

Spinoza și socinianismul - O evaluare a compatibilității teologice

Dr. Dan ȚĂREANU*

Rezumat:

Pornind de la interacțiunile lui Benedict Baruch Spinoza cu grupările desprinse din calvinismul dominant în Țările de Jos, studiul nostru și-a propus să evalueze modul în care viziunea teologică, atât de neconvențională, a filosofului din Amsterdam, se suprapune gândirii *socinienilor*, confesiunea sistematic subordinaționistă care, opunându-se Bisericii Reformate oficiale, a ajuns pe parcursul sec. XVII, să ocupe poziții oarecum relevante în peisajul confesional al provinciilor Olanda, Zeeland și Friesland. La capătul încercării noastre, vom putea conchide că, deși autentice din punctul de vedere al formei de manifestare (arianism, pnevmatomahie, dezavuarea semnificației soteriologice a jertfei și învierii Mântuitorului, respingerea lucrării și autorității sacramentale a Bisericii ș.a.), suprapunerile invocate mai sus sunt, în realitate, finalitățile parțial convergente ale unor dezvoltări și construcții teologico-filosofice prea puțin compatibile, ceea ce nu reprezintă altceva decât o consecință implicită a antagonismului ireconciliabil dintre panteismul învățat de Spinoza și teismul de inspirație biblică profesat de urmașii lui Lelio și Fausto Sozzini.

Cuvinte cheie:

Benedict Baruch Spinoza; socinianism; colegieni; panteism; arianism; pnevmatomahie; teoria exemplului; soteriologie.

Relația apropiată a lui Benedict Baruch Spinoza cu *colegienii* olandezi și interferențele viziunii sale privind creștinismul cu teologia acestora sunt astăzi fapte certificate din punct de vedere istoric. De fapt, așa-numitul „Spinoza circle” – grupul

* Dan Țăreanu este doctor în teologie și cercetător independent. Email: dantareanu@yahoo.com

susținătorilor săi creștini, cei care l-au protejat, i-au tradus din latină și tipărit opera filosofică, era compus tocmai din acei *colegieni* neerlandezi sau frizieni care au respins calvinismul „oficial” al Bisericii Reformate – *Hervormde Kerk* și implicit tezele *Catehismului de la Heidelberg* (1563).

Istoriceste, originea *colegienilor* se află în hotărârile Sinodului de la Dordrecht (1618 – 1619) care, respingând tezele anti-predestinaționiste formulate de Jacob-Hermann Arminius (1560 – 1609) și susținute în cadrul dezbaterilor de profesorul din Leiden, Simon Episcopius (1583 – 1643), a decis excluderea din Biserica reformată a mai bine de 200 de pastori – *remonstranții*, supunându-i totodată unei perioade de persecuții, care, deși scurtă (1620 – 1625), a generat victime notorii, precum eroul luptei pentru independență Johan van Olden Barneveldt și juristul Hugo Grotius¹. Odată respinși, pastorii de opțiune arminiană au identificat, pentru prima dată la Rijnsburg, lângă Leiden, soluția organizării de congregații libere – *colegiile*, comunități non-instituționalizate și prea puțin preocupate să-și formuleze învățătura de credință, congregații perfect autonome unde „...orice credincios putea oficia când Sfântul Duh se pogora asupra lui”², libertatea de a predica și învăța *Scriptura* fiind neîngrădită atât timp cât botezul (simbolic, nu sacramental) pare a fi fost singura practică ce întrunea unanimitatea (sau măcar majoritatea) opțiunilor participanților. Persecuțiile încetând, *colegienii* se extind, ajungând ca, în vremea lui Spinoza, să constituie circa o treime din creștinii olandezi, audiența lor remarcabilă în rândul patricienilor și burgheziei făcând ca aceștia să reprezinte, după cum spune Paul Zumthor, „...mai degrabă un partid în cadrul statului decât o sectă în cadrul Bisericii”³.

Repudiind rigoarea normativelor de credință calvine, comunitățile *colegienilor* s-au dovedit permeabile în fața influențelor grupurilor radicale ieșite din Reformă; astfel, membrii *colegiilor* și *menoniții* din Friesland își găsesc puncte comune în preoția universală (de fapt în postulata inexistență a preoției sacramentale) și în

¹ Paul Enns, *Manual Teologic*, trad. Laura Brie și Teodora Pășcuți, Editura Casa Cărții, 2005, p. 492. Pentru problema raporturilor dintre calvinism și arminianism pot fi utile: Alain Cairns, „Arminianismul”, în: *Sabia și Mistria* 2 (2000), p. 11-12 și James I. Packer, *Să revenim la Evanghelia biblică*, trad. Olimpiu S. Cosma, Făgăraș, Editura Agape, 2001.

² Paul Zumthor, *Viața de toate zilele în Olanda din vremea lui Rembrand*, traducere de Ioana Littera și Alexandru Cuniță, București, Editura Eminescu, 1982, p. 120. Prima congregație a colegienilor – Rijnsburger Collegianten, a fost înființată de frații Gijsbert, Jan Jacobsz și Adriaen van der Kodde, modelul acestora (ca organizare) fiind urmat de pietismul german. Titulatura de colegieni provine de la titulatura (colegiu) pe care frații van de Kodee îl dădeau casei în care se organizau întrunirile adeptilor lor. Grupul de la Rijnsburg a fost urmat de importantele comunități de la Amsterdam și Hoorn. Colegienii, apăruiți în sec. XVII, au supraviețuit aproape două veacuri, până către sfârșitul sec. XVIII.

³ *Ibidem*, p. 119.

negarea pedobaptismului; similar, apelul constant la „iluminarea” Duhului Sfânt îi va pune pe *colegieni* în legătură cu *fracțiunile spiritualiste* ale „reformei radicale”, iar inapetența pentru racordarea credinței la substratul ei metafizic, cu *socinienii*. Acestui tipar de comunitate, marcat de deschiderea spre vectorii de influență din exterior, dar și de fermitatea opțiunilor pentru congregaționalismul non-instituționalizat și non-dogmatic, i s-a alăturat și Benedict Baruch Spinoza atunci când a locuit la Rijnsburg (1661 – 1663) și a frecventat *colegiul* local înființat de frații van der Kodde.

Date fiind aceste circumstanțe, ne propunem să evaluăm conținutul teologico-filosofic al interacțiunii lui Benedict Baruch Spinoza cu *colegienii* în general, respectiv cu *socinienii*, în special, *socinieni* care, ca principală opțiune doctrinară, negau în sens arian divinitatea lui Iisus Hristos. Vom avea în vedere că, după cum arată Johnathan Israel, difuziunea și influența *socinienilor* între *colegieni* erau semnificative după 1640, mai ales în provinciile Olanda, Zeeland și Friesland, ultima fiind patria lui Menno Simons, deci areal predilect al „reformei radicale”⁴. Așadar, nu ar trebui să surprindă că, între *colegieni* și *socinieni* s-a creat și a funcționat o anumită simbioză spirituală, alimentată de schimbul reciproc de idei teologice, stare de spirit care nu se poate să-i fi rămas străină lui Spinoza pe parcursul celor trei ani de ședere la Rijnsburg.

Tocmai de aceea, observând că, atunci când se apleacă asupra religiei creștine, filosoful din Amsterdam ajunge la concluzii care, în relativ numeroase situații, au aceeași formă cu interpretările *socinienilor* (în pofida evidentelor diferențe de fundamentare și conceptualizare teologică), vom încerca o diagnoză cu privire la interferențele gândirii lui Benedict Baruch Spinoza cu antitrinitarianismul propagat între *colegienii* olandezi din sec. XVII. Cu alte cuvinte, vom avea în vedere o explorare a ceea ce este temă /concluzie /poziție specific *sociniană* în viziunea lui Spinoza asupra creștinismului romano-catolic și calvin, atât sub aspectul identității /similarității de formă, cât și cu privire la mecanismele raționale utilizate de filosof pentru edificarea propriilor abordări. Vom descoperi astfel, poate cu surprindere, că spinozismul și creștinismul urmașilor lui Lelio și Fausto Sozzini („exportat” în

⁴ *** *Collegiants*, în *Anabaptist Mennonite Encyclopedia*, lucrare disponibilă pe site-ul <http://gameo.org/index.php?title=Collegiants> (12.03.2016). Este oportun să îi privim pe *colegieni* și din perspectiva formei de organizare cu totul specifice pe care au adoptat-o, respectiv congregația, fără valențe eclesiologice și de identitate denominațională, compusă exclusiv din laici, care, în paralel, erau afiliați (chiar dacă nu neapărat) unei anumite Biserici /confesiuni, astfel că, nu de puține ori, aceștia erau adepți ai menoniților, socinienilor, quaquerilor sau chiar ai calvinismului oficial. Cf. Earl Morse Wilbur, *Our Unitarian Heritage*, 1925, lucrare disponibilă pe site-ul <http://www.sksm.edu> (16.03.2016).

Provinciile Unite inițial de militanți ca Woidowski și Ostorod⁵ și, ulterior, de studenții polonezi de la Universitatea din Leiden⁶), se regăsesc pe poziții practic similare atunci când resping marile teme doctrinare ale Bisericii.

I. Spinozism și socinianism – problema perspectivei analitice

Analizând raportul dintre termenii binomului supus analizei, Johnathan Israel insistă⁷ asupra „alianței dintre spinozism și socinieni”, arătând că apropierea dintre cele două părți s-a concretizat în susținerea lor reciprocă, astfel:

- socinienii nu au ezitat să-i susțină activitatea lui Spinoza: Pieter Balling i-a tradus o parte din operă în limba olandeză, Jarig Jelles i-a redactat prefața la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), iar Jan Rieuwertz i-a tipărit clandestin scrierile (interzise în 1687, după ce *Tractatus theologico-politicus* a fost condamnat de Biserică la 1661);

- în schimb, Spinoza le-a pus la dispoziție: (i) „o nouă metodologie a criticii biblice”, (ii) „o argumentație incisivă și cuprinzătoare în favoarea toleranței” și (iii) un set de principii moral-etice independente de „autoritatea eclesială”.

