

Alexandru Lazăr, Maxim (Iuliu-Marius) Morariu

Dragoș Șamșudean, Adrian-Ioan Buta

*

MOZAIC TEOLOGIC: (IN)FORMARE ȘI DIGITALIZARE

Alexandru Lazăr, Maxim (Iuliu-Marius) Morariu
Dragoș Șamșudean, Adrian-Ioan Buta

MOZAIC TEOLOGIC
(IN)FORMARE ȘI DIGITALIZARE

Editura Napoca Star
2022

Referenți științifici:

Arhim. Prof. Univ. Dr. Habil. Teofil Cristian Tia

Diacon Lect. Univ. Dr. Habil. Stelian Pașca-Tușa

@ Alexandru Lazăr, Maxim (Iuliu-Marius) Morariu, Dragoș Șamșudean, Adrian-Ioan Buta

*Volumul este rezultatul unui proiect cultural-științific, coordonat de autori, în calitate de membri ai **Academiei Elitelor, Modelelor și Valorilor** (<https://elite.mcb-institute.org/>), realizat sub tutela Academiei, în colaborare cu următoarele instituții academice și culturale reprezentative pentru spiritualitatea românească: **Multicultural Business Institute** (<https://mcb-institute.org/>), **Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York** (<http://www.romanian-institute-ny.org/>), **Institutul pentru Dezvoltare Umană și Comunitară** (<https://delphy-institute.org/>), **Despărțământul ASTRA „Vasile Moga” Sebeș** (<https://astrasebesblog.wordpress.com/>)*

Volumul conține articole ale unor tineri reprezentanți de seamă ai lumii academice românești, personalități ce întruchipează, la nivelul cel mai înalt, sufletul culturii noastre naționale (într-un context multicultural local și internațional) și care sunt, deopotrivă, creatori, promotori și ambasadori ai spiritului românesc pe mapamond, formatori de opinie, dezvoltatori de oameni, mentori pentru generațiile tinere și o lumină pentru un viitor mai bun al întregii societăți.

Editura Napoca Star

Strada Ploiești, nr. 35, ap. 11

Cluj-Napoca, România

+40 264 432547

+40 740 167461

dinuvirgil2000@gmail.com

www.napocastar.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Mozaic teologic : (in)formare și digitalizare /

Alexandru Lazăr, Maxim (Iuliu-Marius) Morariu, Dragoș Șamșudean,

Adrian-Ioan Buta. - Cluj-Napoca : Napoca Star, 2022

ISBN 978-606-062-451-6

I. Lazăr, Alexandru

II. Morariu, Maxim

III. Șamșudean, Dragoș

IV. Buta, Adrian-Ioan

2

CUPRINS

PREFAȚĂ: CARACTERUL ESHATOLOGIC AL
ISTORIEI 7

- *Pr. Prof. Univ. Dr. Theodor Damian*

THE END OF THE NINETEENTH CENTURY AND THE
BEGINNING OF THE “CENTURY OF UNIVERSAL
SALVATION”. POSSIBLE CAUSES OF THE
DEVELOPMENT OF CHRISTIAN UNIVERSALISM 10

- *Drd. Alexandru Lazăr*

APOCATASTAZA: PROVENIENȚA, SENSURILE ȘI
ÎNȚELESUL CONSACRAT 35

- *Drd. Alexandru Lazăr*

RUGĂCIUNEA APOCATASTATICĂ: TEMEIURI
DOGMATICE 50

- *Drd. Alexandru Lazăr*

„RUGUL APRINS” ȘI ROLUL LUI ÎN PROMOVAREA
ISIHASHMULUI DIN SPAȚIUL ROMÂNESC 65

- *Protosinghel Dr. Maxim (Iuliu-Marius) Morariu*

RELIGIE DIGITALĂ ÎN SPAȚIUL IUDEO-CREȘTIN. O
REVIZUIRE A LITERATURII ASUPRA
CARACTERISTICILOR ȘI MOTIVAȚIILOR GRUPĂRILOR
RELIGIOASE ONLINE..... 81

- *Drd. Dragoș Șamșudean*

PNEVMATOLOGIA: ÎMPLINIRE APRIORICĂ ȘI
APOSTERIORICĂ A HRISTOLOGIEI 102

- *Prof. Adrian-Ioan Buta*

MOZAIC TEOLOGIC: (IN)FORMARE ȘI DIGITALIZARE

INCHIZIȚIA CA TEOLOGIE POLITICĂ	123
<i>- Prof. Adrian-Ioan Buta</i>	
DIVINAȚIA: ASPECTE INTER-RELIGIOASE	146
<i>- Prof. Adrian-Ioan Buta</i>	
SCURTE PORTRETE SOCIO-PROFESIONALE ALE AUTORILOR	155

PREFAȚĂ

CARACTERUL ESHATOLOGIC AL ISTORIEI

Pr. Prof. Univ. Dr. Theodor Damian

*Profesor emerit de Științe sociale, Metropolitan College, New York;
Președinte al Institutului Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă,
New York; paroh al Bisericii Ortodoxe Române „Sf. Ap. Petru și Pavel”
din New York, Președinte al Filialei Americane a
Academiei Oamenilor de Știință din România.*

Cunoașterea trecutului unei persoane, familii, grup, mișcări, societăți este determinantă pentru organizarea prezentului și a felului în care acesta este asumat, dar și pentru felul în care se concep direcțiile de viitor.

Totul este un continuum, totul este relație chiar dacă există sincope, întreruperi, rupturi. Ruptura tocmai că indică relația. Fără relație nimic nu poate fi înțeles în mod fundamental (A. von Heuer). Chiar dacă te rupi de trecut și îți formezi o nouă identitate, prin contrast, asta înseamnă că tot ești tributari trecutului. De aceea istoria are un caracter eshatologic pentru că oricum te situezi față de ea, în consens sau în contrast, ea nu numai că subzistă, dar determină direcțiile viitoare ale unei existențe până la sfârșitul timpului. Deci istoria are un profund caracter metafizic. Nu te poți lepăda de ea. Teologic vorbind, întreaga istorie de la Adam la Hristos a fost asumată în întruparea Fiului lui Dumnezeu, noul Adam, iar întreaga istorie de la Hristos până la a doua venire a Fiului lui Dumnezeu este incorporată în Biserica Sa.

De aceea pentru înțelegerea adecvată oricărei probleme de actualitate sau de viitor, o incursiune istorică în prezentarea, analiza, interpretarea acelei probleme este imperativă.

Pentru acest motiv este de apreciat faptul că studiile din acest volum oferă o prezentare istorică a problemelor în discuție, pregătindu-l pe cititor pentru o înțelegere adecvată a temei tratate de fiecare autor.

Pe de altă parte este un dat faptul că existența noastră se definește în mod esențial în raportul cu ceilalți. Aceasta este condiția ontologică a existenței umane, reflectată în învățătura Bisericii noastre despre crearea omului după chipul lui Dumnezeu treimic. Deci fiecare persoană, grup, societate trebuie să fie pregătită a învăța de la alții, dar în același timp să își afirme și împărtășească propriile valori ce o definesc, acest lucru reflectând ceea ce spunea Martin Luther King: și anume că omul nu poate fi o oglindă în care să se vadă pe el însuși, ci o fereastră deschisă spre alții, adică spre relație și comuniune.

Acesta este contextul în care plasez și citesc articolele din acest volum interesant, mozaic, cum se vrea și cum este cu îndreptățire, articole scrise de tineri teologi, cercetători, profesori, specializați sau specializându-se pe diferite planuri ale teologiei Bisericii noastre, semănând acolo semințe de lumină (Magda Ursache) spre înmulțită rodire.

Vorbeam despre relevanța trecutului pentru prezent și a prezentului pentru viitor, relevanță ce constituie firul roșu ce leagă aceste studii între ele. În acest sens trecutul este adus în prim plan prin textele despre apocatastază ale Drd. Alexandru

Lazăr, pentru trecutul îndepărtat, iar pentru cel mai recent prin studiul despre mântuirea universală, dar și prin cel despre mișcarea „Rugul aprins” al Dr. Maxim (Iuliu-Marius) Morariu, prin cel despre inchiziția catolică, despre istoria pnevmatologiei creștine și despre istoria divinației ale Prof. Adrian Ioan Buta, toate acestea având și actualizări în prezent, iar viitorul (pornind de la realitatea actuală) în articolul Drd. Dragoș Șamșudean despre religia digitală.

Dacă volumul este un mozaic în sensul diversității tematicе, de la istoria mai veche sau mai recentă a Bisericii creștine, de la probleme specifice ortodoxiei, catolicismului sau protestantismului, la arii geografice diferite, inclusiv România, el are totuși o unitate interioară vizibilă, mai precis în două importante aspecte: toate studiile vizează mântuirea omului în Hristos și toate, direct sau indirect, explicit sau implicit fac referire la poziția ortodoxă față de problemele tratate.

Avem aici un volum model pentru continua cercetare, evaluare, asumare și conștientizare a adevărilor de credință și a practicilor rezultate din acestea în Biserica noastră creștină în general și în ortodoxia românească în special, în contextul în care fenomenul globalizării tinde să ștergă frontierele identitare de grup, societate, națiune pe multiple planuri, dar și în acela în care relațiile ecumenice dintre bisericile creștine nu pot produce roade fără o privire critică asupra propriului trecut și prezent, necesară unei mai strânse apropieri în viitor.

**THE END OF THE NINETEENTH CENTURY AND
THE BEGINNING OF THE “CENTURY OF
UNIVERSAL SALVATION”. POSSIBLE CAUSES OF
THE DEVELOPMENT OF CHRISTIAN
UNIVERSALISM***

Drd. Alexandru Lazăr

*Theologian, scientific researcher, PhD student, „Isidor Todoran”
Doctoral Institute of Theology, from "Babeș-Bolyai" University,
Cluj-Napoca, graduate of Faculty of Theology, former member of
"Star UBB" Institute and Student College of Academic Performance,
from the same university.*

Introduction

Contemporary theologians have considered the twentieth century as the quintessential century of universalism.¹ Universalism² came to be regarded as one of the most important subjects in contemporary theological studies³.

* This study is published with the agreement of PhD supervisor Pr. prof. univ. dr. habil. Gabriel-Viorel Gârđan.

¹ Michael McClymond, *The Devil's Redemption, A new history and Interpretation of Christian Universalism*, Vol I-II, Baker Academic, 2018, p. 38.

² For a better understanding of this theological assertion concerning the salvation of all human souls, it must be noted that this term had been established in the beginning of the 18th century and despite different connotations it may have acquired over time, in the context of theology its meaning is that of universal salvation.

³ Ilarion Alfejev, *Hristos, biruitorul iadului. Pogorârea la iad din perspectiva ortodoxă*, Sophia, 2007, p 256.

Globalization and the permanent contact with different non-Christian religions have determined theologians to tackle this issue through the lens of religious pluralism⁴ and present a type of universalism that can be believed/ accepted even by atheists⁵, as a 21st century God must be accepted by the new generation of non-believers. The Calvinist theologian McClymond strengthens this conclusion, claiming that the recent resurfacing of universalism is related to the apologetical interest of making Christianity feasible in a world that is secular and even hostile towards it.⁶

Despite the fact that universalism appeared and manifested itself in different moments throughout Christian history, being present especially in the works of Origen of Alexandria, or those of Saint Gregory of Nyssa in the 3rd and 4th century, respectively, its beginnings as an organized movement can be traced back to the 18th century in the United States. The suddenly increased support enjoyed by universalism seems to be in clear connection with the contemporary cultural state of Christianity in the United States. The concept of universalism, which was rejected by the Church and commonly denounced as a heresy in the previous centuries, found more and more support among Christian theologians starting with the 1960's

⁴ Nigel M. de S. CAMERON, „Universalism and the Logic of Revelation”, în *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, Autumn 1988, p. 101.

⁵ Hugh ROCK, *God Needs Salvation. A new vision of God for the Twenty-First Century*, Winchester, Christian Alternative, 2014, p.4.

⁶ Michael MCCLYMOND, *op.cit*, p. 1012.

and continuing with the popular Christian literature of the 1990's.⁷ Henceforth, it became remarkably successful in the film industry as well.⁸ In Europe, the end of the 19th century revealed to us that the teachings concerning hell were in a decline. The opponents of the Christian hell had attacked this concept more and more fervently, considering it the weak point of Christian doctrine, the breach that can be used to infiltrate the citadel in order to destroy it.⁹

⁷ See the interview given by Michael McClymond and published online on June 16th 2018: <https://www.patheos.com/blogs /jesuscreeed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>

⁸ A suggestive movie on the simple man's perception of heaven and hell was made in 1998. This film, called *What Dreams May Come*, presents the love story between Chris Nielsen and his wife, Annie. Chris dies and goes to heaven, and his wife, unable to bear the grief of separation, commits suicide and is damned. The film pictures Chris' journey from heaven to hell in search for his wife. The main message is the impossibility of a rational and existential conceptualization of eternal bliss in the absence of the loved ones. Driven by love, Chris would rather be with his wife in hell instead of being in a hell-like heaven without her. Also, the protestant movie *Come Sunday*, that came out in 2018 and is based on true events in the life of Pentecostal pastor Carlton Pearson is successful in problematizing a link between classical teachings about universal salvation and launching some pro-universalist arguments, that cannot be overlooked, simultaneously emphasizing the Pentecostal believers' increased reluctance towards such a theory that was considered heretic to begin with at the turn of the 21st century.

⁹Alexandru LAZĂR, „Actualitatea apocatastazei. Între iubirea lui Dumnezeu și libertatea omului”, in: *Astra Salvensis*, IX (2020), no. 17, p. 175.

In this text we aim to understand the possible causes that favoured the development of universalism. The following aspects will be used in the solving of this problematic:

1. The enhancement of the fear pastoral and the ways in which this has influenced faith.
2. The ethics of civility spread through the Christian communities in the Unites States.
3. The influence of theologians and the new paradigm changes of Christian universalism.

1. Enhancement of the pastoral fear

1.1 The exaggerated preaching about hell

The English Revolution did not radically change the belief in hell, but rushed its evolution. In dealing with the French Restoration and attempting to survive its hostility, the Church anchored itself onto what was fixed and adopted the motto “not the new”. For this reason, the characterization and perception of hell aggravated. All of these have shown their influence throughout the 20th century.

Ever since the Restoration, the papacy, along with its bishops and theologians, have added new remarks and warnings concerning the torments of hell. Theological education was wholly based on this element. Father Pierre-Denis Boyer, the leader of the Saint-Sulpice school would tell his students about the whole of humanity being condemned to the torments

of hell. His pastoral incentive was very clear in this sense: “when you will preach about hell, do not hesitate to use the exaggerations of human oratory, for nothing can be exaggerated when speaking about a subject that the mind and imagination of man will never fully know”¹⁰.

The headmaster would inoculate his students that God’s final judgement would be merciless and rigid: “on His judgement, God will preserve the different procedures of human judgement: the guilty will be interrogated and you will see how hardly he will grant forgiveness, their mistakes will be exposed and you will understand what bitter shame will come upon all the guilty, then you will hear the verdict and you will know it to be terrible”¹¹.

The students further disseminated his message in parishes, put it down in written catechisms and preached it from the pulpit. During the same period, Father Jean Marie de Lamennais terrorized his community in Bretagne by walking a bone-filled coffin among the people. When reaching the graveyard, he would rhetorically ask those present where the dead people were now. He would answer that all of them were in hell, ranging from the father that neglected his children’s religious upbringing, the rich that did not share his wealth with the less fortunate, the poor that complains about his condition, to the

¹⁰ Georges MINOIS, *Istoria infernurilor*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 302.

¹¹ *Ibidem*, p. 303.

woman who liked dancing and displaying her beauty, and the ploughman who goes to the pub after working the fields.¹²

Similarly, abbot Le Reux would imitate in his Sunday sermon a woman that embellished herself to go to a dance in order to attract the men. Then, he would imitate the devil that came and took the woman straight to the depths of hell. So terrible were his screams, that his parishioners left the Belle-Isle-en-Terre church running.

By the middle of the 19th century, priests were already facing scepticism from their believers as far as the existence of hell was concerned. Consequently, Father Louis-Augustin Robinot came to the conclusion that his parishioners had changed: “distrust took the place of Christian naivety, they judge more without being more knowledgeable, they have become more pretentious, less confident in those who guide them, less willing to take their word. Presenting the facts of faith does not suffice anymore, one must also demonstrate them. Drawing attention to the obligations of their faith does not suffice anymore, one must explain why they are obliged to do said thing, refrain from said thing: in short, one must try to be so convincing that they will not doubt that we can defend faith much better than the opponents can attack it”¹³.

At the same time, believers began to come up with all kinds of jokes about the torments of hell and treat it with indifference:

¹² *Ibidem*, p. 303.

¹³ *Ibidem*, p. 304.

“There are others who, in spite of seemingly respecting religious doctrine, have the audacity to interpret it as they will, proving to be as bad a Catholic as the unfaithful. Not making anyone more knowledgeable, today’s inclination towards unfaithfulness makes many a person more pretentious and daring. Even in our villages, there are people who despite not knowing anything else than the ordinary spade and plough, they have the audacity to doubt this or that, they have opinions, they consider their personal ideas more important than the fundamental dogma and thus manifesting a self confidence that I do not even want to acknowledge.”¹⁴.

Father Claude Tailland, minister of the Sainte-Pierre of Macon church, also observes that by the mid-19th century people did not believe in the torments of hell and mocked everything about this new taboo subject: “some Christians who never seriously pondered on religious teaching, or who belittle it to their mind’s obtuseness, refuse to believe in hell, and even turn it into their laughingstock. Others, more numerous, speculatively admit to the existence of hell, but let themselves be guided by lust in their day-to-day life”¹⁵.

¹⁴ *Ibidem*, p. 304-305.

¹⁵ *Ibidem*, p. 307.

1.2 Saint Jean-Marie Vianney

Jean-Marie Vianney is a saint of the Catholic Church who died in 1895 and was canonized in the year 1925. He was an exemplary priest of his church, being renowned for his sickly abhorrence towards sensuality, for his tough austerity, but also for the exacerbated dread he induced his believers as far hell was concerned.

He considers that the great majority of people will be condemned to hell, starting with the married: “How can one imagine going to heaven, when each night they succumb to the odious sin of the flesh?”¹⁶ In his view, only some married people may can be saved, but they depend solely on the arbitrary choice of God: “Although it is so hard to obtain salvation when one is married, and although the majority of people, without doubting their fate for once, will be damned, the ones that God calls to him will be saved”¹⁷. His thesis is that man can only save himself by suffering throughout his whole life, “if your whole happiness was comprised of suffering and trials”.¹⁸

He presented Christ in his throne at the end of history as God willing to punish everyone according to their sins: “He is a rightfully angered judge, who judges man with all the severity

¹⁶ St. John Marie VIANNEY., *The sermons of the Curé D’Ars*, Editura Lulu Pr, 2016, p. 18.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

¹⁸ Jean-Marie Baptiste VIANNEY., *Thoughts of the Curé D’Ars*, TAN Books & Publishers, București., p. 21.

of his justice. He is no longer the merciful shepherd who comes to search for the stray sheep and forgive them, but a vengeful God who comes to forever divide the sinful from the righteous, to crush the wicked with his most terrible revenge and to pour an endless wave of bliss on the righteous”¹⁹. Father Jean Marie Vianney told us that judgement is as fair as it can be: “the verdict is appalling, but endlessly fair. For what can be fairer than this judgement?”²⁰

The Father considers that all pagans who did not know Christ will be punished inexorably because they had no knowledge of the great word of Christ. He blames all this on misfortune, but even so, their faith cannot be changed, because there is no salvation outside the church:

“Woe! The poor peoples who worshiped idols will see until the end of time that ignorance was part of their demise. Oh, they will tell one another, if only God would have given us, too, the gift and light he descended upon Christians! Oh, if only we had the joy of receiving his teachings like they had! Oh, if only we had preachers who helped us know and love God, He who loved us and suffered so much for us! Oh, if only we had been told how offended Christ was by sin, and how much God values virtue, could we have gone on sinning and turning our backs disrespectfully to such a loving God? Wouldn't we had preferred to die a thousand times than to spite him? But, alas, we did not know what had to be done to

¹⁹ Georges MINOIS, *op. cit.*, p.311-312.

²⁰ *Ibidem*, p.312.

obtain salvation. Yes, we had the misfortune of being born, to live and to die worshipping idols. Oh, if only we had the joy of knowing Him and now, we are damned because we did not know what had to be done to obtain salvation ”²¹

The courses of action initiated by the Catholic Church during this time had lasting and defective consequences. Following a sociological investigation in Bretagne, Yves Lambert came to the conclusion ever since the beginning of the past century, believers were no longer susceptible to the fear of hell. Because of this, a number of fear-soothing phrases appeared, for example: “*Nobody came back to tell us how it is*”, or “*If we go to hell, then everybody will*”. After 80 years, the author concluded that there is virtually no faith in the existence of hell, and phrases such as: “*Hell? We no longer know if it exists*” or “*Nowadays people are not in the habit of believing that there is a hell*”, are very common.

Today, we are witnessing a major paradigm change. The world has moved from a pastoral of fear to an elated theology. Pew Research Center, a private group of experts who offer information on social problems, public opinion and demographical tendencies that shape the United States and the world, have signalled the fact that the Western Europeans are likelier to claim that God has rewarded them personally than to claim that He ever punished them. In Spain, for

²¹ *Ibidem*, p. 311.

instance, 41% of adults believe that God rewarded them, while only 18% believe that they were punished by God.²²

	Rewarded them	Punished them
Portugal	63%	23%
Spain	41	18
Italy	40	24
Ireland	36	25
Austria	29	19
Belgium	21	11
Germany	28	19
Netherlands	19	10
Sweden	16	7
Switzerland	32	23
France	28	20
Norway	19	11
Finland	25	18
United Kingdom	25	18
Denmark	14	8
MEDIAN	28	18

Similarly, when asked: “How do you perceive God?”, positive answers were not hard to come by. Thus, a 67-year-old Spanish person answered: “To me, God is kindness. Kindness in the broadest sense of the word: good. And then, because I love family, I believe he is a super-father. He is there when you

²² Pew Research Center, May 29, 2018, „Being Christian in Western Europe”, p. 113.

need him, He will forgive you for your wrongdoings, he will set you free if you want that and he will never admonish you. He will explain, and nothing more”²³. A 39-year-old British person affirmed that: “God accepts everything, he is peaceful and forgiving. I think that is what I understand from the Bible and what He asks of us. So, I assume we would be a bit arrogant if He himself wouldn’t be that way, am I right? So, I believe these would be his characteristics.”²⁴

The conceptualization of hell in Catholicism generated an anguishing literature with powerful echoes that can be still felt today²⁵. At the beginning of the 20th century, a Manual for Dogmatic Orthodox Theology was published under the guidance of Iosif Olariu. His position concerning the torments of hell is an evident one: “the reprimand in the consciousness of the sinful is a result of a useless repentance”²⁶. He goes on to state that: “The torments comprise, first and foremost, of being forsaken from the grace of God and envying the sight of the great gifts bestowed upon the righteous. Their sufferings will be different, so that some will be punished harsher, some

²³ *Ibidem*, pp.114-115.

²⁴ *Ibidem*, pp.114.

²⁵ Dante Alighieri’s most famous work *The Divine Comedy* remains paradigmatic in this sense. It pictures the descend of Dante to Hell, his passing through Purgatory and ascension to Paradise, culminating with the apotheosis of the union with Divinity. See Dante, *Divina Comedie*, traducere de Eta Boeriu, Editura Casa Școalelor, București, 1994.

²⁶ Iosif OLARIU, *Manual de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Caransebeș, Editura Autorului – Tiparul Tipografiei Diecezene, 1907, p. 802.

less, according to the sins they committed, so that godly justice can be observed”²⁷.

The cognitions of dogmatist thinkers Ioan Zăgorean and Isidor Todoran emphasize a cold relationship between saints and sinners in the afterlife. This indiferent relationship is considered to be an alibi in resolving certain feelings of love and mercy:

”The claim that the sufferings of those in hell could produce sufferings to those in heaven is unacceptable, since these know well that those in hell have refused divine salvation until their last breath and ended up in hell through their contumacy. If the afterlife is the home of justice (cf, 1, Petru, 3,13), then the sinners in hell cannot instill mercy or pity to the ones in heaven, for they are the only ones responsible for their fate, because they stubbornly and willingly rejected any help towards salvation and continue to do so”.²⁸

Additionally, priest-professor Vasile Borca concedes that God will be a prosecutor whose judgement will be unbiased:

“Firstly, God will come forth as a cruel prosecutor who will unearth and bring to light all of man’s iniquities. In this sense, God will use those books in which each and everyone’s deeds were written. Secondly, he will pronounce the sentence, which will be irrevocable. Both the reward and the punishment will

²⁷ *Ibidem*, p. 810.

²⁸ Isidor TODORAN,, Ioan ZĂGREAN, *Dogmatică Ortodoxă. Manual pentru seminariile teologice*, Editura Renașterea Cluj, Cluj-Napoca, 2000, p 361.

be personal and non-transferable. Lastly, he will begin to execute the sentence.”²⁹

II Secularization of language

II.1 The ethics of civility

McClymond signals the fact that many versions of universalism took shape by the end of the 19th century. These multiple theories display considerable differences, but, similarly to different paths that meet in a common point, these “universalisms” converge on the idea of general final salvation applicable to anyone. These theories reach their conclusion through different methods, with major contrasts between the universalists who believe that everyone will ascend to heaven immediately after death (the so-called “ultra-universalists”) and those who believe that the majority of people need to have their sins forgiven before going to heaven (whom I call “purgatorists”). Christian universalists never agreed on this important matter.³⁰

²⁹ Vasile BORCA, *Omul – încununare a operei creației. Natura și destinul său în lumina Revelației biblice a Vechiului Testament*, Baia Mare, Editura Universității de Nord, 2007, p. 311.

³⁰ See the interview given by Michael McClymond and published online on June 16th 2018: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>

In a recent study, Raluca Mocean Pleșa synthesises five perspectives on universal salvation³¹:

1) Particularism – teaches a double predestination of mankind by God.

2) Exclusivism – teaches that salvation is exclusively the result of strong faith in the person of our saviour Jesus Christ.

3) Inclusivism – teaches that the easiest way to salvation is faith in our saviour, but accepts the possibility of salvation for unfaithful souls.

4) Conditionalism – teaches that at the eschatological end of historic time only those who followed and believed in Christ will rejoice in his heavenly kingdom, while those who did not follow him or repent for their sins will be annihilated.

5) Arminianism – affirms that God is unlimited love, but, despite this, universal salvation is limited because of a number of factors that God does not have control over, such as humane liberty.

The idea of universal salvation, rejected by the Church in the previous centuries and often denounced as heresy, found support increasing support beginning with the 1960's and then with the popular christian literature of the 1990's. Because of this, Michael McClymons associates this explosion of universalism with a horizontally placed hockey stick, with

³¹ Raluca Mocean PLEȘA BORCA, *Actualitatea apocalipsei. Între iubirea lui Dumnezeu și libertatea umană*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2021, p.10.

its final part bent upwards³², because, for centuries, the Church did not show support to this belief, and then, there was a spectacular increase of interest and support for universalism in a very short period of time.³³

In the 1940's, the reformed theologian Emil Brunner wrote about universalism as a “doctrine recognized by the Church as heresy”³⁴. That no longer seems to be the case nowadays. The Christian teachings about so called centuries-old, immutable beliefs has rapidly changed in the views of many. Evangelical pastor Rob Bell's book *Love Wins*³⁵ has provoked declared Christians to reconsider universalism³⁶, similarly to the change

³² See the interview given by Michael McClymond and published online on June 16th 2018: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>

³³ Alexandru LAZĂR, „Actualitatea apocatastazei. Între iubirea lui Dumnezeu și libertatea omului”, in: *Astra Salvensis*, IX (2020), no. 17, p. 176.

³⁴ Emil BRUNNER, *The Christian Doctrine of God*, Dogmatics, vol. 1, The Westminster Press, Philadelphia, USA, 1949, p 352.

³⁵ Rob BELL, *Love Wins: A Book About Heaven, Hell, and the Fate of Every Person Who Ever Lived*, HarperOne, Reprint edition, U.S.A, 2011.

³⁶ Rob Bell – The influential pastor of the Mars Hill Biblical Church from Grand Rapids, Michigan – posted a promotional video for his new book *Love Wins*. Rumours about his book pleading for universalism spread almost immediately, and, unsurprisingly, set the internet on fire. On the 26th of February, on Saturday, Justin Taylor, a known neo-Calvinist posted his provisional reflection on Bell as a universalist on his blog The Gospel Coalition and, it seems, almost 12.000 people recommended his Facebook post that evening. During the same day, Rob Bell was in the top 10 trending subject on Twitter. From there, the number of blog posts exploded. Universalism went

of beliefs of former Pentecostal pastor Carlton Pearson, who was declared a heretic in 2004 and created his own cult dedicated to “The Gospel of Inclusion”, promoting his universalist vision.³⁷

No evidence of a significant change of opinion concerning eschatology among Roman Catholics has been found before Vatican II (1962-1965). After the council, during the 70’s, there existed a debate about inclusivism and Karl Rahner’s idea of “anonymous Christianity”. It was only with Hans Urs von Balthasar that the contemporary debate surrounding the propinquity of Catholicism with universalism began.³⁸

The suddenly increased of support in favour of universalism is related to the current cultural situation of the Church in the

overnight from being a marginal problem that most evangelicals felt they could ignore to being the next big debate. When Bell’s book was published on the 15th of March 2011, it raised a lot of uncomfortable questions surrounding the traditional understanding of hell, rendering it a (a) horrendous consequence of the human sin that lives in this age and (b) divine judgement in the next century. But, according to Bell, this post-mortem hell is not an eternal punishment (either in the sense of an aware, eternal torment or annihilation), but a process intended by God as educative and corrective for all those who suffer it. Getting out of hell is possible in Bell’s view. As far as universalism is concerned, Bell mercifully suggests that God wishes to save everyone. He sent Christ to die for us, He promises to save everyone and is capable of acting on His will.

³⁷ Carlton PEARSON, *The Gospel of Inclusion. Reaching Beyond Religious Fundamentalism to the True Love of God and Self*, New York, Atria, 2006.

³⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *Mic discurs despre iad*, Editura Anastasia, București, 1994.

occidental world. What cultural factors are at play? This question is answered by sociologist James Davison Hunter that has been talking about the apparition of a “ethics of civility” among American youth ever since the 1980’s (although this observation could be generalized to the evangelicals from Canada, the United Kingdom, continental Europe, Australia, New Zealand, etc)³⁹.

The most important principle in the “ethics of civility” is “do not offend others”. Hunter suggested that this attitude was already widespread among younger evangelists in the 1980’s – individuals who are now in their fifties or sixties, therefore, they are in key leading positions of their Christian communities. A great number of aspects concerning the teachings of the New Testament were offensive to the people who first heard the Gospel (for example, the concept of a crucified Saviour). Out twentieth century culture may not find these notions offensive, but it may certainly take issue with some of the clear teachings of the Bible concerning contemporary problems of pluralism/ exclusivity, sexuality and eschatology.⁴⁰

The Bible establishes a message about “two paths” – one towards benediction and “one that leads to death” (Prov. 14:12). A text such as Psalm 1 never mentions “hell” per se, but implies

³⁹ See the interview given by Michael McClymond and published online on June 16th 2018: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>

⁴⁰ See the interview given by Michael McClymond and published online on June 16th 2018: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>

a distinction between the path of the righteous and that of the wicked, a type of accountability and perhaps even a coming separation. In the New Testament, these issues are more focused on the eschatological word of Christ from chapter 25 in the Gospel after Matthew, when he alludes to the fact that he will divide people as a shepherd divides goats from sheep. Taking this into account, Hunter says, what reaction will a typical contemporary congregation have, if, the pastor goes up to the pulpit, reads this passage from Matthew 25, presenting it literally and applying it to the congregation before him? “Some of us today are goats, while others are sheep”. This would be an offensive message, even to the ones frequenting that cult.

