

SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ

I.

Alexandru Buzalic

PROPEDEUTICA TEOLOGIEI



Presa Universitară Clujeană

SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ. 1

ALEXANDRU BUZALIC

PROPEDEUTICA TEOLOGIEI

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. habil. Cristian Barta

Pr. Conf. univ. dr. habil. William Victor Alexandru Bleiziffer

ISBN 978-606-37-2669-9

**© 2025 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice
mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedep-
sește conform legii.**

**Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>**

SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ. 1

ALEXANDRU BUZALIC

PROPEDEUTICA TEOLOGIEI

Presa Universitară Clujeană

2025

Prefață

Sinteze de Teologie Greco-Catolică

În scopul sintetizării problematicilor teologiei dogmatice, la mai mult de un sfert de secol de la ieșirea la lumină din catacombele impuse până la Revoluția din 1989 a Bisericii Române Unite, ținând cont de activitatea de cercetare și de activitățile didactice destinate predării-învățării teologiei greco-catolice române, începem redactarea materialelor necesare studiului teologiei, ca suport de curs și repere în aprofundarea cercetării de specialitate viitoare. Este o sinteză de etapă și o platformă de plecare pentru dezvoltarea ulterioară a teologiei în reflexivitatea epistemologică a cercetării teologiei universitare.

Fiind destinat studenților, acest suport de curs publicat cu ISBN la Presa Universitară Clujeană, preia pasaje din publicațiile deja existente și face trimiteri bibliografice prin care cei interesați pot aprofunda studiul diverselor aspecte predate prin cursurile de specialitate. Pe lângă preluarea unor pasaje deja publicate în lucrări sau articole de specialitate, textul cursurilor ținute la Departamentul Oradea a FTGC oferă și elemente originale sau texte inedite care se înlanțuie în logica pedagogică a transmiterii

unui conținut al învățării prezent în curricula de studiu a teologiei greco-catolice la ora actuală.

Obiectivul seriei „sintezelor de teologie” este de a oferi studenților teologi, seminariști sau laici, datele necesare percepției critice a scrierilor teologice din ambientul catolic, ortodox sau protestant, situând scrierile autorilor greco-catolici în contextul istoric al dezvoltării dialectice a unui curent de gândire specific teologiei refacerii unității dintre Bisericile creștine ca unitate în diversitate, care debutează prin Conciliul Ecumenic de la Ferrara-Florența și trece prin Unirile de la Brest (1595) și Alba Iulia (1700).

După elementele propedeutice vom trece la teologia fundamentală pentru a ajunge sistematic la conținutul tuturor disciplinelor teologiei dogmatice conform tradiției Bisericii. Conținutul acestor „sinteze” sunt numai suportul de curs pe care îl propunem în procesul predării-învățării teologiei dogmatice, în fiecare an temele propuse fiind actualizate prin analiza textelor magisteriale sau a problematicilor concrete cu care se confruntă Biserica, acestea fiind studiate în cadrul seminarelor care completează conținutul cursurilor respective.

Cuprins

PREFAȚĂ. SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ ...	5
INTRODUCERE. RELIGIE ȘI CUNOAȘTERE	11
1. CE ESTE TEOLOGIA?.....	24
1.1. Știința – cunoaștere.....	33
1.2. Raportul dintre teologie și filosofie.	39
1.3. Raportul dintre teologie și științele pozitive.....	49
1.4. Raportul dintre știință și ideologie.....	52
1.5. Religie, teologie și <i>Weltanschauung</i>	54
2. CLASIFICAREA DISCIPLINELOR TEOLOGICE.....	60
2.1. Etapele dezvoltării teologiei creștine	61
2.2. Tipuri de sistematizare a disciplinelor teologice.	78
2.3. Metodologii teologice	91
2.3.1. Metoda imanenței	96
2.3.2. Metoda transcendențială.....	100
2.3.3. Metoda psihologică.....	103
2.3.4. Metoda corelării.	104
2.3.5. Metoda integrării.	106
2.3.6. Metoda hermeneuticii totale	108
4. ȘCOLILE TEOLOGICE	116
4.1. Școli teologice istorice	118
4.1.1. Școala Alexandrină.	118
4.1.2. Școala Antiohiană	120
4.1.3. Școala de la Nisibis	121
4.1.4. Școala de la Edessa	123

4.2. Școli și curente de gândire teologică contemporane. .	124
4.2.1. Hans-Urs von Balthasar și teologia culturii. . .	127
4.2.2. Teologie și știință în cosmogeneză și antropogeneză.	133
4.2.3. Emergența noilor școli de gândire teologică. . .	141
4.3. Școala teologică greco-catolică română	157
4.3.1. Teologia Bisericii Române	159
4.3.2. Teologia refacerii unității.	163
4.3.3. Evoluția gândirii teologiei greco-catolice. . . .	167
5. PROBLEMATICA MISTERULUI ÎN TEOLOGIE	181
5.1. Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie	182
5.1.1. Timpul psihologic.	183
5.1.2. Timpul empiric și timpul fizic.	185
5.1.3. Timpul în teologie.	189
5.2. <i>Fides et Ratio</i>	202
5.2.1. Problematika misterului ca răspuns la întrebările existențiale.	205
5.2.2. <i>Credo ut intellegam</i>	210
5.2.3. <i>Intellego ut credam</i>	213
CONCLUZII	218
BIBLIOGRAFIE.	224

