

# Hermeneutica ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție<sup>1</sup>

Pr. Prof. Dr. Nicolae MOȘOIU

## A. Introducere și precizări terminologice

Părintele Profesor Ion Bria considera că una dintre cele mai confuze și mai controversate dezbateri filosofice, etice, literare și estetice de la sfârșitul secolului al XX-lea s-a purtat în jurul temei modernitate/postmodernitate<sup>2</sup>. Termenul *postmodernitate* este unul generic și exprimă criza de identitate care a antrenat o schimbare de paradigme în gândirea și morala tradițională, și în care „condiția cunoașterii” se caracterizează prin dispariția „marilor narațiuni” („grand recits”)<sup>3</sup> filosofice care legitimau și alte discursuri intelectuale. Criza astfel generată va afecta și Teologia. Pe de o parte, asistăm la contestarea logocentrismului, a raționalității, la descompunerea concepției raționaliste moderne („teroarea rațiunii”); nicio afirmație nu mai este dependentă de un Logos transcendent, de o origine și un fundament stabil, de un *telos*, prin urmare sistemele monolitice, obiective, metafizice sunt suspecte, fără sens, conceptele având un caracter provizoriu și fiind dependente de structuri și realități istorice. Pe de altă parte, cu toate că în modernitate credința religioasă era considerată a fi o chestiune privată, importantă pentru identitatea individuală și conduita personală a celui ce crede, totuși (mai ales din cauza criticii marxiste și a secularizării) religia nu avea niciun loc în sfera publică și în organizarea socială. În post-

---

<sup>1</sup> Prezentare susținută la al doilea Colocviu național de Teologie Dogmatică, desfășurat la Facultatea de Teologie „Patriarhul Justinian”, București, mai 2008.

<sup>2</sup> Pr. Prof. Univ. Dr. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, Curs pentru Master, Sibiu, 1999, p. 1.

<sup>3</sup> A se v.: Jean-Francois Lyotard, *Condiția postmodernă*, Ed. Babel, 1998.

modernitate asistăm la „o întoarcere a religiosului”, religia este considerată a fi un element crucial în emergența sferei publice și în organizarea societății civile tolerante, dar ea nu are niciun loc în definirea identității personale. De altfel, constituirea identității este un act de delimitare contradictorie, de ierarhizare a diferențelor și a distanțelor<sup>4</sup>.

Din punct de vedere filosofic, conceptul de „postmodernitate” se caracterizează în primul rând prin delimitarea de modern, de epoca definită prin raționalism de tip cartezian, de iluminism și materialism<sup>5</sup>. Fr. Overbeck afirma că una din caracteristicile moderne este conflictul dintre creștinism și timpul prezent sau lumea actuală<sup>6</sup>. Expresia *postmodern* apare pe la începutul secolului trecut, mai precis în 1917, când R. Pannwitz opunea supraomului modern al lui F. Nietzsche, omul postmodern. Termenul *postmodern* este folosit apoi, de la începutul anilor '30, în domeniul criticii și istoriei literaturii hispano-americane, drept o reacție împotriva „exceselor modernismului”<sup>7</sup>. În anul 1948, Arnold Toynbee afirma în lucrarea sa intitulată: *A Study of History*, că epoca postmodernă începe cu anul 1875, odată cu schimbarea, în gândirea politică, a categoriilor de stat național, în categorii de orientare globală. De remarcat că această tentativă de a folosi conceptul *postmodern* în domeniul istoriei, sau mai precis al filosofiei istoriei, nu a fost continuată.

Adevărata dezbateră pe plan filosofic în jurul acestui concept se lansează însă la începutul anilor '80, nu atât prin denumirea unei anumite epoci istorice ca postmoderne, cât mai ales prin identificarea unor evoluții în societatea occidentală de astăzi, care nu se mai supun întrutotul regulilor „modernității”. Punctul de plecare al acestor dezbateri se află, printre altele, în lucrarea lui J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*,

---

<sup>4</sup> Pr. Prof. Univ. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, pp. 1-6.

<sup>5</sup> A se v.: Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel Ioniță, „Locul teologiei ecumenice în contextul post-modernității: tematică, metodologie, formare ecumenică, modele de cultură și societate”, prezentare susținută în cadrul Consultației ecumenice internaționale cu tema: *Mișcarea ecumenică în secolul XX. Rolul teologiei în concepția și viața ecumenică din România*, Iași, 27-30 aprilie 1998 (la care a participat și semnatarul acestei contribuții).

<sup>6</sup> V. art. *Moderne*, în: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Grunder, Basel, 1989, Band 6, col. 58, la Pr. prof. V. Ioniță, *op. cit.*, p. 1.

<sup>7</sup> Willem van Reijen, *Postmoderne*, în: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Band 3, Göttingen, 1992, col.1276, al Pr. Prof. V. Ioniță, *op.cit.*

publicată la Paris în anul 1979. Aici condiția postmodernă este definită printr-o nouă cunoaștere pe baza „hegemoniei informaticii”. Această nouă cunoaștere constă, în primul rând, în desuetudinea metaistorisirilor, sau a principiilor, care în epoca modernă au avut funcția să legitimeze practicile și instituțiile sociale și politice, precum și legislația, etica și formele de gândire; iar în al doilea rând, prin apariția unei eterogenități de neînălțurat și a unei incomensurabilități a mobilității limbajului, ce tind spre o nouă determinare a conceptelor de adevăr și dreptate, care nu se mai fundamentează pe un consens general. Cunoașterea postmodernă potențează sensibilitatea omului pentru distincții și lărgeste capacitatea lui pentru a suporta incomensurabilul<sup>8</sup>. Lyotard reproșează susținătorilor modernismului „teroarea rațiunii”, concepție potrivit căreia adevărata cunoaștere nu se poate realiza decât pe cale rațională. În viziunea postmodernă rațiunea pierde locul său predominant în actul cunoașterii, raportul gnoseologic dintre subiect și obiect fiind unul mult mai complex decât în viziunea așa-zis modernă. Se poate afirma că viziunea „agnoseologică” postmodernă, care acordă atenție și altor căi de cunoaștere decât celei raționale, deschide perspective de dialog cu cunoașterea teologică.

O altă caracteristică a postmodernității este evidențierea diferitelor forme de pluralism: religios, politic, cultural; se vorbește chiar despre un pluralism moral, despre o religie civică (*Zivilreligion*), despre societatea civilă etc. Unii specialiști în domeniul sociologiei religiei vorbesc chiar despre o nouă religiozitate, care se caracterizează prin aceea de a fi: post-colonialistă, post-iluministă, post-creștină, post-confesională și post-secularizată<sup>9</sup>. De această nouă religiozitate, care corespunde individualismului din societatea occidentală și care nu se mai împacă cu religiozitatea de tip tradițional, profită în special sectele și noile mișcări religioase.

Conceptul de postmodernitate s-a impus și în gândirea teologică mai ales în Statele Unite ale Americii. George Lindbeck, în lucrarea sa

---

<sup>8</sup> Cf. S. Meier, *Postmoderne*, în: *Historisches Worterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Grunder, Basel 1989, Band 7, col. 1141-1145, la Pr. Prof. V. Ioniță, *op.cit.*

<sup>9</sup> Machael Fuss, *Ruckkehr des Religiösen - und die die Kirche?*; a se vedea: Actele seminarului CCEE despre „Secte și grupări religioase în Europa”, Viena, 4-8 martie 1998, p. 2-5, la Pr. Prof. V. Ioniță, *op. cit.*

Pr. Prof. Dr. Nicolae Moșoiu

intitulată: *The Nature of Doctrine*<sup>10</sup>, pledează pentru o înțelegere cultural lingvistică a teologiei, vorbind astfel despre coerența internă dintre credință și experiență. Credința practică, ca și limbajul cotidian – atâta vreme cât stă în slujba comunității – nu mai poate fi criticată, nu mai poate fi pusă sub semnul întrebării, pentru că ea nu mai poate fi măsurată după criterii externe. Un alt exemplu, de data aceasta mult mai radical îl constituie Mark Taylor, care lansează o teologie a eliminării sau eliminatoare, în sensul că el propune să se elimine din limbajul teologic concepte ca adevăr, sens, bun, rău, etc. Omul poate fi înțeles numai relațional, sau ca un punct în care se însumează relațiile. Nu există nicio deosebire obiectivă între bine și rău. Acesta este cel mai bun exemplu prin care se poate vedea că pentru unii apologeți ai postmodernității nu mai există niciun fel de criteriu pentru distincția dintre bine și rău, dintre realitate și ficțiune. Cu alte cuvinte, postmodernitatea pretinde să dezvăluie o altă realitate în care contrariile se ciocnesc întreolaltă, astfel că adevărul caracter al acestei viziuni îl constituie nu pluralismul, ci antagonismul<sup>11</sup>.

În acest context, se poate înțelege de ce profesorul George Pattison, decanul Colegiului „King’s College” din Cambridge, scria despre criza teologiei, folosind, chiar în titlul uneia dintre lucrările sale, expresia „sfârșitul Teologiei”<sup>12</sup>. În opinia sa, teologia occidentală a ajuns într-o fază critică a istoriei sale. „Asaltată din afară și răsturnată din interior, cea care a fost odată Regina științelor se găsește în situația de a-și încropi existența la marginea vieții academice, căutând surse de subzistență în vecinătatea improprie (*uncultivated borderlands*) a altor discipline”<sup>13</sup>. În continuare, autorul încearcă identificarea cauzelor. Starea actuală a teologiei academice occidentale s-ar datora unei varietăți de evenimente, idei și presiuni care împreună au dus la formarea culturii și condiției modernității. Printre acestea se numără: critica teoretică a credinței religioase reprezentate de gânditori ca Hume, Kant, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud și Simone de Beauvoir; provocările aduse de evenimente

---

<sup>10</sup> Philadelphia /PA, 1984.

<sup>11</sup> Willem van Reijen, *op. cit.*, col.1281, la Pr. Prof. V. Ioniță, *op.cit.*

<sup>12</sup> George Pattison, *The End of Theology and the Task of Thinking about God*, SCM Press LTD, London, 1998, p. 1.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

terifiante cum au fost Primul Război Mondial, holocaustul nazist, Hiroshima și Nagasaki; impactul revoluției științifice și a tehnologiilor asociate asupra percepției de sine a omului, care culminează cu provocarea radicală la adresa umanității din partea ingineriei genetice; critica internă a textelor și fundamentelor teologice făcută de teologi începând cu D.F. Strauss și continuând cu *teologia morții lui Dumnezeu* din anii '60 până la Don Cupitt; globalizarea și apariția pluralismului religios în societate. Rezultatul este erodarea credinței religioase și a autorității teologice în lumea occidentală<sup>14</sup>. Dar autorul nu amintește alte evenimente de maximă gravitate cum ar fi Inchiziția care a durat aproape cinci secole, comportamentul unor papi, auto-suficiența afișată adesea în mod evident de către cler, persecutarea unor intelectuali, introducerea cosmologiei antice în teologie, colonialismul și lipsa unei reacții ferme din partea Bisericii din Occident împotriva sclaviei și neo-sclaviei, precum și alte cauze. Termenul „criză” provine din limba greacă (*krisis*) și înseamnă acțiunea sau facultatea de a discerne, de a alege, înseamnă și decizie, judecată.