Preachers talk more easily about the benefits of being Christian – “if you will follow Christ, your life will be better”, but they, along with laic Christians, are generally reticent to address the consequences of the deliberate hearing of the Gospel and rejecting Christ. This thing can give the impression that “everyone is alright” and nobody is “lost” or “broken” by sin. This would imply a disadvantage to being Christian, but there is no such thing. It may not be what preachers say, but it may be what people hear. The universalist message represents a postponed celebration– the official statement that no one is really in danger.⁴¹

⁴¹ See the interview given by Michael McClymond and published online on June 16th 2018: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>

An evident question that arises is: based on this, what does one make of the Saviour who so often conveyed the idea that many are, in fact, in danger (separating the wheat from the chaff, entering through the narrow door)? One must consider a text from the Gospel: “Someone asked him, “Lord, are only a few people going to be saved?” He said to them, “Make every effort to enter through the narrow door, because many, I tell you, will try to enter and will not be able to.” (Lc. 13: 23-24). Reconciling such a text with universalism seems impossible. The more time one spends with evangelical texts, the likelier it is to feel uncomfortable.

Throughout the centuries, the teaching of universal salvation based itself, generally, on a metaphysical or ontological foundation. The human spirit must return to God due to its inherent nature and direct derivation from God. It is a “spark of the divine”. As the human spirit is bound to God, evil is bound to forgetfulness. Given the ontological weakness of evil, if not its inexistence, it has no power to remain in the metaphysical. Taking this premise into account, the human soul could be compared to a helium-filled balloon, placed inside the chest and set free when a person dies. As soon as death occurs, the spirit rises to the heavens. The balloon rises because of a natural property (i.e., its gaseous density is lower than that of the surrounding atmosphere). Considering this, if this is how salvation takes place, then everybody is saved solely based on an intrinsic characteristic that all human

beings possess⁴². Therefore, there is no place for favour or need for a saviour. In some cases, contemporary universalist theology gravitates back towards its gnostic starting point. Former Pentecostal Carlton Pearsons speaks now about all human beings as “essentially” divine.⁴³ Professor John Crowder wrote about God “absorbing the whole order created by Himself” into Christ⁴⁴. These are metaphysical and not biblical stories about salvation. These leave no room for favour and minimize faith, repentance and obedience.⁴⁵

III. The influence of theologians and new paradigm changes in Christian universalism.

The beginning of the new millennium brought along a large series of changes facilitated by the access to information, thus universalism became a modern problem. A number of theologians began to reject the idea of eternal damnation, affirming different forms of universalism. For instance, the evangelical theologian Robin Parry declares himself a “full of hope

⁴² See the interview given by Michael McClymond and published online on June 16th 2018: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>

⁴³ Pearson, CARLTON, *The Gospel of Inclusion. Reaching Beyond Religious Fundamentalism to the True Love of God and Self*, New York, Atria, 2006, p. 8.

⁴⁴ John CROWDER, *Mystical Union*, Santa Cruz, Sons of Thunder, 2010, p. 119.

⁴⁵ See the interview given by Michael McClymond and published online on June 16th 2018: <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2018/06/16/universalism-and-the-devils-redemption/>

dogmatic universalist”⁴⁶, American protestant theologian David W. Congdon, the youngest author who made a name for himself in theological studies with a new perspective on universalism, proposes a new universalism form called: “eschatological teo-updated universalism”⁴⁷. Additionally, Jürgen Moltmann speaks about the promise of Christian universalism offered by the Saviour through his sacrifice⁴⁸, Rob Bell proposes an imantization of the eschaton through a permanent link between the kingdom of God and the call for social improvement, and Carlton Pearson starts from a pantheist view of God (who dwells in all objects, religions, places, people, cultures, ideologies, concepts or beliefs). Similarly, new eschatological perspectives belonging to the charismatic theologians John Crowder⁴⁹, Francois Du Toit⁵⁰, Benjamin Dunn⁵¹ have appeared. Orthodox theologian David Bentley Hart developed a philosophical understanding of Christian

⁴⁶ Gregory MACDONALD, *The Evangelical Universalist*, Second Edition, with a foreword by Oliver D. Crisp, Eugene, Cascade Books, 2012, p. 4.

⁴⁷ David W. CONGDON, *The God Who Saves: A Dogmatic Stretch*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2016, p. 12.

⁴⁸ Jürgen MOLTMANN, *The coming of God. Christian Eschatology*, London, SCM Press LTD, 1996, p. 251.

⁴⁹ John CROWDER, *Cosmos Reborn.: Happy Theology on the New Creation*, Portland, Sons of Thunder, 2013.

⁵⁰ Francois DU TOIT, *Divine Embrace*, Hermanus, Mirror Word, 2012.

⁵¹ Benjamin DUNN, *The Happy Gospel! Effortless Union with a Happy God*, Shippensburg, Destiny Image, 2011.

universalism. His work *That All Shall Be Saved*⁵² builds on three main directions that legitimize a universalist view. These are as following:

1. The argument of the responsible Creator: i.e. the divine nature of creation leads implicitly to salvation.
2. The argument of divine-natured good: i.e. all that is wordly will admit to the grace of God.
3. The argument of humane solidarity: i.e. all people constitute an entity, so either all of us, or none of us will be saved.

Conclusions

Ab initio, we can observe that the problem of everlasting damnation and that of universal salvation have become recurrent in the past century. In the West, the teachings about hell are in a detectable decline. The opponents of Christian hell will attack this teachings more and more fervently, considering it the weak point of Christian doctrine, the breach that can be used to infiltrate the citadel in order to destroy it.⁵³ On the other hand, the sermon about hell no longer affects the contemporary man, who is a partaker to the terrible experiences of the age, and traditional faith in hell is collapsing. Based on this, the change in perspective on Christian universalism can be considered imminent. People from the secularized, relativized

⁵² David Bentley HART, *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell and Universal Salvation*, Yale University Press, 2019.

⁵³ Alexandru LAZĂR, *op. cit.* p. 175.

Occidental environment have easily switched sides, trading the fear of damnation for the hope of universal salvation. For some, such a mindset change can seem only an example of the tireless dilution of the Gospel by modernity, a superficial optimism that refuses to acknowledge the power of evil in our world and our responsibility for it. For the Church, however, this represents a major issue. The beginning of the century brought about a number of changes facilitated by the access to information, universalism becoming, thus, a debate in which the Orthodox Church is invited to state a firm and convincing case for the contemporary man. Universalism is not to be understood only by a select group of theologians, but by each and every one of us. Because the Church takes all people seriously, it must answer to anyone, anytime, in accordance with the word of Peter the Apostle “Always be prepared to give an answer to everyone who asks you to give the reason for the hope that you have” (1 Ptr. 3, 15).

Even if universalism would have doctrinaire support in the Bible, which is not the case, or if it would be supported by solid theological and philosophical arguments, it could still not serve as the official and public teaching of the Christian Church without being in disagreement with the institution’s moral, spiritual and missionary foundations. The real case in point we have, that of the Universalist Church of the United States demonstrates this. The parishioners became fewer and fewer and had to unite their church with another declining institution, the Unitarians – becoming thus the Universalist-Unitarian Association. Things have declined so much that they

completely excluded the word „God” from their doctrinaire basis, so as to not offend any agnostic who would wish to attend their sermons.

The result I have reached as a consequence of this scientific endeavour can be used in other projects and studies. One can further analyse other contemporary authors who address this difficult and sensitive issue, but, regardless of the approach, most arguments converge towards one solution: Christian universalism that targets universal salvation for all people is not possible, given the breadth of human liberty and responsibility, which have eternal consequences. At the same time, however, we have sufficient reason to hope that the number of those who will reject God for eternity will be a very small one.

APOCATASTAZA: PROVENIENȚA, SENSURILE ȘI ÎNȚELESUL CONSACRAT

Drd. Alexandru Lazăr

Teolog, cercetător științific, doctorand la Școala Doctorală de Teologie „Isidor Todoran”, licențiat al Facultății de Teologie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, fost membru al Institutului „Star UBB” și al Colegiului Studențesc de Performanță Academică, de la aceeași universitate.

Istoricul apocatastazei

Etimologic, termenul de apocatastază își are corespondența în cuvântul grecesc „ἀποκατάστασις, -εως”¹, și cuvântul latinesc „*restitutio*”², însemnând restaurare, restabilire, refacere.

Implicațiile doctrinare pe care această teorie le generează în domeniul eshatologiei creștine, precum și în domeniul soteriologiei sunt majore. Ea răstoarnă întreaga structură a credinței și spulberă învățăturile fundamentale ale Bisericii, așa cum se găsesc ele în Sfânta Scriptură și în capodoperele Părinților Bisericii³. Susținerea acestei doctrine ar implica:

¹Bărnuț DANIEL, *Dicționar grec-român pentru studiul cuvintelor Noului Testament*, EASY PRINT, Teologos, Cluj-Napoca, p. 30.

² Alexandru ANDREI, *Dicționar român-latin, latin-român*, Astro, București, p. 148.

³HIEROTHEOS DE NAFPAKTOS, *Viața după moarte*, Bunavestire, București, 2000, p. 215.

„lipsa oricărui proces de sfințire, dispariția judecății de apoi și chiar mântuirea diavolului”⁴.

Înțelesul consacrat al termenului a fost cel de „*Ἀποκατάστασις πάντων*”, sintagmă care înseamnă resturarea tuturor, și care desemnează în mod obișnuit învățătura despre restaurarea tuturor lucrurilor la sfârșitul veacului. Această învățătură a fost atribuită lui Origen, iar mai apoi Sfântului Grigorie de Nyssa. Henri Crouzel afirma că „nu Origen a fost inventatorul acestui termen, ci l-a preluat de la cei de dinaintea lui”⁵, printre aceștia se numără Sfântul Irineu de Lyon, dar mai ales Clemenet Alexandrinul, care, după unii cercetători a fost primul care a pus în spațiul creștin problema restaurării universale⁶.

Termenul de „*Ἀποκατάστασις*” își are originea din spațiul necreștin. Noțiunea de restaurare este legată de ideea existenței ciclice a universului din filosofia stoică și neopitagoreică⁷, din astrologia egipteană și din neoplatonism⁸. Acolo apocatastaza desemna revenirea astrelor la o anumită îmbinare, întoarcerea omenirii la vârsta sa de aur, după care, universul cuprins de

⁴Pr. Prof. Dr. Bria Ion, *Eshatologia sau lumea viitoare*, în „Ortodoxia”, nr. 1-2, anul XLVII (1995), p. 98

⁵Henri CROUZEL, *Origen: personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul*, Ediția a 2-a, Deisis, Sibiu, 2014, p. 341.

⁶Vasile RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa: căderea în păcat și restaurarea omului*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 336.

⁷*Ibidem*, p. 360.

⁸*Ibidem* p. 359.

flăcări, se va îndrepta spre un nou ciclu. Ideea devenirii ciclice a universului este, de altfel, o constantă a lumii vechi. Jean Daniélou mai prezintă câteva valențe ale termenului în cadrul științelor profane: astfel, „în astronomie termenul desemnează întoarcerea luminii după o eclipsă, în medicină sugerează întoarcerea la sănătate, în fizică indică întoarcerea elementelor la punctul de plecare”⁹.

În utilizarea clasică grecească, înțelesul precis se modifică în funcție de context: În drept, acesta desemnează restaurarea proprietății sau restaurarea unui ostatic în orașul său natal. În contextul politic, acesta înseamnă restabilirea unei constituții a statului sau a unei noi fundații politice. În astronomie este termenul tehnic pentru restaurarea unei stele sau a unei constelații la poziția sa anterioară în ceruri. Din acest ultim sens, treptat, cuvântul a ajuns să fie aplicat cosmosului în ansamblul său ca teorie dezvoltată care a presupus că după o anumită perioadă universul se va sfârși și apoi va porni de la început. În filosofia greacă, folosirea cuvântului a evoluat de la aceasta semnificație astronomică. Școala stoică a gândit că atunci când planetele au ajuns în ceruri în locul pe care l-au ocupat în momentul în care au fost create, atunci ar fi o conflagrație mondială (ἐκπύρωσις) urmată de recreere sau restaurarea vechii lumi (ἀποκαταστασις ἢ παλιγγενεσία). Există prea puține mențiuni despre posibilele etici sau aspectele soteriologice ale restaurării, deși Plutarh a scris (despre

⁹Daniélou JEAN, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, E.J. Brill, Leiden, 1970, p. 222.

conflagrație) că „atunci când va fi ars universul, nimic nu înseamnă că va rămâne; totul va fi atunci cu sens și înțeles”¹⁰. Ulterior, gândul neoplatonistului a dat cuvântului un sens mai religios decât filosofia greacă anterioară: spre deosebire de stoicii care au folosit cuvântul în legătură cu teoriile despre cosmos, unii neoplatoniști au vorbit despre restaurarea a sufletului individual. Totuși, pentru că mântuirea pentru neoplatoniști nu consta în renașterea în alt trup, ci în eliberarea completă din materie, utilizarea lor a cuvântului „ἀποκατάστασις” rareori avea supratonuri soteriologice, pentru că însemna reîncarnarea într-un ciclu obositor de vieți viitoare. În contrast, cuvântul a avut un înțeles soteriologic printre gnostici: de exemplu, Valentinus îl folosește pentru întoarcerea realității nemateriale la starea inițială, iar Heracleon îl folosește aproape sinonim cu salvarea¹¹.

Cuvântul nu apare deloc în Septuaginta și rareori în literatura evreiască din primele secole. Această absență poate fi parțial explicată de faptul că modelul linear evreiesc al istoriei în care era de așteptat ca Dumnezeu să vină și să stabilească o eră cu totul nouă, era inamică pentru conceptul filosofic grec al revenirii ciclice la o stare inițială. Numai Philo (care era în mod deosebit un simpatizant al gândirii elenistice) îl folosește

¹⁰Ludlow MORWENNA, *Universal Salvation. Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford Theological Monographs, 2000, p. 38.

¹¹L. MORWENNA, *Ibidem*, p. 38.

mai mult în sens filosofic când îl leagă de evadarea evreilor din Egipt pentru restaurarea mistică a sufletului¹².

Utilizarea creștină a cuvântului „ἀποκατάστασις” reflectă această gamă largă de semnificații, și nu doar sensul filosofic/astronomic. Ludlow Morewnna oferă două laturi importante de semnificație:

A) mai întâi o întoarcere la o locație originală (În cadrul acestei componente, cuvântul „ἀποκατάστασις” este adesea folosit pentru a indica întoarcerea oamenilor în orașul lor natal și, mai ales, folosirea revenirii evreilor în Ierusalim, fie în trecut sau în viitorul eshatologic).

B) revenirea la o condiție inițială.

Atunci când se face referire la subiecții non-umani, semnificația astronomică este dominantă și cuvântul „ἀποκατάστασις” are una din cele patru semnificații asemănătoare:

- a) simpla întoarcere a unui corp ceresc în poziția sa inițială;
- b) revoluția acestui corp între început și punctul său final;
- c) sfârșitul unui „an mare” astronomic;
- d) sfârșitul lumii.

Aceste sensuri par să apară cel mai mult în lucrările scriitorilor creștini despre ereziile gnostice, unde uneori se referă la un eschaton în sens religios. Sfârșitul divin al lumii pare să fie și sensul cuvântului „ἀποκατάστασις”, din Fapte 3: 19-21, în predica Sfântului Apostol Petru.

¹²*Ibidem*, p. 40.

Cuvântul „ἀποκατάστασις” apare doar o singură dată în Sfânta Scriptură, în Faptele Apostolilor, la capitolul 3, 21: „*(Pe Iisus Hristos)... Pe care trebuie să-L primească Cerul până la vremile stabilirii din nou a tuturor celor despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților Săi prooroci din veac.*”. În greacă: „*(Χριστον Τησουν) ...Ὁν δεῖ ουρανὸν μὲν δεξασθαι ἀρχὴ χρόνων ἀποκαταστασεως παντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς δια στόματος τῶν ἁγίων ἀπ’ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν*”¹³.

Există controversă în ceea ce privește interpretarea pasajului, mai ales pentru că este singura dată când un autor al Noului Testament folosește cuvântul „ἀποκατάστασις”. Apostolul Petru pare să folosească cuvântul pur și simplu pentru a se referi la sfârșitul timpului (care va fi un moment al judecății) și, în acest context, „παντων” se va referi la restaurarea tuturor lucrurilor (întregul cosmos), nu al tuturor oamenilor¹⁴.

Sfântul Apostol Pavel, deși nu folosește termenul de „ἀποκατάστασις”, totuși vorbește și el despre o restaurare în Hristos¹⁵, de starea finală, când toate vor fi supuse lui Dumnezeu și Dumnezeu va fi totul în toate: „*Dar fiecare în rândul cetii sale : Hristos începătură, apoi cei ai lui Hristos, la venirea Lui. După aceea, sfârșitul, când Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatălui, când va desființa orice domnie și orice stăpânire și orice putere. Căci El trebuie să împărătească până ce va pune pe toți vrăjmașii Săi sub*

¹³„GREEK NEW TESTAMENT - ACTS”, p. 9.

¹⁴L. MORWENNA, *op.cit.*, p. 41.

¹⁵V. RĂDUCĂ, *op.cit.*, p. 360.

picioarele Sale. Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea. « Căci toate le-a supus sub picioarele Lui ». Dar când zice: « Că toate I-au fost supuse Lui » – învederat este că afară de Cel care I-a supus Lui toate. Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul Însuși se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți ». (1 Corinteni 15, 23-28). Acest pasaj constituie textul major ce stă la baza apocatastazei origeniene.

De la Origen încoace – cel ce a ridicat cu acest termen una dintre cele mai dificile probleme dogmatice – a fost folosit cu înțelesuri și nuanțe diferite parcurgând un interval deschis, „abrupt”.

Apocatastaza prezintă un înțeles minimal și unul maximal, distingându-se după gradul de cuprindere și modul de circumscriere, de asumare mai mult sau mai puțin diferențiată a conceptului în totalitate. Astfel, în sens minimal, într-un acord perfect cu învățătura dogmatică, soteriologică a Bisericii, apocatastaza privește restaurarea omului (a întregii firi umane) și a întregii lumi în Iisus Hristos. Nu presupune însă și mântuirea tuturor. Dimpotrivă, exclude mântuirea demonilor și a păcătoșilor care au refuzat până la sfârșit pocăința. Această dogmă a osândei veșnice, dincolo de faptul că are nevoie de explicitări și e susceptibilă de nuanțări, pare însă că lasă ceva nespus, că aruncă un vâl peste taina iubirii divine și a libertății umane. Pe de altă parte, înțelesul maximal al apocatastazei potrivit căreia se vor mântui toți, inclusive demonii, e cu neputință să fie gândit fără a cădea din capul locului în erezie.

Nu doar într-o erezie „etică”, ce ar nega dreptatea divină, ci într-o erezie „ontologică”, într-o erezie „a necesității”, ce ar nega în chip fundamental libertatea ființelor create și implicit iubirea lui Dumnezeu, adică tocmai ce s-ar fi dorit să stea ca temei al unei asemenea concepții.

Clement al Alexandriei și apocatastaza

Deși Origen este considerat principalul reprezentant al doctrinei apocatastazei, de fapt este Clement (predecesorul lui Origen la Alexandria), primul care prezintă această doctrină, oferind astfel o bază pentru gândirea faimosului său succesori¹⁶. Pentru a înțelege această învățătură particulară, trebuie văzut în contextul concepției sale despre natura și scopul pedepselor divine în general.

Clement nu are nicio îndoială că toată lumea va fi judecată după faptele sale, nu numai la o „judecată mare și finală”, ci și la alte „judecăți preliminare”: „Marele Judecător, Care vede toate faptele noastre, datorită bunătății Sale, pentru a-i sili pe cei ce sunt nesimțitori să se pocăiască, îi va pedepsi fie prin îngerii din apropierea lui, fie prin felurite judecăți preliminare, fie prin o judecată definitivă”¹⁷.

¹⁶Lautaro Roig LANZILLOTTA, „Greek Philosophy and the Problem of Evil in Clement of Alexandria and Origen”, în: *Cuadernos de Filología Clásica*, pp. 214–215.

¹⁷CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *Stromatele*, VII, 2.12.5, vol. 5, col. PSB, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 482.

Soarta necredincioșilor este comparată cu „pleava de grâu care este condusă de pe fața pământului de vânt”¹⁸. El vorbește într-o manieră tradițională despre pedeapsa prin foc, care îi așteaptă pe aceia, de exemplu, care nu reușesc să aibă o viață curată și, astfel, neglijează pe cei nevoiași care sunt iubiți de Dumnezeu¹⁹. Și totuși, un astfel de foc de pedeapsă nu pare a fi pur și simplu punitiv sau etern pentru Clement. Nu este ca focul devorant al vieții de zi cu zi, destinat distrugerii păcătosului, ci o flacără „selectivă” sau „rațională”, care servește pentru a sfinți sufletele păcătoase care trebuie să treacă prin ea: „Noi spunem, însă, că focul nu sfințește cărnurile, ci sufletele păcătoase, nu vorbesc de focul care mistuie totul, de focul care ne slujește la facerea lucrurilor, ci de focul cel spiritual, de focul care pătrunde sufletul, când sufletul trece prin foc”²⁰.

Potrivit lui Clement, bunătatea absolută a lui Dumnezeu implică faptul că pedeapsa nu poate avea decât o funcție pedagogică, purificatoare și vindecătoare, nu numai în această viață, ci și după moarte. Dumnezeu nu se răzbună, căci ar însemna să întoarcă răul pentru rău. Dar, în dragostea proniatoare, Dumnezeu „pedepsește în vederea binelui tuturor” mai mult ca un tată sau profesor care disciplinează un copil: „Și după cum copiii sunt pedepsiți de învățător sau de părinți, tot așa suntem și noi pedepsiți de Dumnezeu. Dumnezeu, însă, nu se răzbună, căci răzburarea este săvârșirea unui rău pentru răul

¹⁸CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *Stromatele*, IV, 24.154.5, vol. 5, p. 302.

¹⁹John R. SACHS, „Apocatastasis in Patristic Theology”, în: *Weston School of Theology*, 54 (1953), p. 618.

²⁰CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 497.

suferit, ci Dumnezeu pedepsește spre folosul, și obștesc și particular, al celor pe care-i pedepsește”²¹.

Clement vorbește despre două metode de corecție, „instructiv” și „punitiv” sau „disciplinar”: Dumnezeu „corectează” din trei motive: „ca cei corecțați să devină mai buni decât înainte; a doua, ca cei care pot să se mântuiască prin pildele altora să fie preveniți să se lase de păcate; și a treia, să nu fie ușor de disprețuit cel căruia i s-a făcut nedreptate, pentru ca cel care a făcut-o să o facă din nou”²².

Clement pomenește și de două mijloace de îndreptare a păcătosului: „unul prin învățătură, iar altul prin pedepsire, pe acesta din urmă îl numim pedagogic”²³.

Referindu-se la acei eretici care, ca șerpii surzi, refuză să asculte adevărata înțelepciune a Evangheliei, el își exprimă speranța că și ei ar putea totuși să găsească vindecarea în „disciplina divină” a lui Dumnezeu înainte de judecata finală și astfel să se îndepărteze de calea către condamnare²⁴. Toți credincioșii care au păcătuit după botez vor fi supuși, de asemenea, disciplinei, prin care faptele lor păcătoase sunt curățate: „Trebuie să se știe că cei care cad în păcate, după ce s-au botezat, sunt pedepsiți pentru păcatele pe care le-au

²¹CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 541.

²²CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 302.

²³CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 302.

²⁴CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 541.

săvârșit. Păcatele săvârșite înainte de botez sunt iertate, cele săvârșite după botez au nevoie de curățire”²⁵.

Scriptura folosește cuvântul „κόλασις”²⁶ pentru a descrie pedeapsa veacului viitor. Aristotel a distins „κόλασις” de „τιμωρία”²⁷, acesta din urmă referindu-se la pedeapsă provocată „în interesul celui care o provoacă, pentru a obține satisfacție”. Pe de altă parte, kolasis se referă la corecție²⁸. Astfel, Platon poate afirma că este bine să fie pedepsit (să se supună lui „κόλασις”), pentru că astfel se face o persoană mai bună. Această distincție a supraviețuit chiar și după timpul scrierii Noului Testament, deoarece Clement din Alexandria afirmă că Dumnezeu nu are „Τιμωρείται”, pedepsește după faptă, el face „κόλασις”, adică corectează păcătoșii²⁹.

Oponându-se dualismului gnostic, Clement a fost la fel de preocupat să sublinieze rolul cooperării umane libere pentru a sublinia prioritatea și puterea dragostei mântuitoare a lui Dumnezeu: „Aceia să audă de la noi, că Adamn-a fost desăvârșit

²⁵CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 302.

²⁶„Concordancia Griego de Strong: 2851. κόλασις (kolasis) -- pena, tormento, corrección.”, <<https://bibliaparalela.com/greek/2851.htm>>, 1 iunie 2019.

²⁷„Timoria - New Testament Greek Lexicon - New American Standard”, <<https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/timoria.html>>, 1 iunie 2019.

²⁸Steven NEMES, „Review of The Christian Doctrine of Apokatastasis. Ilaria Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena”, în: *Journal of Analytic Theology*, 3 (2015), p. 227.

²⁹S. NEMES, *op.cit.*, p. 227.

în ceea ce privește structura lui, ci în stare să-și însușească virtutea. Că este deosebire între a fi capabili de virtute și a poseda virtutea. Dumnezeu, însă, vrea să ne mântuim pe temeiul propriei noastre hotărâri. Așa este natura sufletului: să se miște din proprie inițiativă. Apoi, pentru că suntem ființe raționale, iar filosofia este înrudită cu rațiunea, urmează că avem oarecare înrudire cu filosofia; iar faptul că suntem capabili de virtute înseamnă că este în noi o mișcare spre virtute, dar nu virtutea”³⁰. Dumnezeu nu ne mântuiește de voința noastră³¹.

Acest proces completează pedagogia divină cu adevărata virtute și cunoaștere deja începută în viața pământească a harului, căci pentru a salva neprihănirea, Dumnezeu lucrează întotdeauna pentru a promova îmbunătățirea fiecăruia oricât de mult posibil. Astfel, Clement afirmă: „Sarcina dreptății celei mântuitoare este de a îndruma întotdeauna, pe cât e cu putință, pe fiecare spre mai bine. Pentru mântuirea omului – ființa cea mai bună din lume – și pentru dăinuirea lui sunt rânduite cele mai mici lucruri în raport cu însușirile fiecărui om”³².

John R. Sachs afirma că odată ce a fost eliberat de orice pedeapsă care trebuia să fie suferită ca o pedeapsă „salutară” din cauza păcatului, sufletul atinge în cele din urmă „acel sfârșit perfect care este fără sfârșit” în contemplarea lui Dumnezeu „cu adevărată înțelegere și certitudine” și este

³⁰CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.* p. 440.

³¹J. R. SACHS, *op.cit.*, p. 619.

³²CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 482.

astfel transformat, vindecat și îndumnezeit într-o restaurare finală. Acesta este ceea ce Clement numește apocatastază³³ și notează: „De aceea, la sfârșit, gnoza este dată celor destoinici și celor aleși, pentru că ei au nevoie de mai multă pregătire și de mai multe exerciții premergătoare și pentru a asculta învățăturile și pentru a duce o viață plină de liniște și demnitate și pentru a ajunge, datorită unei trăiri intense, la o treaptă superioară celei prescrise de lege. Gnoza ne duce la un sfârșit desăvârșit, care este fără de sfârșit și ne învață mai dinainte viețuirea cea viitoare, pe care o vom duce, după voința lui Dumnezeu, împreună cu dumnezeii, fiind scăpați de chinuri și orice pedepse, pe care ar fi trebuit să le suferim din pricina păcatelor noastre, ca o pedepsire aducătoare de mântuire. După această mântuire se dau celor desăvârșiți răsplăți și cinstiri, pentru că au terminat curățirea, pentru că au terminat și această slujire, fie sfântă, fie între sfinți. Apoi pe cei care au ajuns curați cu inima, îi așteaptă în apropiere de Domnul, restabilirea în contemplația cea veșnică”³⁴.

El folosește termenul „ἀποκατάστασις” într-o varietate de contexte, dar în general se pare că se referă la perfecțiunea finală sau sfârșitul unui proces de creștere în viața spirituală, mai degrabă decât în sensul restrâns al unei restaurări universale pe care termenul îl dobândește mai ales după

³³J. R. SACHS, *op.cit.*, p. 619.

³⁴CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.*, p. 511.

Origen³⁵. Cu toate acestea, întreaga sa teologie a pedepsei divine conduce tocmai în această direcție.

Într-un anumit sens, această interpretare a suferințelor eshatologice este precursorul doctrinei purgatoriului care s-a dezvoltat în teologia creștină din Apus. Dar, spre deosebire de mulți alții care l-au urmat în lunga istorie a discuțiilor și disputelor din jurul acestei doctrine, Clement vede suferințele purgatoriului nu ca un fel de justiție retributivă pentru cei care sunt mântuiți, deși nu perfecți, ci ca expresie a vindecării și perfecționării în dragostea lui Dumnezeu³⁶.

În toate lucrările lui Dumnezeu, chiar și în pedeapsa iadului, Dumnezeu doar voiește și lucrează la mântuirea creaturilor Sale³⁷. Noțiunea de Dumnezeu ce pedepsește în veșnicie este respingătoare pentru Clement, deoarece contrazice revelația proprie a lui Dumnezeu în Hristos Logosul, care, ca pedagog divin, „are milă, ne îndemnă, ne avertizează, ne salvează și ne protejează”³⁸.

Singura lucrare a lui Dumnezeu este de a răscumpăra omenirea: „Pe nimeni nu pot minuna atât de mult îndemnurile celorlalți

³⁵J. R. SACHS, *op.cit.*, p. 618.

³⁶J. R. SACHS, *op.cit.*, p. 620.

³⁷W.E.Gregory FLOYD, „*Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*”, în: *Oxford University Press* (1971), p. 108.

³⁸CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *Protrepticul*, I. 6. 2, vol. 4, coll. *PSB*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 73.

ca îndemnurile lui Dumnezeu Cel iubitor de oameni. Că pe Domnul nu-L interesează altceva decât ca omul să se mântuiască”³⁹.

Această muncă de salvare nu are sfârșit. Dumnezeu nu renunță niciodată la păcătos. Clement poate fi încrezător că în final toți vor primi ajutor și vindecare: „Că prin Domnul tuturor lucrurilor sunt rânduite toate, și în general și cu de-amănuntul, pentru mântuirea lumii”⁴⁰.