PROPEDEUTICA TEOLOGIEI

Introducere

Religie și cunoaștere

Religia este cel mai important aspect al fenomenului uman. Cognația devine umană prin experiența sacrului și comportamentul, care se subordonează unor motivații spirituale, se delimitează de comportamentul animal prin religie, singurul fenomen exclusiv uman. Omul este în mod metafizic *spirit în lume*.¹

Istoria lumii create începe cu cosmogeneza (geneza universului), altfel spus prin apariția scenei pe care se petrece fenomenul uman. Inclusiv după apariția apariției vieții, lumea are o existență *în sine*: sunt fenomene dintr-o realitate obiectivă care urmează legile naturale, la scara unui cosmos în care măreția și frumusețea creației, forțele fizice imense dezlănțuite, spațiul și inclusiv timpul sunt dincolo de discuția despre sens, pentru că nu există cine să le cunoască.

Universul *este* (afirmație metafizică). Și universul este așa cum *este* (afirmație fenomenologică) numai după apariția omului pentru că universul este cunoscut și înțeles, din acel moment, printr-un proces cognitiv specific care dă sens tuturor lucrurilor. Din momentul în care viața biologică se unește cu ceea ce este spirit, lumea are o existență *în sine și pentru sine*.

1. Karl RAHNER, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1964.

Din momentul în care omul apare în lume, realitatea dobândește o altă dimensiune prin faptul că există o ființare conștientă și conștientă de sine care percepe lumea înconjurătoare printr-un tip de cogniție unic, în același timp cunoaștere rațională și experiență senzitivă: percepția sacrului. De acum înainte *universul este ceea ce este* pentru că există omul care îl percepe într-o manieră inteligibilă. Religia este experiența sacrului, un factor antropogenetic și, atunci când în preistorie avem vestigiile practicării unui act cu valoare simbolică, devine un marker care revelează *activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită altfel decât „omenească”*, afirma Mircea Eliade.¹ Religia astfel definită nu se referă la apartenența la un sistem doctrinar care modelează comportamentul moral, se exprimă liturgico-simbolic printr-un cult și evoluează istoric de la religiile primitive spre organizarea ierarhică a unei Biserici, ci face referire la experiența sacrului.

Prin această experiență cognitivă omul poate fi definit ca *homo religiosus*, sacrul fiind interfața dintre ceea ce este transcendent (*Realitatea ultimă* / Dumnezeu care generează ontogenetic întreaga ființare și o menține în subzistență), și lumea înconjurătoare pe care o percepem ca un mediu natural și ne condiționează istoric: *Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se relevă ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens.*²

După Eliade, sacrul este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria dezvoltării acestei conștiințe, ființa umană manifestându-se ca atare numai prin experiența sacrului și implicarea în lume conform cunoașterii chipului lumii, deoarece *la nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, căci alimentația, viața sexuală și munca au o valoare*

1. Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică, București 1991, p. 15.

2. Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, 1971, p. 7.

sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi religios.¹

Experiența sacrului înseamnă experiența cognitivă primară, fundamentală, umanizatoare, care omologhează lumea: dintr-o lume percepută pe cale sensibilă, prin simțuri, în scopul unei orientări senzoriale directe, imediată, necesară comportamentului unei ființări biologice pentru subzistență și reproducere, lumea este percepută intelectual pentru că își revelează caracterul inteligibil, altfel spus este o lume care își revelează sensul. Sensul tuturor lucrurilor privește cosmosul și locul omului în cosmos, realitatea fenomenului uman și cele mai intime întrebări existențiale: cine este omul? de unde vine și încotro se îndreaptă?, care este scopul ultim a trecerii prin istorie a fiecărui individ?²

Această căutare a răspunsurilor este o experiență a sacrului și în egală măsură o omologare a lumii ca act fondator / umanizator, deoarece lumea astfel definită își comunică de acum înainte chipul simbolic exprimat pe măsura omului prin intermediul transmiterii culturale, intergeneraționale. Omologarea primordială este o conștientizare umanizatoare a universului cognitiv uman și a lumii (franc. *prise de conscience*) ca o sinteză care permite omului să înțeleagă experiența sa și să o transmită semenilor săi. În această situație suntem într-o „ontologie slabă”, deoarece ființarea este legată de reflecția umană, însă în universul cognitiv pătruns de sacru, prin această omologare lumea devine un *cosmos* pe măsura omului. În consecință, ceea ce este în afara acestei lumi reale, formate după capacitatea de percepție a omului ca o realitate plină de sens (*cosmos*), este *haosul*, neformat, sau o stare pre-cosmogonică capabilă oricând a fi chemată din neființă la ființă.³

1. *ibidem*.

2. Mieczysław A. KRAPIEC., Stanisław, KAMIŃSKI Zofia J., ZDYBICKA Piotr JAROSZYŃSKI, *Wprowadzenie do filozofii*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992, p. 7.

3. Acest act al experienței sacrului trimite spre principii, spre „ontologia forte” care provine de la realitatea transcendentă absolută a unei *Realități Ultime* învăluită în „sfințenie” (vezi distincția între sacru, *sacer* și *sanctus* în Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iasi, 1998):

Acest *prise de conscience* ca act anistoric se petrece la granița dintre vis și realitate de la începuturile apariției omului în lume ca *homo sapiens sapiens*, fiind prezentat ca atare în cartea Genezei: *Și Domnul Dumnezeu, care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice* (Geneza 2, 18-20).

