică la cea medievală și de la cea modernă la cultura contemporană și la toate câte vor urma. De la o concepție circulară panteistă, care domina lumea antică, s-a trecut la o viziune liniară sau în spirală a creștinismului, care deschide lumii calea progresului infinit, atât spiritual, cât și material.

În lumina acestei culturi, care a stimulat progresul spiritual, moral sau tehnic al omului, creștinismul a dezvoltat o operă de educație fără precedent, bazată pe citirea Sfintei Scripturi și a învățăturii de credință în adunările bisericești și în școli.

La îndemnul lui Eusebiu de Cezareea, împăratul Constantin cel Mare a început să înființeze școli pe lângă biserici, în care se studiau teologia creștină și cultura antică. Datorită acestor școli, dar și a Sinoadelor ecumenice din primul mileniu, a luat naștere marea sinteză teologică și culturală, aflată în inima moștenirii bizantine.

Datorită unor misionari plini de devotament, ca Metodiu și Chiril, această moștenire a fost propagată

în țările slave, iar Țările românești și-au însușit-o atât de profund pe fundalul credinței primite de la Apostoli, încât au fost considerate ca un fel de „Bizanț după Bizanț”.

Pe de altă parte, în Europa Occidentală a început din anii 550 o vastă operă misionară, cunoscută sub numele de „mileniu al benedictinilor”, care a ridicat peste 800 de mănăstiri în toată Europa Occidentală, a înființat școli, biblioteci sau ateliere de copiere a manuscriselor, devenite centre de deprindere a metodelor și a artelor vieții.

Cu tot caracterul ei antibisericesc, *Enciclopedia* lui Diderot și d'Alambert, considerată ca o *Biblie* a iluminismului francez, recunoaște că nicio religie nu s-a dedicat educației culturale mai mult decât creștinismul<sup>182</sup>.

Mai mult, creștinismul și-a adus contribuția lui importantă și în domeniul social. Într-o lume care trăia cu convingerea că unii sunt născuți de la natură să fie sclavi, iar alții stăpâni, Părinții capadocieni au dus o luptă susținută împotriva sclaviei, în două etape. Una, în care au cerut un tratament uman față de sclavi, alta, în care au cerut desființarea sclavei, fiindcă și într-un caz și într-altul sclavul este considerat drept *frate* al lui Iisus Hristos, creat după chipul lui Dumnezeu.

S-a spus că nicio altă religie din istoria universală nu a făcut atât de multe lucruri pentru săraci și pentru cei nevoiași câte a făcut creștinismul, tocmai pentru faptul că creștinismul rămâne o religie deschisă universal față de om, indiferent de starea lui socială, și față de oricare neam, dincolo de apartenența lui rasială.

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 4.

În lumina Sfintei Treimi, ca structură a iubirii și comuniunii supreme, Biserica creștină a dezvoltat, de la bun început, o remarcabilă operă filantropică.

Chiar și în timpul persecuțiilor din primele secole împotriva creștinismului, Biserica din Roma, care număra 7000 de persoane, sprijinea financiar peste 1500 de văduve și suferinzi. Odată cu recunoașterea ei, Biserica creștină a început să organizeze așezăminte sociale pentru ocrotirea celor nevoiași sau suferinzi, cum a fost *Vasiliada* Sfântului Vasile cel Mare, iar filantropia a devenit, cu vremea, o preocupare a statului bizantin, care asigura existența unei mari rețele de azile, orfeline, spitale și instituții filantropice.

„Împărăția noastră este slăvită cu adevărat, spunea un scriitor bisericesc, pentru că, față de dușmani, își exercită puterea, iar față de cei supuși filantropia”<sup>183</sup>. Această operă socială atât de importantă nu s-ar fi realizat fără contribuția romanilor, care au pus accentul pe importanța dreptului și a instituțiilor.

Creștinismul a luat în propriile mâini atât educația elină, cât și tradiția de drept romană, reușind să realizeze o sinteză unică de importanță istorică.