Cu alte cuvinte, dacă ne referim la viața spirituală, există etape când avem nevoie de precizări, de explicitări, de hermeneutică, întrucât aspectul sincron al Tradiției trebuie evidențiat mai pregnant. Teologia Dogmatică articulată de părintele Stăniloae ne oferă multe puncte de referință pentru o hermeneutică teologică. De fapt, teologia este înțeleasă de marele teolog român și „ca slujire bisericească de explicare și aprofundare a dogmelor sau a planului de mântuire și de înviore a lucrării slujitoare a Bisericii”<sup>15</sup>. Prin urmare, este evidențiată autoritatea și funcția hermeneutică a teologiei, facultatea sa de explicare și de aprofundare a planului de mântuire. Așa cum arată teologia patristică, explicațiile teologice sunt de fapt explicitări ale dogmelor – și ca atare intră în propovăduirea generală și permanentă a Bisericii, adică ele se însușează în învățătura Bisericii în sens larg. Părintele Stăniloae deduce aceasta din două argumente. Mai întâi, a cunoaște înseamnă a interpreta: „Teologia, și în general spiritualitatea de azi, e preocupată atât de mult de hermeneutică pentru că a devenit conștientă că a cunoaște în-

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>15</sup> *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1978, vol. I, p. 92-110.

seamnă a interpreta. Dar interpretarea este o operă fără sfârșit, pentru că nu numai realitatea divină, ci și cea creată, e cuvânt sau sens divin, cuprinzător de nesfârșite sensuri sau cuvinte, adresate nouă pentru a le descoperi și a ni le însuși<sup>16</sup>. Desigur, în exegeza sa, teologia protejează mereu misterul cuvântului lui Dumnezeu, Adevărul, tot Adevărul, dar rolul ei este de a extrage „sensul spiritual al dogmelor” pentru fiecare generație. Orice explicitare teologică, aprofundare sau exprimare teologică a doctrinei este legitimă.

Părintele Stăniloae nu a ezitat să vorbească despre *innoirea* Tradiției și *dezvoltarea* doctrinei. „Înnoirea constă pe de o parte în eliminarea unora din excrescențele neesențiale sau deviate ale Tradiției originare, pe de alta, în regăsirea și aprofundarea sensului ei viu, a potențelor ei spirituale, și în trăirea lor. Această regăsire, aprofundare și trăire face ca veșmântul exterior al Tradiției să devină transparent.... Înnoirea Tradiției nu o realizăm prin ținerea exterioară la textul Scripturii, ci prin înnoirea noastră interioară, în conformitate cu împlinirile duhovnicești cele mai impresionante și mai autentice din cursul istoriei Bisericii, începând cu perioada apostolică, în care avem primele modele<sup>17</sup>. „Reînnoirea Tradiției se produce mai degrabă prin ea însăși, când ea e trăită prin credință de oamenii credincioși care o transmit și o acceptă. Și întrucât aceasta are loc în sânul Bisericii, numai în sânul Bisericii se poate înnoi Tradiția<sup>18</sup>”.

Referitor la „concepția Bisericii Ortodoxe despre dezvoltarea doctrinei<sup>19</sup>”, părintele Stăniloae scria: „Plenitudinea misterului mântuirii, adică dumnezeirea în maxima ei apropiere și lucrare mântuitoare, trăită continuu în Biserică, nu poate fi exprimată deplin în niciun fel de cuvinte, de metafore, de formule. De aici rezultă îndreptățirea de a exprima acest mister nemărginit continuu în alte și alte cuvinte, metafore, formule<sup>20</sup>; chiar dacă formulele dogmatice au un caracter definit, „*expli-*

---

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> „Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă” *Ortodoxia* 3, 1970, p. 340.

<sup>18</sup> „Caracterul permanent și mobil al Tradiției” *ST XLIV* (1973), 3-4, p. 159.

<sup>19</sup> „Concepția ortodoxă despre Tradiție și dezvoltarea doctrinei”, *O XXVII* (1975), nr.1.

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

*Hermeneutica ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție*

*care a lor teologică este interminabilă*” (s.n.)<sup>21</sup>, „credincioșii nu pot rămâne numai la repetarea formulilor schematice ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârșită a înțelesului lor, ajutați de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție. Teologia este astfel o necesitate impusă de trebuința Bisericii de a explica credincioșilor punctele credinței”<sup>22</sup>. Este important de subliniat că aceste considerații au fost publicate înaintea lucrării lui J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*<sup>23</sup>, prin urmare, părintele Stăniloae a intuit relevanța deosebită pentru teologia contemporană a *hermeneuticii*, explicitării, deconstrucției, concepte specifice postmodernității.

Geniul Ortodoxiei, preciza părintele profesor Ion Bria, constă și în concepția despre Tradiție. „Este cea mai mare deschidere istorică și culturală a Bisericii, calea de a depăși orice constrângere doctrinară, chiar și «Sola Scriptura», în primul rând prin hermeneutica verticală (mistagogică) a textului biblic. Exegeza tradiției nu iese de sub autoritatea unică a Bibliei, deoarece exegeza nu înseamnă redescoperirea Adevărului revelat. În interpretarea Bibliei ea nu are propriu-zis o funcție revelațională, în sensul că ar descoperi un alt adevăr, ci are o funcție mistagogică, aceea de a trece dincolo de text, de literă, pentru a ajunge la sensul ultim al mesajului biblic, la tot adevărul (In. 14, 26), sub iluminarea Duhului Sfânt. Evanghelistul – scriitorul textului și exegetul – interpretul textului percep împreună unitatea teologică a revelației scrise. Biblia și Tradiția contribuie astfel la receptarea polifonică a revelației divine”<sup>24</sup>. În continuare se precizează faptul că tradiția diacronică este transmisă și dezvoltată prin tradiția sincronică. Continuitatea Tradiției înseamnă deplasarea și actualizarea ei în diverse contexte misionare, culturale și sociale. Hermeneutica contextuală este singura care asigură valabilitatea concretă, umană, eclezială a Tradiției, înscrierea ei în timpul și spațiul istoriei. Cele două forțe sunt complementare, uneori contradictorii: pedagogia păstrării moștenirii, a memoriei istorice și pedagogia transmiterii și înnoirii acesteia.

<sup>21</sup> *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1978, vol. I, p. 92.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Paris, 1979.

<sup>24</sup> Pr. Prof. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Noțiuni introductive*, Sibiu, 1999, p. 36.

Spre deosebire de hermeneutica și pedagogia continuității, în care este angajată în special ierarhia eclezială, care are datoria să predea Tradiția, în cealaltă hermeneutică, a receptării Tradiției, este antrenată *pleroma* – tot corpul eclezial, inclusiv generația tânără. Tradiția este un domeniu de libertate și de unitate în diversitate. Ea ține împreună catolicitatea și contextualitatea, de aceea Biserica nu se opune diversității, pluralității, dar respinge pluralismul care absolutizează particularitatea în detrimentul catolicității. Răspunsul celui care primește mesajul Evangheliei prin credință personală este tot atât de esențial ca și predica celui ce transmite credința dată sfinților odată pentru totdeauna (*Iuda 3*)<sup>25</sup>.

Lumea de astăzi prezintă realități și provocări noi, prin urmare modul vestirii Evangheliei trebuie să răspundă acestora. Nu Evanghelia trebuie să fie adaptată lumii, ci lumea este chemată să se adapteze Evangheliei. Considerăm că este important să redăm, în traducere, un fragment dintr-un relativ recent document al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în care se descrie contextul misionar actual:

„O fațetă majoră a contextului contemporan al misiunii este aceea a **globalizării** – un fenomen relativ recent aflat în relație cu dezvoltări economice, schimbări în mijloacele de comunicare mondială, având ca rezultat impunerea unei noi monoculturi și a unui set de valori asociat acesteia din urmă, majorității societăților umane. Se înțelege că aceste tendințe nu sunt cu totul noi; însă schimbările politice de la sfârșitul anilor '80 le permite acestora să influențeze întreaga lume nestânjenite de vreo altă putere mondială egală.

Unul din aspectele cruciale ale globalizării este creșterea liberalizării economiei, caracterizată printr-un flux nelimitat de capital în toată lumea cu scopul dobândirii profitului maxim într-o perioadă scurtă de timp. Aceste tranzacții financiare își au propriile lor reguli, de cele mai multe ori însă fără nicio legătură cu producția reală de bunuri sau servicii. Acestea au efecte imprevizibile și afectează economiile naționale, lăsând practic guvernele și instituțiile naționale fără nicio posibilitate de a le influența. În acest sens, globalizarea este o provocare și o amenințare chiar la adresa fundamentului societății umane.

---

<sup>25</sup> *Ibidem.*

După prăbușirea sistemului comunist, piața liberă a devenit singurul sistem funcțional monopolizant. Economia a devenit criteriul major pentru relațiile interumane. Întreaga sferă a realităților sociale din zilele noastre, inclusiv ființele umane, este definită și împărțită în categorii financiare și economice. Pe piața mondială, oamenii sunt importanți atâta timp cât sunt consumatori. Numai cei mai puternici și cu o capacitate de competiție mai mare supraviețuiesc. Aceia care nu prezintă nicio valoare pentru piață – adică oamenii săraci, bolnavi, șomeri, cei incapabili să muncească – sunt pur și simplu împinși la periferia societății. Excluderea, alături de violența structurală, spirituală și fizică, a atins cote intolerabile în multe părți ale lumii. Impactul globalizării asupra țărilor și regiunilor numite «în curs de dezvoltare», constituie o problemă de viață și de moarte: luarea de măsuri pentru asigurarea celor mai elementare nevoi umane, cum ar fi adăpostul, îngrijirea medicală, hrana și educația pentru cei mai săraci oameni, este mai deficitară decât a fost în urmă cu treizeci de ani. Aceasta a condus la creșterea «emigrației economice» a muncitorilor, a celor ce locuiesc în mediul rural și a populațiilor indigene, în căutarea de locuri de muncă, sau în urma evacuării lor din ținuturile de baștină. Printre consecințele acestei tendințe se numără și aceea a creșterii degradării mediului înconjurător. În multe locuri, natura este exploatată în mod sălbatic, având ca rezultat crize ecologice și dezastre naturale care amenință chiar continuarea vieții pe planeta noastră.

Un al doilea aspect al globalizării vizează noua tehnologie informațională și posibilitățile comunicării în masă, a căror dezvoltare și creștere rapidă transformă relațiile umane și sociale. La o primă vedere, s-ar părea că vechiul vis de a uni lumea devine în sfârșit o realitate. Globul pământesc pare că devine din ce în ce mai mic. Oamenii din toate părțile lumii pot și chiar beneficiază de pe urma noilor dezvoltări tehnologice. Intercomunicarea crește din ce în ce mai mult. Descoperirile recente din știință și medicină pot fi comunicate imediat în toată lumea. Noile mijloace ale comunicării electronice pot fi folosite în scopul progresului omenesc, pentru a crea o lume mai transparentă și mai deschisă, pentru difuzarea informației cu privire la abuzurile exercitate asupra drepturilor omului și despre crimele dictatorilor. Ele permit mișcărilor populare și bisericilor din toată lumea să creeze o relație între ele mult mai eficientă.

Dar aceste mijloace sunt folosite și de grupări rasiste și criminale și, în special, de aceia care în câteva secunde transferă milioane de dolari oriunde cred că pot obține un profit mai mare. Cei care nu au acces la aceste noi rețele de comunicare suferă de o nouă excludere.

Prin intermediul procesului de globalizare, valorile *post-modernității*, înrădăcinate în culturile occidentale se răspândesc rapid în toată lumea. Chiar identitățile oamenilor se află în pericolul de a fi dizolvate sau slăbite în acest amalgam al atât de ispititoare și atractivei mono-culturi împreună cu noul ei set de valori. Însuși conceptul de naționalitate este pus în mare pericol. Individualismul este preferat vieții în comunitate. Valorile tradiționale care inițial erau trăite ca valori publice, astăzi sunt respectate în mod privat. Până și religia este tratată ca o problemă individuală. Experiența personală ia locul rațiunii, a cunoașterii și a înțelegerii. Oamenii preferă astăzi mai mult informațiile provenite prin intermediul mijloacelor vizuale decât al cuvintelor, având un impact mult mai mare prin publicitate, prin promovarea și comunicarea «adevărurilor» și a bunurilor. Importanța momentului de față este foarte accentuată; trecutul și viitorul nu contează de fapt. Oamenii sunt determinați să creadă că ei sunt stăpânii propriilor lor vieți și ca atare sunt liberi să aleagă ceea ce li se potrivește mai bine.

Extinderea mono-culturii nu afectează deocamdată întreaga lume în aceeași măsură. Oamenii cei mai influențați de noile tendințe culturale sunt aceia care participă la economia de piață, în special aceia din centrele de putere din fiecare țară și zonă. Nu se poate prezice în ce măsură vor interacționa valorile post-modernismului cu diferitele culturi umane. A crescut rezistența împotriva acestei noi și subtile forme de imperialism, din partea organizațiilor de la bază (*grassroots*) și comunităților, populațiilor indigene, bisericilor celor săraci și culturilor înrădăcinate în concepții religioase puternice.