„A da un nume” înseamnă a conferi o conotație categorială unei ființări însuflețite sau neînsuflețite care de acum înainte devine un termen omologat în cultura umanității. Indiferent cum este numită realitatea respectivă într-o limbă vorbită, în spatele cuvântului se află o imagine universal prezentă în conștiința umană. A categorisi, a transforma o imagine arhetipală care atinge intelectul uman dincolo de cuvinte într-un lucru - *res* - care poate fi descris printr-un demers discursiv, înseamnă a clasifica, a identifica și exprima esențial *ceea ce este* o ființă (*definitio fit per genus proximum*) și în același timp specificul ființării respective (*definitio fit per differentiam specificam*). Odată omologată ființarea respectivă în conștiința omului, acesta devine un element dintr-un patrimoniu spiritual al întregii omeniri, este exprimată într-un limbaj arhetipal universal, fiind transpusă simbolic printr-un pre-limbaj care poate fi transformat în limbajul categorial și cultural specific oricărei culturi vii și poate fi tradus de acum înainte în orice limbă vorbită în lume pentru că este înțeles în semnificația originară și poate fi transmis ca atare, cu sens, în cultura întregii umanități.

Universul este încărcat de semnificații arhetipale care revelează sacrul, după Eliade cunoașterea este un act specific omului ca *homo religiosus*, de aceea *experiența religioasă a spațiului neomogen este primordială și poate fi omologată unei întemeieri a Lumii*. Nu este

Cel ce dintru neființă întru ființă ai adus toate; Care ai zidit pe om după chipul și asemănarea Ta și cu tot harul Tău l-ai împodobit; (Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur, Rugăciunea trisahgionului). cf. Alexandru BUZALIC, Anthropos. Paradigmele unui model antropologic integral, Galaxia Gutenberg, 2022, p. 82.

*nicidecum vorba de o speculație teoretică, ci de o experiență religioasă primară, anterioară oricărei reflecții asupra Lumii.*¹

Această cunoaștere fondatoare, specifică lui Adam, primului om, materie într-o ființă biologică și spirit legat de dimensiunea superioară a unei lumi inteligibile, se materializează în istoria omenirii. Istoria percepută de om este în același timp o istorie a mântuirii în care Dumnezeu intervine descoperindu-și în mod liber esența sa și tot ceea ce este necesar mântuirii *revelându-și misterul, planul său binevoitor, făcut din veșnicie, în Hristos, în favoarea tuturor oamenilor. El își revelează pe deplin planul trimițându-l pe Fiul său preaiubit, Domnul nostru Isus Hristos, și pe Spiritul Sfânt.*²

Experiența sacrului este legată de religiozitatea primară, de apariția omului – Adam – care este *chip și asemănare* a lui Dumnezeu în realitatea istorică care devine scena manifestării sale fenomenologice (Geneza 1, 26). Condamnat la o existență finită în timp, conștient de istoricitatea sa, omul se trezește „aruncat” în spațiu și timp, existența efemeră a fiecărui individ având sens doar în măsura în care se încadrează în istoria mântuirii. Este istoria întoarcerii omenirii spre Dumnezeu: potopul, Turnul Babel, Avraam, Moise, profeții, Plinirea Revelației prin Isus Hristos, apoi înaintarea omenirii în Epoca Bisericii, a Spiritului Sfânt care lucrează în istorie, spre evenimentele legate de a doua venire a lui Hristos în glorie, să judece viii și morții.³

Eshatologia oferă istoriei un sens fără de care timpul și spațiul descris de istorie ar fi doar o desfășurare haotică, fără nicio semnificație și fără o finalitate pe măsura așteptărilor omului. Istoria devine „locul teologic” în care Dumnezeu se manifestă. Paul Ricoeur face referire la sensul istoriei afirmând că *sensul creștin al istoriei este în acest caz speranță că istoria profană face parte și ea din acest sens pe care istoria sfântă îl dezvoltă, că nu există*

1. Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, Humanitas, București 2005, p. 19.

2. *Catehismul Bisericii Catolice (CBC)* n. 50.

3. Alexandru BUZALIC, *Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, Anul XLVII, 3, anul 2002, pp. 75-76.

până la urmă decât o singură istorie, că orice istorie este în ultimă instanță sfântă.¹

Ontogenetic omenirea se răspândește pe întregul pământ, o primă urmare a distanțierii dintre grupuri fiind delimitarea marilor spații geo-culturale, cu limbi vorbite, etnii și trăsături genetice specifice oamenilor diferitelor regiuni locuite (trăsături fenotipice), dar și cu diferențierea conținutului doctrinar al religiei primordiale printr-o transmisie culturală influențată de o serie de factori locali. De la universalitatea sistemului doctrinar specific începuturilor și solidaritatea mistică dintre om-natură-*Realitate ultimă* / Dumnezeu,² se ajunge la diversificarea religiilor lumii. Sedentarizarea, schimbările de mentalitate care se reflectă în conținutul doctrinei exprimată într-un limbaj mitologic și schimbarea imaginarului colectiv precede marile salturi calitative din istorie,³ cum s-a întâmplat în cazul neolitizării.⁴

În ceea ce privește evoluția religiozității, unii autori precum Charles de Brosses (1709-1777), August Comte (1798-1857) sau profesorul Michael L. Morgan (n. 1944), consideră că cea mai veche formă de manifestare a religiei constă în fetișism (din portughezul *feitiço* – vrăjitorie, farmec, descântec, talisman) sau cultul anumitor obiecte care reprezintă puterile supranaturale și ar deține în sine forțe magice. Edward Burnett Tylor (1832-1917) consideră că la baza manifestării religioase se află *animismul* (din latinul *anima* - suflet) credința că natura este însuflețită sau că lumea materială este animată de entități spirituale. Herbert Spencer (1820-1903) afirmă că inițial întâlnim *manismul* - cultul strămoșilor (din latinul *manes* - spiritele înaintașilor). James George Frazer (1854-1941) propune magia (din latinul *mageia*) ca început al manifestărilor

1. Paul RICOEUR, *Istorie și Adevăr*, Editura Anastasia, 1996, p. 108.

2. François GAUTHIER, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Revue du MAUSS permanente, 11 septembre 2008 [en ligne].