Unul dintre cei mai aprigi adversari ai creștinismului din secolul al II-lea, filosoful Cels, spunea în secolul al III-lea că „este imposibil ca locuitorii Asiei, europenii și africanii, adică elini și barbari, să se înțeleagă și să aibă același Dumnezeu”. El vedea în creștinism o religie printre alte religii ale Orientului, asemenea unui emigrant în imperiu, fără să înțeleagă însă că se referea la o religie care va îmbrățișa spiritul

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 5.

elin și roman al culturii antice și va transforma Europa în patria sa.

Europa este rezultatul sintezei dintre cultura greacă și cea romană, pe temeiul valorilor creștine cuprinse în Evanghelia lui Hristos. Cultura europeană este produsul creștinismului, care a oferit tuturor o educație comună, o concepție comunitară și o nouă viziune a istoriei. Cu alte cuvinte, creștinismul a conferit Europei identitatea ei culturală.

„Înțelegem, cu siguranță, că Europa nu s-a născut în urma unei hotărâri, spunea Arhiepiscopul Atenei, Hristodulos, ci ea este rezultatul unui lung marș prin istorie, marș nu întotdeauna lăudabil, nu întotdeauna luminos. Dar nu putem să ne îndoim și nu are rost să ascundem că Europa s-a născut în curtea Bisericii lui Iisus Hristos. Creștinismul a permis Europei să rămână deschisă față de neamuri și față de țările sociale, oferind tuturor o identitate comună și dând tuturor sentimentul că aparțin aceleiași lumi<sup>184</sup>.

La rândul său, SS Papa Ioan Paul al II-lea spunea despre creștinism că a edificat cultura europeană făcând-o un tot cu istoria sa, și, cu toată diviziunea dуроasă dintre Orient și Occident, creștinismul a devenit religia europenilor.

Deși ne confruntăm cu fenomenul secularizării, influența creștinismului a rămas considerabilă în epoca modernă sau contemporană a culturii europene<sup>185</sup>.

*A doua întrebare* la care trebuie să răspundem privește fisura care s-a produs între creștinism și cul-

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>185</sup> Papa Ioan Paul al II-lea, *Laicita non laicismo*, Il saluto al Corpo Diplomatico in Vaticana, La Stampa, 13.12. 2004.

tura europeană. În enciclica sa, *Fides et ratio*, Papa Ioan-Paul al II-lea constata cu amărăciune îndepărtarea, mereu mai evidentă, dintre *cunoașterea teologică* și *cunoașterea științifică* din Evul Mediu târziu: „Odată cu apariția primelor universități, spune Papa Ioan-Paul al II-lea, teologia a început să se confrunte cu forme noi de cercetare și cunoaștere științifică. Albert cel Mare și Toma d’Aquino, deși au menținut o legătură organică între teologie și filosofie, au fost primii care au recunoscut autonomia necesară de care aveau nevoie filosofia și științele, pentru a se dedica cu eficiență respectivelor câmpuri de cercetare. Începând din Evul Mediu târziu, distincția dintre cele două feluri de cunoaștere s-a transformat, progresiv, într-o nefastă separare. În urma unui excesiv spirit raționalist, prezent la unii gânditori, pozițiile s-au radicalizat, ajungându-se de fapt la o filosofie separată și absolut autonomă în raport cu conținuturile credinței”<sup>186</sup>.

Această înstrăinare a *rațiunii de credință* s-a adâncit și mai mult odată cu apariția iluminismului, care revendica autonomia *rațiunii* față de *credință*.

„Gânditorii iluminiști, spune Leslie Newbiggin, vorbeau de epoca lor ca de o epocă a rațiunii, înțelegând prin *rațiune* acele forțe analitice și matematice prin care omul poate ajunge la știință și la o înțelegere completă a realității în toate formele ei, ca să devină astfel stăpânul deplin al naturii.

Nu mai era loc pentru miracole sau intervenții divine prin providență, ca o categorie a explicării. Dumnezeu mai putea fi conceput în mod deist (izolat

---

<sup>186</sup> Idem, *Fides et Ratio, Scrisoare enciclică*, Ed. Presa Bună, Iași, 1999, p. 3.

în transcendent), ca ultim Autor al tuturor lucrurilor, deși nu mai era nevoie să-L cunoști pe Autor, personal, ca să citești cartea naturii.

Natura, ca sumă a tot ce există, este singura realitate adevărată, iar omul de știință este preotul care poate descoperi pentru noi secretele naturii și poate să ne ofere măiestria practică a întreprinderii sale.