Forțele centripete ale globalizării sunt însoțite de forțele centrifuge ale *fragmentării*, care sunt resimțite din ce în ce mai acut. Această divizare este trăită la nivel personal, național și internațional. Modelele familiale tradiționale se prăbușesc. Divorțurile au atins o rată fără precedent și numărul familiilor mono-parentale crește în multe locuri. La nivel național, în golul creat de căderea regimurilor totalitare din estul Europei și consecințele acestei căderi în tot restul lumii, au apărut

frământări, tensiuni și împărțiri atât între, cât și în cadrul unităților statale oarecum artificial create în perioada de dinainte de 1989. Au apărut noi state, urmând liniile de demarcație etnice sau tribale. Oameni care au locuit împreună generații de-a rândul nu se mai pot suporta unii pe alții. Identitățile etnice și culturale sunt folosite pentru a exercita presiuni asupra altor identități. «Purificarea etnică» și masacre în masă au loc în multe părți ale lumii, producând o suferință imensă, sporind ura și pregătind terenul pentru alte forme de violență îndreptate împotriva omenirii și creației (...).

Unele biserici se străduiesc să mărturisească în mod holistic Evanghelia. Dar, mediul puternic concurențial al pieței libere determină multe biserici și mișcări para-eclesiale să perceapă misiunea ca pe un efort de a atrage și de a recruta noi «clienți», păstrându-i însă și pe cei vechi. Programele și învățăturile lor sunt prezentate ca «produse religioase», care pot fi atrăgătoare pentru noi membri potențiali. Ei evaluează succesul misiunii lor în raport cu creșterea, cu numărul de convertiți sau cu noile biserici întemeiate. Din nefericire, de cele mai multe ori «noii lor membri» aparținuseră altor biserici. Prozelitismul (adevărată competiție și «furt de oi») este una din cele mai acute probleme contemporane cu care se confruntă bisericile.

După atâtea decenii de dialog ecumenic și conviețuire, asistăm astăzi la o paradoxală renaștere a confesionalismului, legat cu siguranță de procesul de fragmentare. Denominațiunile sunt considerate de unii semne ale bogăției de harisme și daruri spirituale existente în casa lui Dumnezeu, atunci când contribuie la o mai bună înțelegere comună a Evangheliei și a misiunii Bisericii în procesul ajungerii la unitate. Însă multe biserici par să fie mai preocupate cu afirmarea și întărirea propriilor lor identități confesionale decât să participe la eforturile ecumenice. Unii preferă să-și desfășoare munca misionară și diaconală singuri, independent sau chiar în competiție cu alții, iar numărul grupărilor creștine fundamentaliste și anti-ecumenice par a fi în creștere. Noi mișcări religioase de diferite feluri se răspândesc peste tot, recrutându-și adepții din cadrul familiilor creștine tradiționale, chiar și din rândul membrilor activi. Bisericile și învățăturile lor sunt adesea atacate și acuzate, în timp ce sunt promovate mesaje noi, moderne și mai atractive.

Scurta descriere de mai sus a întregului context nu ia, desigur, în considerare variațiile importante și chiar accentele contrare din diferite regiuni și contexte locale. Totuși, aceasta este «lumea» în care bisericile sunt chemate să dea mărturie clară și autentică despre Evanghelie și să dezvolte alternative pentru viitor care să fie în concordanță cu misiunea săvârșită în modul lui Hristos<sup>26</sup>.

Relația dintre Evanghelie, cultură, comunitatea eclesială și lume este exprimată prin mai mulți termeni<sup>27</sup>. *Inculturație/aculturație* este un concept folosit mai des în teologia catolică cu sensul de adaptare, de acomodare la cultura și etosul locului; *contextualizare*, este uzitat mai ales în teologia protestantă cu sensul de interpretare a textului biblic în funcție de contextul cultural și social. Biserica instituțională ar fi un reflex al societății; iar *receptare* ar fi conceptul prin care teologii ortodocși desemnează apropierea critică și creatoare a Tradiției, chiar și atunci când este formulată în afirmații definitive<sup>28</sup>.

Referitor la autoritatea care însoțește procesul de receptare, părintele profesor Ion Bria preciza că receptarea este o operație harismatică în care conștiința Bisericii (*phronema, sensus fidelium*) apropiază memoria Apostolilor, Evanghelia lui Hristos, drept cale de mântuire. Este mecanismul de autocritică (judecată-de-sine) care întreține funcția de sinteză, de metamorfoză a Tradiției. Căci Tradiția nu s-a ivit din neant. Ca și Biblia, ea are istoria și istoricitatea sa, în cursul căreia Biserica a rămas fidelă față de memoria Apostolilor. Hermeneutica ține ca în acest proces să fie asigurată lucrarea de autocritică a Bisericii<sup>29</sup>.

În contextul actual, Teologia Dogmatică, numită câteodată „regina” studiilor teologice, a ajuns să dețină cea mai de neînviat poziție. Toate

---

<sup>26</sup> Fragment din documentul cu titlul: „Mission and Evangelism in Unity Today”, publicat în vol. *You are the Light of the World, Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, WCC Publications, Geneva, 2005, pp.62-89 (text integral în: Pr. lect. dr. Nicolae Moșoiu (autor coord.), *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară – o perspectivă ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2006, pp. 407-429. Acest studiu a fost adoptat de Comisia pentru misiune mondială și evanghelizare a CEB, la întrunirea sa din Morges, Elveția, aprilie 2000 (unde a participat și semnatarul acestei contribuții), ca document de studiu și reflecție pentru toți cei interesați.

<sup>27</sup> Pr. Prof. Ion Bria, *op.cit.*, p. 43.

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

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.45.

celelalte discipline teologice par a avea un statut mai „științific”, mai „obiectiv”, deoarece se raportează fie la o istorie ce poate fi cercetată, fie la descrierea vieții, operei și spiritualității unor oameni cu viață sfântă, fie la un ansamblu de învățături morale cu aplicabilitate și roade concrete, fie la rânduielei tipiconale ce au rigoare și claritate. Poziția dificilă în care se află astăzi Teologia Dogmatică constă în faptul că trebuie să ofere structura de rezistență a studiilor teologice în mod apodictic, în mod exclusivist, deoarece adevărul este unul singur, chiar dacă postmodernitatea dorește să-l atomizeze. Este foarte important ca Teologia Dogmatică, axată pe exegeza biblică patristică și modernă, să nu fie prezentată ca o ideologie obligatoriu de urmat, ci ca un mare dar oferit pentru mântuirea noastră. Dogmele trebuie percepute ca necesare pentru mântuire, dar nu în sensul că s-ar impune adeziunea intelectuală la acestea, ci ca daruri spre cunoașterea lui Dumnezeu și a propriului eu, ca semne ale iubirii părintești a lui Dumnezeu, Cel care i-a inspirat pe sfinții teologhisitori, și care, dacă sunt primite și trăite constant, duc, împreună cu lucrarea sfințitoare tainică a lui Dumnezeu și cu faptele bune, la desăvârșire, la împlinirea după care năzuiește orice făptură omenească. Există pericolul ca greșeala care s-a făcut în Apus în privința modului prezentării necesității primirii Sfințelor Taine, ca obligatorii pentru mântuire, și nu ca un mare privilegiu de a experia lucrarea nemijlocită a lui Dumnezeu, să se extrapoleze la întreaga învățatură de credință<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Este semnificativ faptul că de la începutul perioadei Reformei s-a manifestat nemulțumirea față de folosirea termenului latin *sacramentum* (împrumutat din limbajul militar și înseamnă jurământ) și s-a arătat că este o traducere incorectă a cuvântului nou-testamentar *mysterion* deoarece se pune accentul pe obligativitatea primirii sacramentelor în vederea mântuirii, în loc să se sublinieze privilegiul de a primi harul lui Dumnezeu prin aceste lucrări minunate de sfințire a vieții omului. Zwingli se plângea deja spunând: „cuvântul *sacramentum* nu exprimă în mod corect înțelesul lui *mysterion*” (U. Zwingli, *Komentar uber die wahre und falsche Religion* ( n. 1, 23 sq.) și dorea ca germanii să nu fi acceptat vreodată cuvântul „sacrament” în vocabularul lor – o nemulțumire pe care a preluat-o și Friedrich Schleiermacher în Dogmatica sa. (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, ed. II-a revizuită, 1831, ed. M. Redeker, vol. II, 1960, 364 ( trad. engl. *The Christian Faith*, Edinburgh, 1948). În anul 1520 Luther arăta că terminologia biblică nu justifică folosirea termenului „sacrament” pentru lucrări biseri-

Teologia nu poate exista fără a avea un *real*. Acest *real* al teologiei nu este, în opinia lui J. Ansaldi<sup>31</sup>, nici Dumnezeu, nici omul credincios, ci întâlnirea lor în credință. *Realul* teologiei este credința, fapt ce nu înseamnă că omul și Dumnezeu considerați separat nu ar fi *reali*. Credința ține de întâlnire care presupune o mișcare dublă: prezența simțită a lui Dumnezeu și răspunsul omului (*fides hominis*). Îmbrăcat în Hristos la Botez, omul devine [*homo*] *theologicus*. *Realitatea* întâlnirii cu Hristos în actul convertirii și al Botezului este descrisă de Sfântul Apostol Pavel, atunci când relatează experiența sa de pe drumul Damascului (F.Ap. 22, cf.9). Saul a primit atunci marele dar al vederii luminii dumnezeiești, care este, potrivit părintelui Stăniloae, a treia și cea mai înaltă treaptă a apofatismului. Învăluit în lumină, trăiește viu și nemijlocit *realitatea* întâlnirii cu Hristos cel înviat. „Lumina Ta, Dumnezeul meu, ești Tu!” avea să exclame Sfântul Simeon Noul Teolog<sup>32</sup>. Lumina nu este o realitate impersonală, ci Hristos însuși în descoperirea Sa iubitoare. Persoana transcende natura, Se face cunoscută prin energiile necreate. Orbit „din cauza strălucirii acelei lumini” (F.Ap. 22, 11), deoarece era nepregătit pentru această întâlnire, Saul avea să se boteze (F.Ap. 22, 16), să se îmbrace în Hristos o dată pentru totdeauna, să-L cunoască în mod nemijlocit, avea să trăiască „iar și iar” experiența baptismală, *realitatea* întâlnirii decisive cu Hristos schimbându-i radical viața, aceasta devenind dovada vie și permanentă a *realității* acelei întâlniri. Nu înseamnă că se afla me-

---

cești. (M. Luther, *De captivitate Babylonicae ecclesiae praeludium*, 1520, WA 6, 501, 37sq.) Philip Melanchthon în lucrarea sa intitulată *Loci Communes* (1521) dorea să numească „semne sau semne sacramentale... ceea ce alții numeau sacramente” (P. Melanchthon, *Loci communes*, 1521, ed. bilingvă latină-germană, tradusă cu note explicative de H.G. Pohlmann, Gutersloh, 1993, 328 sq.), întrucât, conform terminologiei biblice, doar Iisus Hristos ar putea fi numit *Sacrament*. Pot fi găsite multe alte exemple în teologia protestantă care să ateste nemulțumirea față de termenul *sacramentum*. Este foarte important de amintit faptul că acum 175 de ani F. Schleiermacher își exprima speranța că problemele cauzate de termenul latin *sacramentum* pot fi îndepărtate „prin apropierea de Biserica Răsăriteană, pentru care această denumire a rămas străină, și care în schimb a folosit expresia *mistere (taine)*” (s.n.) (F. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 364).

<sup>31</sup> Jean Ansaldi, „La Foi comme a-rencontre du réel”, în idem: *L'articulation de la foi de la Théologie et des Ecritures*, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p.11.

<sup>32</sup> *Imn.*, 45, 6; t.r. în: Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1990, p. 622.

reu în starea ekstatică a vederii luminii dumnezeiești, dar odată ce a avut această experiență, credința ca tensiune, ca dinamică, devine tot mai intensă.