Pe scurt, există patru principii fundamentale ale abordării lui Clement pe care R. Sachs le prezintă⁴¹:

- 1) supremația absolută și bunătatea providenței divine;
- 2) îndreptarea planului de mântuire al lui Dumnezeu spre întreaga umanitate, nu doar spre indivizi;
- 3) puterea lui Dumnezeu de a convinge libertatea omului;
- 4) natura pedagogică și purificatoare a pedepsei divine.

³⁹CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.* p. 139.

⁴⁰CLEMENT AL ALEXANDRIEI, *op.cit.* p. 482.

⁴¹J. R. SACHS, *op.cit.*, p. 620.

RUGĂCIUNEA APOCATASTATICĂ: TEMEIURI DOGMATICE

Drd. Alexandru Lazăr

Teolog, cercetător științific, doctorand la Școala Doctorală de Teologie „Isidor Todoran”, licențiat al Facultății de Teologie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, fost membru al Institutului „Star UBB” și al Colegiului Studențesc de Performanță Academică, de la aceeași universitate.

Introducere

Credința ca rod al lucrării harului în sufletele oamenilor este răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu: „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi” (I In. 4,19). De aceea între credință ca act personal și conținutul Evangheliei trebuie să fie o sinergie. Căci conținutul credinței determină conținutul vieții creștine, regula credinței devine regula vieții.

Mântuitorul Hristos a venit în lume ca să mântuiască lumea și să adune oile rătăcite: Părinte, voiesc ca, unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava mea pe care Mi-ai dat-o, pentru că Tu M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii (In. 17,24). El a recapitulat în sine lumea, căci „împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus” (Ef. 2,6) și a oferit și omului intrarea la Tatăl. Ruperea catapetesmei în momentul morții lui Hristos este foarte sugestivă în acest sens. În Vechiul

Testament, arhiereul afierosit intra doar o singură dată în Sfânta Sfintelor, de sărbătoarea Yom Kippur, stropind cu sângele țapului perdeaua despărțitoare dintre sfânta și sfânta sfintelor, precum și chivotul legii. În momentul Răstignirii lui Hristos acel perete despărțitor cade, iar omenirea are intrarea la Tatăl: „căci Hristos n-a intrat într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini - închipuirea celei adevărate - ci chiar în cer, ca să Se înfățișeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu” (Evr. 9,24).

Înțelegând care este conținutul credinței noastre, omul are această conștiință că poate dobândi Împărăția Cerurilor doar în măsura în care fratele său va intra, de aceea, în toate slujbele publice și/sau personale, omul se roagă pentru mântuirea tuturor. Această rugăciune pentru mântuirea tuturor oamenilor, din punctul nostru de vedere, își are rădăcina în unitatea adamică și hristologică a umanității, dar și în miza spirituală a apocatastazei, miză care a capacitat atâtea generații de sfinți.

Unitatea adamică și Hristologică a umanității

Căderea în păcat a lui Adam și ratarea planului de îndumnezeire a influențat tot omul. Starea la care Adam s-a condamnat din liberă voință a ajuns o prăpastie cu anevoie de trecut pentru om. Pentru a se elibera din această stare omul avea nevoie să biruiască o întreită stavilă: firea, păcatul și moartea¹.

¹ Vladimir LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, 1997, p. 165.

Ceea ce omul trebuia să îndeplinească în urcușul său spre îndumnezeire, realizează Dumnezeu coborând pe pământ și luând toate ale omului afară de păcat. Prin Întruparea lui Hristos din Fecioară, stavila firii este despărțită, Dumnezeu se face trup, iar prin trup înțelegem solidaritatea cu lumea materială. Prin Logos noi devenim fii ai lui Dumnezeu (In. 1,14; Gal. 4,4-6). Prin Întrupare, noi îl recunoaștem pe Hristos ca frate și pe Dumnezeu Tatăl ca tată. Acesta este și argumentul pentru care Mineiul și Penticostarul ne spun că la Praznicul Crăciunului și al Paștelui nu se îngenunchează, pentru că, din moment ce Hristos este fratele meu, eu sunt egal cu El, nu mai există subordonare, nu mai există calitatea de rob. Hristos m-a făcut pe mine frate, iar liturgic, Biserica ne aduce aminte de această demnitate împăratească: Tu ești frate cu Hristos, El este după ființă egal cu Tatăl, egal cu iubirea Tatălui, iar tu ești după har. Tu ești un alt copil al lui Dumnezeu Tatăl, ai devenit copil prin iubirea fratelui Tău, care te-a arătat că ești „asemenea chipului Fiului, ca El să fie întâi născut între mulți frați” (Rom. 8,29).

Trupul lui Hristos este trecut prin patimă și moarte, iar prin aceasta Dumnezeu zdrobește păcatul prin moartea Sa: „Dumnezeu Își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși” (Rom. 5,8). „Pentru că ceea ce era cu neputință Legii - fiind slabă prin trup - a săvârșit Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat a osândit păcatul în trup” (Rom. 8,3).

Mântuitorul face trecerea de la mielul pascal la Mielul-Hristos, „Cel ce ridică păcatul lumii” (In. 1,29). Această imagine este puternic sugerată în momentul Cinei de Taină. Conform ritualului iudaic, masa se deschidea prin relatarea evenimentului ieșirii poporului evreu din robia Egipteană, după care, invitatul sau capul familiei avea datoria de a face o anamneză cu privire la mielul pascal. Hristos nu vorbește de mielul pascal, ci vorbește despre Sine. Sfântul Chiril al Alexandriei este de părere că: „Mielul era socotit ca jertfă curată și fără de prihană, cerut de lege, iar neamul iezilor se aduce mereu la altar pentru păcate. Aceasta o vei afla și în Hristos. Căci El a fost și altfel fără prihană, spre miros de bună mireasmă pentru păcatele noastre”², iar Origen distinge între sufletele care au nevoie de Hristos în ipostaza de miel oferit ca sacrificiu pentru păcat (Lev. 4,28) și sufletele care îl au pe Hristos ca Miel Pascal³.

Hristos face ceva cu totul deosebit la Cină. Pe masă se aflau, conform mesei iudaice, patru pahare, care se consumau la momente diferite. Primul pahar (paharul qiddush) care se servea la primul fel format din ierburi verzi și amare, apoi al doilea pahar (paharul haggadei), urmat de al treilea pahar, numit al binecuvântării, care se servea cu mielul pascal (la acest pahar Hristos întemeiază Euharistia, conform I Cor.

² Pr. Ioan Sorin USCA, *Tâlcuire la cartea Ieșirii*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 36.

³ Ibidem, p. 36

10,16, Lc. 22,20)⁴. Un fapt extrem de important este că al patrulea pahar (paharul Hallel-ului), Hristos nu îl mai bea. Mântuitorul extinde Cina de Taină până pe Cruce și o face o cină de nuntă: Nunta dintre Hristos și Noul Israel, Biserica. Acel cuvânt „Mi-e sete” (In. 19, 28), este momentul în care Hristos primește ultimul pahar ca semn al logodnei și devine Mirele Umanității. Dar, El „gustând, nu a voit să bea” (Mt. 27, 34), ceea ce denotă că Hristos extinde această Cină în eshaton: „Nu voi mai bea de acum din rodul viței până ce nu va veni Împărăția lui Dumnezeu” (Lc. 22,18).

Dumnezeu instituie dorul acesta după Cina Sa, dorul după Trupul său care este foc. Dorul este un cuvânt intraductibil. Este un cuvânt pur românesc. Limba germană traduce dorul prin cuvântul „sehnsucht”, care înseamnă căutarea sensului. Dorul este altceva, dorul nu caută sensuri, ci dorul arde, dorul doare, dorul așteaptă. Este așteptarea bucuriei. Întâlnirea cu Dumnezeu este să mergi din bucurie în bucurie spre o bucurie fără sfârșit, găsind fața lui Dumnezeu, iar prin Dumnezeu îi găsești pe toți cei dragi. Apostolul Toma a înțeles mai bine decât toți învățătura pe care Hristos a lăsat-o lumii pe Cruce. Evanghelistul Ioan ne spune că: „fiind seară, în ziua aceea, întâia a săptămânii (Duminică) a venit Iisus și a stat în mijlocul lor...” (In. 20, 19), iar „după opt zile, ucenicii erau iarăși înăuntru, și Toma, împreună cu ei” (Ioan 20, 26) Unii teologi interpretează că Toma a atins coasta lui Hristos, alții menționează

⁴ Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 13-14

că nu a făcut acest lucru, dar nu acest fapt este important, ci, în a opta zi, ziua veșniciei, ziua ce neînserată a Împărăției, Toma, și noi împreună cu el, ne împărtășim de coasta lui Hristos care este foc.

Coasta lui Hristos va ține întregul Adam unit: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtășirea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine” (1 Cor. 10, 16-17) și va creiona conștiința că întregul corp eclesial va Cina împreună întru Împărăția Sa: O, Paștile cele mari și preasfințite, Hristoase; O, Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea; Dă-ne nouă mai adevărat să ne împărtășim cu Tine în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”⁵.

Hristos biruiește moartea prin învierea sa. Învierea lui Hristos începe din adânc, pentru că învierea trebuie să apară asupra sufletului: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu...”⁶.

Hristos fiind taina care recapitulează omenirea de la Adam, ca El să fie frate al tuturor, trebuia să treacă prin starea prin care au trecut toți ceilalți. Sfântul Apostol Petru vorbește despre această propovăduire a lui Hristos în tenebrele iadului: „a suferit odată moartea pentru păcatele noastre, El cel drept pentru cei nedrepti, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul, Cu care S-a

⁵ Cântarea a IX-a din Canonul Paștilor

⁶ Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur.

coborât și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare” (I Ptr. 3, 18-19). În acea propovăduire Hristos se întâlnește cu prietenul său, Ioan Botezătorul. La evrei există ritualul „Mikva”, prin care prietenul mirelui pregătea mireasa pentru ritualul scufundării în apă, acea baie de dinainte de căsătorie. Sfântul Ioan Botezătorul se pogoară în iad și pregătește Biserica pentru primirea Mirelui Hristos care coboară în întuneric și luminează tot șeolul vechi capturat de către diavolul.

Hristos reface condiția primordială în urma Întrupării și Învierii. În Rai, Dumnezeu suflă asupra omului suflare de viață, iar după Înviere Hristos suflă asupra apostolilor: „Luați Duh Sfânt” (Ioan 20, 22). Omul primește virtual Duhul după Înviere, iar actual îl primește la Cincizecime. Putem afirma, fără nicio reținere, că omul a fost pus într-o condiție mai privilegiată decât în Rai. Acolo, în Rai, a primit harul ca suflare, aici este o lucrare izvorâtă din Persoana Dumnezeu-Omului înviat. În Hristos, ce de-al doilea Adam, „Însuși Chipul divin transcendent al Logosului devine și chip uman transcendent, ceea ce înseamnă restaurarea totală a condiției primordiale a omului și a cosmosului. Refacerea condiției originare a omului are loc odată cu restaurarea întregii lumi, ceea ce indică fără echivoc imposibilitatea separării omului de totalitatea lumii”⁷.

⁷ Grigore Dinu MOȘ, *Ideea transcendentului în teologie*, în: *Caiete de dogmatică, Vol I. Arhitectonică și Apofatism*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, p. 41.

Învierea lui Hristos pune lumea pe un fâgaș normal. De aici mai rămâne o singură etapă din planul dumnezeiesc, aceea când, la sfârșitul eshatologic al istoriei, Dumnezeu se va uni cu creatul și va fi totul în toate. Din acest moment timpul Bisericii a trecut spre ultimul și crucialul segment al istoriei mântuirii. Din acest punct de vedere ontologic, singura noutate și, de aceea, singurul conținut soteriologic al acestui segment este tocmai misiunea: proclamarea și comunicarea eshatonului, care este ființa Bisericii⁸.

În curgerea timpului spre acest deziderat, conștiința fiind de opera de mântuire realizată în Persoana lui Hristos, omul are datoria de a se ruga pentru Întregul Adam: „căci dacă prin greșeala unuia cei mulți au murit, cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om, Iisus Hristos” (Rom. 5, 15). Sfântul Apostol Pavel, conștient fiind de acest lucru se ruga: „Domnul să aibă milă de casa lui Onisifor, căci de multe ori m-a însuflețit și de lanțurile mele nu s-a rușinat Să-i dea Domnul ca, în ziua aceea, el să afle milă de la Domnul” (II Tim. 1, 18).

Biserica se îngrijește de fiecare mădular duhovnicesc al ei, de aceea face rugăciuni pentru întreaga lume: „Vă îndemn deci, înainte de toate, să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri, pentru toți oamenii” (I Tim. 2,1). Paginile Patericului sunt pline de oameni duhovnicești care s-au rugat pentru mântuirea tuturor oamenilor. Într-o apoftegmă cunoscută

⁸ Alexander SCHMEMANN,, *Biserica, lume, misiune*, Ed. Reîntregirii, Alba-Iulia, 2006, p. 306.

ni se spune că Avva Antonie a fost trimis de către un înger pentru a lua exemplul de viață duhovnicească de la un curelar din Alexandria. Observând că acest curelar ducea o viață obișnuită, trăia într-o colibă săracăcioasă cu soția lui, iar suma de bani pe care o câștiga o împărțea bisericii și săracilor, Avva Antonie îl întreabă ce altceva mai face. Iar curelarul îi formulează un răspuns profund. Acesta îi spune că nu face nimic altceva, decât că meditează în fiecare seară la un gând, acela că „Toți se vor mântui, iar el singur va ajunge în iad”⁹. Aceasta deschide nelimitat perspectiva nădejzii în mântuirea tuturor, nădejde care stă la baza acelei lucrări desăvârșite a sfinților: rugăciunea pentru mântuirea universală.

Implicația apocatastazei în soteriologia personală

Paul Evdokimov afirma că: „apocatastaza nu poate fi decât o dimensiune a rugăciunii noastre, lucrarea temerară a iubirii noastre. Se poate spune în mod paradoxal că Dumnezeu așteaptă de la noi apocatastaza”¹⁰.

„Cine ia în considerare posibilitatea existenței în afară de sine însuși, fie și numai a unui singur pierdut pentru veșnicie, acela cu greu poate iubi fără nădejde”¹¹ și cu greu se va decide

⁹ Olivier CLEMENT, *Puterea credinței: studii de spiritualitate*, Ed. Pandora-M, Târgoviște, 1999, p 109.

¹⁰ Paul EVDOKIMOV., *Femeia și mântuirea lumii*, Asociația Filantropică Medicală Creștină Christiana, București, 1995, p. 205.

¹¹Hans Urs von BALTHASAR, *Mic discurs despre iad*, Editura Paideia, București 1997, pp. 63–64. Ilarion

„în favoarea unei răbdări ce nu renunță din principiu niciodată, ci este gata să-l aștepte pe celălalt la nesfârșit. N-ar putea consta nefericirea mea veșnică tocmai în aceea că eu însumi n-am răbdarea să aștept la nesfârșit îndreptarea celuilalt?”¹², se întreabă Hans Urs von Balthasar.

În concepția lui Ilarion Alfeyev, pentru care această chestiune reprezintă un punct central din eshatologie, este că a afirma că toți oamenii se vor mântui indiferent de faptele și alegerile lor este o erezie, în schimb, nu este eretic să avem speranța și să ne rugăm pentru mântuirea tuturor¹³. Alfeyev atunci când exprimă aceste cuvinte are în vedere dogma pogorârii lui Hristos la iad, pe care o interpretează într-un sens universal și eshatologic.

În același mod interpretează și David Bentley Hart, însă acesta afirmă că „pierderea chiar și a unuia ar lăsa trupul Logosului incomplet, scopul lui Dumnezeu în creație nerealizat”¹⁴, încadrându-se prin viziunea lui printre vocile contemporane cele mai sonore în susținerea mântuirii tuturor. Lucrarea lui Bentley Hart indică faptul că această viziune este una demnă de urmat și că este nevoie să ne îndreptăm spre un universalim hotărât¹⁵

¹² *Ibidem*, p 64.

¹³ Ilarion ALFEYEV, *Hristos, biruitorul Iadului. Pogorârea la iad din perspectiva ortodoxă*. Editura Sophia, București, 2007, p 256.

¹⁴ David Bentley HART, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, Editura Polirom, București, 2013, p 496., Alexandru

¹⁵ Alexandru LAZĂR, „The Universal Salvation. New Opinions in the Contemporary Theology”, în Revista „Astra Salvensis”, VIII (2020), nr 16, p. 262

Rugăciunea pentru mântuirea tuturor este a celor desăvârșiți sau care tocmai se desăvârșesc printr-o asemenea lucrare a iubirii. Până la această măsură ei înșiși gustă iadul și se văd osândiți. Numai „o nădejde împotriva oricărei nădejdi” a unui suflet tare poate depăși această experiență infernală extremă: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui”, i-a descoperit Dumnezeu Părintelui Siluan. Iadul e asumat până la capăt, ca o osândă de sine, și prin aceasta e depășit, căci într-o asemenea trăire sufletul își pierde orice reazem în sine însuși și rămâne numai în Dumnezeu întru care își pune toată nădejdea. Cunoscând din proprie experiență iubirea fără margini a lui Dumnezeu, dar și infernul deznădejdiei celui ce i se împotrivesc, Sfântul Siluan afirma: „Slavă Domnului că ne-a dat pocăința, iar prin pocăință toți se vor mântui, toți fără excepție. Nu se vor mântui decât numai cei ce nu vor să se pocăiască, și în aceasta văd deznădejdea lor și mult plâng, fiindu-mi milă de ei. Ei nu cunosc prin Duhul Sfânt cât de mare este milostivirea lui Dumnezeu. Dar dacă fiecare suflet ar cunoaște pe Domnul și ar ști cât de mult ne iubește, atunci nimeni n-ar mai deznădăjdui și nimeni n-ar mai murmura vreodată¹⁶.

Ucenicul său, Părintele Sofronie, adăuga: „Astfel iubirea lui Hristos nădăjduiește să atragă la El pe toți oamenii și de aceea coboară până în adâncul iadului. Totuși, și acestei iubiri desăvârșite, și acestei jertfe desăvârșite omul - cine este acesta? nu știm; câți sunt aceștia? de asemenea, nu știm - îi

¹⁶ Cuviosul Siluan ATHONITUL., *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 109.

poate răspunde printr-un refuz chiar și în veșnicie spunând: «Eu nu vreau aceasta». Această înfricoșătoare posibilitate a libertății, pe care Biserica o cunoaște bine din experiența ei duhovnicească, a făcut să respingă învățătura origeniștilor. Fără nici o îndoială, rugăciunea pentru mântuirea tuturor pe care o vedem în viața Starețului nu s-ar putea naște într-o conștiință origeniștilor¹⁷.

În viziunea lui Gabriel Bunge, Biserica a judecat bine condamnămnd teoria origeniștilor a apocatastazei, fiindcă pe această temă nu putem face afirmații gratuite și cu atât mai puțin nu putem construi un sistem teoretic. Nu este dat omului să cunoască cine se mântuiește și cine nu. Mai rău, făcând asemenea afirmații, omul se pune în locul lui Dumnezeu¹⁸. Așadar, ceea ce Biserica a condamnat este mai degrabă afirmarea cu certitudine a apocatastazei, decât posibilitatea acesteia, posibilitate care în planul spiritualității trăite (nu în al teologiei formulate) se constituie ca spațiu apofatic al unei mari nădejdi.

În sprijinul acestei posibilități irepresibile se exprimă și Edith Stein: „libertatea lui Dumnezeu pe care o numim atotputemicie își găsește o limită în libertatea omului. Harul lui Dumnezeu ce coboară asupra sufletului omenesc nu-și poate afla aici sălaș dacă nu e primit de bunăvoie. Acesta-i un

¹⁷ Arhimandritul SOFRONIE, *Viața și minunile Sfântului Siluan Athonitul*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p 97.

¹⁸ Gabriel BUNGE, *Mania și terapia ei după Avva Evagrie Ponticul*, Ed. Deisis, 2016, p 164.

adevăr dur. El exprimă – în afara amintitei bariere a atotputerniciei divine – posibilitatea principială a unei autoexcluderi de la mântuire și din împărăția milostivirii. El nu exprimă o limită a milei divine. [...] Să existe totuși suflete ce i se refuză statornic? Nu putem respinge așa ceva ca posibilitate principială. În fapt însă, poate să devină înfinit improbabil. Tocmai prin ceea ce harul pregător e în stare să stârnească în suflet. E posibil și să se furișeze în suflete și să se extindă acolo din ce în ce mai mult. Cu cât e mai mare spațiul pe care-l ocupă în acest mod ilegitim, cu atât devine mai improbabil ca sufletul să i se refuze (...) cu atât mai mult îl sustrage actelor orientate împotriva sa. Atunci credința în nemărginirea iubirii și a harului devine îndreptățit și nădejdea într-o universalitate a mântuirii, cu toate că prin posibilitatea principial deschisă a împotrivirii în fața harului se menține și posibilitatea unei osânde veșnice¹⁹.

Regăsim aici aceeași nădejde în bunătatea creației divine, în faptul că aceasta nu este un eșec, prezentă și la Origen, la Grigorie de Nyssa și în zilele noastre la teologi ca Florenski, Evdokimov, Clement etc. Din această perspectivă putem nădăjdui că niciun om nu va ajunge într-o stare de satanizare completă, deși această posibilitate a fost dogmatizată. Putem nădăjdui cel puțin, și de data aceasta fără rezerve dogmatice, că prin rugăciunile Bisericii mulți oameni vor ieși din iad în răstimpul dintre judecata particulară și cea universală. Putem de asemenea nădăjdui că voința omului se va lăsa în fapt, nu

¹⁹ Hans Urs von BALTHASAR, op. cit., pp. 71-72.

constrânsă, ci convinsă, cucerită sau chiar sedusă de voința binefăcătoare a lui Hristos; că voința divină, dacă nu se poate manifesta împotriva voinței omului, ea se va manifesta în și prin această libertate, conducând-o înspre propria ei mântuire. Putem pune sub semnul nădejzii și aceste cuvinte ale unei sfinte: „Eu cred că există un infern, dar el este gol”²⁰. Putem nădăjdui, atâta vreme cât nu există o suprapunere perfectă, rigidă între dogmatică și spiritualitate. De regulă, dogma, ca expresie a unui adevăr revelat, devansează trăirea spirituală pe care, de altfel, o și întemeiază. Dar uneori o trăire spirituală, tot mai aprofundată și mai deplină a Revelației, poate devansa o viitoare dogmatizare sau poate anticipa în parte ceea ce Dumnezeu va descoperi în chip desăvârșit numai la sfârșit. De asemenea, poate exprima ceea ce Dumnezeu însuși poate voi și lăsa să fie o creație a omului, pornită de la el, într-o cât mai deplină libertate, sub inspirația inefabilă, aproape imperceptibilă a harului Său.

Concluzii

Posibilitate rugăciunii pentru mântuirea stă în baza faptului că toți suntem copii ai lui Adam, iar Hristos a venit să ridice pe acest Adam: De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el. Dar nu este cu greșeala cum este cu harul, căci dacă prin greșeala unuia cei

²⁰ Jean GUITTON, *L'enfer dans mentalité contemporaine*, în *L'èfer*, Les Éditiones de la Revue des Jeunes, Paris VII, 1950, p. 348.

mulți au murit, cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om, Iisus Hristos (Rom. 5, 12-15).

Cea mai profundă asumare spirituală a antinomiei infernului este cea din cuvintele curelarului din Alexandria: „Fie ca toți să fie mântuiți, eu singur merit să pier”. Aceasta deschide nelimitat perspectiva nădejzii în mântuirea tuturor, nădejde care stă la baza acelei lucrări desăvârșite a sfinților: rugăciune pentru mântuirea universală, dar în același timp ne pune în fața celei mai grave posibilități a pierzaniei proprii. Calea ieșirii din experiența infernală a fost descoperită de către Dumnezeu Sfântului Siluan: „Tine mintea în iad și nu deznădăjdui”. Într-o asemenea stare, sufletul care își pierde orice reazem în sine se cufundă în infernul iubiri lui Dumnezeu. Numai această antinomie a infernului, sau a restaurării universale (pe care am încercat s-o evidențiem pe tot parcursul lucrării) face posibilă iubirea totală și acoperă toate extremele ei. Numai ea unește în chip nedespărțit taina omului și taina lui Dumnezeu, misterul libertății umane și misterul iubirii divine, afirmate una în cealaltă și niciodată învinse.

Din toate cele spuse nu putem decât să concluzionăm cu uimire: cât de mult protejează Dumnezeu taina omului! Cât de mult o învăluie și o adâncește în propriul ei destin, nedespărțind-o de a Lui!

**„RUGUL APRINS”
ȘI ROLUL LUI ÎN PROMOVAREA ISIHASMULUI
DIN SPAȚIUL ROMÂNESC**

Protos. dr. Maxim (Iuliu-Marius) Morariu

*Doctor în teologie și sociologie, cercetător științific, protosinghel,
om de cultură, autor, cu activitate la: Universitatea „Babeș-Bolyai”,
Cluj-Napoca (România); Universitatea Pontificală „Angelicum”, Roma
(Italia); Universitatea din Pretoria (Africa de Sud);
Episcopia Ortodoxă Română a Canadei.*

Introducere

Despre isihasm și amprenta sa românească s-a mai scris de-a lungul timpului. Aspecte fundamentale precum traducerea textului filocalic, care reprezintă un adevărat manual al acestuia, au fost aduse în atenție de către diferiți cercetători în anumiite momente și contexte istorice¹.

¹ A se vedea, de exemplu: Andre Scrima, "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine," în *Istina*, 5 (1958), no. 3, p. 295-398; Andre Scrima, "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine," în *Istina*, 5 (1958), no. 1, p. 493-416; Andre Scrima, "L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine," în *Istina*, 5 (1958), no. 4, p. 443-474 ; C. J. Dumont, "Pour un dialogue sur la piete hesychaste", în *Istina* 5 (1958), no. 3, p. 293-294 ; Virgil Cândea, „Filocalia în literatura română veche”, în ***, *Filocalia*, ed. Doina Uricariu, studiu introductiv de Virgil Cândea, Editura Universală, New York, 2001, p. 11-18; Dumitru Stăniloae, *Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română*, Editura Scripta, București,

Modul în care el a fost aplicat în contextul nostru a fost și el evidențiat. Astfel, artizani ai săi precum Sfinții Vasile de la Poiana Mărului² și Paisie Velicicovski³ au beneficiat în decursul

1992; Marius Portaru, „Contribuția Pr. Dumitru Stăniloae (1903-1993) în domeniul traducerilor patristice românești. Problema cronologiei traducerilor, principiile traductologice și receptarea critică”, în *Studii Teologice*, Seria III, IV (2008), nr. 3, p. 107-108; Iulian-Nicolae (Nectarie) Arvai, *Conceptul De Îndumnezeire Oglindit În Filocalia Românească (mss. dactil., teză de doctorat)*, Arad, 2019, disponibil la: <https://cdn.uav.ro/documente/Universitate/Academic/Doctorat/Rezumat/Ierom.-Iulian-Nicolae-Nectarie-Arvai-rezumat.pdf>, accesat la 11. 02. 2022.

² Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea sa, a se vedea: Sfântul Vasile de la Poiana Mărului, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, trad. Maria Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009; Ioan Marian Croitoru, „Sfântul Vasile de la Poiana Mărului. Repere biografice”, în *Păstori și păstorire în trecutul Bisericii noastre. Simpozion Național, Deva, 25-26 septembrie 2015*, Editura Argonaut & Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Cluj-Napoca & Deva, 2015, p. 285-30; Ioan Marian Croitoru, „Saint Basil of Poiana Mărului. Biographic milestones”, în *Icoana Credinței*, 3 (2017), no. 6, p. 92-105; Horia Constantinescu, Gabriel Cocora, „Poiana Mărului”, în *Glasul Bisericii*, 23 (1964), no. 5-6, p. 466-500.

³ Cf. Dan Zamfirescu, *Paisianismul – un monument românesc în istoria spiritualității europene*, Editura Roza Vânturilor, București, 1996; Daniela Șontică, „Filocalia de la Dragomirna, file de aur ale istoriei monahismului românesc”, în *Ziarul Lumina*, 17. 11. 2020, disponibil la: <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/documentar/filocalia-de-la-dragomirna-file-de-aur-ale-istoriei-monahismului-romanesc-158629.html>, accesat 11. 02. 2022; Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski, *Autobiografia și Viețile unui staret urmate de Așezăminte și alte texte*, ediția a III-a, ed. Ioan Ică jr., studiu introductiv de Elia Citterio, Editura Deisis, Sibiu, 2015; Gheorghe Diaconu, „Chipul Sfântului Paisie Velicikovski și deshumarea moaștelor sale”, în *Revista Teologică*, 98 (2006) nr. 3, p. 51-59; Theologos

anilor de mai multe monografii, studii și articole, în timp ce despre momente importante care au contribuit la propagarea anumitor idei s-a scris de asemenea destul de consistent. Și mișcărilor care au avut în centru promovarea isihasmului au beneficiat în anumite contexte de evaluări critice, ori de lucrări cu valoare testimonială. Cea mai importantă dintre ele, respectiv *Rugul Aprins*, care a dus la o interesantă promovare a duhului isihast în perioada interbelică se numără între cele mai norocoase. Oameni precum părintele mitropolit Antonie Plămădeală⁴ sau părintele Andrei Scrima⁵ o evocă în paginile unor opere cu caracter memorialistic, în timp ce diferiți cercetători mai vechi sau mai noi, vorbesc despre însemnătatea ei în cadrul revirimentului spiritual al României interbelice⁶. Dată fiind importanța ei, am decis să prezentăm

Simonopetrul, *Sfântul Paisie și ucenicii lui în Sfântul Munte și în Mănăstirea Simonopetra*, trad. Nathanael Neacșu, Editura Doxologia, Iași, 2014; Petre I. David, “Cuviosul Paisie cel Mare (Velicicovski). Un desăvârșit monah român! – noi cercetări și ipoteze –”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 93 (1975), nr. 1-2, p. 162-193; Paul Mihail, „În legătură cu participarea episcopului Veniamin Costachi la înmormântarea stareșului Paisie de la Neamț”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 105 (1987), nr. 3-4, p. 109-116; Serghie Cetfericov, *Paisie stareșul Mănăstirii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*, trad. de Nicodim Patriarhul României, Mănăstirea Neamț, Neamț, 1940.

⁴ Antonie Plămădeală, *Rugul Aprins*, Editura Arhidiecezana, Sibiu, 2002.

⁵ André Scrima, *Timpul Rugului Aprins – Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, ed. Anca Manolescu, prefață de Andrei Pleșu, Editura Humanitas, București, 2010.

⁶ A se vedea, de exemplu: Cristian Pătrășconiu, „Rugul aprins este un fenomen spiritual purtător de viitor. Dialog cu Marius Vasileanu”,

în rândurile următoare câteva aspecte privitoare la istoricul, componența, activitatea și impactul pe care l-a avut în epocă, insistând asupra centralității pe care a avut-o rugăciunea isihastă și evidențiind modul în care s-a constituit într-un cadru de întâlnire al clerului cu laicatul.