Rațiunea, astfel înțeleasă, este suverană în lucrarea ei. Ea nu se poate pleca în fața vreunei autorități în afară de aceea a faptelor. Nu mai era permis ca Revelația divină, Tradiția veche sau dogma sacră să aibă dreptul de a controla exercițiul ei.

Immanuel Kant, interogat cu privire la esența iluminismului, a dat un răspuns deosebit de incisiv, spunând că aceasta înseamnă: *a îndrăzni să cunoști (aude sapere)!*

Secolul luminilor a lansat această sfidare și, de atunci până astăzi, cu toată schimbarea intervenită în filosofia științei, afirmația lui Kant ocupă un loc central în cultura europeană<sup>187</sup>.

Autonomia rațiunii promovată de filosofia iluministă a determinat omul să-și întoarcă privirea de la transcendența divină spre imanența lumii naturale și să pună bazele unui imens progres științific și tehnic.

Din cauza veleităților lui însă, iluminismul a îndepărtat omul în raport cu Dumnezeu.

„Omul contemporan, spune Eliade, se recunoaște ca unic agent al istoriei și refuză orice apel la transcendență. Altfel spus, el nu acceptă alt model uman în

---

<sup>187</sup> Leslie Newbigin, *Foolishness to the Greek*, WCC, Genève, 1986, p. 25.



afara condiției umane, așa cum se lasă ea descifrată în situații istorice diferite.

Omul se realizează prin el însuși și reușește să realizeze acest lucru doar în măsura în care se desacralizează el însuși și desacralizează lumea. Sacrul este principalul obstacol în calea libertății lui. Omul nu va deveni cu adevărat el însuși decât atunci când se va demistifica radical. El nu va fi cu adevărat liber decât atunci când va extermina ultimul Zeu”<sup>188</sup>.

Această autonomie a omului față de Dumnezeu se întemeiază pe ruptura dintre *lumea naturală* și cea *supranaturală*, care constituie, printre multe altele, și cauza principală pentru care altfel creștinismul nu și-a găsit locul cuvenit în *Constituția europeană*. Și asta de atunci de când Laplace, întrebat fiind despre *locul lui Dumnezeu* în sistemul său cosmologic, a răspuns că nu are nevoie de o astfel de ipoteză.

*A treia întrebare* care se pune privește importanța creștinismului pentru cultura contemporană, în condițiile noii construcții europene. În *Declarația comună* dată publicității la sfârșitul vizitei pe care vrednicul de pomenire Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist a întreprins-o la Vatican (2002), la invitația Sanctității Sale Papa Ioan Paul al II-lea, se spune: „Noile posibilități care se creează într-o Europă deja unită și care își extinde granițele pentru a îmbrățișa popoarele și culturile din partea centrală și răsăriteană a continentului constituie o provocare pe care creștinii din Răsărit și din Apus trebuie să o întâmpine împreună.

---

<sup>188</sup> Cardinal Paul Poupard, *Foi et culture dans le mutations de notre temps*, Doc. Cath., nr. 2112 /1995, p. 262.

Cu cât vor fi mai uniți în mărturisirea Unicului Dumnezeu, cu atât ei vor da expresie, consistență și spațiu sufletului creștin al Europei, sfințeniei vieții, demnității și drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptății și solidarității, păcii, reconcilierii, valorilor familiei, apărării creației.

Europa întregă are nevoie de bogăția culturii create de creștinism. Biserica Ortodoxă Română, centrul de întâlnire și de schimburi între tradițiile bogate slave și bizantine ale Răsăritului, și Biserica Romei, care, în componenta sa latină, exprimă vocea occidentală a unicei Biserici a lui Hristos, trebuie să contribuie împreună la o misiune care caracterizează cel de al treilea mileniu.

După expresia tradițională așa de frumoasă, Bisericilor locale le place să se numească *Biserici surori*. Deschiderea spre această dimensiune înseamnă a colabora ecumenic pentru a reda Europei etosul său cel mai profund și chipul său autentic<sup>189</sup>.