Prin urmare accentul trebuie așezat pe obiectivitatea Revelației dumnezeiești, sursa obiectivității fiind Dumnezeu cel viu al unor oameni care trăiesc într-o comunitate transfigurată de experiența misterului prezenței lui Dumnezeu prin Sfintele Taine, în ambianța ecclesială. Dogmatica devine „științifică” și „obiectivă” în măsura în care este „valabilă” ecclesial și social, în măsura în care exprimă „crezul”, credința, universul noetic al oamenilor desăvârșiți, care au învins micile și marile tentații, care au depășit chiar condițiile inumane din închisorile comuniste, care au iertat, uitat și iubit vrăjmașii, care au înțeles, asemenea părintelui Nicolae Steinhardt, că prin convertire au „acces la fericire”, că „omul care-L cunoaște pe Hristos și care-L iubește și care se convertește e un om fericit, e un om care intră într-o zonă a fericirii, iese din întuneric, din chin.”, că este un mare privilegiu Sfântul Botez, deoarece atunci omul devine fiu adoptiv al Tatălui ceresc, „nu mai cunoaște deznădejdea neagră”, pentru că „Botezul sincer nu este apă. Noi nu suntem botezați cu apă. Noi suntem botezați cu Duh și cu foc” și prin urmare „întunericul și frigul nu au acces liber asupra convertitului. Pentru că e căldura Duhului și a focului care imediat te apără”<sup>33</sup>.

Este bine să nu se uite că, adesea, nu este nevoie de un discurs savant, că „*Duhul suflă unde voiește*” (In. 3, 8), iar omul se poate schimba radical prin lucrarea lui Dumnezeu, pornind de la un cuvânt, o situație, o imagine, o icoană, dar respectiva experiență duhovnicească trebuie susținută și printr-un ansamblu de învățături care să confere soliditate și permanență, ambianța ecclesială fiind absolut necesară<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> N. Steinhardt, Ioan Pinte, *Primejdia mărturisirii. Convorbirile de la Rohia urmate de jurnal*, Ed. Humanitas, 2006, p. 173.

<sup>34</sup> Edificatoare în acest sens este istorisirea părintelui Paulin Lecca: „Stând în fundul bisericii, necunoscut și singur, mă uitam la răstignirea Mântuitorului din fața mea și ziceam: «Tu, Iisus, Îți verși sângele pentru mine, iar eu mă tăvălesc în noroiul păcatelor». Lacrimile curgeau șiroaie. Nu le mai puteam stăpâni. Mi se sfâșia inima de mila lui Iisus. Mi-era rușine de cei din jurul meu. Nu știam pe atunci că lacrimile de pocăință sunt un dar trimis de Dumnezeu pentru spălarea păcatelor. A doua zi, am intrat în biblioteca Facultății. N-am cerut nici o carte de teologie savantă. Foamea nu

### **B. Canonul Ortodoxiei, o carte-eveniment**

Situat în continuitate firească cu gândirea marilor predecesori, părintele profesor Ioan I. Ică jr ne oferă în ampla sa introducere<sup>35</sup> la *Canonul Ortodoxiei*<sup>36</sup> o analiză profundă a stadiului cercetării teologice, din perspectivă biblică, doctrinară, liturgică și canonică, evidențiind totodată magistral și contextul cultural actual.

În abordarea temei naturii teologiei părintele profesor Ioan I. Ică jr. îl urmează pe Jean-Luc Marion și precizează că discursul teologic, fiind unul bipolar, teo-logic, poate fi practicat în două registre în funcției de prioritatea acordată uneia sau alteia dintre cele două componente ale sale: Dumnezeu și rațiunea. Se poate prezenta fie ca o teo-logie rațională în care omul este cel care vorbește despre Dumnezeu (*de Deo, peri Theou*), fie ca o teo-logie revelată, în care Dumnezeu vorbește despre Sine Însuși (*a Deo, para Theou*). De fapt, „situl” originar al teologiei este unul euharistic, așa cum reiese din episodul paradigmatic din Sfânta Evanghelie după Sfântul Evanghelist Luca (24, 13-35). Chiar dacă erau cunoscători ai textelor mesianice, acestea se clarifică abia când Însuși Cuvântul non-textual interpretează textul și Se face cunoscut dispărând exact în momentul revelării în Euharistie, după ce pâinea a fost frântă și primită<sup>37</sup>. Adevărata credință înseamnă consimțirea la o pierdere: re-

---

venea din partea minții, ci din partea inimii. Am cerut Evanghelia. Când m-au văzut colegii că citesc Noul Testament, au rămas nedumeriți; unii chiar râdeau. Am început s-o citesc așa cum citesc romanele. Iar când am ajuns la Evanghelia lui Ioan, m-au podidit lacrimile. Mi-era milă de Iisus. Lumina lui Hristos, luminând ca un bec în capul meu, mi-a arătat clar primejdiile pe care nu le vedeam înainte. Mi-a arătat lămurit prăpastia fără fund spre care mă trăgeau beția și desfrânarea. Iar inima, cuprinsă de dragostea lui Iisus, nu voia să mai iubească în duhul patimilor diavolești. Până și voința, ajutată de harul ceresc, s-a înduplecat, mergând pe urmele noilor lumini ale minții și ale inimii. Domnul Iisus, care Își prisosește harul acolo unde se înmulțește păcatul, mi-a venit în ajutorul tuturor gândurilor și intențiilor bune”, Arhim. Paulin Lecca, *De la moarte la viață*, Ed. Paideia, 1996, p. 37.

<sup>35</sup> Se vor reda anumite fragmente din Canonul Ortodoxiei, însoțite de câteva comentarii pentru facilitarea discuțiilor în cadrul celui de al doilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică.

<sup>36</sup> Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, 2008.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 61.

nunțare la a-L mai vedea pe Hristos în corpul lui de carne, pentru a-L întâlni în Duhul Sfânt la Liturghie. Credința este renunțare la întâlnirea și la fixarea gnostică nemijlocită – de fapt imaginară – pe Iisus Hristos prin reducerea Lui la cunoaștere, magie sau morală. Aceste trei ispite sunt tot atâtea forme de necrozare, de reducere la obiecte moarte, și se manifestă în derivatele proprii fiecărei confesiuni creștine: biblicismul lui „Sola Scriptura” protestant, magia lui „ex opere operato” romano-catolic (din nefericire câteodată și ortodox) și activismul și eticismul secularizat („deeds not creeds”). Prin urmare credința creștină are o structură sacramentală și eclesială<sup>38</sup>.

Situl euharistic originar al adevăratei teologii este reprodus mereu de Liturghia Bisericii, unde episcopul, *teo*-logul prin excelență, prezidează Euharistia și invită comunitatea să interpreteze cuvintele Scripturilor citite din perspectiva Cuvântului dumnezeiesc Persoană, Care este autorul lor, dar în același timp și dincolo de ele. Cuvântul-Persoană non-verbal, Care Se face trup și pâine din iubire, este Cel care prin venirea Lui saturează de absolut textul Scripturii făcându-l infinit și, prin urmare, Revelație dumnezeiască. Singurii *teo*-logi adevărați sunt episcopul, care știe plecând *de la Cine* anume vorbește, și sfântul, care știe *despre Cine* anume vorbește, fiindcă ambii pătimesc, participă și imită – unul la modul liturgic, iar altul mistic-martiric – misterul iubirii Cuvântului nonverbal făcut trup din iubire, și astfel zidesc comunitatea creștină ca Trup mistic al Acestuia<sup>39</sup>. Părintele profesor Ioan Ică precizează apoi că în vederea predării teologiei în universitate, profesorii au nevoie de delegația/ binecuvântarea episcopului, iar pentru a o practica și înțelege în mod real ca *teologie* este nevoie absolută ca ei și studenții să participe la Sfânta Liturghie pe care să o prelungească și să o interiorizeze apoi printr-o viață personală de asceză, meditație și rugăciune sub călăuzirea unui duhovnic. Aceasta cu atât mai mult cu cât locul *teologilor* ierarhi și harismatici, episcopi și monahi, este preluat acum de profesorii universitari, *teo*-logi științifici tot mai specializați și autonomizați în demersurile lor intelectuale și în pretențiile de autoritate doctrinară în Biserică și societate.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.

Dacă în secolul al XIII-lea (cu Toma d'Aquino) teologia a devenit *știință*, în secolul al XIX-lea (cu Auguste Comte) știința a devenit *teologie* și noua religie a umanității, din mixajul ilegitim dintre știință și religie rezultând apoi ideologiile funeste din ultimele două secole, unele prezente și astăzi, cu consecințe devastatoare pentru umanitate. Pentru a-și putea păstra locul devenit inconfortabil în universități ca urmare a criticilor raționaliste la adresa religiosului în general și a tradiției creștine și a Bisericii în special, teologia academică a adoptat în cheie critică fie modelul științelor filologice, fie al celor istorice, fie le-a combinat într-o unică metodă științifică „istorico-critică” de investigare a tradiției creștine<sup>40</sup>.

După cum afirma preotul profesor Georges Florovsky, Părinții Bisericii au fost platonicieni în mistică, dar aristotelicieni în dogme, exprimând astfel ascensiunea sufletului spre Dumnezeu în categoriile Unului, iar pogorârea lui Dumnezeu spre om în cele ale Ființei. Prin abandonarea treptată a motivului Unului apofatic și fixarea unilaterală a registrului ființei, scolastica occidentală din secolul al XIII-lea a operat mutația raționalistă cu consecințe incalculabile de la anagogie la analogie, de la simbol, fie și alegorizat, la concept<sup>41</sup>.

Ortodoxia a refuzat să așeze semnul egalității între concept și conținutul conceptualizat, „salvând” astfel misterul credinței, teologia fiind mai degrabă doxologică și mărturisitoare, decât analitică și discursivă. În acest sens este revelatorie terminologia folosită la sinoadele ecumenice. Sinodul I (Niceea, 325) emite un „ekthesis” al credinței, o expunere cu valoare de decret, adresată în primul rând episcopilor. Sinodul II (Constantinopol, 381) formulează un „symbol” de credință pentru uz liturgic, care se va impune drept Simbol de credință cu valoare universală la Sinodul IV (Calcedon, 451). Sinodul III (Efes, 431) a refuzat să formuleze un nou „ekthesis”. Sinodul V (Constantinopol, 553) a emis împotriva așa-numitelor „Trei capitole” doar o sentință de condamnare încheiată cu 14 anateme. Sinoadele IV (Calcedon, 451), V (Constantinopol, 681) și VII (Niceea, 787) au formulat câte un „horos” special împotriva ereziilor pentru care fuseseră convocate, având în centru textul

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 66.

„ekthesis”-ului de la Niceea și al „symbol”-ului de la Constantinopol (cel din 787 citează doar symbol”-ul de la Constantinopol). Decisivă, afirmă părintele profesor Ică, este traducerea corectă a grecescului *horos* prin „bornă” (*terminus*) împotriva ereziilor – părintele Stăniloae numea dogmele „delimitări”<sup>42</sup> –, iar nu prin „definiție” (*definitio*) pozitivă a credinței; obiectul „horoi”-ilor nu este deci în chip nemijlocit credința, ci terminologia corectă pentru exprimarea și interpretarea credinței<sup>43</sup>, altfel spus, hotărârile sinoadelor erau la origine doar fixări contextuale care răspundeau unor probleme concrete ale „canonului” evanghelic și apostolic al Bisericii<sup>44</sup>. Prin urmare, s-ar putea afirma că „horoi” aveau deja o valoare hermeneutică, relevanța lor relativă de „norma normata” înseamnă că pot fi interpretați sincron la nesfârșit, dar aceasta nu implică și posibilitatea reformulării lor, chiar dacă, în mod neașteptat, se susține aceasta<sup>45</sup>. Hotărârile sinoadelor ecumenice nu pot fi reformulate nici chiar de un alt sinod ecumenic, pentru că aceasta ar duce la un relativism destructiv. „*Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă*” înseamnă asistența directă a Duhului Sfânt, Cel Care i-a călăuzit pe Sfinții Părinți la tot adevărul și i-a inspirat, chiar dacă nu literal, să formuleze hotărârile sinoadelor. Într-adevăr, „norma normans” pozitivă este credința apostolică atestată în Sfintele Scripturi și actualizată în tradiția liturgică a Bisericii<sup>46</sup>, dar, trebuie încă o dată subliniat că aceasta nu implică posibilitatea reformulării hotărârilor sinoadelor ecumenice, ci explicitarea lor ca un „*infinitus progressus in idem*”, după inspirata expresie a Sfântului Vincențiu de Lerini.