Această perspectivă relevă până la urmă comuniunea de interese dintre cele două părți, adică apariția și dezvoltarea unei „alianțe” întemeiată prioritar pe susținerea reciprocă. De altfel, după cum explică Johnathan Israel, „alianța” a continuat pe tot parcursul sec. XVIII, conducând la diseminarea filosofiei lui Spinoza, ca și la situația, paradoxală, dar autentică, în care spinozismul, materialismul și socinianismul se vor regăsi în tabăra iluminiștilor „radicali”.

⁵ Earl Morse Wilbur, *op. cit.* (16.03.2016). Afluxul maxim al „Fraților polonezi” se înregistrează după 1660, în speță după alungarea acestora din Polonia, emigrația lor fiind stimulată de climatul de toleranță cu care au fost tratați de arminieni și menoniți, dar mai ales de colegieni (în pofida reiterării constante a decretelor antisociniene ale autorităților calvine). Această deschidere reciprocă i-a făcut pe socinienii refugiați în Provinciile Unite să încerce să se afilieze celor două denominațiuni menționate, optând pentru formula unei „uniri formale” care să le permită profesarea crezului antitrinitar specific.

⁶ Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 149. Biserica „Fraților polonezi”, grupare antitrinitariană de sorginte calvină, s-a coagulat după 1565. Cel mai important lider al grupării fost nobilul Jakub Sienieński, cel care a înființat, la 1602, la Rakow, o „Academie” de studii religioase, care, treptat, a pus pe prim-plan gândirea lui Lelio și Fausto Sozzini. Normativele de credință ale denominațiunii au fost sintetizate în „Catehismul de la Rakow” (1605). După desființarea „Academiei” (1638) sub presiunea autorităților catolice, mulți dintre antitrinitarienii polonezi au găsit în Provinciile Unite o nouă patrie.

⁷ Jonathan Israel, *O revoluție a minții. Iluminismul radical și originile intelectuale ale democrației moderne*, trad. și cuvânt înainte: Veronica Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2012, p. 36.

democrați și cu tendințe egalitariste, ce se va opune „moderaților”, creștini tradiționali sau chiar dești, de opțiune monarhică și „aristofilă”⁸.

Pe de altă parte, Wiep van Bunge subliniază că, cu excepția lui Johannes Bredenburg (1643 – 1691), adeziunea la spinozismul propriu-zis (ca gândire /viziune teologică și filosofică) a *colegienilor* care l-au susținut cu fapta pe gânditorul din Amsterdam este limitată, reciproca fiind la fel de valabilă, neputându-se vorbi de o „deschidere” a acestuia către teologia comunității din Rijnsburg. De aceea, resortul relației lui Benedict Baruch Spinoza cu *colegienii* (deci și cu *sociniienii* aflați între aceștia), se situează în zona opțiunilor comune pentru libertatea religioasă și cea politică, valori pe care ambele părți, confruntate cu ostilitatea lumii înconjurătoare, le-au îmbrățișat simultan, chiar dacă credincioșii din Rijnsburg au făcut-o fără suportul formal al unei gândiri teoretice dedicate⁹.

Credem că ambele interpretări dețin propria valoare de adevăr; ele devin complementare prin juxtapunere, augmentându-se reciproc și conturând în final ceea ce trebuie să fi însemnat coabitarea lui Spinoza cu *sociniienii*. Aceasta va trebui însă atent nuanțată sub aspectul decriptării și evaluării conținutului efectiv, întrucât cele două părți privesc și caută să înțeleagă lumea din perspective cu totul diferite; filtrul interpretativ pe care îl aplică realității observabile este unul profund diferit, iar metodele de lucru tind pe alocuri să fie chiar antagonice. De aceea, similitudinile unor concluzii în materie de teologie vor trebui prudent evaluate, căci ele nu sunt produsul unei eventuale /prezuate convergențe sistemice. Apoi, asemănările de viziune teologică – reale și semnificative – vor trebui în primul rând să fie explicate sub raport causal: *Cum* și *de ce* a ajuns Spinoza la unele concluzii teologice identice /apropiate de cele ale *sociniienilor*, atât cât timp între Dumnezeuul lui – Unul, dar impersonal și identic cu Universul și Dumnezeuul lor – Unul, dar personal și transcendent, se conturează o distincție insurmontabilă ? *Cum* și *de ce* Spinoza și *sociniienii* se pronunță similar, asemănător sau relativ convergent într-o serie de probleme teologice particulare ? Toate aceste interogații, necesare din punctul nostru de vedere, vor face obiectul încercării noastre analitice.

Nu vom încheia această secvență fără a zăbovi asupra temei criticii biblice indicată de Johnathan Israel ca reper al influenței lui Spinoza supra *sociniienilor*. În acest sens, vom observa că, în adevăr, Spinoza este primul critic al *Sfintelor Scripturi* în sensul modern al termenului, cel care lansează pentru prima dată „ideea anchetei istorice și filologice a Bibliei”, indicând „necesitatea criticii izvoarelor [și

⁸ *Ibidem*, p. 27-33.

⁹ Wiep van Bunge, “Spinoza and the Collegiants”, în: *Philosophia Osaka* 7 (2012), p. 13-14, material disponibil în format electronic.

a unei critici” a acesteia¹⁰. Pe acest fond, Spinoza respinge caracterul integral inspirat al *Sfintelor Scripturi*, valoarea sa de document istoric, moral sau liturgic cu valoare incontestabilă pentru credință, însă nu îi neagă utilitatea de fond, mai ales în raport cu mulțimea credincioșilor: „Scriptura [...] potrivește toate cuvintele și argumentele pe măsura priceperii oamenilor simpli [...]. Ea poate să-i învețe și să-i lămurească pe oameni atât cât este de ajuns spre a le întipări în suflet supunerea și devoțiunea”¹¹.

În schimb, pentru Lelio și Fausto Sozzini și urmașii lor, Biblia a reprezentat singura și autentică sursă a credinței, chiar dacă omul nu se poate apleca asupra ei decât prin intermediul rațiunii; lectura și exegeza biblică au fost pentru *socinieni* exerciții *raționale* la propriu, aspect însă care nu antrenează în mod implicit diminuarea valorii de întrebuințare a *Sf. Scripturi*. De fapt, *socinienii* nu au fost decât niște radicali ai principiului *Sola Scriptura* și ai exegezei literale, încercând să identifice firul exclusiv rațional și să decripteze edificiul logic al *Bibliei*, ajungând la opinii /concluzii contestate de ceilalți creștini, dar prezervând valoarea intrinsecă a textului biblic.

II. Spinoza și religia

Pornind de la premisa că teologia și filosofia „se deosebesc una de alta ca de la cer la pământ”, fără a mai păstra „...nici o legătură și nici o înrudire”¹², Benedict Baruch Spinoza, care, până a ajunge să-și însușească cultura clasică la școala lui Franciscus den Enden¹³, a studiat Biblia iudaică la Școala „Keter Tora” cu rabinul sefard Saul Levi Morteira¹⁴, operează cu propria viziune asupra locului și rolului religiei în planul legăturii omului cu divinitatea. O viziune decisiv marcată de propriile prezumții filosofice – panteismul și Dumnezeu impersonal, și teologice – caracterul exclusiv uman al scrierilor biblice, poziții care îi vor atrage respingeri succesive și care, privite prin prisma gândirii monoteiste, oferă suficiente elemente care pot fi cotate ca suficient de problematice pentru a anula ortodoxia filosofului din Amsterdam.

¹⁰ I. Brucăr, „Baruch Spinoza”, în: Nicolae Năstase (redactor), *Filosofie. Analize și interpretări*, Oradea, Editura Antet, 1996, p. 136.

¹¹ *Ibidem*, V, p. 90.

¹² Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, XIV, trad., studiu introductiv și note de I. Firu, București, Editura Științifică, 1960, p. 218.

¹³ P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, București, Editura Academiei, 1972, p. 138.

¹⁴ Gh. Al. Cazan, *Introducere în filosofie. Filosofia medievală și modernă*, București, Editura Actami, 1996, p. 177.

De fapt, Spinoza considera că „trebuie făcută *tabula rasa* cu credințele tradiționale”¹⁵, astfel că, printr-un exercițiu filosofic complex, întemeiat pe axioma *Deus sive substantia*, va anula marea majoritate a reperelor normative și axiologice ale gândirii religioase tradiționale, inclusiv cu privire la jertfa și Învierea Mântuitorului Iisus Hristos. Practic, acesta va revendica „...o libertate de analiză totală” asupra credințelor și parcticilor religioase¹⁶, în virtutea căreia va proceda la deconstrucția exercițiului religios catolic și protestant contemporan lui, dezavuându-i fundamentele dogmatice, practicile culturale și orizonturile de așteptare eshatologică.