Această *Declarație* considera că Europa deja unită constituie o provocare adresată Bisericilor creștine în vederea unității lor și reprezintă un îndemn adresat Bisericilor pentru o cooperare ecumenică, care să contribuie la restaurarea etosului autentic și profund al Europei.

Există voci profane sau creștine care cer Europei, în mod provocator, să nu mai privească lumea prin oglinda deformată a intereselor pur economice și materiale, ci să dea dovadă de o deschidere mai mare față de lume și problemele ei.

<sup>189</sup> SS Papa Ioan-Paul al II și PFP Patriarh Teoctist, *Declarație comună cu ocazia vizitei la Vatican*, 2002, p. 3.

„Obiceiul de a contempla umanitatea printr-o galerie de oglinzi deformate – spunea Fontana Josep – a permis europenilor să-și afirme pretinsa superioritate asupra sălbaticului, primitivului sau orientalului, pe temeiul unei civilizații care are în vedere progresul material, dar uită de moștenirea culturală, care a îmbogățit Europa și a făcut-o extraordinar de creativă în unitatea și diversitatea ei, într-un context mondial mai amplu.

Trebuie să ieșim din această galerie de oglinzi deformate, care constituie o capcană pentru cultura noastră, și să începem să studiem societățile umane în *marea carte a lumii*, care înseamnă totodată și *marea carte a vieții*<sup>190</sup>.

Aceste gânduri, care se înscriu în demersul excursului nostru cu privire la *Europa viitorului*, sunt de mare importanță pentru relația *creștinismului* cu *Europa*. Ele cer culturii europene, ca și teologiei de altfel, să treacă de la o concepție reduționistă și deformată a realității, la o viziune holistică, cu adevărat universală, care să aibă în vedere nu numai progresul tehnic, ci și pe cel spiritual și moral al omului.

Pentru a înainta către o Europă mai deplină a viitorului, la care suntem chemați să gândim împreună, cultura europeană trebuie să întreprindă un demers dublu.

Pe de o parte, această cultură trebuie să depășească dihotomia reduționistă dintre lumea naturală și cea supranaturală, care se află la baza rupturii dintre aspectele economice și cele spirituale ale construcției europene și a contribuit decisiv la eliminarea creștinismului din *Constituția europeană*.

---

<sup>190</sup> Fontana Josep, *Europa în fața oglinzii*, Ed. Polirom, București, 2003, p. 200.

Dacă Europa rămâne un continent al intereselor economice, și nu al culturii, atunci *Comunitatea europeană* va intra într-o zonă economică falsă, lipsită de identitate politică și culturală. Omul nu trăiește doar prin economie, pentru că *nu numai cu pâine*, spune Iisus Hristos, *trăiește omul, ci și cu cuvântul lui Dumnezeu*.

Însă, cu toată înverșunarea iluministă, știința a reușit să pătrundă în lumea microcosmosului atomic și să vină cu o nouă concepție despre lume.

Mulți dintre cei mai cunoscuți fizicieni au început să vorbească despre *raționalitatea creației* și despre *Inteligența organizatoare a universului ca Logos*, ca să poată explica raționalitatea naturii.

Unul dintre ei, Paul Davies, spunea că, „deși nu putem demonstra raționalitatea lumii, totuși succesul științei actuale este cel puțin o circumstanță care pledează în favoarea raționalității naturii<sup>191</sup>.

Un cunoscut filosof, care comentează rezultatele științei contemporane, ajunge la concluzia că „sub fața vizibilă a realului există ceea ce grecii numeau *logos*, un element inteligent, rațional, care reglează, dirijează și însuflețește lumea și care face ca această lume să fie ceva ordonat<sup>192</sup>.

Desigur, *raționalitatea creației* nu se confundă cu *Logosul divin* – așa după cum consideră unii dintre fizicienii sau filosofii contemporani –, fiindcă, în timp ce raționalitatea creației are mai mult caracter ima-

---

<sup>191</sup> Paul Davies, *The Mind of God, Science and the Search for Ultimate Meaning*, Simon/Schuster, Londra, 1992, p. 161.

<sup>192</sup> Jean Guilton, *Dumnezeu și Știința*, Ed. Harisma, București, 1992, p. 57.

ment, Logosul divin nu este doar imanent creației, ci și transcendent ei.