3. Julien RIES, *Symbole, mythe et rite. Constantes du sacré*, Edition du CERF, 2012, p. 47

4. Jaques CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, Flammarion, 1997, pp. 33-45.

religioase în timp ce Emile Durkheim (1858-1917) vede în *totemism* (semn, simbol al tribului, strămoș mitic, în mitologia aborigenilor australieni) cea mai veche formă de religiozitate.¹

Religia (cf. latin. *religare* – a re-lega, a reface legătura dintre om-Dumnezeu) este prezentă în toate societățile umane sub forma religiilor naturale (expresia luminii naturale a rațiunii) sau a religiilor revelate.² De-a lungul timpului avem definiții diferite date religiei. Immanuel Kant (1724-1804) reduce religia la sfera moralității, consideră religia o sumă a tuturor obligațiilor definite ca porunci ale lui Dumnezeu. Edward Burnett Taylor definește religia ca o credință în entități spirituale, James George Frazer definește prin religie încercarea omului de a dobândi puteri sau influențe supranaturale, sub aspect sociologic Emile Durkheim consideră religia un sistem unitar de credințe și practici referitoare la lucruri, credințe, practici care sunt efectuate într-o comunitate de tip eclezial. William James (1842-1910) a definit religia ca o sumă de acte bazate pe experiența personală la care individul apelează pentru abordarea a tot ceea ce consideră că este sacru sau dumnezeiesc, în timp ce pentru Nathan Söderblom (1866-1931) prin religie numim în sens general legătura dintre om și puterea supranaturală în care el crede și de care se simte legat. De asemenea, pentru Rudolf Otto (1869-1937) religia este experiența sacrului, în timp ce pentru Mircea Eliade (1907-1986) omul însăși în esența sa este *homo religiosus* având capacitatea experienței sacrului prin cogniția sa specifică (sacru ontologic).³

Experiența sacrului este o experiență cognitivă care rămâne irațională (în sensul de pre-noțional), transcendentă,⁴ atematică (în definiția revelației transcendente după Rahner), este o expresie

1. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, ediția a II-a revizuită, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 24-25.
2. Battista MONDIN, *Introduzione alla teologia*, Editrice Massimo, Milano 1983, p. 346.
3. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *op.cit.*, p. 26.
4. După Abraham Maslow, prin transpersonal înțelegem eforturile depășirii de sine, ale autotranscendenței (Abraham MASLOW, *Toward a psychology of Being*, Start Publishing LLC, 2013, p. 128.

sie intersubiectiv transmisibilă prezentă în cultură. Materializarea experienței spirituale prin cultură începe prin transpunerea esențialului acestei experiențe primare prin intermediul simbolului arhetipal înlănțuit în symbolismul transpus în moștenirea culturală a omenirii. Arhetipul eliadian este expresia unei realități pe care sacrul o exprimă și îl manifestă ca un conținut al unei revelații naturale, ne pune în legătură cu *Realitatea ultimă*, cu ceea ce teologia numește „Dumnezeu” și cu lumea spirituală¹.

Când această experiență naturală (demers cognitiv care pornește de la om ca individ) este îmbrăcată într-un înveliș categorial, noțional, devine un dat materializat în cultură și destinat transmisiei intergeneraționale (demers cognitiv care pornește de la manifestarea spiritului uman și destinat spiritualității unui grup social). Raportarea simbolică la realitatea experimentată se face printr-un limbaj mitologic, plin de imagini arhetipale și expresii care cuantifică într-un limbaj vorbit ceea ce trebuie înțeles printr-o inițiere exegetică sau printr-o inițiere în experiența mistică care reproduce demersul cognitiv original, fondator. În cazul religiilor revelate exegeza privește textul scris în care s-a materializat experiența cognitivă a sacrului și care conține mesajul transmis. Facem astfel distincția dintre experiența individuală, subiectivă, și prezența religiei și a spiritualității ca o parte constitutivă a culturii.²

În studiul religiilor lumii se constată prezența unei structuri comune, rezultatul preocupărilor universal prezente în întrebările existențiale ale omului tuturor timpurilor și în cultura omenirii indiferent de diferențele specifice dintre grupurile umane. Distingem patru mari domenii care caracterizează orice religie: a) doctrina, b) morala, c) cultul religios, d) organizația religioasă.³

1. Alexandru BUZALIC, *Arhetipul în concepția lui Mircea Eliade – între structuralism și fenomenologia lui „homo religiosus”*, în „Caietele Mircea Eliade” nr. 4, Despărțământul Oradea al Astrei, Asociația Culturală Crișana, Oradea, 2005, pp. 81- 83.