Sporul în claritate conceptuală ascunde însă riscul pseudomorfozei „doctrinariste” a învățaturii creștine, în a cărei capcană a căzut ulterior Occidentul latin, dar de ale cărei tentații nu a fost scutit nici Răsăritul. Răstălmăcirea autoritar-doctrinaristă a formulărilor sinodale ca „definiții dogmatice” sau „dogme definite” n-a lipsit nici în Biserica imperială bizantină, unde adesea împărații, din dorința de a menține unitatea reli-

<sup>42</sup> *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1978, vol. I, ed. a III-a, p. 97.

<sup>43</sup> Diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 70.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>46</sup> Diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 70.

gioasă în imperiu, au intervenit cu „dogme”<sup>47</sup> de credință proprii (heterodoxe, dar și ortodoxe), pe care au încercat apoi să le impună prin sinoade întregii Biserici pe baza unei proceduri juridice și prin transformarea improprie și abuzivă a sinoadelor în instituții de stat, și a „definirilor” acestora în „decrete” cu valoare de lege imperială<sup>48</sup>.

Asociată cu informația rece, abstractă, doctrina pare ruptă pentru totdeauna de viața de zi cu zi a creștinului, chiar atunci când este mărturisită și primită formal. Lipsa de interes pentru „doctrină” apare pe fondul unei atracții tot mai accentuate pentru „experiență” și „spiritualitate”<sup>49</sup>. Criza doctrinarismului abstract este sesizată de teologii contemporani, care caută soluții pentru depășirea dihotomiei dintre cele două tipuri de înțelegere a religioșului: cel premodern, scolastic, metafizic, și cel modern, liberal, hermeneutic. Dacă pentru viziunea premodernă adevărul religios este de natură propozițională, doctrinaristă, informativă, obiectivistă – doctrinele sunt fapte obiective, realități ideale, „sui generis”, pentru cea liberală modernă, adevărul religios este subiectiv, experiențial și expresiv – doctrinele sunt obiectivări noninformative și nondiscursive ulterioare ale unor experiențe și sentimente profunde primordiale. Ieșirea din impasul creat ar fi, potrivit lui George Lindbeck<sup>50</sup>, a treia viziune, „postliberală” despre religie ca sistem cultural lingvistic. Religia ar fi analogă limbii, și așa cum limba există înaintea individului care o vorbește, tot așa și religia, ca sistem de simboluri expresive și comunicative, există înaintea omului, care devine religios doar interiorizând acest sistem prin deprinderi și exercițiu practic. Metoda „teologiei postliberale” este, prin urmare, una *intratextuală*, plecând de la primatul narativului autoreferențial al Scripturii centrate pe Persoana

---

<sup>47</sup> Părintele Ică subliniază că Biserica și Sinoadele au fost mai degrabă rezervate față de termenul *dogma* aplicat la credință. Niciunul din cele două sensuri concrete ale acestuia: filosofic sau juridic – opinie filosofică sau decret, decizie – nu erau adecvate, întrucât însemnau o reducere antropologică inacceptabilă a credinței, fie intelectualistă, fie voluntaristă. Nota în *op. cit.*, p. 70-71.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Am putea, prin păstrarea proporțiilor și importanței temei, să asemănăm acest deziderat cu cel al cuiva care aspiră la învățarea unei limbi străine, dar nu are răbdare să-i studieze structura, gramatica, vocabularul, ci vrea să converseze imediat.

<sup>50</sup> *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 1984, la diacon Ioan I. Ică jr, *op.cit.*, p. 72.

lui Hristos. Cu alte cuvinte, nu încearcă să traducă Scriptura în categorii extrascripturistice – metafizice sau istorice, cum face teologia scolastică și cea liberală –, ci să redescrîie realitatea în categoriile scripturistice<sup>51</sup>.

Din nefericire teologia biblică ortodoxă a avut în secolele XIX-XX un loc mai degrabă secundar și auxiliar în sistemul instituțiilor academice ortodoxe, atât în perioada dominației teologiei de tip scolastic occidental, când teologia biblică era subordonată unei dogmatici de tip abstract-doctrinarist, căreia trebuia să-i ofere infrastructura scripturistică, cât și după cotitura „neopatristică”. Dar, atât în valoroasele dogmatici nescolastice ale secolului XX, cât și în studiile pe teme liturgice, ascetico-mistice, canonice sau istorice de inspirație neopatristică, lipsește o angajare serioasă cu Scriptura și cu științele biblice moderne, întrucât Sfânta Scriptură și Părinții Bisericii sunt citați/invocați drept simple confirmări, detașate din context, ale unor teze dogmatico-filozofice decurgând din opțiuni anterioare luate din alte registre metodologice. S-a ajuns ca dogmele să fie reduse la formulele lor, fiind detașate atât de procesul istoric și de dezbaterile care le-au produs, cât și de conținutul lor teologic pe care acestea trebuiau să-l protejeze și asigure: Revelația lui Iisus Hristos Cel răstignit și înviat, precum și, mai ales, concretizarea biblică a acestei Revelații. S-a reiterat astfel și în spațiul ortodox situația din Occident: divorțul dintre dogmatică și exegeză, dintre studiile patristice și sistematice. Deoarece Dogmatica tindea spre filozofie și metafizică, științele biblice moderne s-au fixat pe sensul istoric al textelor scripturistice postulat ca independent de cel dogmatic și restituit cu ajutorul metodei istorico-critice<sup>52</sup>.

Dar cheia Scripturilor și a coerenței lor simbolice este misterul pascal: moartea și învierea lui Iisus Hristos oferă „lentila hermeneutică” prin care Scripturile își primesc adevăratul lor sens și subiect; fiindcă nu Scripturile Îl explică pe Hristos, ci Hristos Cel răstignit și înviat explică Scripturile (*exegesato*, In. 1, 18; cf. Lc. 24). Locul revelării Lui și mediul relației cu El este predica apostolică, în al cărei centru se află Evanghelia despre Iisus Hristos, Domnul răstignit și înviat, explicitată prin intermediul Scripturilor în Biserică în cadrul Euharistiei<sup>53</sup>. Ceea ce

<sup>51</sup> Diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 73.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 83.

„biblicismul” protestant tradițional sau fundamentalist a uitat și uită în permanență este, potrivit lui James Barr, profesor de Vechiul Testament la Oxford (1924-2006), paradoxul esențial că în epoca Bibliei nu exista încă o Biblie, că majoritatea personajelor biblice au trăit înainte de Biblie și religia lor nu era una a cărții (în sens islamic sau protestant), nu era controlată de Scripturi. Din contră, Scriptura derivă din credința personajelor care L-au întâlnit pe Dumnezeu, fie în chip nemijlocit, fie prin instituții religioase nescripturistice. Scripturile nu trimit la ele însele, ci la personajele întemeietoare aflate la originea lor. Autoritatea lor nu aparține cărților înseși, ci persoanelor despre care vorbesc: patriarhi, profeți, apostoli, Hristos<sup>54</sup>. În același sens, Jacob Neusner afirma că Scripturile nu se explică pe ele însele, ci se explică prin canon, iar, canonul se explică prin tradiția comunității interpretative. Tocmai această tradiție interpretativă diversă face ca iudaismul rabinic și cel creștin să aibă doar în aparență aceleași Scripturi, iar tradiția lor comună să fie un „mit”<sup>55</sup>.

Dacă iudaismul rabinic s-a fixat biblicist pe un text absolutizat, iudaismul creștinilor era centrat pe o Persoană vie, nu pe un text perfect; libertatea și indiferența scandalosă față de texte ale creștinilor sunt evidente în faptul că n-au ținut să păstreze cuvintele lui Hristos în însăși limba în care au fost rostite (aramaică), ci au acordat traducerii și interpretării grecești forța și valoarea deplină a expresiei lor originare. Religie a Cuvântului prin excelență, creștinismul este în același timp o religie a traducerii inspirate, ba chiar a unei traduceri vii, permanente. Aceasta este semnificația profundă a faptului că Biblia Bisericii creștine a fost de la început *Septuaginta* greacă, nu *TaNaK*-ul ebraic. *Septuaginta* nu era fiica, ci sora textului masoretic, nu o simplă traducere, ci o nouă ediție a Scripturilor ebraice citite ca profetie despre Hristos<sup>56</sup>. Nici scrierile Apostolilor nu sunt o simplă interpretare, un *midrash* creștin al

---

<sup>54</sup>James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia, 1983, la diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 155-156.

<sup>55</sup>Jacob Neusner, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, 1991, la diacon Ioan I. Ică jr, *op.cit.*, p.173.

<sup>56</sup>*Ibidem*, p. 173, 174.

Scripturilor ebraice, ci au în centrul lor proclamarea noutății Persoanei și slujirii lui Iisus Hristos ca Domn<sup>57</sup>.

În concluzie, potrivit părintelui profesor Ioan Ică jr, se impune revenirea la mărturia apostolică a credinței atestată în Noul Testament și articulată trinitar în Simbolurile baptismale (Roman și Constantinopolitan), mai cu seamă în anaforalele euharistice, a căror capodoperă este anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Aceasta deoarece anaforalele euharistice sunt articularea liturgică pozitivă decisivă, în afara polemicii antieretice, (de care sunt grevate „definirile” sinodale) a credinței Bisericii, ilustrarea perfectă a vechiului principiu: *lex orandi, lex credendi*. Din nefericire, constată teologul sibian, foarte devreme, din rațiuni mistagogice excesive, anaforaua rostită inițial cu glas tare, în auzul întregii comunități, a început să fie citită în șoaptă („în taină”), lectura ei fiind acoperită de imne și cântări, iar funcția ei mărturisitoare fiind preluată de recitarea înainte a Simbolului Constantinopolitan – care era mărturisirea *baptismală* a neofitilor –, recitare introdusă în Liturghie în anii 511-518<sup>58</sup>.

Este important de reamintit că, după ce istorisește evenimentul întemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creștini: „stăruiau în învățătura Apostolilor – *te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum* – și în comuniune (legătură frățească) – *te koinonia, communicatione* –, în frângerea pâinii – *te klasei ton arton, fractionis panis* – și în rugăciuni – *tais proseuhais, orationibus*” (F.Ap. 2, 42), avem aici fundamentele biblice ale Bisericii universale. Mărturisirea comună și publică (*martyria, homologia, apologia*, cf. I Tim. 6, 13; Mt. 10, 32; Evr. 4, 14; I Pt. 3, 15) a învățaturii Apostolilor (numită în limba latină *doctrina*), trăirea plenară a vieții de comuniune – *koinonia*, împărtășirea din același Potir și rugăciunile pentru „unirea tuturor” compun o simfonie în care se exprimă identitatea și integritatea Bisericii.

Sucesiunea dedusă din acest text revelat (F. Ap. 2, 42), este: *lex credendi, lex vivendi, lex orandi*. Credința (doctrina) este mântuitoare numai însoțită de comuniunea frățească, de primirea Trupului și a Sângelui lui Hristos – prin care devenim contrupești și consangvini cu

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 71.

Pr. Prof. Dr. Nicolae Moșoiu

Domnul cel întrupat, răstignit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui, și prin care se realizează și consangvinitatea mistică a celor ce se împărtășesc din același potir, superioară celei biologice –, și de rugăciuni pentru toți oamenii (I Tim. 2, 1) – mai precis de atingerea stării de rugăciune curată. De fapt „doxologia este adevăratul loc al dogmei”<sup>59</sup>, întrucât dogma, exprimată doxologic de întreg trupul eclezial, laudă și invocă Sfânta Treime nu „la modul subiectiv și interesat, pentru binefacerile Ei mântuitoare pentru noi (*pro nobis*) arătate în spațiu și timp, aici și acum (*hic et nunc*), ci într-un mod obiectiv, dezinteresat, așa cum este Ea în ființa Ei transcendentă (*extra nos*) și eternă (*in aeternum*). Dogma nu este așadar nici speculație filozofică, nici exegeză biblică, nici predică, nici rugăciune, ci e corespondentul în adresă umană a ceea ce este doxologia în adresă divină”<sup>60</sup>.