În acest chip, Spinoza va avansa o viziune cu totul particulară asupra religiei, negând însăși ideea recompensei după moarte a virtușilor și respingând miraculosul atât timp cât nici măcar Dumnezeu „nu poate strămuta ordinea naturii”¹⁷. Întemeindu-se exclusiv pe rațiune, Spinoza va clama necesitatea unei credințe simplificate la maxim (orice exprimare liturgică fiind inutilă), ca și a unor practici culturale minimale (racordate acelei credințe simple), întrucât sensul unic și autentic al relaționării omului cu Dumnezeu este credința, supunerea și închinarea în fața Lui, în timp ce „...întreaga Lege constă numai în iubirea față de aproapele”. Orice alte detalii de ordin teologic și liturgic nu importă, întrucât iubirea față de semenii, odată asumată rațional și practică ca atare, devine, ea singură, necesară și suficientă pentru credinciosul care se închină lui Dumnezeu, întrucât are o valoare referențială ca „normă a credinței universale” de la care trebuie să se revendice orice învățătură teologică¹⁸. Ca urmare, conținuturile teologice ale credinței, inclusiv marile teme ale doctrinei Bisericii, își diluează până la anulare semnificația. Ele își pierd dimensiunea de referențial axiologic, pentru că „...nu putem spune că cineva este sau nu credincios, decât după fapte, și anume: dacă faptele sunt bune, chiar dacă se deosebește de alți credincioși în ce privește dogmele, este totuși credincios, și, dimpotrivă, dacă sunt rele, chiar dacă se potrivește, este necredincios”¹⁹.

Practic, Spinoza va reduce întreaga teologie la credința în Dumnezeu, pe de o parte, și la practicarea iubirii, pe de altă parte (ceea ce, până la un punct, nu este fundamental greșit), căci „...pentru credință nu e nevoie atât de dogme adevărate, cât de dogme evlavioase, care îndeamnă sufletul la supunere”, astfel că învățăturile de credință sunt utilizabile doar „pentru a întări sufletul și iubirea față de aproapele”, iar

¹⁵ Al. Boboc, „Benedict Spinoza”, în: *** *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, vol. I (de la Renaștere la „epoca luminilor”), București, Editura Academiei, 1984, p. 379.

¹⁶ Michel Onfray, *O contraistorie a filosofiei*, 3, Libertinii barocului, trad. Dan Petrescu, Iași, Editura Polirom, 2008, p. 297.

¹⁷ C. I. Gulian, *Introducere în istoria filosofiei moderne*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 109.

¹⁸ Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, XIV, p. 212.

¹⁹ *Ibidem*, XIV, p. 213.

atât timp cât fac acest lucru corectitudinea lor „dogmatică” devine indiferentă și chiar inutilă²⁰. Orice dezbatere teologică, orice chestiune de sustenabilitate teologico-filosofică a credinței și chiar orice încercare /preocupare de racordare a învățăturii la *Sfânta Scriptură*, se lovesc, din start, de inutilitatea pe care le-o rezervă supremul adevăr triadic: credința, supunerea, iubirea.

Din această perspectivă, Spinoza va identifica și formula un set de repere „dogmatice” cărora le va conferi valoare normativă la scară universală și care se întemeiază pe teza supunerii față de Dumnezeu, eludarea lor făcând imposibil însuși exercițiul credinței, pentru că „...dacă se înlătură vreuna [dintre „dogme”], încetează și supunerea”²¹:

- Dumnezeu, „modelul vieții adevărate” este „ființa supremă, preadreeptă și preamiloștivă”, existența Sa fiind incontestabilă;
- Dumnezeu este în mod neîndoielnic Unul;
- Dumnezeu este atotprezent și atotștiutor în virtutea ubicuității Sale, întrucât El „...este pretutindeni de față, adică El știe tot”;
- „El are dreptul și stăpânirea supremă asupra tuturor lucrurilor și nu face nimic constrâns de vreo lege, ci după voia Lui necondiționată și numai după harul Lui; deci toți trebuie să i se supună Lui, iar El nimănui”;
- Cultul divin trebuie elaborat pentru a da măsura supunerii credincioșilor față de Dumnezeu; acesta nu va trebui să fie altceva decât practicarea „dreptății și iubirii față de aproapele”;
- Sunt mântuiți exclusiv cei care „se supun lui Dumnezeu”, practicând deci credința și iubirea în supunere;
- Toți oamenii sunt păcătoși, întrucât „nu e nimeni care să nu păcătuiască”; însă Dumnezeu iartă păcatele celor care vin spre El, prin credință și supunere²².

Prin acest set de „dogme”, Benedict Baruch Spinoza se delimitează de iudaismul și creștinismul care îl înconjurau, schițând un program teologic cu totul particular în raport cu peisajul confesional al Provinciilor Unite. Ca orice sistem de factură axiomatică, „dogmele” sunt concepute și elaborate ca enunțuri minimale (ca arie de cuprindere și conținut conceptual) ce îi definesc poziția religioasă; fiind minimale, „dogmele” evită detaliul, însă, el, detaliul, este, măcar în acest caz, absolut necesar pentru a înțelege ceea ce credea, susținea și învăța, de fapt, filosoful din Amsterdam.

a). Acel Dumnezeu – ființă supremă, bun, drept ori milostiv, nu este Dumnezeul iudeo-creștinismului, căci, de fapt, Spinoza vede divinitatea sub spectrul

²⁰ Ibidem, XIV, p. 214.

²¹ Ibidem, XIV, p. 216.

²² Ibidem, XIV, p. 215-216.

impersonal al identității ei cu Universul cu care, de fapt, se confundă. Acest Dumnezeu este „...tot ce există”, adică Universul, substanța unică, *Deus sive substantia*, cei doi termeni nefiind altceva decât nume diferite ale aceleiași unice realități. Pentru Spinoza, divinitatea este identică cu existentul în toate formele lui de subzistență, fiindcă „tot ce există este divin, este corp din corpul lui Dumnezeu”²³. În plus, acest Dumnezeu nu are valențele divinității creatoare *ex nihilo* din cartea *Facerii*, căci „o substanță nu poate fi produsă sau creată de către o altă substanță” și, în plus, „în afară de Dumnezeu, nici o substanță nu poate exista și nu poate fi concepută” (*Scolia* de la *Teorema XV*²⁴), fiind redus la statutul unui simplu Demiurg – cauză imanentă a unei lumi văzută ca perpetuă adaptare spațio-temporală a propriilor lui atribute. Unul Dumnezeu al filosofului din Amsterdam are (mult) prea puține în comun cu Dumnezeul Bisericii și sinagogii; El este un Dumnezeu impersonal, care creează din propriul Sine și care este supus El însuși necesității (*Corolarul I* la *Teorema XXXII*²⁵).

Cu toate acestea, acest Dumnezeu este pus în situația de a fi subiect al tezelor „dogmatice” spinoziste – și deci în postura de divinitate absolută a unicului adevărat /necorupt /nealterat sistem de gândire și practică religioasă, lucru perfect posibil pentru că „...Dumnezeu n-a cerut de la oameni o altă cunoaștere decât aceea a dumnezeieștii sale dreptăți și iubiri, cunoaștere care nu este necesară pentru știință, ci numai pentru supunere”²⁶, astfel că, dincolo de faptul că Dumnezeu este și este Unul, bun și drept, nimic altceva nu are importanță: „... dacă El este foc, duh, lumină, cugetare [...] n-are nici o legătură cu credința”²⁷.

b). Exercițiul credinței propus de Spinoza transcende, la rândul lui, conținutul teologic propriu-zis al dogmelor religiilor instituționalizate. Acceptând rațional existența divinității și necesitatea supunerii față de aceasta, credinciosul se „descarcă” tot atunci de orice răspundere personală privind adeziunea la Adevăr. Îi va fi suficient deci să accepte minimalismul și relativismul celor șapte „dogme” spre a-și împlini credința, căci „fiecare este dator să se acomodeze acestor dogme [...] după priceperea sa și să le interpreteze pentru sine așa cum i se pare mai bine” și să o facă cu consecvență și „fără nici o șovăire”²⁸. Spinoza nu instituie nicio legătură între conținutul doctrinar al credinței și Adevărul credinței; credința este un scop în sine, putându-se exercita foarte bine abstracție făcând de Adevăr, întrucât „...pentru

²³ P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. 149.

²⁴ Baruch Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică*, partea întâi, trad. din limba latină de prof. S. Katz, București, Editura Antet XX Press, 1993, p. 13.

²⁵ *Ibidem*, partea întâi, p. 26-27.

²⁶ Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, XIII, p. 210.

²⁷ *Ibidem*, XIV, p. 216.

²⁸ *Ibidem*, XIV, p. 217.

credință nu e nevoie atât de adevăr, cât de evlavie, și [...] ea nu este dreaptă și mântuitoare decât în raport cu supunerea [...]; nimeni nu este credincios decât în raport cu supunerea”²⁹. Sau, altfel spus, acea credință, oricât de subiectivă ar fi ea, care, cultivând supunerea, transformă în Adevăr orice viziune omenească asupra Unului Dumnezeu, va dobândi automat atributul veracității.

c). Plasarea mântuirii la capătul credinței, supunerii și iubirii stă, și ea, sub spectrul interpretărilor particulare ale lui Benedict Baruch Spinoza, întrucât aceasta este cu totul altceva decât finalitățile tradiționale ale soteriologiilor iudeo-creștine. Pentru Spinoza, mântuirea echivalează cu atingerea supremei libertăți prin cunoaștere: „...Mântuirea se efectuează în, prin și pentru cunoaștere [...]; cine cunoaște [...], acela accede la libertate...”³⁰. Ea este produsul unei stări de conștiință „optime”, se atinge și se însușește odată cu asimilarea corectă, cu înțelegerea deplină, a necesității implacabile care domină existența individuală. O mântuire evident altceva decât cea învățată de iudei și de creștini, realizabilă exclusiv prin cunoaștere și care, de fapt, constă în cunoaștere; o mântuire care se materializează în și prin dobândirea cunoașterii, căci omul lui Spinoza va trebui să conștientizeze pe deplin că este parte integrantă dintr-un sistem universal – imperturbabil și inextricabil – de cauzalități legitime, că este o parte a unei țesături infinite de cauze și efecte, cu care se poate împăca și pe care le va putea domina doar atunci când le va cunoaște și recunoaște valoarea de legități implacabile. Omul își va dobândi mântuirea trecând, prin rațiune, dincolo de necesitate, găsindu-și libertatea – necesitate înțeleasă /conștientizată /asumată. Mijlocul prin care conștiințele individuale se re-modelează spre a înțelege necesitatea, este constituit de supunere, de practicarea ei, alături de credința lucrătoare în iubirea față de semenii. Ceea ce, până la urmă, nu este altceva decât punerea întregii vieți sub spectrul rațiunii, căci „...beatitudinea [*i.e.* mântuirea] vine când a fost aleasă rațiunea”; în acest mod, omul se va mântui, în această viață și pentru această viață³¹, orizontul său de așteptare eshatologică trebuind să excludă tot atunci teme tradiționale pentru iudeo-creștini, precum nemurirea sufletului ori învierea.