2. KRAPIEC Mieczysław A., KAMIŃSKI Stanisław, ZDYBICKA Zofia J., JAROSZYŃSKI Piotr, *op.cit.*, p. 364.

3. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, pp. 27-28.

a) **Doctrina.** Este fundamentul teoretic al unei religii. În cadrul doctrinei întâlnim trei domenii principale care acoperă toate aspectele cunoașterii și conferă un răspuns la principalele întrebări existențiale:

- Theologia (din grec. *theos* – zeu, divinitate, Dumnezeu) - știința, teoria despre Dumnezeu / divinități / Realitatea absolută. În cadrul teologiei religiilor întâlnim diferite tipuri de divinități. De la monoteismul sau monolatria experienței inițiale a sacrului, trecem printr-un proces de descompunere a atributelor divinității și de antropomorfizare a acestora, ajungându-se în cele din urmă la politeism. Zeitățile aparțin naturii (divinități uranice, telurice, ale vegetației, etc.) sau pot avea o funcție specializată în funcție de anumite activități sociale (divinități ale războiului, patronii unor meserii, patroni ai artelor sau zeități protectoare ale familiei, gospodăriei, nașterii, etc). Diferite de religiile naturale sau de teologiile exprimate printr-un limbaj mitologic care descriu într-o manieră antropomorfizată un panteon mai mult sau mai puțin imaginar, religiile revelate sunt religii ale Cărții, fiind reprezentate de cele trei mari religii monoteiste, în ordine cronologică: iudaismul, creștinismul și islamul. Un loc aparte în istoria religiilor lumii îl ocupă religiile *atheiste* (fără conceptul de Dumnezeu / divinități personale) care neagă orice aspect personal al Realității absolute, exemplul cel mai concludent fiind buddhismul prin conceptul de Nirvana care se substituie absolutului creator și devine o raționalizare extremă a finalității tuturor lucrurilor.
- Antropologia spirituală - dă răspuns la întrebările legate de antropogeneză, structura omului, demnitatea ființării umane, viața după moarte, soteriologia (salvarea / eliberarea / mântuirea). Avem diferite tipuri de relaționare om-divinitate și inclusiv moduri diferite de reacții *vis-à-vis* de lume sau în fața evenimentelor istorice pozitive sau nefaste. Altfel de

religiozitate va avea omul care știe că este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Geneza 1, 26-27) și altfel cel care crede în reîncarnare sau în dispariția în Nirvana.

- **Cosmologia spirituală** - cuprinde atât elemente de cosmogonie (geneza lumii), cât și cele legate de eshatologie (eshatologia universală – atingerea chipul desăvârșit al creației în urma unor evenimente care desăvârșesc Împărăția lui Dumnezeu pe pământ, dar și despre eshatologia particulară – despre subzistența sufletului post-mortem și „geografia spirituală” a lumii de dincolo). Fiecare religie caută să explice integrarea omului într-o anume dimensiune a universului spiritual, doctrinele având o influență deosebită asupra dezvoltării conștiinței, personalității, religiozității și psihicului credinciosului în general.

b) **Morala.** Este un alt domeniu al cunoașterii care influențează comportamentul adeptului unei religii. Astfel, după ce omul știe conform doctrinei cine este, care este realitatea înconjurătoare și care este scopul ultim al vieții sale, trebuie să aibă și o anumită conduită care să-l conducă spre acest scop, un ghid practic-comportamental de urmat. În formele promovate de religiile arhaice morala are un rol normativ concret, stabilind regulile sociale care asigură alimentația specifică (curat, necurat), interdicțiile și regulile sanitare (tabu, tratarea bolilor infecțioase și carantinarea), sistemul de căsătorii sau comportamentul sexual în cadrul comunității, etc). Uneori, morala religioasă ajunge să îmbrace o formă juridică pentru societate cu valoare de constituție (islamul tradițional), alteori, rămâne la nivelul tradiției sau a comportamentului social specific nescris sau strict promovat de instituțiile religioase (sistemul de caste în hinduism), uneori în disjuncție față de legislația civilă modernă.

c) **Cultul religios.** Este forma de manifestare exterioară a religiozității individuale în conformitate cu ceea ce omul cunoaște din doctrină și așa cum este îndrumat de morală, regulile

tradiționale stabilite de colectivitate având în acest caz un caracter liturgic normativ. Astfel se poate face distincția dintre practicile de cult individuale, practici de pietate care au un rol deosebit pentru viața spirituală și dorința de perfecțiune / sfințenie pe care o actualizează omul ca individ, și practicile de cult comunitare (în cazul creștinismului Sfânta Liturghie și oficiul liturgic zilnic), care implică fiecare individ în parte însă subliniază aspectul comunitar (eclezial), al unității sau universalității omenirii chemate spre refacerea legăturii dintre om și Dumnezeu sau spre dobândirea salvării sau a mântuirii.¹

d) **Organizația religioasă.** Este structura administrativă, exterioară, funcțională caracteristică fiecărei religii în parte. Sunt religii neorganizate în suprastructuri exterioare care se practică în familie sau sub călăuzirea unui șaman (vraci) sau religii cu forme de organizare complexă, cu un cler instruit și ierarhizat, care se manifestă într-o instituție, cum este Biserica.

Astfel, religia este o formă de manifestare polimorfă în fenomenologia umanului, cunoaștere prin experiența sacrului și a autorității tradițiilor culturale în cadrul religiilor naturale, dar și prin exegeza textelor sacre în cazul religiilor revelate, element constitutiv formării unei concepții despre lume (*Weltanschauung*) care integrează nu numai ceea ce este experimentabil pe cale empirică, ci și ceea ce constituie misterul, toate fiind necesare dezvoltării integrale a omului ca individ și a omenirii în ansamblul ei.