Pe de altă parte, cultura europeană trebuie să descopere viziunea unitară a creației, care ține împreună cele două aspecte ale ei, unul material și altul spiritual, în lumina gândirii biblice și patristice, care Îl are în centrul ei pe Logosul divin<sup>193</sup>.

Din nefericire însă, de când cultura europeană a început, în marea ei majoritate, să considere lumea materială sau sensibilă ca pe o *realitate omogenă* (*res extensa*) opusă lumii raționale, *ideea de logos*, atât de familiară culturii antice eline și gândirii patristice, a dispărut cu desăvârșire din cuprinsul ei.

Este adevărat că Logosul etern și personal al Tatălui rămâne deplin transcendent față de lume. Cu toate acestea, raționalitatea creației constituie calea care permite oamenilor de știință să rămână deschiși față de existența unui Logos, ca Centru de gravitate și unificare al creației, după voința Tatălui și lucrarea Duhului.

Părintele Stăniloae spunea că trei sunt forțele unificatoare ale Logosului:

a) Logosul prezent în simfonia rațiunilor lucrurilor și în simfonia virtuală a rațiunilor umane sau ale rațiunii umane;

b) Logosul întrupat prezent, într-un mod mai intim, dar nedeplin actualizat, în sânul umanității, ca ipostas divino-uman central al umanității și al tuturor lucrurilor;

c) a treia forță de unificare este Duhul Sfânt, Care nu contrazice centralitatea lui Hristos, căci nu lucrea-

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 66.

ză independent de Hristos, rolul Său fiind cel de a ne orienta către Hristos ca centru<sup>194</sup>.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, unul dintre cei mai străluciți teologi bizantini, subliniază că „Logosul îmbrățișează creația întreagă și recapitulează toate lucrurile în El, demonstrând că creația este una, ca și cum ar fi un om care reunește în el însuși toate membrele lui”<sup>195</sup>.

Din cauza păcatului care a întunecat vederea spirituală a omului și l-a determinat să vadă în raționalitatea creației o realitate închisă în ea însăși, separată de izvorul ei etern, Logosul S-a întrupat în Duhul Sfânt, după voința Tatălui, ca să intre în dialog cu oamenii și să-i ridice la adevărata Lui cunoaștere, ca Rațiune divină.

Această ordine unitară a creației, care ne arată că Dumnezeu le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte, are o importanță considerabilă pentru cultura și construcția europeană din mai multe puncte de vedere.

Mai întâi, această ordine arată că în lumea creată de Dumnezeu nu există niciun lucru sau ființă care să nu aibă o identitate proprie, fiindcă Dumnezeu le ține pe fiecare în parte.

Chiar și doi fulgi de zăpadă au identități și structuri diferite, oricât de asemănători par a fi între ei. Dumnezeu nu lucrează pe bandă rulantă.

Dar aceste identități particulare nu sunt menite să se opună între ele, ci să constituie baza raporturilor

---

<sup>194</sup> Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, „La centralite du Christ dans la theologie, dans la spiritualite et dans la mission orthodoxe”, în „Contacts”, XXVII annee, nr. 92, 4-e trimestre, 1975, p. 455.

<sup>195</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 41, col. 1309 D-1312 B.

de interdependență reciprocă, fiindcă, în lumina aceleiași ordini unitare a creației, Dumnezeu le ține pe toate împreună.

Desigur, Europa are identitatea ei culturală proprie, dar nu trebuie să se trateze despre o *identitate închisă*, care privește numai către pământ și uită de cer, ci despre o *identitate deschisă*, care implică preocuparea romană pentru ordine și disciplină, preocuparea greacă pentru bine și frumos și viziunea creștină despre *cerul și pământul nou*, spre care tinde întreaga creație în Dumnezeu.

Dacă aceste elemente nu sunt ținute împreună, atunci identitatea europeană se dezintegrează într-un pluralism cultural lipsit de unitate, care se rupe de Dumnezeu și duce la confuzie și dezorientare generală.

*Identitatea culturală* a Europei, bazată pe moștenirea antică și pe cea creștină, permite culturii europene să rămână deschisă față de valorile supreme personificate în Dumnezeul lumii, vieții și iubirii negrăite și să dea dovadă de originalitate, durabilitate și creativitate, ca să poată contribui la îmbogățirea reciprocă a tuturor.