În concluzie, primul volum al operei monumentale: **Canonul Ortodoxiei** este o contribuție științifică de excepție, de aceea se impune ca receptarea să fie pe măsura valorii sale.

### C. Teologia Dogmatică în contextul sibian

La Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, disciplina *Teologie Dogmatică Ortodoxă* se predă conform programei analitice în vigoare. Sursele de bază pentru predarea cursului sunt: Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (București, 3 vol., ed. a III-a, 2003), Prof. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (2 vol., București, 1958, ed. a II-a, vol. 1, 2004, vol. 2, 2005, Cluj-Napoca) și Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (București, 1999), precum și prelegeri cu referire specială la opera părintelui Stăniloae.

Este foarte important de menționat că Facultatea de Teologie din Sibiu s-a bucurat timp de patru ani (1995-1999) de prezența, în calitate de profesor asociat, a regretatului părinte Ion Bria, fost profesor de Teologie Dogmatică la București, specialist, recunoscut pe plan mondial, în doctrină creștină comparată, precum și în misiune și ecumenism. Precucernicia sa activase timp de peste două decenii în cadrul Consiliu-

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

lui Ecumenic al Bisericilor cu sediul la Geneva și prezentase și reprezentase Biserica Ortodoxă și teologia sa în mod strălucit. Părintele profesor Ion Bria a redactat cursul menționat în mod special pentru mediul ecumenic transilvănean, accentul fiind pus pe identitatea Ortodoxiei în sine și nu pe o metodă comparativă incisivă și contra-productivă, pe cunoașterea documentelor recente din cadrul catolicismului și protestantismului precum și a rezultatelor dialogurilor teologice.

Se dorește ca studenții să facă un efort susținut în parcurgerea materialelor indicate. Teologia Dogmatică nu poate fi învățată după scheme și schițe simplificatoare, fiind vorba despre credința pe care trebuie să o mărturisim chiar cu prețul libertății și al vieții noastre, asemenea sfinților martiri. Se dorește, de asemenea, reliefaarea legăturii între cercetarea trecută și cea prezentă, precum și oferirea unor modele de cercetare. *Dogmatica nu înseamnă dogmatism*. Chiar dacă formulele dogmatice sunt definite și definitive, explicitarea lor, așa cum ne învață părintele Stăniloae, se poate realiza neîncetat.

La Sibiu, în mod special datorită prezenței părintelui profesor Ion Bria, s-a început și se dorește să se continue, prin cursuri, lucrări de seminar, de licență, de master și de doctorat, un amplu proces de receptare a operei părintelui profesor Dumitru Stăniloae, cel care în mod indubitabil a avut harisma de a teologhiși<sup>61</sup>.

În calitate de cadru didactic la Catedra de Teologie Dogmatică, am încercat, după posibilități, să subliniez echilibrul dintre aspectul diacronic și cel sincron al Sfintei Tradiții, să accentuez dependența discursului dogmatic de exegeza biblică bazată pe opere patristice și, private critic, pe studiile exegeților contemporani. Prin urmare, așa cum arăta părintele Pavel Florenski, Dogmatica nu înseamnă dogmatism, cercetarea ducând la o autentică înnoire și dezvoltare<sup>62</sup>.

Spre exemplificare, cu referire la teognosie<sup>63</sup>, am reliefat, urmându-l pe părintele Stăniloae, dificultatea exprimării modului în care poate fi

<sup>61</sup> Cf. art. n. „Considerații privind moștenirea teologică primită de la Părintele Dumitru Stăniloae”, în vol. *Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de al III-lea mileniu, Colocviul Național de Teologie Dogmatică, Arad 30-31 martie 2006*, Arad, coordonatori Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan și Asist. Cristinel Ioja, pp. 255-311.

<sup>62</sup> A se v. *supra* considerațiile părintelui Stăniloae despre înnoirea Tradiției și dezvoltarea doctrinei.

<sup>63</sup> „Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaște” – scurtă introducere la theognosia în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, ST LXXVIII (2006), nr.4.

cunoscut Dumnezeu: „Orice înțeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o transparentă, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenția noastră concentrându-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz «înțelesul» devine un «idol», adică un fals dumnezeu. Înțelesul sau cuvântul trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depășind orice înțeles, ca punându-Se în evidență când cu un aspect, când cu altul al infinitei Lui bogății”. Probabil din această cauză, în primele secole ale Bisericii nu a existat o *teologie* ca disciplină metodică sau ca *scientia* și, prin urmare, teologii acestei perioade nu au urmat o metodă dată pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Chiar dacă inițial s-a folosit termenul grecesc *gnosis*<sup>64</sup>, din cauza posibilelor asocieri cu gnosticismul, scriitorii creștini din timpul lui Origen au adoptat termenul *theologia*, nu în sensul modern, academic, ci având o conotație mistică, desemnând meditația și contemplația în cadrul unei comunități ecclesiale. La Sfinții Părinți scrie Paul Evdokimov – termenul „teologie” înseamnă contemplația Tainei Sfintei Treimi – *theoria tes agias Triados*<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> L. Bouyer își manifestă îngrijorarea relativ la faptul că în ultima perioadă a devenit o modă la teologii protestanți, dar nu numai, să considere că tot ce ține de contemplație în tradiția creștină, este de origine greacă. Cauza ar fi studierea unor termeni filosofici scoși din contextul în care au fost folosiți de Părinți. De exemplu, este absolut fals să se afirme că termenul grecesc *gnosis*, însemnând cunoaștere, ar fi fost împrumutat de Părinți (Clement Alexandrinul și Origen) din vocabularul ereticilor pe care cercetătorii din secolul al XIX-lea i-au numit „gnostici”, ca și cum apelativul s-ar referi doar la ei. De fapt, Părinții i-au numit pe acești eretici „pseudo-gnostici”, rezervând Bisericii, adevărata „gnosis”. Este fals, de asemenea, să se afirme că prima dată cuvântul „gnosis” a fost folosit în filosofie, deoarece aici n-a avut niciodată un sens limitat, ci foarte larg. Cunoașterea propriu-zis filosofică este numită totdeauna *episteme*, niciodată *gnosis*. În *Septuaginta*, termenul *gnosis* ajunge să însemne cunoașterea lui Dumnezeu. Odată cu Philon din Alexandria, *gnosis* desemnează cunoașterea specific religioasă, dar întotdeauna în legătură cu textele biblice pe care le citează în grecește. Termenul a fost folosit de primii scriitori creștini, ex. Sfântul Apostol Pavel, deoarece era un termen biblic. (L. Bouyer, *Introduction to Spirituality*, Desclee, New York, 1961, p. 264, 267, 268).

<sup>65</sup> Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția răsăriteană – Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, trad. rom., Pr. Lect. Dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995, p. 20-21.

Părintele Stăniloae pledează pentru complementaritatea celor două moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu: „Noi socotim că cele două feluri de cunoaștere nu se contrazic și nu se exclud, ci se completează (s.n)”. Vl. Lossky semnala pericolul neînțelegerii sensului adânc al apofatismului, existând pericolul de a fi confundat cu agnosticismul: „Ne vom întreba dacă apofaza lui Dionisie, care pare o depășire a Trinității, nu presupune un aspect al Divinității care va fi superior Dumnezeului personal al tradiției iudeo-creștine. Și pentru că apofaza este un bun comun al gândirii religioase, căci o găsim tot așa de bine în India ca și la neoplatonicii greci sau, mai târziu, în mistica musulmană, am avea dreptul să vedem în metoda negativă dionisiană consacrarea unei supremații a misticii naturale asupra teologiei revelate. Un sincretism mistic s-ar așeza atunci deasupra credinței Bisericii, iar altarul păgân al lui *Theos agnostos* ar rămâne superior altarului creștin al unui Dumnezeu revelat, Cel care a fost predicat de Sfântul Apostol Pavel în Areopag”<sup>66</sup>. Pentru a evita acest pericol, Părintele Stăniloae a accentuat importanța *unirii ipostatice*<sup>67</sup> pentru gnoseologia teologică creștină și a dezvoltat trei trepte sau trei grade ale apofatismului. Am subliniat că apofatismul nu în-

<sup>66</sup> Vl. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, 1998, p. 10.

<sup>67</sup> Datorită *unirii ipostatice*, nu mai putem susține o *theognosie* „din afară”, ci „din interior”. Părintele Stăniloae vorbește despre „cunoașterea lui Dumnezeu de către noi în Hristos” (s.n.), precizând că firea umană este „în Hristos la capătul desăvârșit al cunoașterii de Dumnezeu și deci și al cunoașterii de sine, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaște această fire și la care poate cunoaște pe Dumnezeu, și Dumnezeu o cunoaște de asemenea la acest capăt final și maxim al ei. În Hristos a ajuns la împlinire ca în primul exemplar planul de mântuire și de îndumnezeire a creației. Mai sus nu poate duce acest plan. Dumnezeu nu vine mai aproape de om decât a făcut-o în Hristos. Unirea între Dumnezeu și om nu poate înainta mai departe. Noi nu putem înainta la o mai mare împlinire decât în Hristos deoarece în El s-a realizat o interiorizare reciprocă totală între Dumnezeu și umanitate, mai mult decât prin har. E o interiorizare într-un ipostas. În Hristos, Dumnezeu cunoaște umanul ca pe Sine Însuși, căci El e și om, iar umanul cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși, căci același e și Dumnezeu. În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaște pe om cum Se cunoaște pe Sine Însuși și omul cunoaște pe Dumnezeu cum se cunoaște el însuși. Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm spre unirea cu Hristos.” (TDO, vol. I, p. 241, 49, 242). Aceste cuvinte de o excepțională importanță se găsesc în capitolul despre atributele divine, mai precis, la „Atotștiința și înțelepciunea lui Dumnezeu și participarea creaturilor raționale la ele”, și nu în capitolul despre *cunoașterea lui Dumnezeu*, de aceea nu sunt destul de mult subliniate.

seamnă numai *via negativa*, ci înseamnă și experiența prezenței lui Dumnezeu prin rugăciunea neîncetată și prin vederea luminii dumnezeiești, în lumină fiind prezent Luminătorul – Hristos (ex. experiența lui Saul pe drumul Damascului). Accentul pe incomprehensibilitatea ființei dumnezeiești nu duce la un pesimism gnoseologic, deoarece Persoana transcende natura, în lucrare – *energeia* este prezent în mod nemijlocit, Lucrătorul.

În concluzie, am subliniat din nou complementaritatea dintre catafatism și apofatism, precum și relația dintre treptele apofatismului, prin redarea cuvintelor Sfântului Simeon Noul Teolog, cel care ne învață că, atunci când „se ridică la cele desăvârșite”, omul primește darul de a depăși *via negativa* prin experiența epectazică a prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, „față către Față”, nu doar „în parte” (I Cor. 13, 9-12)<sup>68</sup>.

În privința cosmologiei teologice am accentuat tema raționalității lumii<sup>69</sup>, care, împreună cu apofatismul, constituie punte sigură de dialog cu științele exacte. Am încercat să prezint această temă, pornind de la opera maximiană și prin referirea la receptarea și dezvoltarea ei de către părintele Stăniloae. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, *logos*-ul unui existent este principiul sau rațiunea sa esențială, ceea ce-l definește fundamental și-l caracterizează ca atare, dar, de asemenea, finalitatea sa, pe scurt rațiunea sa de a fi în dublul sens menționat. Dar principiul și finalitatea sa sunt în Dumnezeu: de aceea cuvântul *logos* are și un sens duhovnicesc, nu se identifică ca la Aristotel, cu materia și forma<sup>70</sup>, sau altfel spus, cu „*logoi* naturali ai lucrurilor”<sup>71</sup>, aceștia fiind încă „suprafața”. Materia și forma unite cu senzația produc pasiunile (patimile) șiucid gândurile conforme naturii, adică adevărata contemplare naturală<sup>72</sup>. Epiphaneia-ei (în sensul de suprafață) lucrurilor create, I se opune un

---

<sup>68</sup> Cf. și art.n.: „Theognosia mistic-sacramentală în ambianța ecclesială”, în vol omagial: „*Ale Tale dintru ale Tale*”. *Liturghie – Pastorație – Mărturisire. Prinos de cinstire adus Î.P.S. Dr. Laurențiu Streza la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2007, p. 596-615.