d). Nu va fi deci surprinzător să observăm că normativele de credință formulate de Spinoza nu lasă loc persoanei și lucrării lui Iisus Hristos din perspectiva actului credinței și a dezideratului mântuirii, lăsând impresia că forma de religiozitate pe care vor să o statueze nu presupune raportarea la altcineva decât la Dumnezeu (înțeles din cele mai subiective perspective), la credința și supunerea față de El. O concesie față de iudaismul din care filosoful refugiat la Rijnsburg totuși provenea ? Nu, ci doar o poziție consecventă în raport cu minimalismul și relativismul

²⁹ Ibidem, XIV, p. 216-217.

³⁰ Michel Onfray, *op. cit.*, 3, p. 292-293.

³¹ Ibidem.

programului religios spinozist. Și, complementar, o circumscriere în cheie normativă a rolului și locului lui Hristos – de referențial major în plan profetic și moral-etic, dar numai atât – în cadrul acestuia.

e). Similar, nu va trebui să surprindă absența completă a invocării elementelor proprii eclesiologiei și suprimarea completă a tainei (a sacramentului din perspectivă apuseană), aspecte suficiente pentru a-l face pe Spinoza „frecventabil” pentru reformatorii radicali, dar care, de fapt, dau măsura poziției dominante pe care o acesta o rezervă rațiunii în edificarea unui set de norme de factură declarativ teologică și care se doresc a jalona o formă particulară de religiozitate. Aceleași perspective i se racodează și minimalismul cultului divin, cult care, indiferent de modul concret în care se va exercita și total independent de orice reglementare, va fi autentic atât timp cât se va supune comandamentelor credinței, supunerii și iubirii. În aceste circumstanțe, Biserica și lucrarea ei, impregnate de misterul impenetrabil al tainei întrupării Cuvântului și de energia îndumnezeitoare a harului, devin superflue, inutile, în raport cu prezumata capacitate a rațiunii de a găsi – singură și de a edifica – la fel de singură, legătura dintre om și Dumnezeu, adică însăși esența practicii religioase.

III. Teme sociniene la Spinoza

La fel ca *socinienii*, Benedict Baruch Spinoza consideră că toate Bisericile „au trădat” creștinismul, „corupându-l” prin „misterele, dogmele și autoritatea ecleziastică”; totuși, „învățătura morală a lui Cristos rămâne cea mai înaltă dintre etici și cea mai pură tradiție a învățăturii morale”, astfel că religia va trebui simplificată la maxim prin renunțarea la teologhisirea în cheie filosofică și reducerea ei la „...foarte puținele și foarte simplele dogme pe care le-a transmis Hristos [...], la principiile dreptății bazate pe egalitate și milă”³². Eliminarea ingerințelor filosofiei din gândirea religioasă se constituie, iată, într-un punct semnificativ de convergență în gândirea celor două părți, punct care, paradoxal, deși clamează eliminarea produselor predilecte ale rațiunii – filosofiele, va conduce la coagularea unor viziuni asupra religiei întemeiate nu pe indescritibilul (din punct de vedere rațional) substrat teologic al creștinismului, ci pe explorarea rațională – și doar rațională – a legăturii omului cu Creatorul său.

Repudiind acumulările anterioare ale teologiei – pe considerentul dependenței „exagerate” a acestora de filosofie, cele două părți vor căuta, în paralel (dar cu aceeași metodă, a analizei raționale a Bibliei) noi răspunsuri, noi interpretări și explicații, la marile teme și interogații ale religiei, propunând soluții în prea puține locuri comparabile /compatibile cu cele tradiționale, dar care, raportate unele la altele, se vor dovedi uneori identice ori apropiate, la fel cum, în alte situații, se vor

³² Jonathan Israel, *op. cit.*, p. 35.

situa antinomic, trădând discrepanțele dintre cele două viziuni și perspective interpretative. În pofida acestora din urmă, realitatea coincidențelor și similarităților este incontestabilă. Urmărindu-le și descriindu-le, vom evidenția ceea ce este, ca formă și ca rezultată sistemică, interpretare în cheie sociniană la Spinoza, la fel cum, evidențiind elementele de divergență, vom puncta modul în care premisele diferite de abordare a *Sfintei Scripturi* (precum opoziția evidentă dintre panteismul spinozist și teismul *socinienilor*) pot genera, alături de similitudini și convergențe, și o serie de concluzii antagonice.

Hristologia

Atât de sensibilă problemă (din punct de vedere teologic, dar și filosofic) a raportului ontologic dintre Dumnezeu-Tatăl și Iisus Hristos, respectiv chestiunea naturii persoanei Mântuitorului, prilejuiește celor două părți un răspuns similar din punctul de vedere al conținutului teologic propriu-zis: Hristos a fost un simplu om, deci nu Dumnezeu după natură învățat de niceeni și nici ființa divină înomenită descrisă, din perspectivă platonice, de Arie din Alexandria; ca simplu om, pre-existența Sa este exclusă, nemaivorbind de co-eternitatea cu Tatăl, exstând deci un moment de timp la care Mântuitorul a venit în existență.

a). Într-un mod similar cu Miquel Servet, Lelio și Fausto Sozzini considerau teza consubstanțialității Tatălui și Fiului drept o eroare fundamentală imputabilă Sfântului Atanasie cel Mare, considerând că învățătura privind dumnezeirea Fiului (și, în paralel, a Duhului) vine în contradicție cu *Sf. Scriptură*, reflectând explicit *triteismul* care ar fi fost adoptat de Biserică după Sinodul de la Constantinopol (381). În același timp, admitând, totuși, caracterul excepțional al omului Hristos, *socinienii* prezumau, însă fără suport biblic real, că, la un moment dat (anterior activității Sale publice), Mântuitorul ar fi fost ridicat la cer spre a fi „instruit” de Dumnezeu cu privirea la misiunea ce o avea de îndeplinit, primind o „putere” divină care l-a însoțit pe pământ și care l-a susținut în toată lucrarea Sa.

b). Pe lângă faptul că îl socotește pe Mântuitor drept un singur om, Spinoza se raportează la Hristos în afara cadrului mesianic, fie cel instituit de Biserică, fie cel de factură politico-teocratică adoptat de sinagogă, numeroasele trimiteri profetice vetero-testamentare privitoare la viitoarea întrupare a Mântuitorului nefăcând parte din familia tezelor scripturale verosimile și acceptabile pentru filosoful din Amsterdam. Pentru acesta, Hristos nu este Mesia, ci un om extraordinar, o ființă umană desăvârșită, un profet prin excelență, cel căruia „...i-a fost revelată în chip nemijlocit [...] voința lui Dumnezeu” și care, în virtutea statutului său de excepție, „comunica cu Dumnezeu minte către minte”³³. Astfel, „...glasul lui Hristos se poate numi glasul lui Dumnezeu”, în timp ce „înțelepciunea lui Dumnezeu [...] a îmbrăcat

³³ Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, I, p. 22-23.

natura omenească în Hristos”, drept pentru care „Hristos a fost calea mântuirii”³⁴. Deși un simplu om, Hristos s-a adresat semenilor cu autoritatea lui Dumnezeu, „înlăcărându-i în iubirea lui Dumnezeu”³⁵. Fiind „gura lui Dumnezeu”, a descoperit întregul Adevăr accesibil (și necesar) omului, Adevăr pe care, El singur, l-a înțeles, asumat, trăit și propovăduit, realizând deci, în persoana și lucrarea Sa, autentică și deplina revelație³⁶.

Din această perspectivă, propovăduirea lui Hristos, deși relativ neexplicită prin utilizarea parabolilor (destinate celor care „...nu le fusese încă dat să înțeleagă împărăția cerurilor”³⁷), constituie sursa cea mai autorizată pentru omul preocupat de propria-i mântuire, cu atât mai mult cu cât Hristos „...a prescris uneori ca pe niște legi” datele credinței cu adevărat importante și care l-au fost revelate ca atare, astfel că, învățând tot ceea ce revine în sarcina omului din perspectivă soteriologică, Hristos „a ținut locul lui Dumnezeu...”³⁸.

c). Cu toate că ajung simultan la teza umanității exclusive a Mântuitorului, cele două părți nu lasă loc, câtuși de puțin, ideii unei eventuale convergențe sistemice, întrucât modalitățile /căile prin intermediul cărora ajung la concluzii identice sunt diferite. Altfel spus, Lelio și Fausto Sozzini, pe de o parte și Spinoza, pe de alta, urmând propriile construcții raționale și mizând pe argumentații specifice, se vor pronunța identic cu privire la natura unică a Mântuitorului Iisus Hristos.