Noua Europă are nevoie astăzi, mai mult ca oricând, de creștinism, fiindcă Biserica creștină poate aduce contribuții spirituale prețioase la lupta împotriva violenței mereu crescânde, pentru că vine cu o eshatologie care nu mai rămâne obsedată de sfârșitul apocaliptic al creației, ci cu perspectiva grandioasă a *cerului și a pământului nou*.

Europa dispune astăzi de mijloace științifice și tehnice care permit omului să lupte exterior împotriva violenței și terorismului internațional, dar nu are la dispoziție mijlocele spirituale necesare ca să lup-

te împotriva forțelor iraționale care confruntă omul din interiorul său, adică din adâncul subconștientului uman al trupului.

„Știința a dobândit victorii dincolo de așteptările secolului luminilor, spune un gânditor englez, dar lumea, care a rezultat de aici, nu pare să fie mai rațională decât cea pe care am cunoscut-o în veacurile precedente.

Mereu mai multă lume, din cadrul națiunilor celor mai dezvoltate și mai puternice de pe pământ, se simte în ghearele unor forțe iraționale, care le transformă viața în infern.

Din cauză că știința a concentrat atenția omului asupra lumii obiective în detrimentul lumii subiective, omul nu s-a mai interesat de viața lui spirituală și a rămas pradă unor forțe iraționale care îl asaltează neconștient<sup>196</sup>.

Creștinismul biblic și patristic își trage seva din puterea spirituală a lui Hristos, care poate transforma în Hristos forțele iraționale, care confruntă omul lăuntric, în forțe raționale, puse în slujba binelui comun și a păcii.

Europa poate lupta cu mijloacele ei materiale de care dispune împotriva asalturilor exterioare ale violenței și terorismului, care confruntă societatea contemporană, dar are nevoie de creștinism și de valorile lui spirituale, ca să combată forțele iraționale din adâncul ființei umane, care generează violența mereu crescândă la care asistăm astăzi.

Dacă se combate terorismul numai la nivelul efectelor lui exterioare, fără să se lupte și împotriva cau-

---

<sup>196</sup> Leslie Newbiggin, *Other Side*, WCC, Mission Series, Geneva, 1983, p. 17.



zei interioare care generează acest flagel, lupta împotriva terorismului va rămâne mereu problematică.