„Rugul Aprins” – repere istorice

Deși a avut o istorie care se întinde pe o perioadă scurtă ca durată (1946-1948 ca funcționare oficială, iar apoi o reluare clandestină realizată de către părintele Sandu Tudor la Rarău între 1956-1958, care nu a mai avut însă nici aceeași anvergură, nici același impact), „Rugul Aprins” a fost totuși una dintre mișcărilor de revigorare spirituală care a lăsat o puternică amprentă asupra culturii românești de influență creștină și asupra spiritualității de pe aceste meleaguri. Coagulat în jurul părintelui Ivan Kulîghin (n. 24 februarie 1885, decedat

în *Convorbiri literare*, CL (2016), nr. 9, p. 13-22; Marius Vasileanu, „Olivier Clément despre "Rugul aprins", în *Adevărul literar și artistic*, XV (2005), nr. 8431, p. 1; Camelia Suruianu, *Rugul Aprins*, Editura Lucas, Brăila, 2016; Codina Săvulescu, *Literatura religioasă de la Rugul Aprins, mss. dactil. teză de doctorat*, Sibiu, 2020; Anastasia Dumitru, „Despre "străinul" devenit maestru spiritual”, în *Scriptor*, III (2017), nr. 9-10, p. 80-82; Carmen Ciornea, *Chipul Rugului Aprins*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2015; Ioana Diaconescu, „Lotul” Rugul Aprins 1996. Recursul în anulare admis”, în *România literară*, IL (2017), nr. 4015, p. 14-15; George Enache, "Represiunea religioasă în România comunistă. Studiu de caz: 'Rugul aprins' ", în *Analele Universității „Dunărea de Jos” din Galați*, III (2004), p. 135–153.

în condiții suspecte în Siberia la o dată necunoscută)⁷, călugăr cu metania în faimoasa lavră a Optinei și duhovnicul Mitropolitului Nicolae al Kievului, pripășit pe meleagurile Cernicăi prin grija și ajutorul Patriarhului Nicodim Munteanu, și al unor personalități de prim rang ale culturii române precum Sandu Tudor⁸ și profesorul

⁷ C. Ciornea, „Father Ivan Kulighin - Religious Education As The Preservation Of Humanity”, in *4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2017*, Sofia, 2017, doi: 10.5593/sgemsocial2017/34/S13.028.

⁸ Sandu Tudor (22 decembrie 1896, 17 noiembrie 1962, Aiud), pe numele său adevărat Alexandru Teodorescu a fost un om de cultură român, poet și monah, fondator al mișcării „Rugul Aprins”. Arestat în anul 1948 pentru o pretextată acuză de spionaj împotriva statului român, va executa trei ani de închisoare la Canal și ulterior, la ieșire se va călugări și va deveni starețul mănăstirii de la Rarău. Aici va reactiva în clandestinitate mișcarea de revigorare spirituală, fapt care va duce în anul 1958 la o nouă arestare a sa (și deschiderea dosarului „Alexandru Teodorescu”, sau al „Rugului Aprins”), alături de mai mulți membri ai mișcării și condamnarea sa la 25 de ani de închisoare în baza „famosului” articol 209 (pentru acuza de „uneltire împotriva ordinii sociale”). Va muri în închisoare la Aiud, în timp ce își executa pedeapsa. Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea lui, a se vedea și: Carmen Ciornea, *Hieroschemamonk Daniil Sandu Tudor: mystical poet*, Editura Eikon, București, 2021; Idem, *Sandu Tudor și asociațiile studențești creștine din România interbelică*, Editura Eikon, București, 2017; Idem, *„Să nu fiți căldicei!": Sandu Tudor și întemeierea Rugului Aprins - (1940-1952)*, Editura Eikon, București, 2018; Constantin Jinga, *Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor – omul și opera*, Editura Christiana, București, 2005; Camelia Suruianu, *Studii și eseuri literare. Ion Marin Sadoveanu, Paul Sterian, Alexandru Mironescu, Sandu Tudor, Vasile Voiculescu*, Editura Lucas,

Alexandru Mironescu⁹, își va desfășura activitatea în cadrul mănăstirii Antim, unde starețul de atunci, părintele arhimandrit Vasile Vasilache¹⁰ va crea un climat ce permitea discutarea și

Brăila, 2015; Aurelia Bălan Mihailovici, *Rugul aprins și starețul Daniil-Sandu Tudor*, Editura Panaghia, Vatra Dornei, 2007.

⁹ Alexandru Mironescu (1903-1973) a fost un eseist, filosof, fizician (doctorat la Sorbona în 1929) și profesor universitar din perioada interbelică. Membru fondator al mișcării *Rugului Aprins*, va fi închis în perioada 1958-1963 în cadrul lotului „Rugul Aprins”, fiind condamnat la 20 de ani de închisoare. Va fi eliberat, cu sănătatea puternic afectată, în anul 1963. Va muri de cancer la data de 20 ianuarie a anului 1973, fiind înmormântat de către Arhimandritul Benedict Ghiuș. Pentru mai multe informații cu privire la viața și opera sa, a se vedea: Alexandru Mironescu, *Spiritul Științific*, Editura Casei Școalelor, București, 1934; Idem, *Destrămare*, Editura Fundației pentru Literatură și Artă "Regele Carol II", București, 1939; Idem, *Limitele cunoașterii științifice. Contribuția științelor experimentale la problema epistemologică*, Editura Fundațiilor Regale, București, 1945; Idem, *Kairós. Eseu despre teologia istoriei*, Editura Anastasia, București, 1996; Idem, *Calea inimii. Eseuri în duhul Rugului Aprins*, ed. Răzvan Codrescu, prefață de Virgil Căndea, Editura Anastasia, București, 1998; Adrian Michiduță, Viorel Burlacu (eds.), *Alexandru Mironescu, un mărturisor al Ortodoxiei*, Editura Centrului Cultural "Dunărea de Jos" Galați, Galați, 2011; Ileana Mironescu, *În preajma lui Alexandru Mironescu*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2015; Idem, *Alexandru Mironescu – centenarul nașterii (1903-2003). Mărturii despre gânditor și operă adunate și publicate*, Editura Enciclopedică, București, 2003.

¹⁰ Arhimandritul Vasile Vasilache (1909-2003) a fost un călugăr, teolog și scriitor român, membru al „Rugului Aprins”, autor a peste 40 de volume de teologie. A activat în cea de-a doua parte a vieții în Statele Unite ale Americii. A absolvit în anul 1933 Facultatea de Litere și Filosofie a universității bucureștene și cea de teologie. Trei ani mai târziu va fi călugărit la Mănăstirea Neamț, iar în 1939 își va

analiza unor texte literare, care erau ulterior comentate din perspectivă teologică, a altora scripturistice și patristice, dezbaterăa unor aspecte de actualitate imediată, sau practicarea Rugăciunii Inimii și studierea ei într-un cadru format din intelectuali cu vocație mistică și definiți de intense preocupări de natură spirituală.

În puținii ani de funcționare ai *Rugului Aprins*, aici s-a desfășurat o activitate extrem de intensă din punct de vedere spiritual, participanții la ședințele acestuia fiind personalități de prim rang ale culturii și spiritualității române, iar unii dintre ei autori ai unor opere referențiale pentru domeniile din care făceau parte.

lua doctoratul în teologie cu o teză intitulată: *Predica în Evul Mediu*. Între anii 1944 și 1948 a fost starețul mănăstirii Antim din București, context în care, pe lângă multe alte înfăptuiri, a susținut și *Rugul Aprins*. Între anii 1949-1959 va fi egumen al schitului Pocrov din Munții Neamțului, iar în anul 1959 va fi arestat, pentru acuza de uneltire împotriva oridinii sociale și condamnat la 9 ani de închisoare. Eliberat în anul 1964 în urma decretului de amnistie generală, va sluji în din Episcopia Clujului, la Bobâlna, până în anul 1969, când se va transfera în Statele Unite ale Americii (la Southbridge, Detroit Windsor, Ontario (Canada) și apoi la New York. În semn de apreciere pentru întreaga sa activitate, va fi distins de către Patriarhia română cu statutul de Arhimandrit stavrofor, distincție extrem de rară aici. Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea sa, a se vedea și: <http://www.stnicholaschurch.net/prvasile/inmemoriam.htm>, accesat 26. 02. 2022; <https://doxologia.ro/parintele-vasile-vasilache-marturisitor-temnitele-comuniste>, accesat 26. 02. 2022.

Membrii „Rugului Aprins”

Un aspect interesant care definește istoria mișcării de revigorare spirituală pe care o avem în vedere îl reprezintă coexistența laicilor cu teologii și fețele bisericești. În momentul înființării acestuia, însuși fondatorul, Sandu Tudor va fi laic, dânsul îmbrăcând haina monahală abia în anul 1948. Profesorul Alexandru Teodorescu, ce va impacta de asemenea istoria și devenirea ei va fi și el un laic și va rămâne la fel pe toată durata funcționării acestuia în legalitate.

Lor li se vor adăuga nume mari ale culturii române precum Anton Dumitriu (1905-1992)¹¹, care-l va aduce cu dânsul și

¹¹ Anton Dumitriu (1905-1992), filosof, logician și matematician român de origine greacă, a absolvit Facultatea de Științe a Universității din București, obținnd în anul 1929 licența în matematici. În anul 1938 și-a susținut doctoratul în filosofie cu teza intitulată: *Bazele filosofice ale științei*, iar ulterior va deveni treptat asistent, conferențiar și profesor la catedra de Logică. Între anii 1942 și 1947 a condus publicația *Caiete de Filosofie*, iar întrr 1944-1946 săptămânalul *Democrația*. A publicat mai multe studii și articole în periodice din țară și din străinătate. În anul 1948 a fost exclus din învățământul universitar, iar în perioada 1948-1954 a fost arestat. În anul 1964 va fi reintegrat ca cercetător la Centrul de Logică al Academiei Române. Va preda și în perioada comunistă ca invitat la Paris și Urbino și va fi afiliat mai multor instituții culturale prestigioase din Occident. Pentru întreaga sa activitate va primi mai multe premii și distincții, precum cel al Academiei Române. Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea sa, a se vedea și: George G. Constandache, „Anton Dumitriu sau vocația întâlnirilor admirabile”, în *Revista de filosofie*, 52 (2005), nr. 52, p. 937-944; Maria Cogălniceanu, *Anton Dumitriu, un proscris triumfător*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2017; Marius Dobre, „Concepția despre logică a

pe tânărul său student Andrei Scrima (1925-2000)¹², devenit între timp monah (care va pleca în anul 1958 la Benares cu o

lui Anton Dumitriu” în *Revista de filosofie*, 2005 (52), nr. 5-6, p. 945-952; Marta Petreu, *Conversații cu... Anton Dumitriu*, Horia Stanca, I. Negoitescu, vol. 1, Editura Universal Dalsi, București, 2004; Alexandru Surdu, „Centenar Anton Dumitriu”, în *Revista de filosofie*, 52 (2005), nr. 5-6, p. 931-936.

¹² André (Andrei) Scrima, (1925-200) a fost un teolog ortodox român, membru al mișcării *Rugul Aprins*, reprezentant al Patriarhului Athenagoras al Constantinopolului la Conciliul II Vatican, care a avut loc în deceniile 6 și 7 ale secolului trecut la Roma. Absolvent al Facultății de Filosofie și Litere al Universității din București (1948), va deveni încă din timpul studenției și asistentul lui Anton Dumitriu, care-l va aduce la Antim. În anul 1956 va absolvi și facultatea de Teologie Ortodoxă din București. Între anii 1950 și 1953 va preda la Seminarul Monahal Superior de la Mănăstirea Neamț, unde va fi și novice. Tot aici va fi tuns în monahism în anul 1956. În anul 1956 va pleca cu o bursă la Benares (trecând prin Geneva, Sfântul Munte și Franța) și va refuza să se mai întoarcă în țară în perioada comunistă. Întors din India la Paris va obține în anul 1960 cetățenia franceză și-l va întâlni, un an mai târziu aici pe Patriarhul Athenagoras. Va preda la Universitatea franceză din Beirut, va fi starețul mănăstirii de la Deir-El-Harf, la Universitatea Catolociă *Le Saulchoir* din Franța și va fi membru fondator al Academiei Internaționale de Științe Religioase de la Bruxelles. Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea lui, a se vedea și: Andrei Scrima, *Timpul Rugului aprins*, Editura Humanitas, București, 1996; André Scrima, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, București, 2005; André Scrima, *Biserica liturgică*, Editura Humanitas, București, 2005; André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, Editura Humanitas, București, 2008; André Scrima, *L'accompagnamento Spirituale. Il movimento del Roveto ardente e la rinascita esicasta in Romania*, Editions Qiqajon, Bose, 2018; Ioan Alexandru Tofan, *Omul lăuntric - Andrei Scrima și fizionomia experienței spirituale* Editura Humanitas,

bursă de studii și nu se va mai întoarce în țară), poetul și prozatorul Vasile Voiculescu (1884-1963)¹³, dar și mulți alții.

București, 2019; Anca Manolescu, Bogdan Tătaru-Caxaban, Miruna Tătaru-Cazaban (eds.), *O gândire fără țarmuri: ecumenism și globalizare*, Editura Humanitas, București, 2005; Nicu Dumitrașcu, "Andre Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism", în *The Ecumenical Review*, year 68 (2016), nr. 2-3, p. 272-281; Mihaela Grigorean, „André Scrima, visionnaire du transreligieux”, în *Transdisciplinarity in Science and Religion*, year VI (2009), p. 69-82; Anca Manolescu, „La paix chretienne comme dialogue: le pere Andre Scrima”, în *Irenikon*, an LXXXVIII (2015), nr. 1, p. 1-55; Maxim Morariu, „Corespondența părintelui Andrei Scrima cu Patriarhul Justinian reflectată în arhivele Securității”, în *Tabor*, an XIV (2020), nr. 10, p. 79-85; Iuliu-Marius Morariu, „Elements of Father Andrei Scrima’s Ecumenical Activity as Reflected in File No. 0005468 from the “Securitate” Archives”, în *Review of Ecumenical Studies*, an 12 (2020), issue 3, p. 497-511; M. Velati, *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962-1965)*, Il Mulino, Bologna, 2014; Bogdan Tătaru-Cazaban, Diana Dumbravă (eds.) *André Scrima. Expérience spirituelle et langage théologique. Actes du colloque de Rome, 29-30 octobre 2008*, Orientalia Christiana Analecta, Roma, 2019; Radu Bercea, “Essai sur l’herméneutique ‘en acte’ d’André Scrima,” în *New Europe College Yearbook*, an 6 (1998-1999), p. 24-36.

¹³ Vasile Voiculescu (1884-1963 a fost un medic și scriitor român. A abordat cu mult talent și profesionalism deopotrivă poezia, dramaturgia și proza, lăsând posterității o bogată moștenire constând din opere de referință în toate aceste domenii (calitățile fiindu-i recunoscute prin intermediul unor premii precum *Premiul Național de Poezie*, conferit în anul 1941). A început studiile universitare la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București (1902-1903) și le-a continuat la cea de Medicină, domeniu în care va obține și doctoratul în anul 1910. Începând cu anul 1935 a fost membru titular al Academiei de Științe din România și s-a numărat între oamenii de cultură interbelici care vor lua parte la activitățile

Cu toții vor crea o mișcare cu o interesantă dinamică, paradigmatică nu doar pentru spiritualitatea, ci și pentru cultura română¹⁴.

În timp ce experiența duhovnicească a părintelui Ioan cel Străin, cum va fi cunoscut el în epocă va dinamiza activitatea *Rugului Aprins*, orientându-o înspre o activitate care avea în centru preocupări de natură mistică mai mult decât înspre ceva cu accent pe înțelegerea culturii laice, inteligența și rafinamentul părintelui Benedict Ghiuș¹⁵ va contribui la animarea dezbaterilor,

Rugului Aprins. Din acest motiv va fi arestat și va fi deținut politic între anii 1958 și 1962. Îmbolnăvit de cancer în închisoare, va muri în data de 26 aprilie a anului 1963 la București. În anul 1993 va fi ales post-mortem membru al Academiei Române. Pentru mai multe informații cu privire la viața și opera sa, a se vedea: Vasile Voiculescu, *Poezii*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1964; Idem, *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare, în traducere imaginară de Vasile Voiculescu*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1964; Idem, *Zahei Orbul*, Editura Dacia, Cluj, 1970; George Bădărău, *Proza lui Vasile Voiculescu – modalități de realizare a fantasticului*, Editura Princeps Edit, Iași, 2006; Lucia Bărăgan, *Vasile Voiculescu – o monografie literară*, Editura Aius, Craiova, 2009; Monica Colibășanu, *Aspecte mitice în dramaturgia lui Vasile Voiculescu*, Editura Irco Script, Drobeta Turnu Severin, 2007; Maria-Elena Ganciu, *Vasile Voiculescu și riscurile experienței mistice*, Editura Limes, Editura Epifania, Cluj-Napoca, Alba-Iulia, 2013.

¹⁴ Fapt subliniat de către doamna Anca Manolescu. A se vedea: Anca Manolescu, *Modelul Antim, modelul Păltiniș – cercuri de studiu și prietenie spirituală*, Editura Humanitas, București, p. 15.

¹⁵ Părintele Arhimandrit Benedict Ghiuș (1904-1990) a fost un teolog și călugăr român care s-a remarcat între membri cei mai activi ai *Rugului Aprins*. A absolvit Seminarul Teologic din Galați

(1926), Facultatea de Teologie Ortodoxă din București (1927) și cea din Strasbourg (1932), unde va și susține în anul 1946 teza de doctorat intitulată *Doctrina răscumpărării în inmografia Bisericii*. Călugărit la Noul Neamț în anul 1934, va fi hirotonit diacon în același an, iar doi ani mai târziu ieromonah. Tot atunci va fi numit prefect de studii al Internatului Teologic din Cernăuți. În anul 1939 va fi hirotesit arhimandrit, iar în anul 1944 va fi ales episcop de Hotin, însă alegerea sava fi invalidată de către președintele Consiliului de Miniștri, Mihai Antonescu. În 1944 va deveni pentru o scurtă vreme duhovnic al Academiei Teologice din Arad, apoi asistent universitar la catedra de Ascetică și Mistică a Facultății de Teologie Ortodoxă din București. În anul 1946 va figura de asemenea între potențialii candidați pentru un post de arhieru vicar patriarhal, iar în anul 1947 a fost invitat să predea vreme de un an la Institutul Teologic Ortodox Rus „Saint Denis” din Paris, fapt ce nu se va materializa însă, din cauza contextului socio-politic al vremii. În anul 1943 va organiza la Cernăuți împreună cu părintele Sandu Tudor seria de conferințe intitulată „Cele 7 zile de priveghere”, ce vor reuni între vorbitori nume mari ale culturii române a vremii, iar ulterior va face parte din *Rugul Aprins*. În anul 1958 va fi închis, făcând parte dintre cei condamnați pentru „agitație mistică” și va fi condamnat la 18 ani de muncă silnică și 10 ani de degradare civită. Va trece prin închisorile de la Jilava, Aiud și Ostrov-Salcia, fiind eliberat în anul 1964 în contextul decretului de amnistie generală. După eliberare va fi reîncadrat ca preot slujitor al Catedralei Patriarhale din București, până la pensionarea survenită în anul 1974, când se va retrage definitiv la Mănăstirea Cernica, unde va fi și înmormântat în anul 1990. Pentru mai multe informații cu privire la viața, publicistica și mesajul său, a se vedea și: George Enache, „Părintele Benedict Ghiuș - învățătorul celor tineri”, în *Ziarul Lumina*, 22. 10. 2009, disponibil la adresa: <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/documentar/parintele-benedict-ghius-invataatorul-celor-tineri-38128.html> accesat 01. 03. 2022; Proloagele, ed. arhim. Benedict Ghiuș, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991; Benedict Ghiuș, *Scrieri, vol. 1* – „Predici și îndrumări omiletice”, Editura Cuvântul Vieții, București,

iar participarea activă a unor nume mari din spațiul laic precum academicianul Alexandru Elian (1910-1998)¹⁶, sau Nichifor

2016; Idem, „Material omiletic: Despre credința creștină”, în *Mitropolia Olteniei*, VIII (1956), nr. 1-3, p. 55–65; Idem, „Sfânta Tradiție”, în *Glasul Bisericii*, XV (1956), nr. 8-9, p. 386–395; Idem, „Faptul răscumpărării în inmografia Bisericii Ortodoxe”, în *Studii Teologice*, XXII (1970), nr. 1-2, p. 70–103; Idem, „Faptul răscumpărării în ciclul Întrupării”, în *Studii Teologice*, XXII (1970), nr. 3-4, p. 230–249; Idem, „Semnul credinței, semnul sfintei cruci”, în *Mitropolia Olteniei*, VIII (1956), nr. 4-5, p. 121–220; Idem, „Dreptarul credinței: Crezul”, în *Glasul Bisericii*, anul XV (1956), nr. 11, p. 623–630; Idem, „Crezul”, în *Mitropolia Olteniei*, VIII (1956), nr. 6-7, p. 370–378; Idem, „Faptul răscumpărării în ciclul învierii”, în *Studii Teologice*, XXIII (1971), nr. 3-4, p. 186–210; Idem, „Despre Dumnezeu”, în *Mitropolia Olteniei*, VIII (1956), nr. 8-9, p. 515–519; Idem, „Faptul răscumpărării în ciclul Sfințelor Patimi”, în *Studii Teologice*, XXII (1970), nr. 9-10, p. 649–684; Idem, „Dumnezeu. Ce este?”, în *Mitropolia Olteniei*, VIII (1956), nr. 10-12, p. 654–666; Idem, „Despre creația lumii”, în *Mitropolia Olteniei*, anul IX (1957), nr. 1-2, p. 59–65; Idem, „Faptul răscumpărării și diavolul în inmografia Bisericii”, în *Studii Teologice*, XXIII (1971), nr. 9-10, p. 692–719; Idem, „Despre credința creștină, nevoia și folosul credinței”, în *Glasul Bisericii*, XV (1956), nr. 6-7, p. 305–314; Idem, „Despre îngeri”, în *Mitropolia Olteniei*, IX (1957), nr. 3-4, pp. 172–181.

¹⁶ Alexandru Elian (1910-1998) a fost un bizantinolog român, devenit membru al Academiei Române în anul 1993. În anul 1932 a devenit licențiat al Facultății de Istorie și Filosofie din cadrul universității bucureștene, iar apoi, într 1932 și 1934 a studiat la Paris, ca membru al Școlii Române de la Fontenay-aux-Roses. A predat o vreme la Seminarul Central din Bucutrești, iar apoi din anul 1936 și-a început activitatea ca asistent universitar în cadrul Facultății de Litere a universității din capitala României. Va obține titlul de doctor în anul 1938 cu teza intitulată: „Doi umaniști greci din secolul al XVI-lea în Italia”. Între anii 1956-1975 va preda timp

Crainic (1889-1972)¹⁷ va aduce cu sine creșterea vizibilității și prestigiului acesteia. La rândul lor, tineri precum mai-sus

de aproape două decenii cursuri despre istoria și spiritualitatea bizantină a Institutului Teologic Universitar din București. El va fi cel care va traduce în anul 1971 lucrarea *Căderea Constantinopolului* a lui Steven Runciman (a se vedea: Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului 1453*, traducere și ediție de Alexandru Elian, Editura Științifică, București, 1971). Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea sa, a se vedea: Alexandru Elian, „Antim Ivireanul – apărător al prerogativelor scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei”, în *Studii Teologice*, XVIII (2966), nr. 9-10, p. 519-530; Alexandru Elian, *Bizanțul, Biserica și cultura românească – studii și articole de istorie*, ed. Vasile V. Muntean, Editura Trinitas, Iași, 2003; Alexandru Elian, „Biserica Moldovei și Muntele Atos la începutul secolului al XIX-lea”, în *Studii Teologice*, XIX (1967), nr. 7-8, p. 391-402; *Izvoare privind istoria României – vol. 3 – Scriitori bizantini*, ed. Nicolae-Șerban Tanașoca, Alexandru Elian, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1975; Vasile V. Muntean, *Im memoriam - eis mnemne Alexandru Elian: omagiere postumă a reputatului istoric și teolog, la zece ani de la trecerea sa în veșnicie: 8 ianuarie 1998*, Editura Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 2008.

¹⁷ Nichifor Crainic, pe numele său adevărat Ion Dobre (1889-1972) a fost un scriitor, teolog, ziarist politician și editor important al perioadei interbelice. Ales membru al Academiei Române în anul 1940, va fi exclus în anul 1945 și reconfirmat post-mortem în anul 1994. Ca profesor de Mistică în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București și membru al *Rugului Aprins*, se va remarca între personalitățile importante ale spațiului teologic. De asemenea, va fi unul dintre cei mai importanți teoreticieni români ai etnocrației în perioada interbelică. Condamnat în contumație și va fi închis între anii 1947 și 1962. Pentru mai multe informații cu privire la opera lui, a se vedea și: Nichifor Crainic, *Țara de peste veac*, Editura Cartea Românească, București, 1931; Iuliu-Marius Morariu, *The “CHRISTIAN NATIONALISM” of Nichifor Crainic reflected in his*

pomenitul părinte Scrima, studenții Valeriu Anania, care va deveni ulterior mitropolitul Clujului și va evoca momentele trăite aici în paginile memoriilor sale¹⁸ sau Antonie Plămădeală¹⁹, viitorul Mitropolit al Ardealului, vor dovedi și ei prin parcursul lor duhovnicesc faptul că la Antim s-au format caractere ale unor oameni mari și s-au însușit, prin intermediul celor petrecute aici, modalități de viață și trăire cu puternice reverberații în spațiul duhovnicesc.

Aspecte conclusive

Alături de celelalte mișcări de revigorare spirituală din perioada interbelică, *Rugul Aprins* a contribuit cu certitudine, precum am încercat și noi să arătăm în paginile cercetării de față, la crearea apetenței pentru o cultură a isihasmului și dezvoltarea unei mistici isihaste cu accente autohtone în spațiul românesc. Coexistența laicilor cu personalitățile clericale ale vremii va contribui la crearea unor adevărate punți de legătură între diferitele arealuri culturale și la îmbogățirea fiecăreia dintre ele din patrimoniul celeilate, în timp ce impactul pe care l-au avut cele discutate aici asupra unor oameni importanți care vor deveni personalități clericale ori culturale mai târziu, vine și ea să întărească prestigiul instituției.

work from the 4th decade of the 20th century, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020.

¹⁸ Valeriu Anania, *Memorii*, Editura Polirom, Iași, 2008.

¹⁹ Antonie Plămădeală, *Rugul Aprins*.

Destinul trist al unora dintre exponenții de seamă ai mișcării și chiar decesul unora dintre fondatori, precum Sandu Tudor în închisoare, vine să vorbească despre faptul că la Antim s-au format cugete mărturisitoare (unele care au marcat închisorile comuniste, altele spiritualitatea post-decembristă din spațiul românesc, iar altele cultura și spiritualitatea românească de peste ocean: a se vedea părinții Vasile Vasilache, Felix Dubneac sau părintele Roman Braga).

Datorită tuturor acestor aspecte, dar și al multor altora, *Rugul aprins* rămâne în istoria spiritualității românești din secolul trecut drept un adevărat creuzet în care spiritualitatea și știința și-au dat mâna, nu atât pentru a dialoga între ele și a găsi puncte comune, cum adesea se întâmplă astăzi din pricina contextului socio-cultural al lumii în care trăim, ci mai degrabă pentru a-și oferi răgazul de a fi împreună și de a se adresa divinității. Căutarea lor n-a avut în centru nici răspunsuri, nici noi întrebări, ci mai degrabă interacțiunea nemijlocită cu harul, fapt care ar trebui adus în atenția cercetătorilor contemporani, dar și al teologilor, întrucât ar putea constitui nu doar mobilul unor frumoase dialoguri, ci și punctul de plecare al unui itinerar comun cu valențe multiple.

**RELIGIE DIGITALĂ ÎN SPAȚIUL IUDEO-CREȘTIN.
O REVIZUIRE A LITERATURII ASUPRA
CARACTERISTICILOR ȘI MOTIVAȚIILOR
GRUPĂRILOR RELIGIOASE ONLINE**

Drd. Dragoș Șamșudean

*Cercetător, doctorand în cadrul Facultății de Istorie și Filosofie,
licențiat al aceleiași facultăți, absolvent de program masteral în cadrul
Facultății de Teologie Ortodoxă - toate din cadrul
Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Introducere

Religia a avut întotdeauna o prezență online semnificativă și sub diverse forme, fiind totodată un mediu într-o continuă schimbare, numărul de site-uri crescând rapid, iar tipurile de site-uri create schimbându-se semnificativ odată cu progresele noilor tehnologii și a internetului. Este clar că există o varietate de site-uri religioase și că există, de asemenea, o varietate de forme de participare religioasă, disponibile pentru cei care intră online. Pe măsură ce tehnologia s-a dezvoltat, este mai ușor pentru un proiectant de site-uri web să creeze o zonă, cum ar fi o cameră de chat sau o altă formă de comunicare de grup, unde pot avea loc interacțiuni între adepți ai unei religii sau confesiuni.¹

¹ Christopher Helland, „Online religion as lived religion. Methodological issues in the study of religious participation on the internet”, în:

Dezvoltarea rapidă tehnologică, alături de factori socio-politici precum globalizarea și secularizarea, au condus la dezvoltarea un domeniu specific studiului religiei și tehnologiei digitale, domeniu concentrat în jurul conceptului de religie digitală. Acesta, alături de alte concepte specifice, le vom avea în vedere în cadrul acestei cercetări concentrate asupra identificării elementelor caracteristice și motivației pe de-o parte a unor comunități iudaice online în comparație cu elemente ce definesc și motivează prezența online a comunităților creștine. În ciuda faptului că există numeroase cercetări care au în vedere comunitățile religioase online și efectele mediei digitale asupra factorului religios, considerăm că a fost acordată puțină atenție acestor elemente, din perspectiva unei relații comparative între grupuri religioase online din diferite religii din punct de vedere al motivației și caracteristicilor definitorii a prezenței lor online. Ca și punct de plecare al acestei cercetării, avem studiile despre comunități religioase iudaice și creștine online. Prin studiul de față propunem o revizuire aliteraturii privind grupurile iudeo-creștine din mediul virtual, încercând să identificăm mult mai clar o serie de elemente precum: motivația activității grupurilor religioase selectate în online și posibilele efecte ale acestei activități, asupra evoluțiilor din cadrul comunităților religioase iudaice și creștine din offline.

Structura propusă pentru cercetarea de față are în vedere o parte introductivă, o parte de conținut ce include o secțiune de teorie și una dedicată studiului de caz și partea de concluzii.

Digitalizare și Religie: un cadru conceptual

În cadrul acestei secțiuni, avem ca obiectiv conturarea unei imagini generale asupra definițiilor și semnificațiilor pentru principalele cadre conceptuale care vor fi utilizate în continuare în această lucrare. În definirea conceptelor teoretice, am plecat de la semnificațiile și definițiile deja stabilite și consacrate în literatura de specialitate. Cu toate acestea, pentru unele dintre concepte, vom încerca să propunem propriile noastre definiții, pe baza obiectivelor și a specificului acestui studiu. De asemenea, pentru a evita pierderea sensurilor prin traducere, o serie de concepte vor fi păstrate în limba engleză.