Astfel, *socinienii* formulează concluzia respectivă susținând că și-o întemeiază exclusiv pe *Sfânta Scriptură*, fiind vorba în fapt de o exegeză particulară, proprie întregii familii subordinaționiste și care a fost utilizată încă de Arie din Alexandria și susținătorii săi. Astfel, atunci când și-au formulat concepția hristologică, aceștia par să fi omis că Iisus Hristos este Dumnezeu (*Evrei 1, 8 – „Iar către Fiul: Tronul tău, Dumnezeule, în veacul veacului; și toiagul dreptății este toiagul împărăției Tale”*), Domn și Dumnezeu (*Ioan 20, 28 – „A răspuns Toma și l-a zis: Domnul meu și Dumnezeul meu!”*) și că este una cu Tatăl (*Ioan 10, 30 – „Iar Eu și Tatăl Meu una suntem”*), având plinătatea ontologică a ființei divine (*Coloseni 2, 9 – „Căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii”*). Cauza acestei stări de fapt stă tot în postularea primatului rațiunii, aceasta făcându-i pe Lelio și Fausto Sozzini în situația paradoxală de a-L identifica pe Hristos cu *Logosul* ioanit, dar conferindu-I calitatea de „interpret” al lui Dumnezeu – *interpres Divinae voluntatis*³⁹ în raport cu

³⁴ Ibidem, I, p. 23.

³⁵ Ibidem, XIV, p. 216.

³⁶ Ibidem, IV, p. 74 -75.

³⁷ Ibidem, IV, p. 75.

³⁸ Ibidem, IV, p. 74-75.

³⁹ ****Socinianism*, în *The Catholic Encyclopedia*, lucrare disponibilă pe site-ul <http://www.newadvent.org.htm> (24.03.2016).

lumea și negându-I tot atunci pre existența ca ființă personală. În acest mod, *socinienii* nu fac decât să reitereze, după un mileniu și jumătate (!), învățătura *alogilor* antici care, pe la 170 – 180, respingeau *prologul Evangheliei după Ioan* (pe care o excluseseră, alături de *Apocalipsă* din rândul scrierilor inspirate), pronunțându-se „împotriva termenului de Logos” și negând divinitatea lui Hristos⁴⁰. În concluzie, citind *Sf. Scriptură* și „reexaminând” tradiția hristologică a Bisericii, *socinienii* găsesc teza consubstanțialității ca fiind incomprehensibilă din punct de vedere rațional, dezavuând-o în baza acestui criteriu, aceasta chiar dacă, inexplicabilă fiind, nu însemna neapărat că nu poate fi adevărată în sine, dincolo de orice criteriu omenesc, fie și doar pentru că „*la Dumnezeu [...] toate sunt cu putință*” – *Matei* 19, 2.

Pe de altă parte, pentru Spinoza, Hristos nu poate fi consubstanțial cu Tatăl în primul rând pentru că recursul unilateral la rațiune îl împiedică să poată concepe ideea înomenirii divinității. De fapt, dacă ar fi acceptat cumva teza unui Hristos altceva decât omul din punctul de vedere al naturii, Spinoza n-ar mai fi fost consecvent cu sine însuși, abdicând practic de la prezumțiile esențiale ale filosofiei sale, în speță de la teza *Deus sive substantia*. De abia într-un al doilea rând, Spinoza respinge teza dumnezeirii Mântuitorului fiindcă Dumnezeuul Său nu este o persoană, ci „...Universul însuși”⁴¹. De fapt, pe ansamblul problemei hristologice, rațiunea nu poate face decât, eventual, să susțină formularea dogmei și nu conținutul propriu-zis al acesteia, căci pentru a asimila și a trăi învățătura creștină privind întruparea, pentru a crede că „...*Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi...*” (*Ioan* 1, 14), este nevoie de credință, de exercițiul fundamental al credinței, dar de o credință altfel structurată decât cea profesată de filosoful din Amsterdam, respectiv de credința care „...este o putere a lui Dumnezeu, pentru că este tăria Adevărului”⁴². În fine, va trebui să menționăm că, relativizând valoarea de adevăr a *Sfintei Scripturi*, Spinoza va da deoparte toate trimiterele neo-testamentare la divinitatea Mântuitorului, considerându-le suficient de neclare și corupte de „*imaginația*” autorilor pentru a fi considerate ca normative și, totodată, ca purtătoare de valoare cognitivă în sens teologic: „...credința în cele istorisite [în Biblie] nu aparține legii divine [...]; acela care nu le cunoaște deloc și totuși are păreri sănătoase și duce o viață adevărată, acela este cu desăvârșire fericit...”⁴³.

d) Va trebui să precizăm că identitatea exclusiv umană a Mântuitorului nu este completată și de alte interpretări comune /similare în materie de hristologie, întrucât:

⁴⁰ Adrian Niculcea, *Hristologiile eretice*, București, Editura Arhetip, 2002, p. 188.

⁴¹ P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. 147.

⁴² Clement Alexandrinul, *Stromatele: Stromata a II-a*, XI, 48.4, (PSB 5), p. 139.

⁴³ Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, V, p. 92.

- deși nu a avut o existență anterioară momentului Bunei Vestiri, Hristosul *socinienilor* s-a născut totuși în chip miraculos, prin intervenție divină, în timp ce, pentru Spinoza, El este doar fiul lui Iosif și al Mariei;

- *socinienii* susțin fără echivoc Învierea lui Hristos și înălțarea Sa la Tatăl, în timp ce Spinoza neagă Învierea, nu numai ca fapt istoric atestat în cazul Mântuitorului, ci și ca posibilitate efectivă, după cum „...nu poate fi vorba de reîntoarcerea trupului real după moarte [astfel că] evenimentul [Învierea] trebuie interpretat în chip simbolic”⁴⁴, respectiv ca înnoire a vieții, ca re-naștere simbolică consecutivă asumării credinței și practicării supunerii și iubirii.

Pneumatologia

Cu privire la Duhul Sfânt, Spinoza și *socinienii* au ajuns la concluzii doar secvențial apropiate, cu toate că, în accepțiunea ambelor părți, Duhul nu este o ființă personală și cu atât mai puțin una divină, puținele punctele comune de vedere fiind bazate, ca și în cazul hristologiei, pe premise și construcții raționale diferite și care fac să transpară o serie de elemente de divergență sistemică.

a). Pentru *socinieni*, Duhul Sfânt este o putere, o energie divină impersonală, forța activă, lucrătoare și eficientă prin care divinitatea se face cunoscută și acționează în lume, „o putere de sfințire a lui Dumnezeu”⁴⁵, deci o entitate non-materială impersonală, o energie proniatoare emanată de ființa divinității. Această viziune s-ar întemeia pe o serie de texte biblice – racordate conceptului de putere dumnezeiască – precum cele de la Luca 1, 35 – „*Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri*” sau Romani 15, 19 – „...*prin puterea Duhului Sfânt [...] am împlinit propovăduirea Evangheliei lui Hristos*”, texte care par să sugereze caracterul impersonal al Duhului Sfânt, chiar dacă, în paralel, Sf. Scriptură evidențiază atât personalitatea Duhului Sfânt (Ioan 14, 26, Ioan 16, 13, Neemia 9, 30), cât și dumnezeirea Lui (Luca 1, 32 – 35; Faptele Ap. 5, 3 – 4). În acest mod, pneumatologia lui Fausto și Lelio Sozzini trece dincolo de pneumatologia lui Macedonie, cel care, acceptând personalitatea Duhului, se rezuma să îi nege dumnezeirea, provocând ripostele cunoscute ale Sf. Atanasie cel Mare și Sf. Vasile cel Mare.

b). Viziunea lui Spinoza asupra Duhului – *ruah* este mai complexă, valența Sa de putere dumnezeiască manifestată în lume, de „putere a lui Dumnezeu” (în sensul de la Iov 33, 4 – „*Duhul lui Dumnezeu este Cel ce m-a făcut și suflarea Celui Atotputernic este dătătoarea vieții mele*”), reprezentând doar unul din multele (și diferitele) sensuri în care a treia persoană a Treimii creștine este văzută de filosoful din Amsterdam. De fapt, Spinoza conferă Duhului atâtea sensuri câte interpretări

⁴⁴ Michel Onfray, *op. cit.*, 3, p. 267-270.

⁴⁵ *** „Socinianism”, în: *The Catholic Encyclopedia*.

contextuale permit trimiterile veterotestamentare la termenul ebraic *ruah*. Astfel, atunci când *Sfânta Scriptură* vorbește de *ruah* în legătură ori din perspectiva omului, acesta ar trebui înțeles, după caz, ca suflăt, suflare /răsuflare, putere, aptitudine, opinie sau spirit. La fel, atunci când este pus în legătură cu Dumnezeu și cu aplecarea Sa către lume, *ruah* ar desemna ceea ce „este mai presus decât celelalte lucruri de același fel”, adică un „vânt foarte năpraznic” (ca la *Isaia* 40, 7 sau *Facerea* 1, 2), un „suflăt foarte îndrăzneț” (precum au avut Ghedeon sau Samson) sau, în fine, „orice virtute sau putere peste cele obișnuite” (*Ieșirea* 31, 3 – „*Și l-am umplut de duh dumnezeiesc, de înțelepciune, de pricepere, de știință și de iscusință la tot lucrul*”).