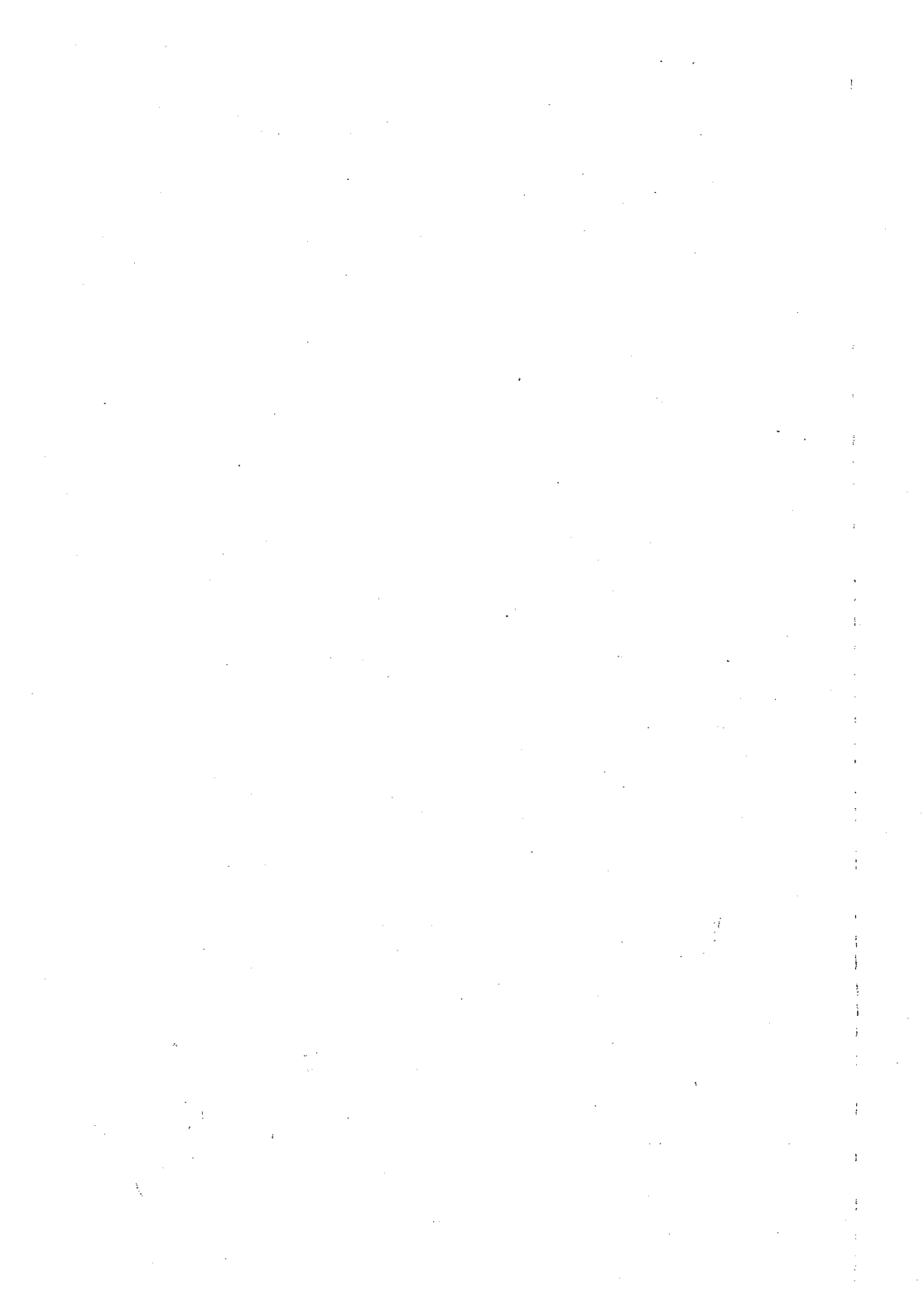
Mai mult, trebuie să avem în vedere că ordinea universală și unitară a creației, cu centrul ei de gravitate în Dumnezeu, permite creștinismului și culturii europene să depășească opoziția față de religiile lumii sau confuzia dintre ele, în lumina lui Dumnezeu, Creatorul lumii, și să militeze pentru un dialog al păcii cu islamul și cu iudaismul, atât de necesar în condițiile situației internaționale actuale.

Apoi, aceeași ordine universală și unitară a creației are, în plus, meritul de a pune în evidență legătura indisolubilă dintre om și creație și de a oferi preocupărilor ecologice fundamentul lor spiritual pentru ocrotirea naturii.

Sfânta Scriptură și știința contemporană ne arată că perioada concepțiilor reductive despre lume aparține trecutului și este vremea ca locul lor să fie luat de către o viziune holistică a universului, care îmbrățișează deopotrivă realitatea naturală și pe cea spirituală, pentru ca Europa să joace rolul ei important în contextul lumii contemporane.

În lumina valorilor perene ale Evangheliei lui Hristos, dar și a științei contemporane, creștinismul va rămâne pentru Europa izvor de inspirație și progres umanitar, social, cultural sau ecologic pentru întreaga omenire.

Dumnezeu să vegheze asupra Europei, pentru ca aceasta să descopere caracterul universal și holistic al identității ei proprii și să contribuie astfel la propriul său progres spiritual și la cel al întregii lumi!



# CUPRINS

## I. INTRODUCERE

|   |    |
|---|----|
| Noțiunea de apologetică . . . . .   | 5  |
| Apologetica și autonomia creației . . . . .                                     | 6  |
| Logosul și raționalitatea creației, baza<br>Apologeticii . . . . .              | 8  |
| Rolul cunoștinței raționale și duhovnicești în<br>demersul apologetic . . . . . | 10 |
| Importanța apologetică a cunoașterii<br>duhovnicești . . . . .                  | 12 |
| Probleme apologetice fundamentale . . . . .                                     | 14 |
| Probleme de actualitate apologetică . . . . .                                   | 15 |
| Considerații finale . . . . .   | 17 |