*

Ca orice aspect fundamental ființării umane, cunoașterea care stă la baza experienței religioase este simplă dar profundă, fiind ulterior prelucrată reflexiv de spiritul uman care se manifestă în istorie. Universalitatea experienței sacrului și perenitatea lui *homo religiosus*, chiar și în cele mai desacralizate societăți, face ca datele acestei experiențe a sacrului să fie expuse interpretărilor subiective și denaturărilor venite din partea derivelor sectare

1. Zofia ZDYBICKA, *Religia a religioznawstwo*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, pp.37-39.

sau din influențele modelor culturale. Experiența religioasă este o experiență spirituală.¹

Pentru a se asigura stabilitatea într-un timp istoric a unei religii, este nevoie de transpunerea esenței cunoașterii religioase într-un limbaj categorial care asigură transmiterea nealterată a mesajului original. Dacă „din exteriorul” religiei avem expertizele filosofiei religiei, ale antropologiei culturii sau a științelor religiei (germ. *Religionswissenschaft*, franc. *Etudes religieuses*), complexitatea evoluției interpretării doctrinare a unei religii, în continuitatea istorică a formelor organizatorice și a coabitării în cultura universală a omenirii, nu poate fi surprinsă decât „din interiorul” religiei respective, adică de către teologie.

Religia ne oferă cunoașterea necesară integrării omului într-o lume omologată pe măsura intelectului uman, oferind răspuns la ceea ce este perceptibil pe cale sensibilă. În același timp integrează la nivel de *Weltanschauung* tot ceea ce ține de „misterul” ireductibil la simplul dat pozitiv. Procesele specifice experienței sacralului sunt cuantificate într-un limbaj simbolic care ocultează treptat semnificația originală a unei sentințe exprimate printr-un limbaj arhaic, de tip mitologic. Datorită procesului de camuflare a sacralului în profan – o dialectică universal valabilă în istoria omenirii în universalitatea fenomenologiei religiei în toate ambientele cultural-spirituale ale umanității – omul istoric nu mai înțelege profunzimea limbajului religios original, având nevoie de ceea ce Mircea Eliade numește „redescoperirea sacralului”, deoarece: *Astăzi suntem pe cale de a înțelege un fapt pe care secolul XIX nu putea nici măcar să-l prevadă: că simbolul, mitul, imaginea țin de substanța vieții spirituale, ele se pot camufla, mutila, degrada, dar niciodată extirpa.*²

Evoluția civilizației pe linia desacralizării ajunge, în cele din urmă, într-un moment de criză. Cunoașterea specifică științelor pozitive ajunge la o profunzime nemaiîntâlnită, însă devine im-

1. Giovanni MAGNANI, *Filosofia della religione*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1982, p. 100.

2. Mircea ELIADE, *Imagini și simboluri*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 18.

posibilă meta-interpretarea care să unească toate aceste date într-o concepție despre lume în care să se regăsească omul ca persoană și să corespundă aspirațiilor sale spirituale. Universul cunoscut pe calea științelor pozitive rămâne extrem de parcelat, iar multitudinea informațiilor disparate devine o rețea haotică accesibilă numai prin intermediul unei cogniții hibride, hibridizate de algoritmi Inteligenței Artificiale (IA) care transformă universul omologat de spiritul uman într-un sistem de date care își pierde unitatea (ca Univers),¹ devenind cioburi disparate ale unei realități care nu poate fi percepută unitar decât printr-o reîntoarcere la fundamentele cunoașterii. Prin transparență putem întrezări chipul real al lumii, însă avem nevoie de „citirea” limbajului simbolic care exprimă această realitate.

Astfel trecem de la cunoașterea specifică experienței religiei spre cunoașterea teologică, de la religie ca practică la teologie ca o cunoaștere metodologică „din interiorul” religiei, în complexitatea intercondiționărilor de ordin transcendent (Revelația) sau istoric și uman (Credința).

1. Alexandru BUZALIC, *Anthropos - Omul. Paradigmele unei antropologii integrale*, Galaxia Gutenberg, 2022, pp. 40-48.

1. Ce este teologia?

Teologia (grec. Θεός – Dumnezeu, λόγος – cauză, judecată, rațiune, studiu, știință), poate fi definită ca știința despre Dumnezeu. O altă definiție posibilă ar fi „discursul despre Dumnezeu”, situație în care „Dumnezeu”, ca obiect al cercetării, poate fi interpretat diferit în funcție de poziția adoptată de subiectul cunoscător, de la scepticismul față de posibilitatea cunoașterii sau exprimării într-un limbaj discursiv a experienței lui Dumnezeu (ateism, agnosticism, apofatism), până la acceptarea posibilității cunoașterii raționale a realităților lumii spirituale, evident printr-un demers hermeneutic adecvat (filosofia clasică, teologia catafatică).