În acest mod, Spinoza tinde mai degrabă să suprimă existența de sine stătătoare a Duhului Sfânt, distanțându-se implicit de *socinieni*. Practic, cu excepția cazului în care este privit (și înțeles) ca „puterea lui Dumnezeu”, Duhul filosofului din Amsterdam este „reduc” la dimensiunile imanente ale unor fenomene /stări /manifestări de anvergură neobișnuită, dar nu mai puțin naturale și /sau omenești, aceasta întrucât, identificându-Se cu Universul, Dumnezeu nu intervine în lume din afara ei și nici nu o poate face. Pe fond, în logica panteismului spinozist, Duhul nu poate fi altceva decât ceea ce este (și) Dumnezeu și nu poate avea o identitate proprie. Duhul lui Spinoza nu are calitate de subiect personal, desemnând o categorie de acțiuni ale divinității reductibile la auto-formarea /auto-transformarea de sine, deoarece orice modificare vizibilă a lumii se datorează și este o lucrare „din interior” a puterii lui Dumnezeu, după cum „tot ce atribuim noi realității sunt, în realitate, atribute ale lui Dumnezeu”⁴⁶. Din această perspectivă, Duhul poate fi privit ca putere dumnezeiască fără a fi, în mod explicit și distinct, o astfel de putere. El poate desemna puterea și lucrarea lui Dumnezeu fără a fi la propriu ceea ce este pentru *socinieni*, adică o entitate impersonală emanată de Tatăl și distinctă de El. Duhul – *ruah* poate fi descris ca sursă a transformării vizibile, a dinamicii observabile a lumii, adică drept o modificare a atributelor lui Dumnezeu, fără a fi, la rigoare, altceva decât Dumnezeu în sine. Este, fără, îndoială, prea puțin coerent, dar însăși logica paradoxală impusă de panteismul spinozist impune această interpretare.

Soteriologia

În ceea ce privește învățătura despre mântuire, Spinoza și *socinienii* se regăsesc pe aceeași poziție atunci când se raportează la jerfa Mântuitorului prin prisma a ceea ce astăzi constituie *teoria exemplului*, în speță interpretarea, inițiată de Fausto și Lelio Sozzini și continuată de mișcarea unitariană anglo-saxonă, prin care se consideră că „...moartea lui Hristos nu era necesară pentru iertarea păcatelor”. Astfel, între mântuire și răstignire „nu există nici o relație”, drept pentru care

⁴⁶ P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, p. 149.

lucrarea lui Hristos se rezumă la a conferi un exemplu de viață virtuoasă, capabil să-i motiveze și să-i determine pe oameni să-L urmeze⁴⁷.

a). În esență, *socinienii* au ajuns la această interpretare a jerfei procedând prin:

- negarea consecințelor păcatului originar în ceea ce privește condiția umană, considerându-se că, din punct de vedere ontologic și antropologic, umanitatea nu este afectată în niciun fel de efectele căderii⁴⁸;

- respingerea interpretării juridice asupra necesității jerfei formulată de Anselm de Canterbury (*teoria satisfacției*), interpretare cotată ca inoperantă fiindcă adevărata perspectivă dumnezeiască asupra justiției „nu cere în mod absolut și inexorabil ca păcatul să fie pedepsit”, iubirea și mila lui Dumnezeu precumpănind în fața tendinței de a pedepsi păcatul; din această perspectivă, *socinienii* considerau că Dumnezeu „a putut elibera omenirea de vina păcatului, fără lucrarea lui Hristos”, respectiv fără sacrificiul Mântuitorului⁴⁹.

b). Spinoza va considera, și el, că omul excepțional Hristos este „calea mântuirii” în sensul de exemplu pilduitor de credință și de viață pentru întreaga umanitate, dar și ca sursă prin excelență a învățaturii mântuitoare (atât cât este ea de restrânsă), întrucât „...înțelepciunea lui Dumnezeu [...] a îmbrăcat natura omenească în Cristos”⁵⁰. În paralel, la fel ca *socinienii*, filosoful repudiază teza păcatului originar pentru că, în sine, păcatul nu este decât „ceea ce îl împiedică pe om să-și atingă perfecțiunea, adică [...] să urmărească cunoașterea lui Dumnezeu, deci a naturii”⁵¹.

c). Atunci când neagă învățătura tradițională asupra păcatului originar, Fausto și Lelio Sozzini presupun că, deși adevărată în sine, căderea protopărinților nu i-a afectat în niciun fel pe urmașii acestora. Practic, *socinienii* consideră că, atunci când este vorba de ceea ce Dumnezeu așteaptă de la om și de la umanitate, răspunsurile și responsabilitățile nu pot fi decât individuale, neputându-se accepta în nici un caz ideea unei culpe cu conotații ontologice și care să angajeze întreaga omenire, chiar dacă, ulterior căderii, Tatăl i-a pus în vedere lui Adam că „*blestemat va fi pământul pentru tine!...*” (*Facerea* 3, 17), indicându-i tocmai impactul universal al neascultării sale. Desprinzând umanitatea de păcatul originar și de consecințele ontologice și antropologice ale acestuia, *socinienii* nu fac decât să reacționeze într-o manieră radicală la conținutul antropologiei propagate de Reformă. În spiritul renescentist pe care l-a întâlnit la Siena și Florența, Fausto Sozzini, mergând pe urmele unchiului

⁴⁷ Paul Enns, *op. cit.*, p. 323.

⁴⁸ *** „Socinianism”, în: *The Catholic Encyclopedia* (25.03.2016).

⁴⁹ *** *Praelectiones Theologicae*, XVI, în: *Bibliotheca Fratrum Polonorum* I, 566, material disponibil în format electronic.

⁵⁰ Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, I, p. 23.

⁵¹ Michel Onfray, *op. cit.*, 3, p. 267-270.

său Lelio, se va fi opus culpabilizării tuturor oamenilor pentru greșeala primului dintre ei tocmai pentru a reda omului, și din punctul de vedere al teologiei, acea demnitate și frumusețe pe care tocmai o re-descoperiseră și o cultivau umaniștii, pentru a-l face pe om compatibil cu Binele prin propriile-i puteri atât timp cât a fost creat de Dumnezeu după chipul Său și în perspectiva dobândirii asemănării cu Sine. În pofida acestui „optimism” antropologic, capabil să îi separe tranșant de lumea protestantă care îi înconjură, *socinienii* vedeau păcatul în sensul propriu al Reformei, adică sub forma încălcării normativelor moral-etice stipulate de *Sfânta Scriptură*; omul *socinienilor*, fiind perfect liber în atitudinea sa față de Dumnezeu, putea să opteze, să aleagă păcatul în detrimentul virtuții.

În schimb, în vitutea determinismului absolut care reglementează până la ultimul detaliu existența fiecărei ființe umane în parte, Spinoza nu poate admite liberul arbitru, pentru că voința liberă „nu există”⁵². Astfel, filosoful nu poate pune păcatul în legătură cu voința omului, cu poziționarea acestuia față de un set de valori pe care le poate sau nu adopta /respecta /asuma. Omul lui Spinoza nu poate, de fapt, să facă altceva decât ceea ce îi impune, cu necesitate, rezultanta lanțurilor cauzale infinite care îl încorsetează cu desăvârșire, căci „...ce i se întâmplă fiecăruia decurge din necesitatea divină”, nici măcar Dumnezeu neputându-Se interpune, stopa sau deturna cursul implacabil al evenimentelor. În plus, în Universul lui Spinoza, unul supus unei succesiuni de relații cauzale imperturbabile, nu există și nu se pot face niciun fel de distincții între bine și rău; binele și răul țin de un relativism absolut, coborând în sfera subiectivului atât timp cât, neavând conținut propriu, sunt reduse la dimensiunea unor percepții și interpretări individuale: „...termenii bun și rău nu înseamnă nimic pozitiv pe care l-am afla în lucruri [...]; ei nu sunt alceva decât moduri ale cugetării sau noțiuni pe care le formăm comparând lucrurile între ele”⁵³. Implicit, semnificația păcatului nu va putea fi raportată la referențialul, fixat evanghelic, al binomului bine-rău.

d). Eliminând valoarea soteriologică a jerfei și minimizând semnificația extraordinară a întrupării Mântuitorului, răstignirii și Învierii Sale, atât *socinienii* cât și Spinoza vor defini contururile unor soteriologii cu totul aparte, care îi va separa, o dată în plus, de creștinismul și iudaismul din proximitate.

Astfel, *socinienii* vor trece cu vederea că Hristos „...S-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră” (Romani 4, 25) și că „... a suferit [...] moartea pentru păcatele noastre [...], ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu” (I Petru 3, 18), prezumând că, în iubirea Sa arhetipală, Dumnezeu va ierta păcatele și în absența jerfei. Astfel, deși nu greșesc atunci când vorbesc de primatul iubirii lui Dumnezeu în raport cu justiția Sa, *socinienii* omit că „acolo unde este jertfa, acolo

⁵² Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 183.

⁵³ Baruch Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică*, Partea a patra, p. 141.

este nimicirea păcatelor, acolo este împăcarea cu Stăpânul, acolo este sărbătoare și bucurie” (Sfântul Ioan Gură de Aur), reducerea lucrării lui Hristos la semnificația excepțională a exemplului Său de credință și de viață fiind, pe fond, nejustificată.