Religion online și online religion

Hadden și Cowan descriu „religion online,, ca fiind aceea care „oferă celui care accesează web-ul, informații despre religie: doctrină, organizare și credință; servicii și oportunități de angajare; cărți și articole religioase; precum și alte accesorii legate de tradiția religioasă”. Aceeași autori contrastează acest concept cu „online religion” , pe care o descriu ca fiind aceea care „invită vizitatorul să participe la dimensiunea religioasă a vieții prin intermediul internetului; liturghia, rugăciunea, ritualul, meditația și omiletica se reunesc și funcționează cu

spațiul electronic în sine, acționând ca biserică, templu, sinagogă, moschee și loc de meditație per se.”² Prin urmare, religia de pe Internet include o multitudine de activități care surprind diferite locuri de-a lungul spectrului care se extinde între informații și participare. Pentru că oferă informații despre religie, „religion online,” face referire principală la tradițiile religioase offline și preexistente, precum și la instituții eclesiastice. Dintr-o altă perspectivă, „online religion” care implică participarea la activități religioase, se referă la mediul online în sine ca și context principal al acelei activități.³

Religie digitală

În ultimii ani, datorită inovațiilor din domeniul IT, a crescut interesul pentru ceea ce literatura de specialitate numește „religia digitală”. Aceasta explorează intersecția dintre noile tehnologii media, religia și cultura digitală, cuprinzând subiecte precum: modul în care comunitățile religioase utilizează internetul, modul în care religiozitatea este exprimată prin practici digitale și măsura în care angajamentul tehnologic

² J. K. Hadden, D. E. Cowan, „The Promised Land or Electronic Chaos? Toward Understanding Religion on the Internet.”, în: J. K.Hadden and D. E. Cowan (Ed), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, Londra, Ed. JAIPress/Elsevier Science, 2000, p.9.

³ Glenn Young, „Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity”, în: Lorne L. Dawson and Douglas E. Cowan (Ed), *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, Londra, Ed. Routledge, 2004, p.94.

poate fi văzut ca o întreprindere spirituală, un exercițiu prin care poate fi exercitată religiozitatea și spiritualitatea.⁴ În același mod, religia digitală poate fi definită și ca o formă de sincretism între partea societății noastre moderne și mediatizate, cu sistemele de credințe și practici religioase vechi și contemporane. Religia digitală nu este doar despre a transmite serviciile religioase prin mass-media digitală, ci mai degrabă este o îmbinare a tuturor componentelor societale și culturale pe care le asociem cu religia, cu toate elementele pe care le asociem cu o societate digitală.⁵

Religia digitală poate fi identificată prin trei caracteristici unice. În primul rând, religia digitală este compusă dintr-o varietate de sisteme și tehnologii, inclusiv sisteme audio digitale, video digitale și jocuri pe computer, precum și mass-media online, cum ar fi site-uri web, e-mail, site-uri de social-media și jocuri multi-player. În al doilea rând, religia digitală reprezintă o ideologie tehnologică care reflectă modurile în care tehnologia este legată de economie, politică și cultură. Practicile sale sunt adesea definite ca revoluționare și legate de triumful creativității și libertății umane asupra dogmei și tradiției. Al treilea aspect al religiei digitale este că, datorită modului în care este construită în lumea digitală, oferă un mecanism pentru a face față modernității. Religia digitală este

⁴ Heidi Campbell, „Surveying theoretical approaches within digital religion studies”, în: *New Media and Society*, Vol. 19, Nr.1, 2017, pp.15-24.

⁵ Christopher Helland, „Digital religion”, în: David Yamane (Ed.), *Handbook of Religion and Society*, Berlin, Ed.Springer, 2016, p.177.

unică, deoarece abordează anxietățile produse într-o lume modernă offline foarte fluidă și dinamică, utilizând aspectele tehnologice ale noilor medii pentru a țese împreună metanarațiunile religioase și ideologia din jurul spațiului digital.⁶

Religie 2.0

Conceptul de - Religia 2.0 - poate fi definit prin ideea unor spații terțe ale religiei digitale înțelese prin specificațiile fiecărei tehnologii în parte (aplicații, bloguri, web-site-uri). A fost dezvoltat ca o modalitate de recunoaștere a spațiului emergent care este creat prin religia digitală, pe măsură ce oamenii interacționează în sfera world wide web din perspectiva setului de valori religioase.⁷ Prin acest concept se înțelege totalitatea aplicațiilor utilizate de indivizi și utilizarea capacităților tehnice ale tehnologiilor prezente în sfera religiei digitale, pentru a imagina configurații sociale și culturale dincolo de configurațiile binare existente ale spațiului fizic versus spațiul virtual și a realității în raport cu o experiența religioasă proximală.⁸ În ceea ce privește caracteristicile religiei 2.0, aceasta nu se limitează la noțiunea de religie online, care

⁶ Gregory Grieve, „Religion”, în: Heidi Campbell (Ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York, Ed.Routledge, 2013, pp. 108-110.

⁷ Chris Shannahan, „Negotiating faith on the coventry road: British-Muslim youth identities in the 'third space' ”, în: *Culture and Religion*, Vol.12, Nr.3, 2011, pp.237-257.

⁸ Stewart Hoover, Seung Soo Kim, „Media”, în: David Yamane (Ed.), *Handbook of Religion and Society*, Berlin, Ed.Springer, 2016, p.126.

implică o simplă furnizare de informații despre aspecte teologice sau de altă natură religioasă. Mai degrabă, descrie caracteristicile a ceva mai profund care cuprinde modul în care practicile și ritualurile religioase funcționează în sanctuare virtuale. O caracteristică importantă în relație cu acest concept este reprezentată de asimilarea noilor tehnologii ale mediei digitale și a diverselor aplicații, în procesele de povestire, împărtășire a credinței și simbolismului specifice discursului religios. Acest lucru facilitează răspândirea valorilor religioase, dar și poate contribui în cele din urmă la schimbări sociale la nivelul comunităților de credincioși din offline.⁹ Dacă prin conceptele de religie digitală, „online religion,” și „religion online,” literatura de specialitate urmărește descrierea contextului în care religia și internetul funcționează, conceptul de religie 2.0 are în vedere mai mult expresia tehnologică a relației dintre religie și mediul online. Această expresie a luat forma diverselor site-uri web, blog-uri și aplicații religioase.

Cybertheology

În final, unul dintre conceptele care surprinde dintr-o perspectivă teologică mai aprofundată relația dintre internet și credință, este cel de cybertheology. Acesta evidențiază faptul că internetul marchează o etapă foarte importantă în călătoria istorică a umanității spre Dumnezeu, ghidată de o 'escatologie cyberspace'. Deși abstractă și greu de înțeles alăturare acestor termeni

⁹ *Ibidem*, p.126.

într-un metaconcept, ideea unei escatologii ciberspățiale are în vedere un complex de avatare ale credincioșilor offline care alunecă pe coridoarele faimei Google împodobite cu algoritmi. Ce înseamnă toate acestea mai exact? Sanctificând și sacralizând rețeaua WorldWideWeb, oamenii pot acum accesa o „interfață” între ei și practicarea credinței, în timp ce ascultă Rammstein și participa la slujbele religioase din biserici, biserici care au fost transformate într-o realitate virtuală sau simulată.¹⁰ În lucrarea sa *Cybertheology*, Antonio Spadaro ridică o serie de întrebări în raport cu această abordare apărută pentru a oferi un nou înțeles relației dintre Religii și internet. Poate un avatar online să participe la un eveniment precum rugăciunea? Este posibil ca un avatar din online să trăiască o formă de rugăciune comună care poate fi considerată sub aspect liturgic? Este posibil să ne gândim la o celebrare euharistică virtuală în care avatarurile primesc Euharistia într-o lumea simulată?¹¹ Sunt doar câteva întrebări pe care autorul le semnalează. Cu toate că răspunsurile sunt complexe, ținând cont de particularități ale diferitelor Religii și denominațiuni, cu toate că avansul tehnologic permanent poate împiedica emiterea unui răspuns clar, totuși cyberteologia reprezintă un cadru conceptual necesar a fi considerat în oricare discuție referitoare la relația dintre credință și internet. Acest concept reprezintă un fundament în

¹⁰ Peter McLaren, „Networked Religion: Metaphysical Redemption or Eternal Regret? ”, în: *Postdigital Science and Education*, Nr.3, 2020, pp.303-304.

¹¹ Antonio Spadaro, *Cybertheology*, Ed. Fordham University Press, New York, 2014, p.73.

elaborarea unor discuții ce caută să înțeleagă modul în care Biserica și credincioșii și-au adaptat misiunea și formele de ortopraxie la noul context digital.

Grupări iudaice online: caracteristici și motivații

Într-un studiu care are în centru comunitatea online *Hevre*, este evidențiat faptul că pentru marea majoritate a comunităților religioase ultra-ortodoxe, internetul este mai degrabă un mijloc de a combate modernitatea însăși cu toate evoluțiile sale tehnologice și digitale. *Hevre* permite organizațiilor, grupurilor și comunităților offline, cum ar fi liceele, școlile elementare, instituțiile academice, unitățile militare și companii să aibă propriul lor spațiu comun virtual pe internet, oferindu-le servicii cu valoare adăugată. Fiecare comunitate online poate utiliza servicii precum forumuri, e-mail, SMS, mesaje vocale, link-uri, chat, având la dispoziție accesul la profiluri individuale, albume foto și multe altele. Spre deosebire de alte aplicații ce implică formarea unor comunități online, membrii *Hevre* trebuie să se identifice. Nu sunt anonimi și nu folosesc pseudonime. Mai mult, aceste comunități online există doar ca parte a comunităților offline.¹² În ciuda interdicțiilor rabinice, conform studiului, aproximativ 14.000 de evrei ultra-ortodocși utilizau această platformă, fiind parte a unor site-uri și grupuri. Majoritatea site-urilor web accesate de ultra-ortodocși sunt

¹² Karine Barzilai-Nahon, Gad Barzilai, „Cultured Technology: The Internet and Religious Fundamentalism”, în: *The Information Society*, Vol.21, Nr.1, 2005, p.31.

destinate să păstreze și să consolideze ierarhia comunității offline și sunt strict supravegheate de autoritățile spirituale offline. Aceste site-uri web sunt concepute pentru diseminarea textelor religioase și a informațiilor religioase în interiorul comunității sau pentru combaterea atacurilor și argumentelor ridicate de persoane din afara comunității, împotriva grupurilor religioase.¹³

Un exemplu de adaptare la acest context digital, este și secta ultra-ortodoxă Chabad (cunoscută ca și Lubavitch or Chabad-Lubavich). Comunitatea Chabad reprezintă una dintre pionierii iudiasmului ultra-ortodox pe internet. Încă din anii 1980 a investit foarte mult într-o strategie de integrare a tehnologiilor secolului XXI în cadrul comunității și formularea de noi abordări pentru canalizarea informațiilor și comunicarea acestora în logica noului context media. Principala motivație a acestei secte iudaice de a utiliza internetul, se regăsește în misiunea comunității, aceea de sensibilizare a evreilor de toate formele profesionale și, într-o oarecare măsură, trecând chiar și dincolo de populația evreiască. Utilizarea noilor tehnologii este ideală pentru ceea ce ei doresc a fi realizat, „o lume mai bună” și pentru promovarea sosirii iminente a lui Mesia. Pentru *Shaliach* (emisar), persoana care este trimisă undeva în lume și însărcinată cu crearea unui centru de cult și predare, publicarea de cărți și acționarea pentru a promova viziunea asupra lumii și practicile Chabad, cu scopul de a intensifica prezența acestei tradiții iudaice în lume, internetul

¹³ *Ibidem*, p.34.

este un instrument misionar.¹⁴ Într-un caz particular, această sectă ultra-ortodoxă a ales să identifice potențialul benefic pentru comunitate, adaptându-se la schimbările externe în ciuda caracterului închis al grupului.

Pentru a obține o formă de „puritate kosher” a internetului, unii evrei ultra-ortodocși folosesc o gamă foarte variată de software-uri de filtrare și gestionare a fluxului informațional de pe internet. Este posibil să se utilizeze unele programe de filtrare generale, dar chiar și programe de filtrare „evreiești” care elimină aproape tot conținutul paginilor web definite din perspectiva valorilor religioase ca fiind „necorespunzătoare”. După cum se poate descoperi cu ușurință printr-o varietate de motoare de căutare, comunitățile iudaice ultra-ortodoxe nu utilizează internetul doar pentru sarcini exclusiv în relație cu această formă de tehnologie, ci și în multe alte scopuri. Se pot identifica pe internet numeroase pagini, mai mult sau mai puțin „kosher”, cum ar fi forumurile specializate de discuții Haredi, Bloguri Haredi (așa-numitele J-Blogs și J-Blogosphere); unii dintre membrii comunităților religioase ultra-ortodoxe online s-au organizat inclusiv pe rețeaua de social-media, Facebook. Unii evrei folosesc, de asemenea, pagini web specializate de întâlniri pentru evrei precum JDate sau Jsingle.¹⁵

¹⁴ *Ibidem*, p.72.

¹⁵ Marek Čejka, „Making the Internet Kosher”, în: *Masaryk University Journal of Law and Technology*, Vol.3, Nr.1, 2014, pp.103-104.

Grupări creștine online: caracteristici și motivații

În ceea ce privește motivația grupurilor creștine online., unul dintre principalele motive pentru care acestea se formează și activează este dorința de a împărtăși o poveste cu alții, de a crea legături pe baza unor experiențe comune. Bloggerii își subliniază rolul de „cărturari online” care împărtășesc altora forma lor de călătorie spirituală prin intermediul tehnologiile Web 2.0, dintre care una este blogul. Mai mulți bloggeri au declarat că au fost motivați în mod special să scrie despre experiențele religioase din viața lor de zi cu zi. Acest lucru se datorează faptului că, în perioada modernă timpurie, atât bisericile protestante, cât și cele catolice și-au încurajat congregațiile să citească și să mediteze asupra Bibliei și a altor materiale devoționale și să țină conturi și jurnale online scrise despre progresul lor spiritual. Odată cu evoluția tehnologică, toate aceste conturi și jurnale scrise devin bloguri, iar partajarea lor cu alte persoane este văzută ca un exercițiu spiritual și religios.¹⁶ Un blogger religios intervievat într-un studiu condus de Cheong, Halavais și Kwon explica următoarele, referitor la motivația sa de a fi parte a unui grup religios creștin online și a scrie pe acest grup:

"Am exprimat în scris un conținut religios, mai ales referitor la cum am fost crescut și cum părerile mele religioase sunt înrădăcinate în personalitatea mea, deci în viața mea. Opiniile mele nu sunt menite

¹⁶ Sarah Pedersen, *Why Blog?: Motivations for Blogging*, Oxford, Ed. Chandos Publishing, 2010, pp.15-26.

să ofenseze sau să influențeze pe ceilalți, ci doar ca restul să vadă punctul meu de vedere, și mai degrabă să ofere o altă perspectivă a experienței religioase, a mea."¹⁷

Un alt studiu discută despre călugări și călugărițe care folosesc tehnologii Web 2.0 (inclusiv bloguri și microblogging) pentru a împărtăși ce înseamnă să fii călugăr sau călugăriță și care este viața în mănăstire. Călugării și călugărițele consideră că împărtășind din online poveștile lor de la mănăstire, îi apropie de oameni. Ei spun că „este important pentru ei să fie acolo unde sunt oamenii”. Într-o lume globalizată, oamenii sunt tot mai prezenți în mediul online, cu atât mai mult în contextul pandemiei de COVID-19.¹⁸

Un alt tip de motivație pentru grupurile religioase creștine online este dată de faptul că, mulți pastori și preoți utilizează tehnologiile disponibile pe internet pentru recunoașterea și legitimarea profesională. Astfel, creează grupuri și comunități religioase online în care se afirmă ca și autorități religioase în diverse debateri. Un astfel de caz este prezentat într-un studiu efectuat de Pauline Hope Cheong. Autoarea prezintă, printre altele, cazul unor pastori protestanți care, prin intermediul tehnologiilor digitale și-au construit o credibilitate online și un

¹⁷ Pauline Hope Cheong, Alexander Halavais, Kyounghee Kwon, „The Chronicles of Me: Understanding Blogging as a Religious Practice”, în: *Journal of Media and Religion*, Vol7, Nr.3, 2008, p.123.

¹⁸ Isabelle Jonveaux, „ Internet in the Monastery. Construction or Deconstruction of the Community? ”, în: *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, Vol.14, 2019, p.102.

set de norme pe care le-au transmis mai departe către adepții lor virtuali.¹⁹

O motivație a prezenței online agrupurilor creștine este reprezentată de faptul că, mediul online reprezintă un spațiu de publicitate pentru ceea ce Zijderveld numește „competiție într-o piață spirituală online”. Acest tip de piață nu este o piață, bazată exclusiv pe alegerea rațională a cererii și ofertei.²⁰ În schimb, această piață spirituală online este defapt ceea ce De Witte, De Koning și Sunier numesc a fi un „câmp de competiție pentru adepții și credincioșii care pot fi ademeniți pe baza unei prezențe publice puternice și a retoricii, performanței și imaginilor seducătoare și convingătoare”.²¹ Ben Arment, un blogger religios creștin și pastor al Bisericii Istorice din Reston, Virginia, explică modul în care funcționează brandingul instituțional sub forma „creării unei imagini”:

„Un tip specializat în publicitate m-a întrebat odată:„
Dacă biserica ta ar fi o mașină, ce fel de mașină ar fi

¹⁹ Pauline Hope Cheong, „Religious authority and social media branding in a culture of religious celebrification”, în: S. Hoover (Ed), *The Media and Religious Authority*, University Park, Pennsylvania, Ed. Penn State University Press, 2016, pp. 81–104.

²⁰ Theo Zijderveld, „Pope Francis in Cairo Authority and branding on Instagram”, în: Heidbrink, S. și Knoll, T. (Ed), *Religion to Go! Religion in Mobile Internet Environments, Mobile Apps, Augmented Realities and the In-Betweens*, Heidelberg, Ed. Heidelberg University Publishing, 2017, p.127.

²¹ Marleen De Witte, Martijn De Koning, Thijl Sunier, „Aesthetics of religious authority: Introduction”, în: *Culture and Religion*, Vol.16, Nr.2, 2015, p.120.

aceasta? ” [...] Amândoi am fost de acord că Biserica Istorică pe care o slujesc este o Honda Element. Uși deschise larg, primitoare, o mașină activă, fiabilă, pentru tineri. Aceste elemente atrag personalități diferite și evidențiază că în Biserică există distracție în comunitate ... ”.²²

Expertul în analize Google, Avinash Kaushik, subliniază, la o conferință de marketing online din octombrie 2010, cât de eficient Biserica lui Iisus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă (Biserica Mormonă sau Biserica LDS) folosește blogosfera pentru a-și promova clasarea pe ranking-ul web. Liderii spirituali percep valorile religioase ca pe un orice alt produs comercial: potențialul convertit „face cumpărături” pentru a găsi cele mai satisfăcătoare valori și dogme religioase, iar Biserica Mormonă concurează pentru „consumatori” pe o piața deschisă, așa cum fac firmele și marile companii.²³

O altă posibilă motivație pentru utilizarea unor astfel de tehnologii media de către grupurile de creștini din online este faptul că acestea pot fi folosite ca instrumente pentru răspândirea învățăturilor religioase și pentru educarea credincioșilor și a altora, în afara comunității credincioșilor. Un exemplu în acest sens este clerul Ortodox din Patriarhia Moscovei. În 2019, înalții ierarhi ortodocși ruși, adunați în

²² Brian Bailey, *The Blogging Church. Sharing the Story of Your Church Through Blogs*, San Francisco, Ed. Jossey-Bass, 2007, p.38.

²³ Chiung Chen, „Marketing Religion Online: The LDS Church’s SEO Efforts”, în: *Journal of Media and Religion*, Vol.10, Nr.4, 2011, pp. 185–205.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, au elaborat documentul „Recomandări pentru departamentele de informații ale eparhiilor despre activitatea lor în social media”. Înălții ierarhi ruși, împreună cu preoții, consideră bloggingul religios Ortodox ca o nouă formă de educare și diseminare a dogmelor religioase.²⁴

Nu în ultimul rând, blogurile religioase sunt considerate de către grupurile de creștini online, spații care garantează libertatea de expresie și discuțiile libere, inclusiv în ceea ce înseamnă contestarea autorității superiorilor ierarhici religioși din offline. Pornind de la o serie de date colectate, Cheong, Halavais și Kwon afirmă că blogurile oferă membrilor clerului un anumit grad de libertate de a-și exprima opiniile despre credință în afara limitelor instituțiilor religioase din care fac parte și în afara medierii și supravegherii superiorilor. De asemenea, au afirmat într-un studiu că:

„...blogurile pot oferi preoților și pastorilor un spațiu alternativ pentru a-și transmite convingerile despre spiritualitatea contemporană, inclusiv critici ale practicilor religioase existente; Cu alte cuvinte, blogurile oferă un spațiu de rezistență precum cea a lui Martin Luther ce a condus la Reforma protestantă.”²⁵

Prezența tehnologiilor digitale în spațiul Creștin evidențiază faptul că, atât clerul cât și credincioșii, caută să-și adapteze

²⁴ Nadia Zasanska, „New producers of patriarchal ideology: Matushki in digital media of Russian Orthodox Church”, în: *ESSACHESS - Journal for Communication Studies*, Vol.12, Nr.2, 2019, p.104.

²⁵ Pauline Cheong, Alexander Halavais, Kyounghee Kwon, *op.cit.*, p.111.

misiunea și viața spirituală la noile tehnologii digitale care tind a fi tot mai prezente în societatea contemporană.

Scurte concluzii

Religia s-a adaptat de-a lungul timpului la evoluțiile tehnologice. Mediile digitale și noile tehnologii internet, cum ar fi rețelele sociale și blogurile, au fost evaluate și adoptate de grupuri religioase din diferite religii și denominațiuni. Utilizarea noilor tehnologii digitale de către comunitățile ultra-ortodoxe iudaice și soluțiile identificate în acest sens pentru a respecta indicațiile rabinice și legea, dar și pentru a ține pasul cu o lume în plină dezvoltare evidențiază capacitatea de adaptare a factorului religios. Activitatea în mediul online inclusiv a comunităților religioase iudaice ultra-ortodoxe pare a fi motivată atâte de motive economice precum asigurarea unui loc de muncă, cât și de activități de prozelitism religios. Aceste elemente marchează o asemănare între motivațiile care determină grupurile religioase creștine și iudaice de a-și manifesta prezența, inclusiv online.

Utilizarea blogurilor religioase și prezența grupurilor religioase creștine online variază. În ceea ce privește blogurile religioase creștine instituționale, motivația este dată de faptul că acestea sunt instrumente utile atât în scopuri didactice și catehetice, cât și pentru a asigura o mai bună transparență instituțională în raport cu credincioșii. De asemenea, acest tip de blog religios reprezintă un mediu util în care diferite religii și confesiuni religioase își pot promova „marca” într-o așa-numită piață

spirituală online. În ceea ce privește blogurile religioase creștine neinstituționale, percepția este că acestea sunt spații care asigură libertatea de exprimare a clerului și protecția împotriva monitorizării superiorilor și a instituțiilor din care fac parte. Sunt, de asemenea, instrumente prin care preoții și liderii religioși pot acumula recunoaștere profesională și capital de imagine.

Analizele asupra evoluțiilor factorului religios din mediul online, este necesar să rămână o prioritate în sfera academică. Pe de-o parte acest lucru se datorează semnificației puternice pe care, în ciuda contextelor socio-politice contemporane și a unor fenomene precum secularizarea și globalizarea, factorul religios îl are asupra vieții de zi cu zi a indivizilor. Pe de altă parte, lumea se află într-o continuă evoluții și zilnic, noi și noi tehnologii digitale, situații și contexte, se dezvoltă generând noi oportunități de cercetare și analiză a relației dintre tehnologiile internet și religie.

Bibliografie:

- Bailey Brian, *The Blogging Church. Sharing the Story of Your Church Through Blogs*, San Francisco, Ed. Jossey-Bass, 2007.
- Barzilai-Nahon Karine, Barzilai Gad, „Cultured Technology: The Internet and Religious Fundamentalism”, în: *The Information Society*, Vol.21, Nr.1, 2005.
- Campbell Heidi, „Surveying theoretical approaches within digital religion studies”, în: *New Media and Society*, Vol. 19, Nr.1, 2017.

- Čejka Marek, „Making the Internet Kosher”, în: *Masaryk University Journal of Law and Technology*, Vol.3, Nr.1, 2014.
- Cheong Pauline Hope, Halavais Alexander, Kwon Kyounghee, „The Chronicles of Me: Understanding Blogging as a Religious Practice”, în: *Journal of Media and Religion*, Vol.7, Nr.3, 2008.
- Cheong Pauline Hope, „Religious authority and social media branding in a culture of religious celebrification”, în: S. Hoover (Ed), *The Media and Religious Authority*, University Park, Pennsylvania, Ed. Penn State University Press, 2016.
- Chen Chiung, „Marketing Religion Online: The LDS Church’s SEO Efforts”, în: *Journal of Media and Religion*, Vol.10, Nr.4, 2011.
- De Witte Marleen, De Koning Martijn, Sunier Thijl, „Aesthetics of religious authority: Introduction”, în: *Culture and Religion*, Vol.16, Nr.2, 2015.
- Grieve Gregory, „Religion”, în: Heidi Campbell (Ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York, Ed.Routledge, 2013.
- Hadden J. K., Cowan D. E., “The Promised Land or Electronic Chaos? Toward Understanding Religion on the Internet.”, în: J. K.Hadden and D. E. Cowan (Ed), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, Londra, Ed. JAIPress/Elsevier Science, 2000.
- Helland Christopher, „Online religion as lived religion. Methodological issues in the study of religious participation on the internet”, în: *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, Vol.1, Nr.1, 2005.

- Helland Christopher, „Digital religion”, în: David Yamane (Ed.), *Handbook of Religion and Society*, Berlin, Ed. Springer, 2016.
- Hoover Stewart, Kim Seung Soo, „Media”, în: David Yamane (Ed.), *Handbook of Religion and Society*, Berlin, Ed. Springer, 2016.
- Jonveaux Isabelle, „Internet in the Monastery. Construction or Deconstruction of the Community? ”, în: *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, Vol.14, 2019.
- McLaren Peter, „Networked Religion: Metaphysical Redemption or Eternal Regret? ”, în: *Postdigital Science and Education*, Nr.3, 2020.
- Pedersen Sarah, *Why Blog?: Motivations for Blogging*, Oxford, Ed. Chandos Publishing, 2010.
- Shannahan Chris, „Negotiating faith on the coventry road: British-Muslim youth identities in the <third space>”, în: *Culture and Religion*, Vol.12, Nr.3, 2011.
- Spadaro Antonio, *Cybertheology*, Ed. Fordham University Press, New York, 2014.
- Young Glenn, „Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity”, în: Lorne L. Dawson and Douglas E. Cowan (Ed), *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, Londra, Ed. Routledge, 2004.
- Zasanska Nadia, „New producers of patriarchal ideology: Matushki in digital media of Russian Orthodox Church”, în: *ESSACHESS - Journal for Communication Studies*, Vol.12, Nr.2, 2019.

- Zijderveld Theo, „Pope Francis in Cairo Authority and branding on Instagram”, în: Heidbrink, S. și Knoll, T. (Ed), *Religion to Go! Religion in Mobile Internet Environments, Mobile Apps, Augmented Realities and the In-Betweens*, Heidelberg, Ed. Heidelberg University Publishing, 2017.

PNEVMATOLOGIA: ÎMPLINIRE APRIORICĂ ȘI APOSTERIORICĂ A HRISTOLOGIEI

Prof. Adrian-Ioan Buta

*Profesor titular al Școlii Gimnaziale „Lucian Blaga” din Ocna Mureș,
licențiat și masterand al Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia și
absolvent al Universității Naționale de Arte „George Enescu”
din Iași, specializarea Muzică Religioasă*

Introducere

Teologia Dogmatică Ortodoxă conferă o importanță deosebită relației dintre Hristologie și Pnevmatologie nu numai la nivel dogmatic, cât și al spiritualității ortodoxe, dar și al soteriologiei. Legătura dintre Mântuitorul Hristos și Persoana Duhului Sfânt reprezintă cheia înțelegerii misticii dogmatice creștine. Această relație cuprinde și atinge multe capitole importante ale învățăturii dogmatice care influențează în mod fundamental întreaga înțelegere a Teologiei. Pentru a înțelege învățătura Mântuitorului este necesar să cunoaștem importanța situației sub influența Duhului Sfânt Care este Cel care-L descoperă lumii pe Hristos.

În lucrarea de față ne propunem să alcătuim o sinteză a pnevmatologiei și a rolului ei în înțelegerea Hristologiei¹ din perspectiva Teologiei Dogmatice și să evidențiem rolul

¹ Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă: A – Z*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. a II-a rev. și completată, București, EIBMBOR, 1994, p. 89-95.

soteriologic al acesteia în istoria mântuirii, dar și consecințele acestei unități dogmatice în plan iconomic.

Pneumatologia și monoteismul vechitestamentar

În Vechiul Testament accentul cade pe descoperirea Dumnezeului Unul, orice formă a pluralității fiind considerată periculoasă pentru poporul evreu, chiar pasibilă de erezie. Cu toate acestea, există pasaje biblice în care identificăm forme de plural atunci când Dumnezeu intervine în lume, iar acest mod de a se exprima reprezintă o revelație parțială a trinității. Pentru evrei, pasajele în care este vorba de o pluralitate a lui Dumnezeu nu exclud principiul monoteismului, ci îl confirmă. Monopersonalitatea lui Dumnezeu reprezintă unul din punctele fundamentale ale învățăturii iudaice, iar pluralitatea reprezintă nu Persoane Treimice, ci puteri sau manifestări ale prezenței dumnezeiești. Noi considerăm că acesta pasaje vorbesc destul de explicit despre prezența unei Persoane Dumnezeiești, anume despre Sfântul Duh². Mai mult, există pasaje vechitestamentare care vorbesc despre „Duhul lui Dumnezeu” și care au fost deschise multiplelor interpretări. O să evidențiem câteva locuri în care apare această pluralitate sau, chiar mai explicit, cuvântul „Duh”.

² Vezi și Sfântul CHIRIL al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, în *PSB*, nr. 40, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, 1994.

Creația

În cartea Facerii se spune că: „, pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor”(Facere 1, 2). Această imagine a Duhului care se purta pe deasupra apelor a fost înțeleasă diferit în exegeza vechitamentară. Monoteismul monopersonal exclude ideea unei Persoane divine în această imagine și vede în acest verset puterea germinatoare a lui Dumnezeu care naște lumea pornind de la simplu spre complex³. Pentru teologia ortodoxă, prezența Duhului lui Dumnezeu încă de la facerea lumii reprezintă argumentul incontestabil al importanței pnevmatologiei în crearea lumii și în iconomie, Duhul Sfânt fiind Cel care deschide lumea spre a asculta de Dumnezeu, de a răspunde chemării creaționale a Dumnezeului Persoană. Duhul Sfânt este cel care proniază lumea, pregătește materia spre a fi organizată, aranjată, ordonată și pregătită pentru ca Dumnezeu să se coboare în ea.

Un alt pasaj relevant pentru pnevmatologie îl reprezintă crearea omului în care Dumnezeu „a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” (Facere 2, 7). Unii teologi au văzut aici suflarea Duhului Sfânt pe care omul îl primește în momentul creării. Această înțelegere va fi dezvoltată în literatura patristică în învățătura despre soteriologie.

³ Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziiale. Înnoirea teologiei contemporane*, introd. și trad. de Ioan Ică, Sibiu, Edit. Deisis, 1999, p. 102-110.

Foarte importantă este învățătura despre odihna lui Dumnezeu peste toate cele create (Facere 2, 3). Această odihnă a lui Dumnezeu trebuie înțeleasă ca oprire din a crea, iar nu ca o nelucrare dumnezeiască pentru că Dumnezeu nu s-a oprit din a lucra cele făcute înainte de lume și cele proprii firii Lui, adică nu a încetat să pronieze lumea⁴. Teologia dogmatică conferă Duhului Sfânt atributul proniator prin excelență, chiar dacă și celelalte Persoane divine îl săvârșesc (face parte din distincțiile dintre Persoane). Acest lucru înseamnă că în Dumnezeu există în același timp și odihnă, dar și lucrare, mișcare, ceea ce conferă caracterul de Persoană Absolută Dumnezeirii.

Concluzia noastră este că Duhul Sfânt este prezent atât la crearea lumii, cât și a omului, dar El este și Cel care susține și proniază toate cele făcute fiind odihnă și mișcare a întregului cosmos.

Căderea

Când omul a căzut neascultând de Dumnezeu el a pierdut asemănarea cu Creatorul Său. Ceea ce omul a pierdut închip concret este dat de veșmântul de slavă cu care era îmbrăcat în rai pe care unii teologi l-au considerat ca fiind prezența Duhului Sfânt și au fost îmbrăcați, mai apoi, de Dumnezeu cu haine de piele care reprezintă îmbracarea în moarte a umanității odată cu căderea în păcat. Pierderea Duhului de viață Făcător

⁴ *Ibidem*, p. 212-213.

reprezintă pentru om intrarea în moarte. Odată cu dezbrăcarea de veșmântul de lumină, omul își alterează puterile spirituale și intră într-o dualitate (spirit-materie) din care nu poate ieși de unul singur. Dar Dumnezeu nu-l lasă pe om în această stare și îi face promisiunea Răscumpărătorului (Facere 3, 15) care va reface veșmântul de slavă al omului și îl va îmbrăca pe om din nou în Duhul Sfânt. Toate făgăduințele mesianice făcute omului au fost făcute sub inspirația dumnezeiască, mai exact sub inspirația Duhului Sfânt care anunță și pregătește omenirea pentru primirea Stăpânului. Această lucrare a Duhului Sfânt se va întrupa în tipologia profetului⁵.

În concluzie, Duhul Sfânt reprezintă liantul și croitorul veșmântului luminos cu care era îmbrăcat omul în rai, dar și Cel care pregătește venirea Izbăvitorului promis prin care omul se va reîntoarce la starea dintâi, la unirea cu Dumnezeu.

Instituția profetismului

Lucrarea profetică a Duhului Sfânt s-a concretizat în lume, în Vechiul Testament, prin profeții care au conlucrat cu descoperirile făcute lor de Duhul lui Dumnezeu⁶. Relevante în acest sens sunt numeroasele pasaje în care profeții au vorbit

⁵ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. a III-a, stud. introd. și trad. de Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2002, p. 77-78.

⁶ Andrew LOUTH, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, traducere și postfata de Mihai Neamtu; prefata de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Ed. Deisis, 2012, p. 55-56.

despre chemarea lor: „Și se spune că Dumnezeu a luat din Duhul ce se afla peste Moise și L-a pus în cei aleși” (Num. 11, 7); „(...) are Duhul lui Dumnezeu” (Facere 41, 38) afirmă faraon despre Iosif; „Duhul lui Dumnezeu a grăit întru mine” (II Regi 23, 2) et. Autorii au consemnat faptul că au primit inspirație direct de la Dumnezeu pe care L-au numit adesea „Duh”. Acest fapt arată că autoritatea cuvântului este susținută de către Duhul Sfânt, Cel Care are rol de a prevesti umanității venirea Mântuitorului. Așadar, Duhul este Cel care aduce Cuvântul prezent în lume. Oamenii care au primit cuvântul Duhului în inima lor și-au sincronizat voința și lucrarea cu chemarea dumnezeiască.

Exemple de profeții mesianice regăsim în tot Vechiul Testament. Noi o să amintim câteva dintre ele: „Dușmănie voi pun între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul iar tu îi vei înțepa călcâiul” (Facere 3, 15). Aceasta este numită și Protoevanghelia tocmai pentru faptul că este cea dintâi anunțare a venirii Izbăvitorului (identificat prin „sămânța ei”), iar această profeție este făcută direct de către Dumnezeu. Următoarele profeții vin ca o aprofundare a acesteia. Un alt exemplu: „Iată Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel” (Isaia 7, 14). Duhul Sfânt descoperă sub formă de profeții tot ceea ce Hristos va face pe pământ⁷. Așadar, descoperirea tainei dumnezeiești este o lucrare a Duhului care-L face

⁷ *Ibidem*, p. 65.

cunoscut pe Fiul atât anticipat, cât și în chip vădit, iar Duhul mereu respectă libertatea omului în actul inspirației.

Așadar, Duhul Sfânt este Cel care Îl face cunoscut pe Fiul lui Dumnezeu ca Izbăvitor profeților Vechiului Testament, fiind Persoana prin care inspirația divină lucrează în lume în mod real și direct.

Relația omului cu Dumnezeu unul

Tot Vechiul Testament stă sub semnul descoperirii Izbăvitorului prin profețiile oamenilor aleși. Monoteismul reprezintă singura raportare corectă a omului la Dumnezeu Persoană. Deși Dumnezeu se revelează adesea sub formă de pluralitate: stejarul Mamvri (o adevărată Teofanie), Elohim, etc. prin care omul este chemat să se întâlnească cu Dumnezeul Cel Tripersonal⁸, totuși iudaismul s-a depăratat și a refuzat această înțelegere și raportare la Dumnezeu.

Întrucât este evitată posibilitatea existenței unei comuniuni de Persoane în sânul Sfintei Treimi, omul Vechiului Testament a refuzat posibilitatea unei legături libere, strânse între el și Dumnezeu, singura relație posibilă fiind cea de supunere absolută în care nu poate exista o relație personală cu Dumnezeu⁹. Suveranitatea lui Dumnezeu este principiul manifestat atunci când este exclusă comuninea treimică. Omul are nevoie de Dumnezeul Tripersonal întrucât numai așa poate

⁸ Sfântul CHIRIL al Alexandriei, *op. cit.*, p. 115.

⁹ Panayotis NELLAS, *op. cit.*, p. 77.

găsi o împlinire în adevăratul sens, într-o relație axată pe verticală. Duhul Sfânt este Cel care descoperă omului existența iubirii treimice și a comuniunii de Persoane divine atât prin profeții, cât și prin vedenii. Posibilitatea vederii și transmiterii acestora tuturor oamenilor intră în autoritatea și exprimarea în lume a Duhului Sfânt. Așadar, pnevmatologia Îl descoperă pe Dumnezeu ca fiind Unul în Ființă, dar întreit în Persoane.

Deși au existat profeții cu privire la venirea Izbăvitorului, totuși, nu au fost receptate ca vorbind despre coborârea lui Dumnezeu în lume, în umanitate. Doar în Duhul a fost făcută posibilă înțelegerea tainei celei din veci ascunsă și de îngeri neștiută, iar acest fapt este demonstrat și confirmat de recunoașterea Fiului lui Dumnezeu pe care o are Înaintemergătorul și Botezătorul Ioan care în Duh a primit această recunoaștere.

Așadar, cunoașterea lui Dumnezeu monopersonal reprezintă o etapă intermediară a Revelației în care există argumente solide ale Tripersonalității divine la care omul este chemat să ia parte în Duh, iar prin Duhul să ajungă la vederea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Din această perspectivă putem de vorbi despre Duhul Sfânt ca fiind calea de descoperire și înțelegere a Dumnezeirii celei întreit strălucitoare. Putem afirma că pnevmatologia decurge din relația omului cu Dumnezeu Unul, iar prin această participare omul se împărtășea de darurile Duhului Sfânt.

Pneumatologie și hristologie

În capitolul anterior am încercat să evidențiem modul în care Duhul Sfânt se face cunoscut în Vechiul Testament și în care Îl descoperă pe Mântuitorul prin oamenii aleși. Legătura dintre Pnevmatologie și Hristologie se manifestă deplin în Noul Testament, mai exact prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu în lume. Duhul Sfânt nu numai că a pregătit umanitatea pentru venirea Fiului lui Dumnezeu, dar o și luminează pentru a-L descoperi pe Iisus Hristos ca fiind Mântuitorul lumii, dar și continuă lucrarea de descoperire și explicare a mesajului lui Hristos în lume după Înălțare.

În cele ce urmează vom încerca să evidențiem rolul pe care Duhul Sfânt L-a avut în momentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu în lume, dar și cum Acesta continuă lucrarea Fiului în fiecare dintre cei care Îl primesc în cadrul Botezului.

Mariologia: umbrirea Duhului Sfânt

În Taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu un rol important L-a jucat Duhul Sfânt. Sfântul Arhanghel Gavriil precizează acest fapt: „Duhul Sfânt Se va pogorâ peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu se va chema” (Luca 1, 35). Prin concursul Fecioare Maria, Duhul Sfânt Îl aduce, Îl coboară în istorie pe Fiul lui Dumnezeu prin taina Întrupării¹⁰. Prezența

¹⁰ SHOEMAKER, Stephen, *Fecioara Maria în credința și evlavie creștină primară*, trad. din lb. engl. de Lucian Filip, tipărită cu

Duhului în momentul Bunei Vestiri o ridică pe Fecioara Maria mai presus de toți cei care au vorbit despre venirea lui Mesia, ea devenind Theotokos. Venirea Duhului i-a dat putere Fecioarei Maria de a-L primi pe Fiul lui Dumnezeu și de a-L naște în chip unic în toată istoria. Întrucât întreaga Creație a fost făcută de Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, în momentul Întrupării, întrucât nu există o unire fizică, Fiul lui Dumnezeu Își ia trup nupe cale seminală, ci pe calea creațională, de la Duhul Sfânt, așa cum mărturisim în Simbolul de credință.

Unirea pe care Fiul lui Dumnezeu o face cu firea omenească se realizează prin venirea și împreună-lucrarea Duhului Sfânt, iar nu pe care naturală (unirea dintre un bărbat și o femeie). Duhul Sfânt este Cel care o gătește pe Fecioara Maria ca mireasă a lui Dumnezeu prin care se realizează Taina Iconomieii. Aceasta înseamnă că Duhul Sfânt a curățit-o de păcatul strămoșesc pe Fecioara Maria în momentul acceptării zămislirii Fiului lui Dumnezeu. Este esențială înțelegerea faptul că Fecioara Maria era plină de Duhul Sfânt încă înainte de a lua în păntece¹¹, ceea ce arată că Duhul Sfânt a vegheat asupra ei proniatic și a pregătit-o pe ea, cea mai curată ființă umană pe care umanitatea o putea da pentru a deveni sălaș al dumnezeirii.

Teologia Ortodoxă se separă de înțelegerea catolică asupra mariologiei întrucât este înțeleasă greșit implicarea sau rolul

binecuvântarea Înaltpreasfințitului Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Iași, Ed. Doxologia, 2018, p. 98.

¹¹ Ioan G. COMAN, „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, Ed. Mitropoliei Banatului, 1993, p. 313.

Duhului Sfânt în taina Întrupării: romano-catolicii au creat teoria Imaculatei Concepții, în timp ce ortodocșii s-au statornicit în învățătura despre curățirea păcatului strămoșesc primit de Fecioara Maria la nașterea din Ioachim și Ana, în urma acceptării zămislirii Fiului lui Dumnezeu de la Duhul Sfânt¹².

În concluzie, Fecioara Maria a conlucrat cu voința divină, iar prin Duhul Sfânt a luat în pânțece și a zămislit pe Cel așteptat de către toți, pe Fiul lui Dumnezeu, iar prin aceasta a dat dovadă de o ascultare și o jertfire care rămân paradigmă a omului duhovnicesc, și a primit curățire de păcatul strămoșesc¹³.

Epifania/theofania: revelarea duhului sfânt ca persoană

În Vechiul Testament, Duhul Sfânt S-a manifestat ca o prezență a Dumnezeului Unul care a avut rolul de a pregăti umanitatea pentru primirea lui Mesia. În Noul Testament observăm faptul că pnevmatologia se conturează, se afirmă și se fundamentează pe teologia Persoanei. Momentul fundamental și decisiv care arată clar că Duhul Sfânt este Persoană îl reprezintă Botezul Mântuitorului¹⁴. Dacă în Vechiul Testament, la Stejarul Mamvri, Treimea S-a arătat sub chipul a Trei Îngeri care l-au vizitat pe Patriarhul Avraam, acum Treimea se arată în chip văzut, real și explicit încât toți cei de față au putut înțelege că

¹² *Ibidem*, p. 315.

¹³ Sfântul Ioan MAXIMOVICI, *Cinstirea Maicii Domnului în Tradiția Ortodoxă*, trad. din lb. engl. de Cristian Maxim, București, Ed. Icos, 2000, p. 44-45.

¹⁴ Ioan G. COMAN, *op. cit.*, p. 88.

Dumnezeu este prezent la Iordan în chip deplin. În apa Iordanului se afla Fiul lui Dumnezeu Întrupat, glasul Tatălui S-a auzit în urechile tuturor, iar Duhul Sfânt S-a arătat în chip de porumb amintind de izbăvirea de păcate făcută prin apă în timpul lui Noe.

Deși S-a arătat sub formă de porumbel, El a fost recunoscut ca fiind Duhul Sfânt. Arătarea de la Iordan a întregii Treimi a avut rolul de a adevăra și a confirma Taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu, adevărare făcută de Tatăl și Duhul Sfânt. Despre venirea Duhului peste Fiul a vorbit profetul Isaia: „Și se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu (...)” (Isaia 11, 1). Însuși numele de Hristos care înseamnă „cel uns” subliniază relația intimă dintre Fiul și Duhul întrucât Mântuitorul nu a fost uns sub formă de act regal, ci prin Duhul a venit această ungere dumnezeiască.

Ceea ce s-a întâmplat la Iordan este esențial în înțelegerea lucrărilor săvârșite de Hristos întrucât Ioan Botezătorul a afirmat „Am văzut Duhul coborându-Se din cer, ca un porumbel și rămânând peste El” (Ioan 1, 32). În virtutea acestei afirmații trebuie înțelese gesturile în care Mântuitorul suflă peste Apostoli și le dăruiește Duhul Sfânt (Ioan 20, 22). Duhul Sfânt este atât de intim și de propriu Fiului încât nu există despărțitură între Cele două Persoane ale Sfintei Treimi, dar nu există nici confundare¹⁵. Duhul rămâne peste Fiul în tot timpul activității

¹⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul BOR, Ediția a IV-a, București, EIBMBOR, 2010, p. 66-68.

de pe pământ, iar după Înălțare El vine și desăvârșește lucrarea Fiului.

Chipul de porumbel a fost semnul prin care Duhul Sfânt a venit peste Fiul și a arătat concret relația dintre Hristologie și Pnevmatologie: Duhul Sfânt a rămas ca un martor a tot ceea ce Hristos a lucrat și a spus, iar prin trimiterea Sa în lume de către Hristos El păstrează vie Revelația Dumnezeiască și interpretează cuvintele Domnului. Astfel, Duhul Sfânt devine cheia mântuirii oamenilor în Fiul lui Dumnezeu.

Momentul Cincizecimic: manifestarea plenară a Duhului Sfânt

Duhul Sfânt a fost Cel care L-a proorocit pe Hristos prin oamenii aleși ai Vechiului Testament prin care a pregătit umanitatea pentru Întrupare. Același Duh a fost promis ucenicilor Mântuitorului după Înălțarea la cer, iar odată cu promisiunea Lui a fost anunțată și misiunea Acestuia: „(...) vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate câte v-am spus vouă” (Ioan 14, 26).

Promisiunea Mântuitorului este îndeplinită la Cincizecime când Duhul Sfânt vine peste Sfinții Apostoli ca o suflare de vânt ce vine repede și se așează peste ei sub forma unor limbi de foc (Fapte 2, 2-3). Această imagine a Pogorârii Duhului arată întocmai faptul că prin El, Cuvântul lui Dumnezeu se face prezent încă o dată în lume, iar Sfinții Apostoli devin vase alese ale Cuvântului lui Dumnezeu care vor duce mesajul Evangheliei la toate neamurile, după porunca Domnului (Mt.

28, 19). Imediat după ce Duhul a venit peste Apostoli s-a manifestat prima kerygmă prin care s-a împlinit cuvântul Domnului Hristos cu privire la Duhul Sfânt. Kerygma rostită de Sfântul Petru a avut o consecință eclesiologică¹⁶: odată cu ea s-a format, în Duhul Sfânt, prima comunitate de credincioși care a avut la bază credința comună în Fiul lui Dumnezeu. Așadar, Duhul lui Dumnezeu se manifestă ca fiind Duhul unității, Duhul Bisericii lui Hristos în care se manifestă deplinătatea harului dumnezeiesc. Acum apar primele Taine, iar prezența reală a Duhului are caracter comunional în care întreaga Sfântă Treime se descoperă în chip plener în lume. Așadar, Duhul Sfânt este Cel prin care Treimea este cunoscută în Biserică, având o coordonată eclesiologică fundamentală în istoria mântuirii oamenilor.

Mai mult, Duhul Sfânt se odihnește și-i călăuzește pe Sfinții Apostoli în misiunea de propovăduire a Cuvântului lui Dumnezeu la toate neamurile. Lucrarea de pionierie făcută de Duhul devine acum lucrarea de bază a transmiterii mesajului mântuirii la toate neamurile. Pe parcursul misiunii avem numeroase mărturii în care Duhul Sfânt a avut grijă de Apostoli ca aceștia să nu fie opriți sau a intervenit în chip minunat pentru a-i ghida în drumul lor și în împlinirea propovăduirii¹⁷.

¹⁶ Karl Christian FELMY, *op. cit.*, p. 81.

¹⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul BOR, Ediția a IV-a, București, EIBMBOR, 2010, p. 276-277.

Mai mult, atunci când au apărut neînțelegeri de ordin dogmatic sau practic între ucenici, Duhul Sfânt este Cel care a descoperit răspunsul: „Păruți-S-a Duhului Sfânt și nouă” (Fapte 15, 28), iar acest principiu sinodal stă la baza eclesiologiei creștine. Deci, Duhul Sfânt proniază și lucrează în Biserica lui Hristos păstrând intactă învățătura Mântuitorului și actualizându-o în fiecare persoană care primește învățătura Mântuitorului.

Theosis-ul ca deziderat major al antropologiei

Îndumnezeirea omului, în Noul Testament se realizează în Biserică, Trupul lui Hristos, în care lucrarea harului Sfântului Duh se face văzută prin ierarhia sacerdotală prin care se săvârșesc Sfintele Taine. Theosis-ul reprezintă sfințirea firii umane prin împărtășire de Sfintele Taine care oferă omului harul divin mântuitor. Mântuirea omului se realizează numai în cadrul Bisericii în care Duhul Sfânt săvârșește lucrarea sfințitoare prin slujitorii rânduiți¹⁸, iar lucrările Sale se adresează întregii lumi.

Tertulian afirma că „Extra Ecclesiam nulla salus”, ceea ce arată că mântuire în afara Trupului lui Hristos nu există. Acest lucru arată că ierarhia sacramentală și Sfintele Taine sunt indispensabile omului în vederea unirii sale cu Dumnezeu Persoană, iar harul Duhului Sfânt este condiție sine qua non a

¹⁸ *Idem, Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul BOR, Ediția a IV-a, București, EIBMBOR, 2010, p. 42-43.

mântuirii. Aspectul eclesiologic afirmă dimensiunea comunitară a mântuirii în mijlocul căreia se coboară Hristos prin Duhul Sfânt. Această modalitate de îndumnezeire se realizează numai în mijlocul ierarhiei sacerdotale prin care lucrează activ harul Duhului Sfânt. Încă de la începutul vieții creștinului acesta se unește cu Hristos prin venirea Duhului Sfânt în Taina Botezului unde mai primește și Taina Mirungerii în Duhul Sfânt¹⁹ prin care i se activează puterile duhovnicești cu care poate ajunge la vederea lui Hristos, dar și Euharistia în care Mântuitorul este adus de către Duhul Sfânt. Așadar, lucrarea sacramentală a Duhului Sfânt îl însoțește pe om încă din momentul intrării sale în viață și până la finalul acesteia, Duhul Sfânt fiind Cel care îi face posibilă omului cunoașterea lui Hristos²⁰.

O altă dimensiune cuprinsă de învățătura Theosis și dezvoltată în literatura patristică este cea a preoției universale exercitată prin caracterul ascetic. Părinții pustiei au vorbit despre dobândirea Duhului Sfânt ca fiind indispensabilă celui care dorește să se mântuiască, iar extensii ale acestei învățături regăsim până în zilele noastre între părinții duhovnicești contemporani. Această teologie a acetismului a fost conturată de-a lungul a mai multe secole, desăvârșirea ei realizându-se în timpul Sfântului Grigorie Palama (sec. XIV).

Evagrie Ponticul afirmă în secolul III posibilitatea vederii luminii dumnezeiești prin curățirea sinelui și rugăciune. Sfântul

¹⁹ *Ibidem*, p. 145-146.

²⁰ *Ibidem*, p. 153.

Simeon Noul Teolog afirma că: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc”, iar Sfântul Grigorie Palama vorbea despre posibilitatea vederii luminii harului necreat prin rugăciunea neîncetată ca dar al Duhului Sfânt. Mai mult de atât, unii sfinți au afirmat că posibilitatea vederii sau intrării în rai este condiționată de vederea lui Hristos în Duhul Sfânt din această viață. Sfântul Serafim de Sarov afirma că „Scopul vieții omului este dobândirea Duhului Sfânt”. Așadar, Persoana Duhului Sfânt este necesară în vederea curățirii, luminării și desăvârșirii omului.

Dacă în Vechiul Testament relația omului cu Duhul Sfânt izvora din legătura sa cu Dumnezeu Unul, în Noul Testament, Pnevmatologia este legată esențial de Hristologie și este văzută ca o împlinire a lucrării dumnezeiești săvârșite de Mântuitorul²¹.

Înțelegerea legăturii dintre Pnevmatologie și Hristologie reprezintă cheia trăirii liturgice și duhovnicești a omului, iar deformarea relației dintre Hristos și Duhul Sfânt reprezintă un pericol pentru teologie și viața liturgico-duhovnicească. O astfel de înțelegere deformată a legăturii dintre Hristologie și Pnevmatologie este ilustrată în doctrina Filioque.

²¹ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. din lb. franceză de Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 32-33.

Filioque și deformarea relației Hristos – Duhul Sfânt

După cum am afirmat în capitolele anterioare, relația dintre Pnevmatologie și Hristologie stă la baza înțelegerii lucrărilor din Biserică, înțelegerii inspirației dumnezeiești și a autorității Scripturii, dar și a relației dintre preoția sacerdotală și cea universală. Această legătură intimă, reală dintre Hristos și Duhul Sfânt a avut o dezvoltare diferită față de tradiția Răsăritului.

În Răsărit, raportul dintre Pnevmatologie și Hristologie a fost văzut în lumina înțelegerii termenului de Persoană, adică în lumina comuniunii Persoanelor Sfintei Treimi, pe când, în Apus, raportul a fost înțeles în lumina Ființei dumnezeiești. Accentuarea Persoanei ca existență în care Ființa subzistă a dus la o teologie a distincțiilor sau a diferențierii Chipurilor Treimice situate într-o continuă unitate ființială²². Mutarea accentului pe Ființă a dus la confundarea anumitor trăsături proprii unei Persoane Divine cu a Alteia sau chiar a transferului acestora între Persoanele Sfintei Treimi. De exemplu, dacă Tatăl este Născătorul atunci această calitate îi poate fi atribuită și Fiului în relația cu Duhul Sfânt întrucât aceeași Ființă divină există deodată în toate trei Persoanele Dumnezeiești. Această doctrină este numită în catolicism Filioque care înseamnă „și de la Fiul” și se referă la purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul. Acest gest a apărut într-o conjunctură istorică în care teologii apuseni încercau să afirme egalitatea Fiului cu Tatăl în fața propagandei ariene. Argumentele din Evanghelia

²² Dumitru STĂNILOAE, Vol. II, p. 111-112.

după Ioan 14, 16 și 15, 26 sunt punctele pe care se sprijină afirmațiile apusenilor.

Acceptarea acestei învățături atrage cu sine consecințe dogmatice catastrofale în ceea ce înseamnă înțelegerea raporturilor stabilite între Persoanele Sfintei Treimi. Dacă Fiul este egal cu Tatăl și are calitatea și de purcător al Duhului Sfânt, atunci am avea două principii născătoare în sânul Sfintei Treimi și o Persoană care este născută de către alte Două. Acest lucru înseamnă o diarhizare a Treimii în care raporturile nu mai sunt egale: între Fiul și Duhul Sfânt nu mai există o relație de egalitate decât dacă și Duhul ar avea calitatea de Născător al Fiului²³. Ori ambele variante sunt neargumentate de către Sfânta Scriptură. Părintele Dumitru Stăniloae face o diferență clară între purcederea Duhului ca act al nașterii și ieșirea Duhului din Fiul atunci când se aduc în discuții argumentele romano-catolicilor²⁴. Ieșirea nu înseamnă purcedere, ci trimitere în vederea continuării și desăvârșirii lucrării Fiului lui Dumnezeu, pe când purcederea este un act care îi revine numai Tatălui, Cauza Necauzată din Sfânta Treime.

Așadar, Filioque reprezintă o alterare a relației dintre Fiul și Duhul Sfânt ca Persoane Dumnezeiești. Este necesar să atragem atenția asupra tentativei de a accentua Ființa Divină în detrimentul Persoanei pentru că aceasta poate duce la transferarea unor

²³ *Ibidem*, p. 114-115.

²⁴ *Ibidem*, p. 117-118.

calități proprii unei Persoane alteia, iar aceasta reprezintă mutații între relațiile intra-trinitare.

Concluzii

Pnevmatologia Vechiului Testament este dată de relația omului cu Dumnezeu Unul, iar manifestarea Duhului Sfânt fiind considerată una dintre lucrările sau puterile dumnezeiești.

Manifestarea prezenței Duhului lui Dumnezeu în cele mai importante acte ale creației (Crearea lumii și a omului) reprezintă legătura indisolubilă existentă între Duhul Sfânt și tot ceea ce este creat, dar și posibilitatea intrării în comuniune între om și Duhul lui Dumnezeu.

Duhul Sfânt este Cel care a pregătit și a împlinit venirea lui Hristos prin proorociile oamenilor aleși ai Vechiului Testament (profeți și drepti) peste care Acesta S-a așezat și a anticipat venirea Izbăvitorului promis încă de la căderea omului.

În Noul Testament, Duhul Sfânt se relevă ca Persoană divină deplină care este legat intim de Persoana lui Hristos pe care o adeverește și o însoțește în toate lucrările săvârșite pe pământ.

Duhul Sfânt continuă și desăvârșește lucrarea lui Hristos prin venirea peste Sfinții Apostoli, dar și prin pronierea lucrărilor Bisericii în lume. Duhul se arată ca păstrător și interpret al cuvintelor Mântuitorului.

Prezența Duhului Sfânt în lume face posibilă îndumnezeirea omului pe doi căi: calea sacramentală (în Biserică prin Sfintele

Tain săvârșite de preoția sacramentală) și în dimensiunea preoției universale prin experiența ascetică a cărei bază este tocmai cunoașterea Duhului Sfânt.

Dacă în Vechiul Testament relația omului cu Duhul Sfânt se realiza în legătura cu Dumnezeu Unul, pe când în Noul Testament relația omului cu Duhul Sfânt se realizează prin Persoana Fiului lui Dumnezeu Îtrupat. Astfel, Pnevmatologia este împlinirea Hristologiei.

Deformarea relației dintre Fiul și Duhul Sfânt atrage cu sine consecințe dogmatice care alterează relațiile intra-trinitare ducând la existența unei Diarhi care Îl coboară din raportul de egalitate pe Duhul Sfânt. Această înțelegere are la bază accentuarea Ființei Dumnezeiești în detrimentul Persoanei, iar acest lucru face posibilă transmiterea unor calități personale de la Tatăl la Fiul.

Rămânerea în înțelegerea Dumnezeirii din perspectiva Persoanei reprezintă calea cea mai sigură de a înțelege relațiile intra-trinitare și, implicit, a tuturor aspectelor Teologiei: antropologia, mariologia, hristologia, eclesiologia și soteriologia.

INCHIZIȚIA CA TEOLOGIE POLITICĂ

Prof. Adrian-Ioan Buta

*Profesor titular al Școlii Gimnaziale „Lucian Blaga” din Ocna Mureș,
licențiat și masterand al Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia și
absolvent al Universității Naționale de Arte „George Enescu”
din Iași, specializarea Muzică Religioasă*

Preliminarii

De la act/fenomen istoric la paradigmă metaistorică, Inchiziția a fost supusă unor multiple abordări. Interesul nutrit pentru acest subiect este perfect justificat deoarece, fie că se înscrie sau nu, cuprinde o versiune interpretativă mai mult sau mai puțin insolită. De altminteri și subiectul are o semantică barocă. Fiecare registru semantic recompune, în mozaic, tabloul amplu al acestui fenomen care a început simplu ca un act de igienizare doctrinară a Bisericii Apusului. Implicarea puterii seculare de foarte timpuriu în acest fenomen a generat multe derapaje, sancționate ulterior de cercetători. Conflictul vechi dintre puterea seculară și Biserică părea inițial depășit. Însă, foarte curând, mariajul s-a dovedit un concubinaj cu urmări dezastruoase pentru Biserica Apusului.

Lectura din perspectiva teologiei politice este, poate, cea mai cuprinzătoare abordare a Inchiziției, însă lucrarea de față va urmări diferențierile semantice ale acestui stufos subiect. Confiscarea teologiei, iar mai apoi falsificarea ei de către autoritatea politică va fi tema recurentă a cercetării noastre.

Definirea termenilor

Este necesar ca în demersul nostru să încercăm să definim termenii principali cu care vom opera în lucrarea de față. Acești termeni sunt *Teologia politică* și *Inchiziția*.

Teologia politică se definește „ca o atitudine a conștiinței creștine în fața manifestului politico-imperial al autorității și la realitățile conexe, care decurg sau care depind în mare măsură de referința la această autoritate imperială”¹. Așadar, conceptul de „teologie politică” presupune întâlnirea concretă a două puteri, două moduri diferite de a fi: Statul și Biserica, dar și rezultatul interferării celor două.

Inchiziția a fost instituită ca organism juridic ce aparținea Bisericii Apusene dar și puterii regale și era, în realitate, un tribunal represional² care avea ca principal scop desființarea mișcărilor eretice, având ca instrumente principale violența, intimidarea, anularea libertății umane. Această decizie de a înființa *Inchiziția* a fost luată de papalitate în contextul apariției ereziilor medievale care denigrau poziția Bisericii în societate. Adesea se ajungea la un conflict deschis între aceste mișcări și instituția eclezială.

¹ Ovidiu PANAITE, *Teologia Politică în timpul dinastiei constantiniene*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2014, p. 20

² Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, Vol. III, Iași, Edit. Trinitas, 2002, p. 207-208.