<sup>69</sup> „Raționalitatea lumii și misterul lui Dumnezeu-Iubire”, *RT VII/LXXIX* (1997), nr.3, pp. 112-142.

<sup>70</sup> Ad. Thal. q. 65, PG 90, 744D sq.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 745D.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 760 D.

*logos* ascuns în ele, care tinde spre Dumnezeu, *theoteles logos*. Faptul că orice lucru care există corespunde unui *logos* face ca diversitatea lumii create și singularitatea fiecărui existent să fie fondată în Dumnezeu. Orice existent are în același timp un *logos* care-l situează într-un gen (*genos*), într-o specie (*eidos*), și care-i definește esența (*ousia*) sau natura (*physis*) (Sfântul Maxim se referă adesea la acest *logos*, fundamental, al naturii – *blogos tes physeos*), un *logos* care-i definește constituția (*krasis*), *logoi* care-i definesc puterea, respectiv lucrarea, pasiunea, dar, de asemenea, ceea ce-i este propriu în legătură cu cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, mișcarea, stabilitatea și un mare număr de alți *logoi* care corespund calităților sale multiple. În conformitate cu toți acești *logoi* toate cele ce există „au o ordine și o permanență și nu se îndepărtează cu nimic de proprietatea lor naturală, nici nu se schimbă în altceva, nici nu se amestecă”. Anumiți *logoi* au o funcție particularizantă, pentru ca lucrurile să nu se confunde, iar alții au o funcție unificatoare, pentru a se ajunge la o unitate supremă, în lume existând în același timp „o diferență indivizibilă” și o „particularitate inconfundabilă”. Unitatea desăvârșită a *logoi*-lor este realizată în și prin Logos-ul, Cuvântul lui Dumnezeu, care este începutul și sfârșitul (finalitatea) tuturor *logoi*-lor, întrucât sunt conținuți și subzistă în El înainte ca toate cele create să fi fost aduse la existență. Prin urmare, orice creatura există, prin *logos*-ul său, virtual la Dumnezeu mai înainte de veci, dar actual, potrivit aceluiași *logos*, începe să fie atunci când Dumnezeu, potrivit înțelepciunii Sale, a socotit oportun s-o creeze. După prezentarea temei rațiunilor creației, am adus câteva lămuriri și în privința altor termeni folosiți: *nous*, *noema*, *noesis*.

Ca o introducere la Hristologie am propus o schiță de exegeză<sup>73</sup> la *Carmen Christi* din Epistola către Filipeni, foarte probabil cel mai interpretat text din Noul Testament<sup>74</sup>. Au fost necesare câteva precizări de terminologie: a) *morphe-shema-eidos*; b) *morphe-ousia*; c) *morphe-eikon*; d)

<sup>73</sup> „Forma Bisericii – prezența tainică a Sfintei Treimi în viața umană”, în Anuarul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, 2000-2001, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2001, pp. 186-211.

<sup>74</sup> Markus Bockmuehl, „The Form of God» (Phil.2,6) Variation on a theme of Jewish Mysticism”, în *The Journal of Theological Studies*, New series, April 1997, vol.48, part 1, Oxford, at the Clarendon Press.

*morphe-doxa*, precum și împărțirea în trei secțiuni: a) *preexistența* Celui care Și-a asumat firea umană; b) *întruparea* prin *chenoză*; c) *preînălțarea* lui Iisus Hristos. Demersul a fost continuat în cadrul eclesiologiei unde am încercat să decelez expresia părintelui Stăniloae „*forma Bisericii*”, folosită de mai multe ori în *Dogmatica* sa. Am redat citatele respective și am subliniat importanța mai mare pentru demersul pe care îl întreprindeam a două dintre acestea: „opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în *forma Bisericii*, care este unirea noastră cu Dumnezeu și între noi”; „(...) Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârșitul lumii Revelația și prin care se dăruiește puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer și primesc pe Hristos și cresc în El și se *conformează* Lui ca model.” Am considerat că este foarte posibil ca originea acestei sintagme să fie în opera maximiană, al cărei autor s-a inspirat la rândul său din imnul hristologic din Epistola către Filipeni. Sfântul Maxim desemnează, de fapt, *troposul filial* care este noua relație (*schesis*), care se substituie vechii relații și vechiului raport dintre cauză și efect, preluând din scrierea paulină termenul *morphe*. *Formei* de rob luate de Adam în urma păcatului, Biserica îi substituie prin harul Duhului Sfânt, *forma* și vocația (*prosegorian*) unică a filiației, care este și noua naștere (*anaghenomenon*) și noua creație (*anademiourgoumenon*). Fapt posibil deoarece Fiul lui Dumnezeu a asumat „forma” noastră de fii căzuți, pentru a ne oferi „forma” Sa, frumusețea și strălucirea Sa, pentru a ne introduce în filiația restaurată, noua creație (*II Cor. 5, 17*), care este Biserica, prin Botezul în Duhul Sfânt.

După ce am accentuat faptul că expresia *forma Bisericii* nu este biblică, dar întâlnim în Noul Testament expresia „*μορφή Θεου*”, „*Cel Ce dintru început fiind în chipul – morphe, forma lui Dumnezeu*” (*Filip. 2, 6*), am continuat prin a arăta că nu găsim un ecou al expresiei din *Filip. 2* nici în religia greacă, nici în Vechiul Testament sau în iudaism, deoarece evenimentul de pe Tabor este o noutate absolută. Am arătat în continuare legătura cu *Metamorphosis – Schimbarea la Față a Mântuitorului*<sup>75</sup>. Subtitlul folosit, aparține părintelui Stăniloae, și oferă

---

<sup>75</sup> Temă reluată și în art.: „*Metamorphosis, metamorphote – Schimbarea la Față a lui Hristos pe Tabor, dovada anticipată despre lumina Sfintei Treimi, ce va iradia din*

cheia înțelegerii evenimentului Schimbării la Față a Mântuitorului, pe-trecut, ca toate celelalte, „pentru noi și pentru a noastră mântuire”, adică are o relevanță directă pentru noi. Mt. 17, 2 „*kai metamorphothe emprosthen autou, kai elampsen to prosopon autou hos ho helios, ta de himatia autou egeneto leuka hos to phos*”. Mc. 9, 2-3 „*kai metamorphothe emprosthen autou, kai ta himatia autou egeneto stilvonta leuka lian, hoia gnaphheus epi tes ges ou dynatai outos leukanai*”.

Textul sugerează că Schimbarea la Față a avut loc pentru cei trei ucenici. Aceștia nu-L mai văd în *morphe doulou*, ca până atunci, ci au privilegiul să-L vadă în *forma* Sa dumnezeiască de care nu S-a despărțit niciodată, și nici nu Se putea despărți, fiind Dumnezeu adevărat, iar *morphe Theou* ține intim, este inseparabilă de ființa Sa dumnezeiască. „Tomul aghioritic” este edificator în acest sens: „Se schimbă la față nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbându-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor și făcându-i din orbi, văzători. Căci rămânând Același S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (In. 1, 9), frumusețea slavei”<sup>76</sup>.

Cei trei au devenit „stâlpi” – *styloi* în Biserica primară (cf. Gal. 2, 9) și datorită calității de martori oculari ai acestui eveniment cu profunde semnificații. *Morphe*, *eikon* și *doxa* sunt concepte interconectate, dar nu interșanjabile. *Septuaginta* descrie evenimentul transfigurării lui Moise folosind termenul *dedoxastai* (Exod 34, 29), „*kai en dedoxasmene e oopsis tou chromatou tou prosopou autou*” (v. 30) și *dedoxastai* (v. 35). Sfântul Apostol și Evanghelist Matei folosește verbul *metemorphothe* probabil pentru a face o paralelă cu „glorificarea” (*dedoxastai*) lui Moise. Formula: „*Kai elampsen to prosopon autou hos ho helios*”, nu se folosește doar ca o reminiscență din Exod 34, 29, ci pentru a trimite mai departe. Faptul că Moise a fost acoperit de lumina slavei lui Dumnezeu – *shekinah* este atestat de mai multe scrieri iudaice, lumina care a strălucit pe fața lui Moise în Sinai și a rămas cu el, este lumina primordială pierdută de Adam și Eva. Moise apare astfel ca un „nou Adam”. Cu atât mai mult

---

trupul Său înviat și al tuturor celor ce-și vor arăta credința prin faptele lor”, RT IX/LXXXI (1999), nr. 3, pp. 69-81.

<sup>76</sup> Tomul aghioritic, în FR VII, Ed. I.B.M.B.O.R., 1977, p. 418-419.

despre Mesia se credea că va avea strălucire, și astfel lumina Schimbării la Față este, în primul rând, un element definitoriu care-L confirmă pe Iisus ca Mesia, iar în al doilea rând, împreună cu vocea cerească, confirmă legitimitatea învățaturii Mântuitorului, așa cum strălucirea feței lui Moise întărea cuvintele adresate israeliților. Dar, așa cum s-a arătat în acest studiu, strălucirea feței lui Moise nu se poate confunda cu strălucirea Feței Domnului. În Hristos nu redobândim ce a pierdut Adam, ci ceva nou și desăvârșit, împlinirea umanului prin unirea cu modelul și sursa împlinirii, Logos-ul întrupat. S-au folosit mai multe referințe patristice, reiau aici pe aceea din *Capita theologica et oeconomica*, în care Sfântul Maxim se referă la cele două *forme* în care Se descoperă Hristos celor care studiază Sf. Scriptură cu mare atenție. Mai întâi vorbește de „forma comună și mai publică” (*koinen kai demodesteran morphen*), prin care înțelege Întruparea, la care se referă Isaia: „L-am văzut, dar nu avea nici formă nici frumusețe” (*kai eidomen auton, kai ouk eihen eidos oude kallos*) (Isaia 53, 2). Însă există și o „formă mai ascunsă” (*kryphiotera morphē*), prin care Se manifestă Hristos, așa ca pe Tabor, „Împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor” (*oraios kallei para tous yious ton anthropon*) (Ps. 44, 3). Acest mod de descoperire a Domnului nu a fost rezervat exclusiv celor trei ucenici, ci este pentru toți cei care de-a lungul veacurilor vor excela în cultivarea virtuților.

În final s-au redat și câteva fragmente edificatoare din slujba *Schimbării la Față*, cum ar fi: „Cel ce cu Moise de demult a grăit prin închipuire în Muntele Sinai, zicând: Eu sunt Dumnezeu, Acesta iarăși astăzi în Muntele Taborului Se schimbă la față, arătând chipul cel dintâi cu razele luminii. Pentru aceasta, Hristoase, slăvim puterea Ta”. De aici reiese relevanța evenimentului asupra firii umane. Se uită prea des faptul că textele sfintelor slujbe sunt parte a Sfintei Tradiții, cale de revelare a adevărului de credință.

Modul trecerii lui Hristos pascal în viața umană sub *forma* Bisericii s-a explicat prin sublinierea înțelesul verbului *morphoo*, întâlnit o singură dată în Noul Testament: „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip- [formă] în voi”(tekna mou, ous palin odio mehri ou morphothe Hristos en hymin) (Gal. 4, 19); apoi, prin referirea la „Mystagogia” Sfântului Maxim, s-a precizat cum unei mari diversități umane Biserica le conferă deopotrivă o singură *formă* și numire dumne-

zeiască (*theian morphen kai prosegrian*), adică existența și numele de la Hristos. S-a realizat legătura cu Sfânta Taină a Botezului și cea a Mirungerii, pecetea *sphragis* Duhului Sfânt – premisa **hristomorfizării** noastre, prin care trecem de la „hainele de piele” la haină de lumină. **Hristomorfizarea** sau **conformarea** noastră lui Hristos este opera Sfântului Duh și a conlucrării umane, fiind un proces epectasic, „din salvă în slavă” (II Cor. 3, 18).