În celălalt plan, viziunea lui Spinoza asupra soteriologiei este decisiv modulată de rigiditatea relațiilor cauzale care acționează la scară universală, relații care culminează cu postularea prezumatei „incapacități” a lui Dumnezeu (la rândul Lui supus ordinii impenetrabile a Cosmosului care, de fapt, se identifică) de a interveni în lumea pe care a creat-o. Situându-Se în imposibilitatea de a întrerupe înșiruirea infinită de cauze și efecte din eternitate și pentru eternitate prestabilite, Dumnezeul lui Spinoza nu va fi Dumnezeul Mântuitor al Bisericii și al sinagogii, cel care „...*Își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși*” (Romani 5, 8) și, implicit, nu va fi Dumnezeul care iartă păcatele oamenilor („*Cine poate să ierte păcatele, fără numai unul Dumnezeu ?*” – Marcu 2, 7). În aceste circumstanțe, gândirea lui Spinoza nu va mai înțelege mântuirea ca act sinergic divino-uman, ci doar ca o lucrare omenească, o lucrare fundamentală și plină de semnificații, dar care va rămâne cantonată în puterea, voința și, mai ales, rațiunea fiecărui individ în parte, fiind „scopul ultim al tuturor acțiunilor omenești...”⁵⁴. Implicit, mântuirea nu poate fi decât triumful rațiunii și al vieții trăită în conformitate cu comandamentele și virtuțile acesteia, dintre care se desprind cu pregnanță *cunoașterea lui Dumnezeu*, teognozia, „...cel mai mare bun al nostru” și *iubirea*, „...cea mai mare fericire a omului”. Acestea două – cunoașterea lui Dumnezeu (ce va presupune, implicit, exercițiile credinței și supunerii) și iubirea față de Dumnezeu și, tot atunci, de semeni, vor constitui referențialele actului eminent omnesc al mântuirii: „...În cunoașterea și în iubirea lui Dumnezeu constă scopul ultim spre care trebuie să se îndrepte toate acțiunile noastre”⁵⁵. Această perspectivă asupra mântuirii este perfect compatibilă cu rolul și locul Mântuitorului în logica gândirii lui Spinoza, una care nu poate valoriza profunzimea soteriologică și antropologică a înomenirii Cuvântului, care „...*S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om*” (Filipeni 2, 7) pentru a lucra, prin jerfa de Sine și Înviere, mântuirea neamului omnesc prin restabilirea firii celei adevărate, nemuritoare și transfigurată de lumina harului dumnezeiesc.

Perspectiva eshatologică

În spațiul învățării despre lucrurile din urmă, disparitățile dintre cele două părți se acumulează și înmulțesc, întrucât Benedict Baruch Spinoza suprimă însăși conceptul de eshatologie și implicațiile acestuia, reducând viața și lumea la această

⁵⁴ Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, IV, p. 69-70.

⁵⁵ *Ibidem*, IV, p. 70.

viață și această lume. În acest context, întrucât *socinienii* adoptă puncte de vedere eshatologice relativ convergente cu ale lumii protestante, divergențele dintre cele două părți precumpănesc, pentru a păstra ca asemănătoare doar învățătura despre iad, de fapt despre non-existența iadului ca lume a pedepsei veșnice.

a). În planul gândirii lor eshatologice, *socinienii* vor elimina iadul⁵⁶, deși păstrează învățătura tradițională despre înviere (în sensul de la I *Tesaloniceni* 4, 14 – „*Pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa credem că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu El*”) și existența raiului (conform I *Ioan* 2, 27 – „*lumea trece și pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac*”), aceasta în baza a două argumentații complementare:

- în primul rând, o serie de texte biblice precum cele de la *Iezechiel* 18, 4 – „*Sufletul care a greșit va muri*” sau *Matei* 10, 28 – „*Temeți-vă mai curând de acela care poate și sufletul și trupul să le piardă în gheena*”, par a sugera inexistența iadului (evident, într-o lectură unilaterală);

- în al doilea rând, teza, specific *sociniană*, a preeminenței iubirii dumnezeiești, iubire care ar face imposibilă existența unui loc al supliciuului veșnic; ca urmare, chiar dacă nu poate fi vorba de o mântuire universală – căci Dumnezeu este, totuși, drept – nu poate exista un iad al celor damnați, o eventuală realitate a acestuia venind în contradicție cu iubirea divină, astfel că *anihilaționismul* (moartea veșnică) reprezintă, din perspectivă *sociniană*, o soluție dogmatică adecvată.

În fapt, în fața contururilor monstruoase ale infernului descris de Bisericile apusene, ca și în fața predestinării spre iad a celor condamnați din eternitate în calvinism, *socinienii* vor încerca să găsească și să întemeieze, e drept printr-o exegeză biblică partizană, o soluție de „echilibru” între iubirea și dreptatea divine, identificând-o în moartea definitivă a păcătoșilor. Așadar, iadul nu poate exista, pentru că un Dumnezeu care își iubește creația nu va putea, în nici un caz, să împingă ideea de dreptate până la a o face compatibilă cu existența locului pedepsei veșnice. În această logică, moartea definitivă – văzută ca supremă pedeapsă a păcătoșilor, va fi „preferată” de Dumnezeu aruncării lor în lumea tenebroasă a iadului.

b). Concomitent, Spinoza nu lasă niciun loc eshatologiei în gândirea sa teologică, cu toate că definește și utilizează conceptul de mântuire. Însă, modul în care o gândește – simplă stare de fericire absolută în această viață, coroborat cu respingerea învierii, îl va conduce la situația de a postula inutilitate inexistența oricărei speranțe racordate „...*cerului nou și pământului nou*” (*Apocalipsa* 21, 1).

Omul lui Spinoza se poate mântui, urmând „calea” deschisă (și materializată) de omul Hristos și poate, astfel, atinge maximul de speranță al firii umane: „beatitudinea”, o fericire absolută întrucât, prin înțelegerea și deplina conștientizare

⁵⁶ *** „Socinianism”, în: *The Catholic Encyclopedia* (03.04.2016).

a absolutei necesități, omul nu se va mai resimți de pe urma neputinței de a rupe infinitul lanț causal din care a fost predestinat să facă parte. O mântuire care însă nu va pune capăt morții, căci moartea ființelor vii este un dat etern al Universului spinozist, o legitate proprie și definitorie a lumii și nu, precum în iudeo-creștinism, un accident cu implicații cosmice, dar cu anvergură temporală limitată. Nici măcar Dumnezeu nu poate transforma viața limitată de moarte în viață pur și simplu, nu îi va putea reda vieții deschiderea ontologică originară, autenticul eternității, veșnicia constitutivă. Implicit, Dumnezeu nu va putea decide, la un moment dat, asupra destinului indivizilor umani (aceasta în pofida *Psalmului* 93, 2 – „*Înalță-te Cel ce judeci pământul...*”), nu le va putea deschide sau, dimpotrivă, închide, orizontul așteptării eshatologice, deoarece „El nu hotărăște soarta oamenilor, căci nu poate voi nimic”⁵⁷.

De aceea, omul lui Spinoza nu va muri cu speranța de a învia la adevărata viață; de aceea, lumea creată nu se va sfârși spre a lăsa loc uneia transformată radical, ci se va perpetua, la infinit, incluzând un șir nesfârșit de existențe umane solitare predestinate la a fi doar efemere. Ca urmare, iadul și raiul – polii destinului eshatologic iudeo-creștin, nu își pot face și nu pot avea loc în gândirea filosofului din Amsterdam, pentru care nu poate exista un rai și, opus acestuia, un iad. Dacă, totuși, insistăm să vorbim de un (anumit) infern, el nu poate fi altceva decât suma „pasiunilor rele omenești”⁵⁸. Fiind desăvârșit și neputând cădea din perfecțiunea dată de identificarea sa metafizică cu Dumnezeu, Universul lui Spinoza nu se poate schimba la capătul istoriei spre a face loc spațiilor de comuniune respectiv de non-comuniune cu divinitatea reprezentate de rai și iad, presupusa lor existență constituind, în solidar cu celelalte teme ale creștinismului tradițional, „lucruri care țin numai de speculație”⁵⁹.

Desacralizarea cultului

Perspectiva rațională asupra *Sfintei Scripturi*, dublată de atitudinea mai mult decât reținută față de exegezele tradiționale ale acesteia, conduc cele două părți la situația de a dezvolta, independent și în baza propriilor particularități sistemice, elemente relevante de convergență și în ceea ce privește cultul public divin, constând în negarea valențelor sacramentale ale acestuia, în eliminarea dimensiunii preponderent liturgice imprimată de Bisericile istorice preocupării omului pentru reconstituirea legăturii originare cu Creatorul său.

Pe fond, atât Spinoza, cât și *socinienii* cu care acesta a coabitat la Rijnsburg, priveau actul religios din perspective consecvent non-sacramentale și non-

⁵⁷ Michel Onfray, *op. cit.*, 3, p. 281.

⁵⁸ *Ibidem*, 3, p. 267-268.

⁵⁹ Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, V, p. 90.

ceremoniale, respingând tranșant dimensiunea liturgică și practicile culturale ale Bisericii istorice.

a). Astfel, *socinienii* vor merge chiar mai departe de tendințele protestante de desacralizare a cultului, din care, dând deoparte practicile catolice, ca și cele luterane ori calvine, rețineau doar *Botezul* (reduc la adulții convertiți, deci cu respingerea *pedobaptismului*) și *Cina Domnului*, pe care o practicau însă dintr-o perspectivă comemorativă exclusivă (deci complet non-sacramentală)⁶⁰. Renunțând la dimensiunea sacramentală a practicii religioase, *socinienii* vor generaliza valorizarea culturală a simbolului, a semnelui, intrând în logica reformatorului din Zürich, Huldrych Zwingli, dar și a anabapțiștilor și menoniților alături de care au constituit comunitățile de *colegieni*. Astfel, pentru Fausto și Lelio Sozzini, *Botezul* și *Cina Domnului* sunt simple „acte de mărturisire [a credinței]” și care „nu sunt strict necesare” pentru mântuire⁶¹. De fapt, atât timp cât îl văd pe Hristos ca pe un simplu om, chiar dacă unul care, prin viața fără de pată și prin moartea martirică a pus în fața umanității supremul exemplu de credință, *socinienii* nu pot să asimileze plenar semnificațiile Tainei Sale. Postulând omenitatea exclusivă a Mântuitorului, aceștia nu vor putea găsi nimic dincolo de natura umană care să îi aducă, din exterior, plus-valoarea ontologică menită să o desăvârșească, să o susțină spre dobândirea asemănării cu Dumnezeu.

b). Concomitent, Spinoza va sublinia că „legea dumnezeiască naturală nu pretinde ceremonii, adică acțiuni care în sine sunt indiferente și care numai prin tradiție se numesc bune”⁶², excluzând toate rugăciunile, sărbătorile, practicile liturgice și lucrările sacramentale ale Bisericii. Astfel, filosoful din Amsterdam își va construi edificiul celor șapte enunțuri dogmatice excluzând orice trimitere la manifestările /practicile exterioare de cult, acestea fiind plasate în zona practicilor „tradiționale”, discutabile ca sustenabilitate scripturală („...dacă ele au fost vreodată instituite de Hristos și de apostoli, ceea ce pentru mine nu este încă destul de sigur”) și nerelevante pentru practica religioasă autentică, întrucât nu sunt „lucruri care ar avea de-a face cu fericirea sau care ar cuprinde ceva sfânt în ele”⁶³.