Apariție: istoricul cauzalității

Originile Inchiziției trebuie căutate cu mult înaintea datei înființării sale juridice. Începutul mileniului II este marcat în Apus de tendința Bisericii de a-și consolida și crește puterea și influența politică. Această dorință a papilor are un fundament legislativ care s-a dovedit a fi plăsmuit/falsificat: e vorba de „Donatio Constantini”³, dar și în formulările papilor Grigorie al VII-lea (1073-1085) și Inocențiu al III-lea (1198-1216)⁴. Conform acestor temeieri, puterea politică decurgea numai din puterea bisericească. Rezultatele acestei politici papale s-au văzut imediat: consolidarea poziției Bisericii în țări precum Italia, Suedia, Danemarca, Polonia, creșterea puterii financiare (curia papală a devenit cel mai mare bancher din vestul Europei), implicațiile în luptele dintre regi aduceau anumite privilegii etc. S-a mers atât de departe încât clerul bisericesc a devenit noul stăpân feudal al epocii. Toate acestea au creat premisele mai multor efecte negative: exploatarea iobagilor (fizică și economică) de către Biserică a dus la crearea unui conflict care se va concretiza în apariția ereziilor⁵ îndreptate împotriva acesteia. Printre cei mai cunoscuți eretici îi amintim

³ Pavel NICOARĂ, *Inchiziția*, Colecția „Știință și Religie”, București, Edit. Științifică, 1963, p. 7.

⁴ *Ibidem*, p. 7-8.

⁵ Valdenzii, catarii, albingenzii și alții sunt mișcări sociale care doreau reîntoarcerea la modul de viață primar al creștinismului, iar predicile lor erau adesea despre renunțarea la bogăție și așteptarea împărăției viitoare. Toate acestea contraveneau înclinării clerului apusean care dorea o stăpânire de tip secular.

pe: Arnaldo din Brescia (Italia), albigenzii (Sudul Franței), John Wycliffe în Anglia, Huss și calixtinii în Boemia⁶.

Secolele XII și XIII sunt marcate de răspândirea acestor erezii în Europa Apuseană. Problema ereziilor a devenit preocuparea centrală a Bisericii Apusene, iar primul gest/prima soluție de rezolvare a acesteia a fost crearea Inchiziției. Procedura inchizitională a fost fixată în cadrul Conciliului IV de la Lateran (1215), Canonul 3, de către papa Inocențiu al III-lea⁷. Inchiziția a debutat prin reprimarea dură a albigenzilor din sudul Franței, a valdenzilor și a catarilor. Un rol important l-au jucat episcopii care erau obligați să efectueze vizite în diocesele lor, să-i identifice și să-i denunțe pe eretici⁸. Astfel își făcea debutul pe scena istoriei Inchiziția.

Descrierea fenomenului: etape și elemente de procedură inchizitorială

În ceea ce privește fixarea datei exacte a apariției Inchiziției nu există o părere anonimă a istoricilor. Din punct de vedere legislativ, acest organism a fost întemeiat în anul 1184 de papa Lucius al III-lea și împăratul Friedrich Barbarossa într-un conciliu desfășurat la Verona⁹ și a purtat numele de *Sfântul*

⁶ Pavel NICOARĂ, *Inchiziția...*, p. 11-12.

⁷ Ioan RĂMUREAN..., p. 85.

⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁹ Ioan RĂMUREAN, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria bisericească universală pentru Institutele teologice*, Vol. II: 1054-1982, tipărită

Oficiu. Termenul „inquisito” se traduce prin „anchetă, căutare, descoperire, corectare” și ilustrează foarte bine scopul cu care a fost creat acest organism.

Din punct de vedere juridic, Inchiziția aducea o noutate: dacă în procedura clasică de judecată era nevoie de un acuzator, în cadrul Inchiziției nu era nevoie de așa ceva. Inchizitorul efectua vizite și îi chema în judecată pe cei pe care îi suspecta de erezie. Cel învinuit avea la dispoziție 15-30 de zile pentru a se prezenta în fața inchizitorului și a recunoaște. În acest caz pedeapsa aplicată era mult mai ușoară. În caz contrar, judecata și sentința erau foarte dure. De la îngrădirea libertății, aplicarea violenței și a torturii în vederea recunoașterii apartenenței la erezie a învinuitului. Urma apoi pronunțarea sentinței în public și alcătuirea autodafe-ului, adică lepădarea de erezie, iar mai apoi excomunicarea și anatemizarea celui acuzat¹⁰. Aceasta este, pe scurt, descrierea practicii juridice. Este necesar să precizăm că s-a apelat și la confiscarea averilor, la pedeapsa capitală și altele pe care le vom trata în cele ce urmează. Așadar, Biserica a creat un tribunal special care să rezolve pe cale violentă problema ereziilor medievale¹¹. În

cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul BOR, București, EIBMBOR, 1993, p. 85.

¹⁰ Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului...*, p. 208-209.

¹¹ Imperiul Roman, după declararea sa ca imperiu creștin, numea „erezie” orice delic civil, iar pedeapsa aplicată ereziilor, conform Codului lui Iustinian, era moartea. Vezi mai multe în Ovidiu DRIMBA, *Istoria culturii și civilizației*, București, Edit. Saeculum I.O., 2002, p. 375-376.

cele ce urmează vom prezenta din punct de vedere istoric fenomenul inchizițional.

Începuturile Inchiziției (1184-1233) au stat sub semnul conducerii episcopale. Începând cu anul 1233 conducerea va fi lăsată pe seama dominicanilor și franciscanilor (din 1246)¹², ordine create special pentru activitatea militară. Din anul 1252, printr-o enciclopică papală, Papa Inocențiu IV admite torturarea învinușitorilor în vederea obținerii informațiilor. Inchiziția și-a desfășurat activitatea¹³ în spații precum: Franța, Germania, Italia, Spania etc.

Evenimentele petrecute în Spania ne rețin atenția. Secolul XV cuprinde istoria sângeroasă a activității Inchiziției spaniole. Printre problemele Inchiziției se numără și cea a evreilor. Deși s-a dovedit un real succes eliminarea evreilor, însă, consemnează Eisenberg: „Spania era epurată de evrei, dar nu și de iudaism”¹⁴ La conducere va fi pus Thomas de Torquemada (1420-1498) care i-a întrecut pe toți inchizitorii în aplicarea pedepselor: 10220 de arderi pe rug (numai în anii 1481-1498) și multe alte cifre îngrozitoare¹⁵. De altfel, Inchiziția este reținută de posterioritate în special pentru crimele umane săvârșite și duritatea pedepselor

¹² Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului...*, p. 53.

¹³ Pentru mai multe detalii vezi și Guy TESTAS și Jean TESTAS, *Inchiziția*, trad. de Ileana Cosgarea, Timișoara, Edit. de Vest, 1993, p. 22-36.

¹⁴ Josy EISEMBERG, *O istorie a evreilor*, trad. de Jean Roșu, București, Edit. Humanitas, 1993, p. 227.

¹⁵ Pavel NICOARĂ, *Inchiziția...*, p. 30-31.

aplicate¹⁶. Tot în Spania va fi creat în 1483 *Consiliul Suprem sau general al Inchiziției* numit „Suprema”¹⁷ care a făcut mii de victime. Parlamentul spaniol a pus capăt Inchiziției în anul 1813 (abolirea ei definitivă va avea loc abia în 1834), în timp ce portughezii vor opri activitatea ei în 1822, iar italienii în 1848¹⁸. Numerele victimelor Inchiziției variază de la un istoric la altul, cert fiind faptul că el gravitează în jurul sutelor de mii. În cele ce urmează vom aborda fenomenul din punctul de vedere al teologiei politice.

Teologia politică

Intervenția în forță în viața și lucrarea Bisericii creează premisele *anulării învățăturii despre Providența divină*, fundamentul teologiei. Așezarea omului împotriva sau în locul lui Dumnezeu, nici măcar ca locțiitor, este, desigur, o atitudine luciferică mereu în proximitatea omului. Uzurparea în acest mod a puterii și lucrării dumnezeiești confirmă gravitatea stării de cădere a omului. Inchizitorul, ca tipologie, nu mai crede în posibilitatea pocăinței celui căzut în erezie (adeseori o pretinsă erezie), din pricina superbiei proprii dreptăți. „Când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți:

¹⁶ Pentru mai multe detalii vezi și BENNASAR, Bartolomé, *Inchiziția spaniolă: secolele XV-XIX*, trad. din lb. fran. de Carmela Roman, control științific și adnotări de Victor Kernbach, București, Edit. Politică, 1983.

¹⁷ Ioan RĂMUREAN, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria bisericească universală...*, p. 87.

¹⁸ Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului...*, p. 54.

suntem slugi netrebnice pentru că am făcut ceea ce eram datori să facem” (Lc. 17, 10). Din condiția de slugă netrebnică se poate oare judeca greșeala aproapelui? Evident că nu.

Așadar, Inchizitorul se exclude lucrării Proniei divine, îl exclude și pe cel greșelnic, considerând *arderea pe rug (ghilotina etc.) singură soluție penitențială mântuitoare*.

„Jertfa dreptății... și arderile de tot” (Ps. 50, 20) esențializează cultul public și particular ebraic al Vechiului Testament. Jertfa animală pretinsă de Dumnezeu are un caracter expiator, însă după episodul din Fac. 22 când lui Avraam i se cere jertfirea lui Isaac, unicul său fiu, jertfa personală face tranziție spre jertfa universală de pe Golgota. Pe muntele Moria, Avraam omul răspunde cu maximă disponibilitate și lepădare de sine lui Dumnezeu. Prin patima și răstignirea Domnului gestul lui Avraam întoarce în forma sa completă și universală.

Holocaustul, ca termen tehnic se referă la jertfa de bunăvoie, mai exact la arderea de tot ca ofrandă liber consimțită de dăruitor. De aceea genocidul nazist nu poate fi numit *holocaust* în sens strict, ci doar *abuzând sensul lui*.

În Inchiziție, arderea pe rug are o puternică apropiere de forma nazistă (desigur din cu totul alte motive a arderii de tot, a jertfei. De reținut că jertfa umană în Vechiul Testament are o excepție de la regulă. Însă, Inchiziția ridică excepționalul la nivel de normă. Învățătura creștină n-a practicat jertfa umană, deși în perioada persecuțiilor i s-a imputat mereu aceasta. De asemenea i s-a imputat că bea sânge uman. Reclamarea creștinilor și urmărirea lor în perioada persecuțiilor a provocat conștiința

creștină către martiriu. Inchiziția, deși metodologic foarte apropiată, nu oferă șansa ca omul să se manifeste ca martir (ca maximalism uman), ci pretinde că rezolvă tendința centrifugă a unora din măduarele Bisericii. Soluția vizează precumpănitor persoana din afara Bisericii. Recursul la violență¹⁹ și abolirea libertății se justifică teologic din *perspectivă eshatologică*.

Așadar, holocaustul creștin este un non-sens, deoarece jertfa supremă în Biserică este cea euharistică.

Deși fenomen apărut în pridvorul Bisericii, Inchiziția asumă, confiscă și, în final, *denaturează doctrina și morală Bisericii*.

Pornită ca un *proces de igienizare doctrinară și morală a Bisericii*, eșuează lamentabil în anularea libertății pe argumentul justiției divine. *Dumnezeu este singurul îndreptățit în a dispune de viața și moartea omului*. Crima (dar și sinuciderea) sunt două variante condamnabile a ceea ce înseamnă moartea mai înainte de vreme. Ceasul morții omului este dreptul exclusiv al lui Dumnezeu. Totalitarismele n-au priceput lucrul acesta încă de la neînțelegerea „scandalului esențial” despre care vorbește Sören Kirkegaard²⁰. Peter Brown precizează lexicul teologiei politice din perioada încreștinărilor cu sabia. Acest lexic este foarte actual și perfect aplicabil Inchiziției. *Potentes*

¹⁹ Pentru multe detalii despre violență vezi și Florentina CĂZAN, *Cruciadele: momente de confluență între două civilizații și culturi*, București, Edit. Academiei Române, 1990.

²⁰ Sören KIERKEGAARD, *Școala creștinismului*, trad. și note de Mircea Ivănescu, pref. de Alexandru Uiuiu, București, Edit. Adonai, 1995, p. 124.

(oamenii puterii), adesea *virii militares* (bărbați înarmați) pretind *virtutes* (viață virtuoasă) pentru noul tip uman *homo novus* pentru care „Virtutes Sanctorum... Strateges Gentium” („Faptele Sfinților...măcelul popoarelor”) ²¹.

Recursul la Lege

Inchiziția intervenea, la început, acolo unde erau probleme de erezie²², iar mai apoi va cuprinde și sfera socială (morală și, mai apoi, politică). Pe lângă devierile doctrinare, Inchiziția a pedepsit și sacrilegiul, blasfemia, sodomia, magia, vrăjitoria, alchimia etc²³. O bună parte din aceste categorii de greșeli sunt sancționate și în Vechiul Testament prin pedepse diverse. Astfel, Leviticul pedepsește părăsirea adevărului monoteist cu moartea (Lev. 18, 21), blasfemia cu moartea (Ieș. 21, 26), așijderea și adulterul, sodomia și zoofilia (Lev. 18, 20) etc. Din acest punct de vedere, Inchiziția poate fi înțeleasă ca o renaștere a spiritualității vechi-testamentare. Totuși, Mântuitorul propune alte soluții: iertarea femeii păcătoase (Ioan 8, 7) și altele pe care Legea veche le pedepsea violent. Așadar, metoda inchizițională se constituie ca o anulare a învățaturii și poruncii

²¹ Peter BROWN, *Întemeierea creștinismului occidental. Triumf și diversitate. 200-1000 d. Cr.*, trad. de Hans Neumann, Col. *Ideea Europeană*, Iași, Edit. Polirom, 2002, p. 61-79.

²² Termenul „erezie” trebuie înțeles în sens larg, adică și în sfera moralității.

²³ Ioan RĂMUREAN, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria bisericească universală...*, p. 86.

Mântuitorului, ceea ce înseamnă că Pronia divină este anulată de activitatea inchizitorilor.

Consecințele au fost printre cele mai grave: creștinii au devenit ucigașii păcătoșilor, adică opusul învățaturii creștine în care „Dumnezeu nu voiește moartea păcătosului”. Din această perspectivă, Inchiziția nu-și dorea întoarcerea păcătosului, ci pedepsirea și moartea acestuia în virtutea purificării. Este actul extrem de desființare a Evangheliei. Reîntoarcerea la conduita vechi-testamentară în plină epocă post-apostolică înseamnă distrugerea spirituală și fizică a umanității.

Doctrina și Morala împotriva libertății

În practica primului mileniu creștin, doctrina eretică era sancționată în cadrul Sinoadelor. Inchiziția propune o nouă abordare. Dacă în primul caz sinodalii precizau doctrina curată într-o manifestare reală a sinodalității Bisericii Ecumenice, în cazul Inchiziției, doctrina eretică (uneori așa-zis eretică) era sancționată de un tribunal fără competențe teologice depline. Tradiția primului mileniu creștin este deturnată în sens juridic.

Morala creștină degradată în dimensiunea simplei moralități reprezintă o gravă dezbrăcare de conținutul ei soteriologic. „Hainele cele noi ale împăratului”²⁴ au nevoie de ochiul curat, liber și neipocrit pentru a vedea că împăratul este gol.

²⁴ Vezi povestirea lui Hans Christian ANDERSON.

Suspendarea lucrării Providenței divine transformă toată teologia în haos îndreptat împotriva ei. Fără purtarea de grijă a lui Dumnezeu orice instrument teologic devine o armă letală care va răni totul în jurul ei, începând cu sine. Doctrina și morala sunt două componente esențiale ale unei credințe (alături de cult). Norma oferită de dogmă se constituie ca un ajutor în urcușul spre viață, iar nu ca puncte ale pedepsirii, flagelării, morții în ultimă instanță. Morala este văzută ca o aplicare a dogmei în chip concret, real și care întărește adevărul credinței și veridicitatea acestuia. Abaterea de la morală se sancționează cu scop penitențial-temporar în vederea îndreptării penitentului. Acest fapt se realizează sub lucrarea harului care este aducător de pocăință: noua ontologie a omului post-lapsarian. Fără perspectivele intervenției divine se anihilează rolul penitențial și posibila îndreptare. Singura care rămâne este purificarea prin foc: arma crimei justificate. Iată cum un mecanism teologic falsificat fundamentează crima religioasă în societate. Inchiziția este, din această perspectivă, căderea din teologie și situarea în zona diabolică.

Ordine monahale militarizate - alienare teologică sau compromis?

Exprimarea davidică: „Începutul înțelepciunii este frica de Domnul” (Ps. 110, 10), respiră cu adevărat un aer de loghion paterical. Din această perspectivă „Patericul”, carte fundamentală a monahismului răsăritean, reprezintă istoria scrisă a viețuirii întru frica de Dumnezeu. Dacă Răsăritul primului mileniu

creștin este fidel și consecvent acestui principiu în materie de monahism, Apusul post-schismă (1054) dezvoltă forme, întrucâtva, surprinzătoare, atât prin numărul exagerat de mare, de noi ordine monahale, cât și prin individualitatea lor specifică de tip ascetic, liturgic, social, politic, militar etc. Înțeles ca un lexic, monahismul începutului celui de-al doilea mileniu creștin, în spațiul apusean se diversifică și se nuanțează, sub incidența mai multor factori. Astfel putem vorbi de apariția ordinelor monahale militare. Deși se nasc în Orientul Apropiat, ele reprezintă o nouă tipologie rezultantă a teologiei politice a Occidentului.

Această tradiție a ordinelor monahale militarizate este o moștenire nefericită a tradiției cruciate. La cruciați un rol important au avut: Ordinul Spitalului Sfântului Ioan de la Ierusalim, (al ospitalierilor sau al ioaniților); Ordinul templierilor (ordin militar însărcinat cu paza templului din Ierusalim); Ordinul cavalerilor teutoni (instituit în anul 1128, cu scopul declarat de a adăposti pelerinii de origine germană sosiți la locurile sfinte. În rândurile cavalerilor teutoni putea intra orice tânăr care împlinise vârsta de 15 ani, cu condiția să fie robust, capabil să reziste la mari eforturi fizice. Regulamentul extrem de sever le interzicea să aibă relații cu femeile. Nu li se permitea să dețină vreo proprietate. Mânerele și tecile săbiilor pe care le aveau în dotare trebuiau să fie doar de fier sau de oțel).

Ordinele militare călugărești au fost create cu scopul de a da un plus de vigoare forțelor militare obișnuite ale cavalerilor cruciați, insuficiente pentru a apăra teritoriile cucerite. Aceste

ordine depindeau direct de papă, care le folosea ca instrument în politica de expansiune a catolicismului, membrii lor având ca principală misiune lupta împotriva tuturor «necredincioșilor»²⁵, cu alte cuvinte, de la un scop de apărare, aceste ordine dobândesc extrem de repede, un pronunțat scop de cucerire. *De facto*, putem afirma că „frica de Dumnezeu” se devalorizează față de curajul cavalerului medieval. Noul eroism antropocentric are și o doză considerabilă de licențios.

Sfântul Apostol Pavel, în capitolul 6 al *Epistolei către Efeseni*, precizează răspicat lexicul războiului. „Platoșa dreptății” (Ef. 6,14), „coiful mântuirii și sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu” (Ef. 6,17), încălțăminte și „mijlocul încins cu adevărul” (Ef. 6,14) constituie noul instrumentar necesar în propovăduirea „Evangheliei păcii” (Ef. 6,15). Singurul mod de a accepta războiul, lupta, agresiunea, Apostolul Pavel îl pune în perfectă rezonanță cu duhul evanghelic: „Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri” (Ef. 6,12). Vorbind în termeni de tehnică militară, Apostolul admite doar „armele lui Dumnezeu” (Ef. 6,13).

Lepădând armura, impresionantă altminteri, a cavalerului medieval²⁶, cruciatul ordinilor monahale militare își asumă o

²⁵ S. COLUMBEANU și Radu VALENTIN, *Cruciadele*, Colecția *Orizonturi*, Vol. 23, București, Ed. Enciclopedică Română, 1971, p. 31-32.

²⁶ Handrik Villem Van Loon, , *Istoria omenirii*, traducere de Ion Totoiu, Brașov, Ed. Tai-Pan S.R.L., 1993, pp. 136-137.

nouă vestimentație (de factură textilă, individualizată cromatic)²⁷, pe care în mod obligatoriu era aplicat însemnul Sfintei Cruci. Sabia Duhului, platoșa dreptății și coiful mântuirii, lexic monahal prin excelență, se secularizează în sensul ordinelor monahale militare, a căror exprimare esențializată rămâne doar sabia și, ne semnificativ, Crucea. Lucrul acesta simptomatic, afirmă regresia dinspre teologic înspre politic. Procesul de secularizare însă continuă, astfel încât, relativ curând, scriitorul spaniol Miguel de Cervantes Saavedra, reprezentant al Renașterii, intră definitiv în literatura universală cu Don Quijote, cavalerul neînfricat „cavalerul tristei figuri”, „personaj ridicol, dar nu odios”.²⁸ Reprezentativ pentru mentalul Evului Mediu, Don Quijote „citează proverbul *Iglesia o mar o casa real*, ceea ce ar însemna, că cine ar fi vrut să fie bogat, sau să fie cineva, n-avea altceva de făcut decât: sau să se așeze sub aripa ocrotitoare a Bisericii, sau să umble cu corabia încărcată cu mărfuri ca negustor, ori să intre în oștire să slujească Regelui”.²⁹ Acesta ar fi, în linii mari, indicatorul mentalului Renașterii în ce privește profilul cavalerului, al cărui avatar se intersectează uneori până la confundare, cu cruciatul ordinelor militare călugărești.

²⁷ În privința detaliilor de îmbrăcăminte ale cruciaților, și mai ales a particularizării lor, vezi Alain Demurger, *op. cit.*, pp.252-276.

²⁸ Tudor Vianu, *Literatură universală și Literatură națională*, Colecția *Studii literare*, București, Editura de stat pentru literatură și artă, 1956, p. 53.

²⁹ Al. Popescu Telega, *Cervantes, viața și opera*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 9.

Violența în spațiul eclezial, juxtapune Orientul și Occidentul într-o ecuație cu grad mare de agresivitate. Acționând diferit în vederea obținerii unirii celor două Biserici, acestea sfârșesc prin a deveni diametral opuse. Atitudinea conștiinței creștine pare că se estompează până la volatilizare, mai ales din pricina pretenției teocratice a papalității și asupra Răsăritului³⁰, dar și din pricina sentimentului antilatin al poporului. Din punct de vedere doctrinar, primatul papal și ordinele militare călugărești, altminteri confiscate de papalitate pentru propriile interese, pregătesc asiduu Inchiziția, care din 1225 trece în competența dominicanilor și din 1246 în colaborare cu franciscanii³¹.

De asemenea, în sec. XI-XIV, Occidentul se remarcă și prin apariția unui număr impresionant de noi ordine monahale. Doar unele au păstrat tradiția monahală clasică (asceză și rugăciune: *cartusienii*, *cistercienii*, *carmeliții*), altele s-au individualizat prin implicarea socială (inițial *franciscanii*), iar altele au fost create sau au devenit pe parcurs ordine cu profil militar (*dominicanii*, *franciscanii* și *iezuiții*).

Dominicanii sunt un ordin monahal apusean apărut în anul 1215 în sudul Franței, iar ca întemeietor îl au pe Domingo de Guzmán³². Au fost recunoscuți de papă ca ordin al fraților

³⁰ Vezi Ernst H. KANTOROWICZ, *Cele două corpuri ale regelui: un studiu asupra teologiei politice medievale*, Colecția *Historia* coord. de Mihai-Răzvan Ungureanu, Traducere de Andrei Sălăvăstru, Prefață de William Chester Jordan, Postfață de Alexandru-Florin Platon, Iași, Ed. Polirom, 2014, p. 53 și urm.

³¹ Vasile Muntean, *op. cit.*, p. 53.

³² Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului...*, p. 50-51.

predicatori, primind și puterea de a săvârși Sacramentele. Începând cu anul 1233 primesc conducerea Inchiziției și vor primi supra-numele de „Domini canes”.

Începând cu anul 1209 pe scena monahismului apusean apare ordinul franciscanilor al cărui întemeietor este Francisc d’Asisi, cel supranumit și „poveretto”, adică „sărăcuțul”³³. Ordinul își va însuși calitatea întemeietorului lor și vor primi din partea puterii papale rolul de predicatori în teritoriile aflate sub jurisdicția Bisericii Apusene. Vor juca un rol important în activitatea inchizitorială la care vor adera.

În 1535, Inigo de Loyola alături de Petru Canisius și Francesco Xavier fondează un nou ordin monahal, cel al iezuiților. Acest ordin va primi o importanță deosebită în spațiul apusean prin doctrina și supunerea pe care o arăta față de papalitate. Totodată, vor primi și o funcție inchizițională prin aderarea lor la acest organism³⁴.

Așadar coroborând ideile, se pot afirma următoarele: caritabil – ridicol – odios, sunt în esență, categoriile în care se poate încadra violența oricărui moment istoric. Migrarea dinspre o categorie spre alta constituie certitudine istorică. Fie că este justificare a unui proiect politic, cu implicații economice și sociale diverse, chiar onorabile, fie că este justificare a unui proiect de teologie politică, violența rămâne un foarte grav derapaj, atentat la libertatea omului creat după chipul și

³³ *Ibidem*, p. 49.

³⁴ *Ibidem*, p. 168-169.

asemănarea lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, acest tip de alienare confirmă atitudinea greșită față de autoritate³⁵.

Migrarea fenomenului din ecclesia în poleos

Tribunalul Inchiziției împlinea două lucrări: cea bisericească și cea politică, seculară. Fiind împuternicit de puterea de puterea regală în vederea identificării și pedepsirii celor care erau considerați eretici. La începutul existenței Inchiziției nu exista pedeapsa capitală ca parte integrantă a finalității procedurii de judecată. Pedeapsa capitală era aplicată de „brațul secular” la recomandarea Inchiziției. Practic, puterea seculară devenea un executiv al celei inchizitoriale.

Susținerea puterii politice nu era un dar primit gratuit de către Biserică. Conflictul dintre autoritatea papală și ereziile medievale atingea și problema laică. Adesea Inchiziția făcea treaba politicului, tocmai de aceea puterea seculară a acceptat și încurajat crearea acestui tribunal. La început nu i-a acordat calitatea de a aplica și pedeapsa capitală, însă acest lucru s-a schimbat ulterior. Cu toată încrederea și împuternicirea oferită Inchiziției, puterea politică avea un oarecare control asupra evenimentelor: „Suveranii vor face doar un act de supunere formală și vor ajuta Sfântul Scaun numai în măsura în care acest lucru va concorda cu interesele lor”³⁶. Așadar, acțiunea

³⁵ Ovidiu Panaite, *Teologia politică în timpul Dinastiei Constantiniene*, Alba Iulia, Ed. Reîntregirea, 2014, p. 32

³⁶ Guy TESTAS și Jean TESTAS, *Inchiziția...*, p. 23.

Bisericii nu era altceva decât un cântec la unison cu cel al puterii politice care dorea eradicarea ereziilor medievale. Jucând rolul tribunalului secular, adesea Inchiziția intra sub ascultarea puterii politice mai mult decât de cea papală, fapt care i-a asigurat o lungă existență.

Cele relatate exprimă o certitudine a teologiei politice: atunci când puterea bisericească își va însuși dezideratele seculare ale puterii politice, atunci ea va deveni un instrument politic cu caracter religios capabil să justifice orice acțiune prin argumente teologice falsificate.

Teologia politică în legenda marelui inchizitor (F.M. Dostoievski)

Profetismul literar al lui Dostoievski este definit maximal în „Legenda Marelui Inchizitor”. Pusă în gura lui Ivan Karamazov, relatarea, într-o lectură superficială, pare a fi un simplu manifest împotriva Bisericii Apusului. Sancționarea punctului teologic al infailibilității nu reprezintă punctul central al discursului dostoievskian. Însă, autorul rus sancționează frust eshatologia propusă de Marele Inchizitor. Orice venire a lui Hristos este eshatologică, dar soluția inchizitorială Îl exclude categoric.

Manifestarea lui Hristos, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, este ne-cuvântarea sau tăcerea. Tăcerea nu este o confirmare a Inchizitorului, nici o încetare a lucrării Providenței, ci expresia libertății depline acordate de Hristos.

Eshatologia fără Hristos și pretenția de suspendare a lucrării Providenței divine sinonimează două expresii ale lexicului politic secularizat: *Deus otiosus* (retras într-o perfectă transcendență) și *Dumnezeul mort* al lui Nietzsche. Dostoievski abordează aceste două concepte în romanul *Crimă și pedeapsă* în care personajul Raskolnikov justifică crima pe temeiul libertății absolute, iar libertatea absolută este posibilă – zice el – doar dacă Dumnezeu a murit.

Nikolai Berdiaev și Nichifor Crainic oferă cele mai consistente chei de interpretare ale textului dostoievskian.

Dialogul dintre Alioșa și Ivan, doi din frații Karamazov, aduc în literatura universală o temă atât teologică, cât și politică. Lentila cu cea mai mare precizie este teologia politică.

Revenirea lui Hristos pe pământ pare a crea o breșă eshatologică în timpul istoric al Inchiziției spaniole extrem de sângeroase. Refacerea întregului parcurs de acum 2000 de ani este o sinteză accelerată încheiată cu învierea unei fete. Întâlnirea dintre Hristos și Marele Inchizitor (cardinalul catedralei) contrapune două mari realități. Deși ar fi fost de așteptat ca acestea să fie convergente și chiar subordonate, întâlnirea frizează episodul judecății lui Hristos de către Pilat. Opțiunea tăcerii se încheie cu întemnițarea, care pare oricum unica soluție înainte de a doua Răstignire.

„Noi lege avem și după legea noastră, El trebuie să moară” (In. 19, 7). Aceasta este esența monologului Marelui Inchizitor, paradigma conducătorului totalitar. Libertatea adusă de Hristos constituie marea Lui greșală și cel mai mare pericol pentru

orice totalitarism. Principiul pe care se construiește cel mai solid totalitarism este frica. Aceasta anulează liberul-arbitru, aspect pus în legătură cu cele trei ispitiri din Carantania.

Expunerea Marelui Inchizitor alienează teologia în ideologie. De ce? Orice referire la Persoanele Sfintei Treimi este eminentamente teologică. Inchizitorul, uzurpând pe Hristos (a doua Persoană a Sfintei Treimi), așează în centru omul și fericirea lui. Aceasta îl transformă pe uzurpator în ideolog. În vechea (și mereu nouă) ideologie nu mai e loc pentru libertate. Fericirea omului e dezideratul. Această himeră are nenumărate plasticizări în istoria totalitarismului, adesea argumentate teologic.

Urmând distincției eliadine: „sacrul și profanul”³⁷ concluzionăm că profanul este doar falsificarea sacrului. Credința în Dumnezeu, Marele Inchizitor o transformă în credința în om. Finalmente el se dovedește a fi și ateu și anti-uman. Din perspectiva teologiei politice, Marele Inchizitor realizează în cheie foarte particulară arianismul politic. Pentru el, Biserica este și monofizită (admite doar o singură fire, însă doar pe cea umană) și monotelită (admite doar o singură voință, doar pe cea umană, a Marelui Inchizitor). Însă exercițiul autorității așează politicul pe o poziție superioară deschizând larg ușa totalitarismelor.