 Dumnezeu ← Discursul despre Dumnezeu ↔	 → Omul ↔ Raportul dintre om și Dumnezeu
Obiectul cunoașterii: ce este Dumnezeu? (natura divină)	Aspect obiectiv: ce este omul? (antropologia)
Dumnezeu subiect: cine este Dumnezeu? (caracterul personal, relaționarea intra- și extra-trinitară)	Omul subiect: cine este omul? (persoană, chip și asemănare a lui Dumnezeu, relația interpersonală)

Discursul despre Dumnezeu și despre raportul Dumnezeu-creație, implicit raportul om-Dumnezeu, este marcat de câteva aspecte: transcendența divină, caracterul personal al lui Dumnezeu și implicațiile existențiale.¹ Teologia creștină se distinge în mod

1. Ștefan LUPU, *Revelație, credință și credibilitate. Manual de Teologie fundamentală*, Sapientia, Iași 2016, pp. 15-16.

radical față de filosofie, de metafizică, de istoria religiilor sau de mitologia comparată, este diferită de cunoașterea pe cale strict rațională a lui Dumnezeu ca problematică legată de teodicee sau de teologia naturală, fiind în legătură cu specificul Revelației care impune ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu. Cronologic, Revelația precede apariția teologiei.¹

Dacă Dumnezeu este „obiectul” cunoașterii, prima problemă de care ne lovim în obiectivizarea acestei realități transcendente este alteritatea absolută. Dumnezeu este dincolo de bariera cunoașterii empirice, tronează în dimensiunea spirituală a realității care subzistă într-o lume văzută și nevăzută, Dumnezeu se revelează omului, însă rămâne o realitate transcendentă în perspectivă metafizică. Această transcendență este condiția ontologică a unui principiu, absolut, (grec. ἀρχή, lat. *principium*), chiar mai mult, implică alteritatea absolută față de realitatea generată ca un principiu creator (care creează „pentru că vrea”, în mod liber, din iubire), fiind în egală măsură un mister absolut, dincolo de lumea creată, și în același timp, tot în mod liber, se descoperă omului.

Omul este o deschidere radicală spre Dumnezeu, spirit în lume deschis acțiunii Spiritului lui Dumnezeu, libertate în ciuda condiționărilor existențiale, capabil de Dumnezeu prin Hristos în Spiritul Sfânt.² Această condiție existențială a omului permeabilizează bariera transcendenței absolute, pentru om – *homo religiosus* – existând posibilitatea legăturii între un *hic et nunc* al istoriei și metaistoria care învăluie realitatea spirituală în care tronează Dumnezeu Alfa și Omega. Însă rămâne diferența dintre cele două planuri a realității, dintre lumea vizibilă și invizibilă, dintre o lume categorială, specifică omului istoric în limbajul cultural concret al unei epoci și a cunoștințelor științifice de la un moment dat și un limbaj acategorial, al comunicării pe calea experienței religioase de care omul este capabil. Astfel, chiar aparenta tăcere a unui Dum-

1. Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Petit Dictionnaire de Théologie catholique* (PDTC), Éditions du Seuil, Paris 1970, art. „Théologie”, p. 465.

2. Karl RAHNER, *Würde und Freiheit des Menschen*, în: „Schriften zur Theologie”, vol. II, Benziger Verlag, Einsiedeln 1961, p. 247-277.

nezeu absolut devine „Cuvinte în tăcere”,¹ experiența religioasă fiind o formă de „citire” a unui limbaj acategorial.

Sunt trei tipuri de cunoaștere a lui Dumnezeu care pot deveni baza unui limbaj teologic pe baza căruia se poate construi un discurs despre Dumnezeu:

- 1) **Cunoașterea prin lumina naturală a rațiunii.** Este posibilă datorită faptului că omul are capacitatea naturală de a ajunge pe calea speculației până la primele principii,² percepe sacrul și descifrează caracterul inteligibil al lucrurilor, descoperind în grade diferite legitățile naturale în spatele cărora se află izvorul ființării. Pentru că pornește de la datul pozitiv, acest tip de cunoaștere stă la baza filosofiei (metafizica – ontologia sau filosofia ființei, teodiceea – teologia naturală, cosmologia – filosofia naturii, etc.), când se oprește strict la aspectul empiric generează științele pozitive, iar prin ceea ce este perceput în creație și reflectă trăsăturile Creatorului generează ceea ce numim teologia catafatică (κατά – după, conform; φημί – a afirma, a vorbi; dar și φαίνω – strălucire, reflexie a unei realități „fenomenale”). Apare astfel o *teologie naturală* care se oprește asupra principiului cosmogonic pe calea speculativă a metafizicii sau a filosofiilor clasice, este întâlnită ca formă de exprimare a teologiei într-un ambient secularizat care se diferențiază față de limbajul teologiei tradiționale, însă orice discurs despre Dumnezeu este legat de ambientul cultural în care acest principiu creator este definit. Altfel spus, și metafizica ca o teologie naturală (vezi Aristotel), este înrădăcinată într-o tradiție religioasă. „În această perspectivă, discursul filosofic asupra lui Dumnezeu se înrădăci-nează, pe de-o parte, în cel religios. Locul natural al discursului despre Dumnezeu, locul unde Dumnezeu se manifestă istoriei

1. Karl RAHNER, Hugo RAHNER, *Worte ins Schweigen. Gebete der Einkehr*, Herderbücherei, Freiburg im Breisgau Basel Wien 1977, p. 81.

2. Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, t. 3, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, Paris, Aubier (coll. « Théologie », 39), 1957, p. 97.