## II. PROBLEME FUNDAMENTALE

|   |    |
|---|----|
| ORIGINEA RELIGIEI . . . . .               | 21 |
| Teorii evoluționiste . . . . .            | 22 |
| Teorii raționaliste . . . . .             | 24 |
| Teorii nativiste . . . . .                | 29 |
| Teoria lui Mircea Eliade . . . . .        | 30 |
| Considerații teologice ortodoxe . . . . . | 31 |
| Concluzii . . . . .                       | 33 |
| FIINȚA RELIGIEI . . . . .                 | 35 |
| Monoteismul . . . . .                     | 38 |
| Religiile dualiste . . . . .              | 39 |

|   |    |
|---|----|
| Religiile politeiste . . . . .            | 40 |
| Monoteism, dualism și politeism . . . . . | 41 |
| Deism și panteism . . . . .               | 42 |
| Teorii despre ființa religiei . . . . .   | 45 |
| Teoria formelor apriorice . . . . .       | 54 |
| Omul, chipul lui Dumnezeu . . . . .       | 57 |
| Concluzii . . . . .                       | 59 |

### III. ARGUMENTE PENTRU

#### DOVEDIREA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

|   |     |
|---|-----|
| ARGUMENTUL ISTORIC . . . . .                    | 61  |
| ARGUMENTUL ONTOLOGIC . . . . .                  | 65  |
| Specificul argumentului . . . . .               | 65  |
| Crearea argumentului . . . . .                  | 66  |
| Disputa medievală . . . . .                     | 67  |
| Obiecții împotriva argumentului . . . . .       | 69  |
| Interpretarea ortodoxă a argumentului . . . . . | 72  |
| ARGUMENTUL COSMOLOGIC . . . . .                 | 76  |
| Istoricul argumentului . . . . .                | 76  |
| Legea cauzalității . . . . .                    | 78  |
| Legea contingenței . . . . .                    | 81  |
| Legea mișcării . . . . .                        | 85  |
| Considerații teologice ortodoxe . . . . .       | 89  |
| ARGUMENTUL TELEOLOGIC . . . . .                 | 91  |
| Specificul argumentului . . . . .               | 91  |
| Teoria idealistă . . . . .                      | 92  |
| Teoria hazardului . . . . .                     | 95  |
| Teoria evoluției . . . . .                      | 102 |
| Considerații teologice ortodoxe . . . . .       | 106 |
| ARGUMENTUL MORAL . . . . .                      | 108 |
| Specificul argumentului . . . . .               | 108 |
| Legea morală . . . . .                          | 108 |

|  |     |
|--|-----|
| Conștiința morală . . . . .  | 110 |
| Baza argumentului moral . . . . .                                      | 111 |
| Obiecții . . . . .   | 114 |
| Concluzii generale la argumentele existenței lui<br>Dumnezeu . . . . . | 115 |

#### IV. EVOLUȚIA GÂNDIRII APUSENE

|  |     |
|--|-----|
| Scolastică, Iluminism, Postmodernism și<br>Neoateism . . . . . | 121 |
| Rolul gândirii antice . . . . .                                | 121 |
| Gândirea medievală . . . . .                                   | 124 |
| Gândirea modernă . . . . .                                     | 129 |
| Gândirea postmodernă . . . . .                                 | 142 |
| Postmodernismul și Dumnezeu . . . . .                          | 143 |
| Postmodernismul și omul . . . . .                              | 148 |
| Postmodernismul și lumea . . . . .                             | 153 |
| Neoateismul contemporan . . . . .                              | 158 |
| Concluzii . . . . .  | 160 |

#### V. PROBLEME CONTEMPORANE

|  |     |
|--|-----|
| Dimensiunea spirituală a Sfintei Euharistii. . . . .   | 167 |
| Euharistia „mută”, impersonală: o controversă<br>contemporană . . . . .                        | 180 |
| Credință și știință. Problema cunoașterii în<br>știință și credință. Logosul creator . . . . . | 186 |
| Unitate, diversitate, comuniune. Coordonatele<br>ecumenismului ortodox. . . . .                | 209 |
| Creștinismul și cultura europeană. . . . .   | 219 |