³⁷ Vezi Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, trad. din fr. de Brândușa Prelipceanu, ed. a III-a, București, Ed. Humanitas, 2005.

Concluzii

În tentativa de ași consolida statutul secular, Biserica s-a asemănat marilor feudali, fapt care a nemulțumit masele. Acest lucru a dus la apariția mișcărilor eretice medievale.

Crearea Inchiziției a fost răspunsul oferit de Biserica Apuseană marilor acuze ale ereticilor, iar acest răspuns avea să se transforme și în soluția de eliminare a acestora.

Susținută de puterea politică, Inchiziția a schimbat procedura clasică de judecată a unor învinuiți, a creat noi modalități de obținere a adevărului și a aplicat pedepse printre cele mai dure și sângheroase³⁸, fapte pentru care a fost reținută de posterioritate.

Justificând teologic acte de natură seculară, Inchiziția rezezintă o modalitate concretă de situare înafara teologiei prin pretenția de a o aplica. Cele mai grave urmări tologice sunt: suspendarea lucrării Providenței divine, întoarcerea doctrinei și a moralei împotriva omului și a libertății sale, falsificarea eshatologiei, situarea omului deasupra lui Dumnezeu și identificarea lui cu unica existență teologică reală etc. Acestea reprezintă anihilarea teologiei utilizând propriul instrumentar.

Inchiziția a fost gândită ca un organism permanent, de aceea au fost create și anumite ordine monahale militare care să-și exercite controlul și conducerea activității acesteia de-a lungul timpului, în spațiile care se aflau sub jurisdicția Bisericii Romei.

³⁸ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, trad. de Cezar Baltag, București, Ed. Științifică, 1991, p. 221-225.

Identificarea idealurilor comune și încercarea unisonară de a le atinge reprezintă, din punct de vedere al teologiei politice, calea sigură spre eșec a puterii bisericești în fața celei seculare, precum și transformarea ei în unealtă politică.

Teologia politică a Inchiziției este ilustrată exemplar în Legenda Marelui Inchizitor care redă, în cheia profetismului literar, o analiză complexă a fenomenului, dar și realitatea teologică a conținutului acesteia. Simpla venire a lui Hristos reprezintă nu numai o problemă eshatologică, ci chiar o intervenție soteriologică nedorită de Marele Inchizitor. Este expresia înstrăinării adânci a Bisericii Apusene de Mântuitorul Hristos, adică, cu alte cuvinte, Inchiziția reprezintă construirea reală a anticamerei ateismului.

DIVINAȚIA: ASPECTE INTER-RELIGIOASE

Prof. Adrian-Ioan Buta

*Profesor titular al Școlii Gimnaziale „Lucian Blaga” din Ocna Mureș,
licențiat și masterand al Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia și
absolvent al Universității Naționale de Arte „George Enescu”
din Iași, specializarea Muzică Religioasă*

Preliminarii

Problematika posibilității comunicării și aflării vocii divine a preocupat umanitatea din cele mai vechi timpuri. Dacă unii au preferat să caute voia divină prin exercițiu ascetic, alții au preferat să caute aceste rațiuni prin alte metode. Această a doua categorie reprezintă subiectul lucrării de față. Subiectul este unul generos de aceea nu pretindem a trata subiectul în mod exhaustiv, ci vom încerca o abordare comprehensivă a subiectului atingând principalele probleme aduse de această abordare a sacralului.

Introducere

Viața umană e alcătuită din multe evenimente neprevăzute sau cu un caracter necunoscut. Teama de necunoscut și de noutatea zilei de mâine a fost mereu una din coordonatele care a preocupat omul în general. Dorința de a cunoaște faptele dinainte de a fi săvârșite, dar și de a desluși datele trecutului

care au scăpat vederii omului au dus la crearea unor practici cu caracter ocult care au pretenția și scopul de a afla lucruri ascunse de către divinitate. Aceste practici sunt condamnate de Biserică întrucât nu promovează o relație bazată pe iubire și pe comuniune cu Divinitatea și, mai mult, apelul lor nu se face către Făcătorul a toate, ci spre o multitudine de înfățișări cu caracter demonic.

În acest mod de a cunoaște evenimentele se pune în valoare dimensiunea magică (inexistentă din punct de vedere ortodox) a cunoașterii fiind alcătuită din puterea omului de a descoperi informații și revelarea făcută de supranatural la cererea persoanei care săvârșește aceste acte, prin mijloace neuzuale.

În lucrarea de față voi prezenta motivația teologică de la care a pornit acest fenomen al divinației, precum și câteva din practicile cele mai uzuale din diferite zone geografice și voi încerca să răspund, din perspectivă ortodoxă, argumentului sau faptului că unele preziceri realizate prin fenomenele divinatorii se împlinesc sau au un corespondent în viața reală după cercetarea lor.

Definirea termenilor

1. Divinație = acest termen reprezintă, în sens larg, obținerea unor informații cu privire la întâmplări din trecut, prezent și viitor pe căi neuzuale.¹ În sens restrâns divinația

¹ Ioan MAMUȘĂȘ și Corin BIANU, *Dicționar de Parapsihologie*, București, Ed. Corvin și Edit. R.A.I., 1997, p. 72.

reprezintă categoria de practici oculte efectuate pentru cunoașterea viitorului. Cu privire la etimologia cuvântului, Cicero aduce o precizare importantă: cuvântul provine din limba greacă de la cuvântul „μαντική” care are rădăcina în cuvântul „μανία” care înseamnă „delir” sau „nebulie”;²

2. Divinație naturală = are ca obiect observarea și interpretarea semnelor care apar fără depunerea unui efort personal: visele, cântecul și zborul păsărilor, liniile mâinilor, fazele lunii, cometele, furtunile și alte preziceri considerate semne aducătoare de noroc sau ghinion;³

3. Divinația artificială = depinde de circumstanțele în care se desfășoară, în parte, de studierea acestor fapte. Aici intră astrologia, auspiciile, haruspiciile, divinația prin intermediul semnelor, a minunilor și a fenomenelor naturale;⁴

4. Devin = persoana care practică divinația. Platon afirmă despre această tipologie că presupune o cunoaștere reală a realității suprasenzoriale manifestată vizibil prin intrări în transă sau comunicare cu divinitatea prin intermediul visului.⁵

²Marcus Tullius CICERO, *Despre divinație*, ediție biblingvă, trad. Gabriela Haja și Mihaela Paraschiv, stud. introd. și note de Mihaela Paraschiv, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 41-42.

³ Antoneta OLTEANU, *Metamorfozele sacrului. Dicționar de mitologie populară*, București, Ed. Paideia, 1998, p. 91.

⁴ *Ibidem*, p. 91-92.

⁵ Cristina GAVRILUȚĂ, *Socioantropologia fenomenelor divinatorii*, Iași, Ed. Institutului European, 2008, p. 21-22.

Ipostazieri ale divinației

Divinația a apărut ca dorința oamenilor de a cunoaște voia divină, dar, mai ales, evenimentele viitoare (situate în viitorul apropiat). În cadrul acestei cunoașteri lucrează două voințe: cea umană și cea divină. Inițiativa și rolul principal o are voința umană care, în cadrul divinației nu este invocată prin spontaneitate, ci printr-o pregătire și lucrare efectiv umană în ceea ce privește obținerea informațiilor solicitate, adică nu vorbim de o revelație exclusivă a divinului, cât de o cercetare și o investigație categorică din partea umanului. Din acest punct de vedere divinația se prezintă ca o lucrare umană pusă pe seama dorinței divine de a-și descoperi tainele în funcție de solicitarea persoanelor. Acest caracter mecanic al lucrării divine relevă faptul că nu putem vorbi despre o relație bazată pe comuniunea iubirii, ci despre un angajament și chiar o forțare a divinului în revelația tainelor sale. Acest mod de a trăi o relație personală nu poate crea o epectază a cunoașterii prin iubire întru cât nu există o comunicare liberă și spontană, ci o înțelegere bazată pe dorința umană (Dumnezeu este pus la dispoziția omului și are obligația de a-și descoperi tainele la cererea acestuia).

Perspectiva vederii și aflării vocii divine a dus la nașterea mai multor practici care sunt alcătuite din motive și obiecte de ordin material, cu ajutorul cărora se poate afla trecutul, prezentul și chiar viitorul. Dintre aceste practici amintim:

clarviziunea, ghicitul, auguratul, astrologia, chiar și profeția (voi explica în cele ce urmează în ce sens), ornitomanția, etc.⁶

Clarviziunea este o modalitate activă, provocată, manifestată printr-o limpezire a minții astfel încât aceasta să poată accede, prin pregătire, la realitățile suprasenzoriale. De asemenea, nu oricine poate fi un clarvăzător, selecția fiind făcută de natură (adică de proniea divină) care își alege oamenii capabili să poată purta un astfel de dar de a intra mult mai accesibil spre starea de viziune. Persoana clarvăzătorului este considerată ca fiind înzestrată cu anumite capacități *paranormale*, iar prin acest fapt clarvăzătorul câștigă autoritate și încredere, precum și un statut special, asemănător cu cel al profetului.⁷

Practica *ghicitului* evidențiază în primul rând tehnica și experimentul, dezvoltându-le în nenumărate forme. Toate previziunile făcute de ghicitor se bazează pe experiență și pe cunoașterea transmisă pe cale orală, astfel putându-se vorbi despre o tradiție a ghicitului. Astăzi ghicitorii apelează la o multitudine de practici: cartomanție (deschiderea cărților), chiromanție (cititul vieții omului prin liniile palmei) ș.a. Ca și în cazul clarvăzătorului, ghicitorul se numește pe sine o persoană înzestrată cu daruri supranaturale.⁸

⁶****Dicționar de etnologie și antropologie*, Vol. Coord. de Pierre Bonte și Michel Izard, trad. de Smaranda Vultur, Radu Răutu, Diana Buglea, Ed. a II-a rev., Iași, Ed. Polirom, 2007, p. 196-197.

⁷ Cristina GAVRILUȚĂ, *op. cit.*, p. 27-28.

⁸ *Ibidem*, p. 28-30.

Auguratul și *augurul* sunt noțiuni ce desemnează anumite practici de interpretare a semnelor divine, mai cu seamă cele care au ca obiect principal de observație păsările. Deși uneori este unul și același lucru cu auspiciile (ghicitul evenimentelor în funcție de cântecul păsărilor – în special fenomene naturale), dar și cu haruspiciile (ghicitul în excrementele animalelor), totuși el desemnează o arie mai largă. Augurul este cel care accentuează în cel mai înalt grad aspectul practic ce înglobează în sine experimentul și experiența, astfel făcându-se trecerea la dezvoltarea unei adevărate științe. Această tehnică a fost dezvoltată în vechiul Imperiu Roman.⁹

Astrologia sau „ghicitul în stele” este o tehnică ce se bazează pe observarea astrelor, pe calculul și interpretarea lor. Divinația astrologică afirmă că astrele, în funcție de poziția lor pe cer, pot influența omul. Cu alte cuvinte, în astrologie se vorbește despre o similitudine între microcosmos (omul) și macrocosmos (universul). Este de precizat faptul că în astrologie accentul cade pe *cunoașterea de ordin științific*. Astrologul este o persoană cultivată care are o arie vastă de cunoștințe: matematică, fizică, filosofie, metafizică, astronomie, geometrie. Trebuie precizat faptul că astrologia și astronomia nu sunt sinonime. Astrologia nu își are originea în astronomie, ci este un exponent al științei moderne prin excelență. Însă, cu toate acestea, astrologul de astăzi este dispus să măsoare poziția

⁹ *Ibidem*, p. 30.

astrelor, dar toate afirmațiile sale sunt văzute ca fiind speculații, neexistând nimic magic în interpretarea lui.¹⁰

*Profeția*¹¹ reprezintă afirmarea voinței divine în mod clar și direct prin persoana profetului. În cazul profeției accentul cade pe voința divină care se afirmă prin prezența profetului, acesta din urmă fiind considerat ca „instrument al voinței divine”. Dacă toate practicile de până acum au pus accentul pe efortul uman de a descifra semnele divine, în cazul profeției inițiativa o are în mod direct Persoana Divină. Din această cauza cunoașterea profetică este net superioară tuturor celorlalte practici și singura autentică și de crezare. Profetul este văzut ca fiind *conștiința lucidă și respectabilă* a poporului în momente de criză religioasă și morală. Profetul este „purtător de cuvânt al lui Dumnezeu” și are autoritate pe toată scara socială: de la rege până la omul de rând. Tipologia profetică s-a afirmat în Vechiul Testament prin excelență unde întâlnim o serie de profeți în adevăratul sens al cuvântului, dar întâlnim persoane care s-au numit pe sine „profeți” și în istoria recentă (cum ar fi cazul lui Mohamed și alții, în general fondatorii de religii).¹²

¹⁰ *Ibidem*, p. 30-31.

¹¹ Pentru mai multe detalii cu privire la darul profetic vezi și Alexandru MOLDOVAN, *Profeții biblice*, Alba Iulia, Ed. Reîntregirea, 2018.

¹² Cristina GAVRILUȚĂ, *op. cit.*, p. 25-27 și Bruce K WALTKE, *În căutarea vocii lui Dumnezeu: divinație sau călăuzire?*, trad. de Raluca Mirăuță, Cluj-Napoca, Ed. Peregrinul, 2009, p. 47-63.

Radiografia istorico-geografică a fenomenului divinației

Cuvântul „divinație” provine din limba latină de la cuvântul „divinatio” și se traduce prin *cunoașterea gândirii și a voinței divine*.¹³ Ca o coordonată necesară vieții, divinația a apărut încă din preistorie ca ajutor al omului în fața forței naturii cu care se confrunta (fenomene naturale și necesitatea hrănirii), iar persoanele care o practicau au primit un statut aparte fiind consultați în privința celor mai multe probleme. Acest fenomen a fost răspândit la mai toate popoarele dezvoltându-se în diferite practici după cum urmează:

1. În vechiul *Egipt* rolul principal îl aveau preoții și vracii. Ei pretindeau că pot cunoaște secretele cerului, interpreta visele și preziceau viitorul prin diferite mijloace (mersul astrelor, ziua și data nașterii omului etc.). Divinația oficială egipteană era folosită mai ales în domeniul medical în vederea stabilirii diagnosticului bolnavilor, iar practica cea mai extinsă în Egipt era cea a oniromanției;¹⁴

2. În *Mesopotamia* antică divinația a fost ridicată la rang de artă din pricina faptului că aici orice fenomen sau orice amănunt era asemănat unui semn divin. Ca metode specific babiloniene sunt: divinația printr-un vas în care se amestecau apă și ulei, cercetarea măruntaielor animalelor sacrificate și astrologia care se pare că și-ar avea originea chiar în acest spațiu;¹⁵

¹³ Marcus Tullius CICERO, *op. cit.*, p. 40-44.

¹⁴ Emilian VASILESCU, „Divinația, falsă precizie a viitorului”, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1954, p. 554-555.

¹⁵ *Ibidem*, p. 555.

3. Vechii *chinezi* au practicat pe lângă astrologie, interpretarea viselor, interpretarea zborului animalelor și geomantica, un fel de geografie magică care consta în interpretare magică a formelor și fenomenelor solului. De asemenea, menționăm și oracolul prin carapacea de broască țestoasă și oracolul prin bețișoarele achillea. Semnele prevestitoare se vedeau în crăpăturile formate prin încălzirea la foc a acesteia și prin figurile formate de aruncarea a 50 de bețișoare de achillea pe jos. Există și o carte cu aceste tehnici numită *Yi – King* sau *Cartea schimbărilor*,¹⁶

4. În *India* s-a dezvoltat practica ghicitului în special în ceea ce privea evenimentele principale ale vieții umane (nașterea unui copil, întemeierea unei familii și moartea), dar și aflarea deznodământului unei bătălii prin aprinderea unui foc în condiții speciale și în funcție de orientarea acestuia se afla deznodământul luptei;¹⁷

5. La *evrei* s-a dezvoltat arta ghicitului, în ciuda interdicțiilor mozaice, manifestată prin tâlcuirea semnelor, prezicători și fermecători, precum și invocarea morților;¹⁸

6. În *Grecia* s-a dezvoltat arta ghicitului care a ajuns la mare cinste, în special ghicitul în accentele instinctive ale păsărilor și peștilor (ornitomanție și ichtiomanție), dar și prin actele instinctive ale omului, prin citirea în excremente, în foc (piromanție), fum sau tămâie, prin apă (hidromanție), prin

¹⁶ *Ibidem*, p. 558-559.

¹⁷ *Ibidem*, p. 559.

¹⁸ *Ibidem*, p. 559.

numere (aritmomanție), prin vise și invocarea morților. De asemenea, de menționat sunt numeroasele oracole întâlnite în acest spațiu care aveau o importanță majoră întrucât erau cercetate înainte de pornirea în campaniile militare;¹⁹

7. La *romani* ghicirea viitorului a luat o înfățișare tehnică, întocmai ca la babilonieni. Aici s-au afirmat augurii care auridicat ghicitul la rang de știință. Ca practici s-au dezvoltat cercetarea măruntaielor victimelor sacrificate, cultul preteselor care aveau o tipologie asemănătoare cu cea a profetului iudaic, cultul oracolelor (Pithia), sibilele (pretindeau că pot cunoaște atât trecutul, cât și prezentul și viitorul), etc.²⁰

Răspunsul teologic la problematica divinației

În acest capitol doresc să ofer un răspuns acelor cazuri în care parte din prezicerile făcute cu ajutorul divinației se împlinesc în fapte.

În primul rând vreau să precizez faptul că sovieticii au fost primii care au făcut studii asupra acestei practici încercând să o folosească în scopuri politico-militare. Principalul fapt prin care se adevăresc aceste preziceri a fost pus de specialiști pe seama *efectului Placebo*. Acest fapt arată că aceste preziceri nu atâta o valoare în sine cât o au în crezul celor care apelează la el. Aici intervine ca factor structura psihologică a celui ce beneficiază de aceste practici și de crezul lui puternic în

¹⁹ *Ibidem*, p. 559-560.

²⁰ *Ibidem*, p. 560-562.

adeverirea prezicerilor. Studiile făcute asupra oamenilor care au apelat la aceste practici au arătat că există o corelație între impactul psihologic și urmările fizice suferite de o persoană (aici se afirmă medicina psihosomatică). Deci, concluzia este că e important ca omul să creadă cu adevărat în ceea ce aude de la ghicitor, iar nu în veridicitatea metodei aplicate.²¹

În al doilea rând, cei care prestează astfel de servicii se folosesc de afirmații foarte generaliste atunci când încearcă să anticipeze viitorul: „vei întâlni un prieten”; „vei avea curând o sumă de bani”, „o să ai parte de o bucurie sau de o reușită”, ceea ce arată că se lasă la îndemâna celui care vine la ghicitor să descopere aceste fapte. Practic, ghicitorul este mai mult un psiholog decât un ghicitor, el aruncând afirmații generale pe care primitorul să le considere certitudini și astfel să-i apară mereu în minte în toate împrejurările ulterioare așa încât orice lucru asemănător cu ceea ce a auzit și îi apare în viață să-l considere adevăratul celor auzite.

Iar în ultimul rând vreau să fac apel și la experiența duhovnicească a Bisericii (care atenționează asupra faptului că și puterea demonică poate stabili anumite întâmplări care să pară izvorâte din cunoștința dumnezeiască, dar care nu sunt decât șarlatanii diavolești; exemplul sunt apoftegmele patericale).

²¹ Cristina GAVRILUȚĂ, *op. cit.*, p. 200-216.

Concluzii

Divinația este o modalitate de a afla evenimentele viitoare prin mijloace neuzuale, dar care au pretenția de a prezice care este voia divină în ceea ce privește diferitele evenimente ale omenirii, în general, și ale omului în particular.

Practica divinației a apărut în preistoric ca o necesitate a adaptării omului la provocările oferite de natură, dar și pentru a-și satisface nevoile primare.

Această metodă a cunoscut diferite practici și metode care s-au dezvoltat în mod diferit în teritoriile unde a fost exercitată, cunoscând o largă răspândire geografică.

Astăzi, practica divinației se rezumă la aflarea evenimentelor viitoare prin mai multe mijloace care nu reprezintă altceva decât cercetarea umană a diferitelor categorii științifice și oferirea unor speculații cu tentă generală.

Împlinirea concretă a unor preziceri de ordin divinatoriuse datorează efectului Placebo care se exercită în creierul persoanei care apelează la aceste practici, dar și afirmațiilor generale făcute de cei care se numesc „vocile divinității”, dar și prin intervenția unor intenții diabolice.

Biserica respinge practicarea unor astfel de ritualuri sau preziceri oferind ca alternativă ancorarea omului în Pronia lui Dumnezeu ca sursă a tuturor lucrurilor și evenimentelor.

SCURTE PORTRETE SOCIO-PROFESIONALE ALE AUTORILOR



Alexandru Lazăr este doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și student al Facultății de Istorie și Filosofie, secția Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai.

S-a născut la data de 5 martie 1996 în localitatea Cugir, județul Alba. A absolvit ca șef de promoție Seminarul Teologic Ortodox „Sfântul Simion Ștefan” din Alba Iulia (promoția 2015) având media generală 9,88, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, de asemenea, ca șef de promoție (promoția 2019), cu media 9.96, obținând licența în Teologie Dogmatică, susținând lucrarea cu titlul: *Apocatastaza. Noi opinii teologice în legătură cu o veche controversă dogmatică*, sub coordonarea Pr. lect. univ. dr. Grigore Dinu Moș, a absolvit apoi programul de master „Istoria Religiilor. Geopolitica religiilor monoteiste: iudaism, creștinism, islam”, cu media 10, cu disertația în Eshatologia Creștină, susținând lucrarea cu titlul: *Salvarea universală în teologia contemporană*, având ca îndrumător pe Pr. conf. univ. dr. Grigore Dinu Moș.

A fost membru în Colegiul Studentesc de Performanță Academică al Universității Babeș-Bolyai, promoția 2018-2019 și promoția 2019-2020, derulând două proiecte de cercetare nefinanțate bazate pe operele lui Dostoievski: „Apocatastaza în operele lui Dostoievski” și „Filosofia personajelor lui Dostoievski”.

A fost Membru al Institutului „Star UBB” și câștigătorul unui burse de cercetare științifică oferită de Universitatea Babeș-Bolyai în anul universitar 2019-2020, finalizată prin publicarea unui articol științific în revista *Astra Salvensis* cu titlul: „The Universal Salvation. New Opinions in the Contemporary Theology”, avându-l coordonator pe Pr. lect. univ. dr. Grigore Dinu Moș.

A fost student reprezentant în Consiliul Facultății de Teologie (2017-2021), Cancelarul Studenților Facultății de Teologie (2018-2019), reprezentantul Facultăților de Teologie Ortodoxă și Teologie Greco-Catolică în Senatul Universității Babeș-Bolyai (2020-2021).

A fost premiat în anul 2018 cu Premiul *Excellentia* de către Consiliul Studenților din Universitatea Babeș-Bolyai, pentru rezultatele deosebite în cercetarea științifică.

În prezent este membru al *Academiei Elitelor, Modelelor și Valorilor* și totodată doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj Napoca, școala doctorală de teologie Isidor Todoran, pregătind o teză de doctorat sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Gabriel Viorel Gârdan, având ca titlul: *Universalismul creștin, o dispută teologică neîncheiată. Actualitatea conceptului în arhitectura creștinismului american.*

A participat la numeroase conferințe și simpozioane studențești susținând diferite teme de cercetare:

1. **„Ioan Ianolide, itinerariul descoperirii lui Hristos în închisorile comuniste”**, lucrare susținută în cadrul sesiunii de comunicări ale studenților și masteranzilor în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia, 28-29 mai 2017.

2. **„Unitatea românească tratată din perspectiva culturală, politică și teologică”**, lucrare susținută în cadrul sesiunii de comunicări ale studenților

și masteranzilor în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia, 18-29 mai 2018.

3. **„Ferdinand I Întregitorul- omul din spatele Marii Uniri”**, lucrare susținută în cadrul sesiunii de comunicări ale studenților și masteranzilor *Studentțimea și intelectualitatea ortodoxă română și marea unire*, în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 7 iunie 2018.

4. **Preotul și familia preoțească, liantul unitiv al satului românesc**” lucrare susținută în cadrul simpozionului național studentesc și masteral, *„Ethosul satului românesc între Teologie și Etnologie”*, în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia, 16-18 mai 2019.

5. **„Rolul etnic al preotului și al familiei preoțești în satul românesc”**, lucrare susținută în cadrul sesiunii de comunicări ale studenților și masteranzilor *„Preotul și Dascălul, făclii luminoase ale satului românesc. Tradiție și actualitate”*, Cluj Napoca, 7 iunie 2019.

6. **„Îndrumarea părinților spre creșterea sănătoasă a copiilor în primii ani de viață”**, lucrare susținută în cadrul sesiunii de comunicări ale studenților și masteranzilor, Pastorația părinților și a copiilor în context postmodern/Filantropia – dimensiune a misiunii ortodoxiei românești contemporane, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 26 iunie 2020.

7. **„Salvarea universală. Noi opinii în teologia contemporană”**, lucrare susținută în cadrul sesiunii de comunicări ale studenților și masteranzilor, Pastorația părinților și a copiilor în context postmodern/Filantropia – dimensiune a misiunii ortodoxiei românești contemporane, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 26 iunie 2020.

8. **„Temeiuri dogmatice ale rugăciunii pentru mântuirea tururilor oamenilor”**, lucrare susținută în cadrul sesiunii de comunicări ale

studenților și masteranzilor, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova, 12-13 mai 2021.

9. „*Diaspora ortodoxă – noțiuni conceptuale*”, lucrare susținută în cadrul sesiunii de comunicări ale studenților și masteranzilor, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova, 12-13 mai 2021.



Protosinghelul Maxim (Iuliu-Marius) Morariu (n. 1991, Salva) este doctor în teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (*Summa cum laude*) și doctor în științe sociale al Universității Pontificale Angelicum din Roma (*Summa cum laude*). A absolvit Facultatea de Teologie Ortodoxă clujeană (ca șef de promoție), un masterat în „Consiliere Pastorală și Asistență Psihosocială”, în cadrul facultății menționate, Facultatea de Istorie și Filosofie, nivel licență (2014), și masteratul în „Istoria Europei de Sud-est” (2016), Institutul Ecumenic de la Bossey (Universitatea din Geneva, 2018), și un masterat în științe sociale la mai-sus pomenita universitate pontificală (2020) și a studiat la Universitățile din Kosice, Graz și Belgrad.

Începând cu anul 2022 este eclesiarhul Catedralei „Sfântul Mare Mucenic Gheorghe” din Saint-Hubert (Quebec) a Episcopiei Ortodoxe Române a Canadei.

A publicat, editat, coordonat sau tradus nu mai puțin de 34 de volume și peste 300 de studii și articole de specialitate în țară și străinătate. Este membru editorial a 8 reviste de specialitate (3

indexate Web of Science), membru fondator și redactor-șef al Revistei „Astra Salvensis”, recunoscută la nivel internațional (revista este indexată în Scopus, Doaj, EBSCO, CEEOL, Index Copernicus, Ulrichsweb și Repec, având colaboratori din România, Republica Moldova, Statele Unite ale Americii, Grecia, Germania, Slovacia, Polonia, Franța, Austria, Ucraina, Rusia, Germania și Elveția), secretar științific al Despărțământului „Vasile Moga” al ASTREI Sebeș și al Centrului de Studii „Ioan Lupăș” din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, membru al Centrului de Studii Ecumenice (Cluj-Napoca), al *Academiei Modelelor, Elitelor și Valorilor* (Cluj-Napoca) și cercetător asociat al Universității din Pretoria (Africa de Sud). Ca om de radio realizează emisiuni și rubrici pentru Radio Renașterea (Cluj-Napoca), Radio Trinitas (București) și Radio Someș (Bistrița).



Dragoș Șamșudean este absolvent, șef de promoție, al Facultății de Istorie și Filosofie a Universității Babeș-Bolyai în cadrul căreia a obținut o diplomă de licență în domeniul 'științe politice' și o diplomă de masterat în domeniul 'relații internaționale și studii europene'. În prezent este student doctorand și cercetător în cadrul aceleași facultăți. De asemenea, este absolvent al programului de masterat *Istoria Religiilor. Geopolitica Religiilor Monoteiste (Creștinism, Iudaism, Islam)* din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a UBB.

Interesele de cercetare de-a lungul studiilor universitare s-au focusat asupra actorilor religioși în relațiile internaționale. În mod

particular, Dragoș a fost interesat de modul în care Biserica Ortodoxă și Ortodoxia răspund și interacționează cu mediul socio-politic contemporan, în diverse contexte. Astfel, cercetările de la nivel licență și masterat, surprind studii de caz referitoare la instrumentalizarea politico-ideologică a Ortodoxiei și Bisericii Ortodoxe în cazul Federației Ruse.

În prezent, cercetarea din cadrul tezei de doctorat este centrată pe identificarea motivațiilor bloggerilor Ortodocși din Orto-sfera românească. Abordarea pe care o propune în cadrul tezei este una interdisciplinară, la intersecția unor domenii de cercetare precum religious studies, științe politice, relații internaționale și digital media.

Ca și cercetător, a participat cu o serie de lucrări și materiale științifice care tratează relația dintre Ortodoxie și Media Digitală în România, în cadrul unor conferințe internaționale dintre care amintim: *"American Political Science Association's Annual Meeting & Exhibition"*, Seattle, Washington – SUA; „Ifaith: *Rewiring the House of God: Religious Self-World Relations in the Digital Environment*” organizată de Universitatea Birmingham și Universitatea din Erfurt; *"Annual Midwest Political Science Conference"*, Chicago (SUA); *"International Conference of Europeanists"*, Lisabona - Portugalia; „*Materiality of Religion in Central and Eastern Europe*”, organizată de Universitatea din Szeged.

Pe lângă activitatea de cercetător, domnul Dragoș Șamșudean încearcă să fie o prezență activă în dezbaterile pe tematică religioasă din România, ca fost membru al ONG-ului Intel4Patriam (ONG focusat pe comunicare strategică și lupta anti-dezinformare) și invitat al ESGA (Experts for Security and Global Affairs).



Adrian-Ioan Buta s-a născut în data de 12.05.1997 în localitatea Alba Iulia. Școala Generală a urmat-o în localitatea Șard, iar liceul la Seminarul Teologic „Sfântul Simion Ștefan” din Alba Iulia. Ca elev a participat la numeroase concursuri și olimpiade județene și naționale.

După absolvirea liceului urmează studiile la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia pe care o termină ca șef de promoție (2016-2020). În paralel a urmat cursurile Universității Naționale de Arte „George Enescu” din Iași, specializarea Muzică Religioasă (2016-2019). Ca student a participat la numeroase sesiuni științifice studentești, conferințe și alte activități de natură academică. Din perspectivă muzicală este coordonatorul unui grup de tineri al Mănăstirii „Sfântul Ioan Botezătorul” din Alba Iulia.

În prezent este profesor titular al Școlii Gimnaziale „Lucian Blaga” din Ocna Mureș pentru catedra de Religie Ortodoxă, dar și masterand în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, secția Teologie Comparată.