Faptul că Spinoza respinge dimensiunea sacramentală a cultului decurge din chiar arhitectura viziunii sale asupra religiei. O intervenție nemijlocită și efectivă a divinității – așa cum presupune însăși esența sacramentelor ca lucrare tainică de împărtășire a harului dumnezeiesc către om, în om și pentru om, este, pentru Spinoza, nu numai neavenită, atât timp cât „...lucrurile sunt produse de Dumnezeu cu desăvârșirea cea mai mare, fiindcă au izvorât, în mod necesar din firea sa [...] cea

⁶⁰ *** „Socinianism”, în: *Anabaptist Mennonite Encyclopedia* (02.04.2016).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, IV, p. 72.

⁶³ *Ibidem*, V, p. 88.

mai desăvârșită⁶⁴, ci, mai ales, imposibilă. Imposibilă pentru că, presupunând că, prin har, omul poate „gusta” anticipativ, în această viață fiind, din altă /cealaltă stare existențială, cea dumnezeiască, edificiul filosofic spinozist s-ar confrunta cu contradicții insurmontabile. Astfel, logica gândirii lui Spinoza impune cu necesitate neschimbabilitatea omului din punct de vedere ontologic, atât timp cât acesta, ca ființă vie, nu poate fi altceva decât unul dintre infinitele atribute particulare și temporare ale lui Dumnezeu, aceasta întrucât „...esența omului este alcătuită din anumite modificări ale atributelor lui Dumnezeu [...], omul este o modificare sau un chip care arată natura lui Dumnezeu într-un fel cert și determinat”. Apoi, o eventuală transfigurare a omului va presupune și o modificare în Dumnezeu, evident inacceptabilă, căci „toate lucrurile au izvorât în mod necesar din natura dată a lui Dumnezeu și sunt determinate din necesitatea naturii lui Dumnezeu, ca să existe și să acționeze într-un mod anumit”⁶⁵, ceea ce, până la urmă, nu exprimă decât determinismul absolut care guvernează Universul gânditorului din Amsterdam. În fine, nici dacă ar voi, Dumnezeu nu ar putea interveni pentru și în beneficiul omului, pentru Spinoza „...fiind o naivitate să credem că Dumnezeu ar putea să schimbe ordinea fixă și eternă a lucrurilor, în urma implorărilor și rugăciunilor noastre [...]. Toate fenomenele [...] se produc ca o consecință logică a legilor naturale”⁶⁶. Dumnezeu nu intervine în natură spre a o influența⁶⁷, căci „...totul este determinat de necesitatea naturii divine ca să existe și să acționeze într-o formă certă”, astfel că nici măcar Dumnezeu nu își poate exercita voința lipsit de constrângerea necesității imuabile și eterne⁶⁸.

Ca urmare, întrucât Dumnezeu nu poate face nimic dincolo de cursul prestabilit al țesăturii infinite a relațiilor cauzale în favoarea ființei care, totuși, îi ipostaziază (chiar dacă vremelnic) atributele existențiale desăvârșite și infinite, Spinoza nu poate face altceva decât să suprimă însăși conceptul de lucrare sacramentală a Bisericii, eliminându-l din discursul său teologic.

IV. Concluzii

Ajunși în acest punct, vom putea conchide asupra următoarei configurații a punctelor esențiale de credință și practică religioasă în care Benedict Baruch Spinoza gândește la fel cu creștinii arieni și pnevmatomași care au fost *socinienii*:

⁶⁴ Idem, *Etica demonstrată după metoda geometrică*, partea întâi, p. 27.

⁶⁵ *Ibidem*, partea întâi, p. 3-38.

⁶⁶ I. Brucăr, *art. cit.*, p. 115.

⁶⁷ C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁸ Baruch Spinoza, *Etica*, partea întâi, p. 24-26.

a). Simplificarea la maxim a învățaturii despre Dumnezeu, cu negarea dogmei Sfintei Treimi – urmare directă a refuzului celor două părți de a asimila și fructifica elementele de teognozie aduse de revelație, căci așa cum spune Spinoza, „...oamenii nu sunt datori [...] să cunoască atributele lui Dumnezeu, ci acesta este un dar acordat numai câtorva credincioși”⁶⁹.

• Evident, Biserica nu vorbește decât de cunoașterea divinității în limita revelației, teognozia fiind prin natura ei limitată, parțială și relativă la ceea ce îi este dat omului să înțeleagă, însă, tot atunci, nu putem omite că „credința înseamnă a cunoaște pe Dumnezeu [...] și a-L mărturisi sincer și cu adevărat”⁷⁰. Iar această cunoaștere are ca izvor principal însăși persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, căci „nu poți cunoaște de la altul pe Tatăl decât de la Fiul”⁷¹, în timp ce „...pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere” (Matei 11, 27) iar „...Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl...” (Ioan 14, 9), astfel că „Nimeni nu-L mărturisește pe Dumnezeu, dacă nu-L mărturisește pe Hristos...”⁷². De aceea, formularea dogmatică în sensul de conținut pozitiv al învățaturii, de normă de credință, nu poate fi relativizată; ea deține o valoare absolută, întrucât teologia în sine „conține un element doctrinar, învățătura obiectivă a Bisericii, cateheza sa...”⁷³.

b). Respingerea tezei mântuirii prin și în Hristos, cu negarea valorii soteriologice fundamentale a întrupării, jerfei și Învierii Sale – reduse la dimensiunile omenești ale unei vieți excepționale și morți martirice, deschizătoare (dar nu făptuitoare), pentru ceea ce filosoful din Amsterdam numește „calea mântuirii”.

• În sine, racordarea celor două părți la acea soteriologie care, mai târziu, va fi condensată în *Teoria exemplului*, este mai mult decât problematică, întrucât mântuirea este posibilă doar în numele lui Hristos („Și întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi” – *Faptele Ap.* 4, 12), presupunând, în primul rând, credința în El ca Mântuitor („Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” – Ioan 3, 16),

⁶⁹ Idem, *Tratatul teologico-politic*, XIII, p. 206.

⁷⁰ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan: Cartea a noua*, Introducere, (PSB 41), p. 799.

⁷¹ Casiodor, *Istoria bisericească tripartită*, Cartea a II-a, cap. XI, (PSB 75), p. 93.

⁷² Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești: Despre Întruparea Domnului*. Cartea a V-a, cap. XV, 2-3, (PSB 57), p. 828.

⁷³ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. din limba franceză de dr. Irineu Popa, Arhiereu vicar, București, EIBMBOR, 1996, p. 54.

astfel că, din punct de vedere biblic, „...noi am fost pricina întrupării Lui și pentru a noastră mântuire S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni ca să Se sălășluiască în trup omenesc și să se arate în el”⁷⁴.

c). Dezavuarea Bisericii ca instituție divino-umană păstrătoare a normei apostolice de credință și a practicilor sacramentale instituite de Iisus Hristos cu scopul de a face posibilă, pe pământ, pre-gustarea vieții veșnice.

• Atunci când Spinoza și *socinienii* se întâlnesc în congregația redusă la statutul unei simple adunări omenești a colegienilor din Rijnsburg, accepțiunea tradițională a Bisericii de „...icoană a împărăției viitoare”⁷⁵, de spațiu care „ne păstrează lui Dumnezeu” pentru că „rezervă împărăția Domnului pentru fiii ei”, se anulează definitiv. De fapt, Biserica este „...stâlp și temelie a adevărului” (I Timotei 3, 15), este Templul Duhului Sfânt (I Corinteni 6, 19), trupul tainic al lui Hristos (Efeseni 1, 22 – 23), turma lui Dumnezeu (I Petru 5, 2), mireasa lui Hristos (Efeseni 5, 25 – 28), astfel că se poate spune că „...cine nu are ca mamă Biserica nu poate avea pe Dumnezeu ca Tată”⁷⁶.



În fond, toate aceste puncte de convergență pot fi considerate ca fiind rezultanta următorilor factori cu valoare determinantă: (i) tendința simultană de simplificare /diluare a conținutului doctrinar al credinței, cu limitarea impactului formativ al dogmelor; (ii) preocuparea pentru trecerea învățăturilor de credință prin filtrul rațiunii, respectiv pentru restrângerea caracterului supra-rațional al adevărilor de credință; (iii) parțializarea valorii normative a *Sfintei Scripturi* în planul statuării /fundamentării învățăturii, prin practicarea unor exegeze unilaterale, subiective și (iv) eliminarea tainei, a supranaturalului din cultul divin, pe fondul renunțării la valențele divino-umane ale eclesiologiei.

⁷⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă, prin trup*, cap. I, IV, (PSB 15), p. 93.

⁷⁵ Origen, *Despre principii: Cartea întâia*, II, 6, (PSB 8), p. 94.

⁷⁶ Sf. Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii ecumenice*, VI, (PSB 3), p. 438.