*Theosis*, conceptul central al soteriologiei ortodoxe, s-a aprofundat prin mai multe precizări cu referire la *Psalmul* 81(82) și la textul din *Ioan* 10, 34-36, precum și la expresia petrină: „*părtași ai dumnezeieștii firi*” (*theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*) (II Pt. 1, 4)<sup>77</sup>. *Hapax legomenon* – în Sfânta Scriptură această expresie a dat naștere multor analize și comentarii, multe reduționiste, întemeiate pe supoziții despre o simplă influență elenistică. S-a oferit o schiță de exegeză, prin folosirea unei diversități de resurse bibliografice. În prima parte s-a tratat despre *synggeneia* ca o premisă pentru *participare*, așa cum apare în filosofia greacă și la mai mulți Părinți ai Bisericii. S-a subliniat că trebuie să se facă distincție clară între concepția filosofică, mai precis platonice, despre *synggeneia*, fundamentată pe ideea conaturalității dintre suflet și *Forme*, și accepțiunea creștină a acestui concept, bazat pe înfierea divină, datorată înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Partea a doua se ocupă cu textul în sine și oferă perspective exegetice patristice și moderne. Concluzia unui autor citat este că avem nevoie de o traducere mai exactă, cea pe care o avem s-ar baza pe o influență elenistică, și nu trebuie să accentuăm această influență asupra autorului epistolei II Petru, ci mai degrabă asupra traducerii. Traducerea propusă, fundamentată biblic, filosofic și filologic este: „El ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe, pentru ca voi să deveniți parteneri ai lui Dumnezeu, fiind achitați de stricăciunea care a venit în lume din cauza poftelor”<sup>78</sup>.

Pentru a conchide, s-ar putea afirma că, în pofida importanței și implicațiilor doctrinare majore, textul din II Pt. 1, 4 nu este destul de

<sup>77</sup> „Părtași ai dumnezeieștii firi – «theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes» (II Pt. 1, 4) – o introducere”, *RT XVI/LXXXVIII* (2006), nr. 4, pp. 30-59.

<sup>78</sup> Al Wolters „Partners of the Deity”: A Covenantal Reading of 2 Peter 1, 4, Calvin Theological Seminary, Grands Rapids, Michigan, vol. 25, no. 1, april 1990, p. 44.

cunoscut, de studiat și de citat. Manualul de „Teologie Dogmatică și Simbolică” din anul 1958 îl amintește succint, dar bine precizat, la capitolul *Ființa și lucrările necreate ale lui Dumnezeu*, scris de părintele Stăniloae<sup>79</sup>: „Despre unirea omului cu Dumnezeu, despre împărtășirea de El, despre fericirea vederii Lui, vorbește în multe locuri Sf. Scriptură. După îndrăznețul cuvânt al Apostolului Petru (II, 1, 4), creștinii sunt destinați să devină «părtași ai firii dumnezeiești». Mântuitorul făgăduiește celor ce împlinesc poruncile Lui că se va sălășlui împreună cu Tatăl în ei (*Ioan* 14, 23) și spune că cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu. Ar fi nesperios și neevlavios lucru ca aceste expresii să fie considerate simple metafore, sau expresii emfaticе. Tot ce-i mai substanțial în Revelație s-ar goli atunci de sens.” Sfinții Părinți s-au referit adesea și la *syngenia* și la participarea la cele dumnezeiești, dovadă este faptul că expresia din *II Pt.* 1, 4 a intrat și în cuprinsul unor rugăciuni, cum ar fi „Acatistul Sfântului Apostol Andrei”. În icosul al IV-lea îl laudăm pe cel întâi chemat la apostolie spunându-i: „*Bucură-te că te-ai arătat părtaș al firii dumnezeiești*”.

Apoi am accentuat în mod deosebit Sfânta Taină a Botezului, efectele sale, în special înfierea<sup>80</sup>; am dezvoltat și învățătura despre „Botezul în Duhul Sfânt”<sup>81</sup>, cu referire specială la opera Sfântului Simeon Noul Teolog. Biserica a conferit supra-numele de teolog doar la trei Sfinți Părinți: Sfântul Ioan Apostolul și Evanghelistul, Sfântul Grigorie din Nazians (al Constantinopolului) și Sfântul Simeon Noul Teolog. Deși inițial părea a fi un titlu peiorativ, s-a dovedit că Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022) este un mare mistic al Bisericii. Grație părintelui Stăniloae, o mare parte din opera sa a putut fi studiată la noi, împreună cu ediția bilingvă din *Sources Chretiennes*. Sfântul Simeon a accentuat mult importanța actualizării harului baptismal prin lacrimile căinței și a simțirii harului, *aisthesis*, *aisthetos*. Termenii folosiți: *penthos* și *katanyxis* sunt doar aparent sinonimi, deoarece al doilea este mult mai nuanțat. *Penthos*

---

<sup>79</sup> Chiar dacă nu apare în lista de autori, fiind la *index* în anul 1958; din păcate este ignorat ca autor și în ediția a doua de la Cluj-Napoca, 2006.

<sup>80</sup> *Υιοθεσία baptismală, premisa îndumnezeirii omului – o introducere*, în vol. omagial: *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 682-702.

<sup>81</sup> „Botezul în Duhul Sfânt” în *învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog*, în *Revista Teologică*, 1995, nr. 3, pp. 55-71.

provine din verbul *pentheo-* a plânge, a fi în doliu, iar *katanyxis*, din verbul *katanyssō-* a fi pătruns de durere, de remușcare, de căință. Prin *penthos* se exprimă tristețea cauzată de ofensarea cuiva foarte drag, tristețea, doliul cauzat de conștientizarea mântuirii pierdute, iar prin *katanyxis*, reacția psihologică propriu-zisă, adică „străpungerea inimii”, căința sinceră, trăirea foarte acută a ceea ce înseamnă pierderea mântuirii. Înscriindu-se într-o veche tradiție, „darul lacrimilor” dobândește la Sfântul Simeon Noul Teolog o relevanță deosebită, deoarece a fost experimentat deplin. Necesitatea absolută a acestei spălări post-baptismale este afirmată în mod repetat de Sfântul Simeon, dar el nu spune niciodată că lacrimile ar fi „materie” pentru o nouă Taină, ci doar semnul inconfundabil al „*compunctio cordis*”, fără care iertarea păcatelor ar fi imposibilă. Nu este vorba numai despre iertare, ci de o adevărată consacrare în Duhul Sfânt a fapturii născute din nou din „*fons lacrimarum*”. „Botezul în Duhul Sfânt”, adică experiența profundă și continuă a harului baptismal, nu se poate confunda, nici pe departe, cu învățătura mesaliană sau pentecostală despre Botez.

Am înscris această temă în capitolul gnoseologiei teologice, deoarece aparține celei de a doua trepte a apofatismului. Orice demers *theognosic* este irelevant fără componenta etic-ascetică, de aceea părintele Stăniloae a dezvoltat cele trei trepte ale apofatismului în cadrul Asceticii și Misticii.

Întrucât se face mereu referire la opera părintelui Stăniloae, am considerat că studenții trebuie să cunoască și modul în care marele teolog român i-a privit pe cei de alte confesiuni, și chiar de alte religii. În acest sens am prezentat prelegerea despre „sobornicitatea deschisă”<sup>82</sup>. Am arătat care sunt fundamentele biblice ale Bisericii universale și am tratat despre fiecare (F.Ap. 2, 42). Cele patru elemente și succesiunea lor au o mare relevanță pentru Biserica locală și cea universală. Nu putem să ne împărtășim din același potir dacă nu avem aceeași credință și nu trăim în comuniune – *koinonia*, de aceea noțiunea de *intercomuniune* nu are un sens exact, ci este o invenție care denotă ignorarea textului din

---

<sup>82</sup> „Sobornicitatea deschisă” ca tipologie ecumenică sau De la teologia confesională la teologia ecumenică în perspectiva viziunii despre „sobornicitatea deschisă”, în *Revista Teologică*, 1997, nr. 4, pp. 87-117.

F.Ap. 2, 42. Nici la Sfânta Liturghie nu ne împărtășim imediat din același potir, ci mai întâi rostim împreună același *Crez*, într-o atmosferă de adevărată *koinonia* (ne dăm „sărutarea păcii” în altar, dar ar trebui ca toți credincioșii să realizeze importanța comuniunii, a legăturii lor frățești), apoi ne împărtășim din același potir și ieșim din biserică în duh de rugăciune pentru toți oamenii. Conceptul „sobornicitate deschisă” îi aparține părintelui Stăniloae și s-ar putea rezuma astfel: cunoașterea, înțelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemați toți creștinii – uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, fiind prinși în țesătura dialogică între ei înșiși și între ei și Dumnezeu, într-o comuniune (*koinonia*) ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viața lor să se desfășoare „potrivit întregului”, conform plenitudinii. Părintele Stăniloae a fost conștient de schimbarea operată în *Crezul niceo-constantinopolitan*, prin înlocuirea originalului grecesc *katholike* (grecii rostesc până astăzi *Crezul* așa cum este în original, fără teama de confuzie cu apelativul „catolică” arogat de Biserica din Apus) cu „sobornicească” preluat de la ruși. Cuvântul „sobornicească” – *sobornaya*, forma adjectivală a lui *sobornost* (comuniune, adunare), nu acoperă semantic originalul *katholike* („potrivit întregului”, *kata* – potrivit, conform; *holos* – întreg, *secundum totum*), prin care se exprimă o totalitate ce nu este geografică, orizontală, cantitativă. Afirmatia: „Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală”<sup>83</sup>, arată că această unitate a plinătății nu depinde nicidecum de condiții istorice, spațiale și cantitative. Atributul „sobornicească” subliniază caracterul de adunare (dar și *ecclesia* înseamnă adunare), modul de a lua decizii în sobor (sinod), dar nu plenitudinea Bisericii<sup>84</sup>.

„Sobornicitatea deschisă” nu înseamnă, în niciun caz, „catolicitate deschisă”, Biserica Ortodoxă este deschisă spre a-i primi pe cei care împlinesc exigențele cerute, dar Bisericii Ortodoxe nu i se mai poate adăuga ceva calitativ, deoarece este Biserica Una Sancta, neexistând o dată istorică a apariției sale ulterioară Pogorării Duhului Sfânt. Toți oamenii

---

<sup>83</sup> Sfântul Ignatie Teoforul, *Smyrn.*, 8, 2.

<sup>84</sup> Tema aceasta este abordată și clarificată de părintele profesor Ioan Ică jr. în introducerea la *Canonul Ortodoxiei*, *op. cit.*, p. 6.

sunt chemați să se adauge la nucleul constituit în ziua Pogorării Duhului Sfânt, într-o continuitate istorică firească. Biserica este văzută și nevăzută în același timp, această realitate o experiem în special la Sfânta Liturghie, când putem cânta împreună cu îngerii, cântarea îngerească.

*Sobornicitatea deschisă* are o perspectivă profetică, deoarece insistă asupra însemnătății unității creștinilor pentru reconcilierea lumii, fapt realizabil în măsura trecerii lui Hristos pascal în viața umană sub „*forma Bisericii*” depline, întru El nemaifiind *nici iudeu, nici elin, nici rob, nici liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, ci toți devenind una* (Gal. 3, 28).

În concluzie, Dogmatica nu înseamnă dogmatism, ortodoxia nu poate fi despărțită de ortopraxie, nici teognosia de contemplație, ascetică, mistică și viață liturgică, prin urmare, cercetarea științifică însoțită de duh smerit și de evlavie pot rodi o autentică dezvoltare și înnoire în Tradiție, un *infinitus progressus in idem*.

***Abstract: Orthodox Hermeneutics as Theological Development within the Tradition.*** The term postmodernity is generic and expresses the identity crisis which triggered a paradigm change in traditional thought and ethics, and in which the “knowledge condition” is characterized by the disappearance of philosophical “grand narratives” (“grand récits”) which legitimated other intellectual discourses as well.

In postmodernity, we witness “a return of the religious”; religion is crucial to the emergence of the public sphere and in the organization of the tolerant civil society, but it plays no role in defining personal identity. In fact, the development of identity is an act of contradictory delimitation, hierarchization of differences and distances.