și conștiinței oamenilor, este religia și nu filosofia. Discursul filosofilor despre Dumnezeu este un discurs secund, derivat, dependent, raportat la cel al religiei.”¹

- 2) **Cunoașterea supranaturală a credinței.** Implică acceptarea *apriori* a Revelației, fiind un act care se bazează pe recunoașterea autorității unui Dumnezeu care se descoperă pe sine, ne spune tot ceea ce este necesar pentru a cunoaște adevărul despre sine, despre om și cosmos, despre planul de mântuire care se concretizează în istoria mântuirii întregii omeniri. Este supranaturală pentru că este un har. În același timp evită erorile pe care rațiunea umană le poate face prin tatonări greșite, adevărul revelat călăuzind demersul cognitiv făcut de credincios: „*omul are nevoie să fie luminat de revelația lui Dumnezeu, nu numai pentru ceea ce îi depășește capacitatea de înțelegere, ci și pentru adevărurile religioase și morale, care nu sunt în sine de nepătruns pentru rațiunea umană, pentru ca ele să poată fi cunoscute de toți, chiar și în condiția actuală a neamului omenesc, cu ușurință, cu certitudine deplină și fără amestec de eroare.*”² În cele din urmă ajungem la *sensus fidei fidelium* (sensul credinței credincioșilor) prin care membri Bisericii își exprimă consensul universal în materie de credință și moravuri.³ Este cunoașterea care stă la baza teologiei dogmatice și morale.
- 3) **Cunoașterea experiențială.** Uneori numită *cunoaștere experimentală*, este cunoașterea directă care rezultă prin demersul cognitiv uman nemijlocit de limbajul discursiv. Este irațională (apelează la alte facultăți ale intelectului decât rațiunea), subiectivă (este experiența directă a individului), acategorială (pentru că nu recurge la categoriile rațiunii).

1. Henri BOUILLARD, « Philosophie de la religion », dans Fonds Bouillard, casier 5, chemise 92, p. 81, în: Michel CASTRO, *De la connaissance naturelle à la connaissance religieuse de Dieu: l'itinéraire d'Henri Bouillard*. Laval théologique et philosophique, 67(2) / 2011). 215–225. <https://doi.org/10.7202/1007005ar>

2. CBC n. 38

3. Vat. II, LG 12.

În cazul religiei este rezultatul experienței sacrului făcută de individ în cadrul ambientului cultural-spiritual în care își desfășoară activitatea: este experiența pur religioasă. Este credința trăită. Este experiența întâlnirii ființei umane cu lumea spirituală, dialogul sufletului care îl întâlnește pe Dumnezeu, este o experiență mistică. Chiar dacă este influențată de spațiul geo-cultural și de timpul istoric în care se desfășoară în forma sa exterioară și în expresia conceptuală și a limbajului prin care se exprimă discursiv, în esență este o experiență supraempirică, este întâlnirea realității spirituale – *acategoriale*, adică este dincolo de categoriile definite, întâlnite, raționalizate în realitatea istorică (condiționată spațio-temporal). Este subiectivă, fiind expresia experienței individului ca subiect cognitiv și al acțiunii, de aceea transpunerea acestui tip de cunoaștere apelează, din necesitate, la un limbaj simbolic care exprimă în mod analog corespondența cu realitatea supraempirică experimentată.¹ Este cunoașterea care stă la baza exprimării teologiei ascetice și mistice (teologia spirituală) care are un caracter sintetic și descriptiv a experienței religioase, fiind fundamentul oricărei teologii apofatice (teologia negativă sau teologia simbolică, în opoziție cu teologia catafatică).

Religia este manifestarea spirituală caracteristică omului care se materializează direct (comportamentul social) sau indirect (în celelalte aspecte ale manifestărilor culturale) în patrimoniul

1. Ajungem la *analogia entis* care are consecințe gnoseologice. Alteritatea Creatorului față de creaturi nu permite decât un limbaj simbolic prin care se trimite la realitatea suprasensibilă: *Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur* (Scriptum super Sententiis Prol. q. 1, a. 2, ad 2) în: „Corpus Thomisticum”, <https://www.corpusthomisticum.org/>.

cultural / spiritual al omenirii. Teologia care se construiește în interiorul unui spațiu geo-cultural face parte din patrimoniul cultural local și universal.

O prezentare a statutului epistemologic al teologiei era făcută de Paul Tillich, în anul 1919, în cadrul unei conferințe în care se urmărea clarificarea noilor tendințe din spiritualitatea europeană pe fondul dezinstituționalizării formelor tradiționale ale religiilor și mai ales prin dezintegrarea unității în siajul sectarismului de orice fel.¹ În plus, după instaurarea viziunii pozitivismului în epistemologia sec. XIX, la începutul sec. XX, evoluția neopozitivismului și pragmatismul care vor genera tehnostiințele de mai târziu (exploatabile financiar imediat spre deosebire de cunoașterea fundamentală), conducea din necesitate spre noi paradigme epistemologice în teologie.² Pentru Tillich teologia este o știință normativă a religiei: *Teologia este, deci, știința concretă și normativă a religiilor. În acest sens preluăm acum acest concept în contextul nostru și, după părerea mea, spunea Tillich, doar în acest context poate pretinde oarece utilitate științifică.*³

În acest sens, în contextul evoluției culturale permanente și a actualizării necesare a reflecțiilor asupra realităților unei lumi în continuă schimbare / transformare, teologia trebuie să-și redefinească permanent statutul epistemologic pentru a-și asigura veridicitatea, mai ales pentru că vorbește despre un Dumnezeu care este înrădăcinat în inima umanității și se exprimă în istorie, într-un spațiu și timp particular omului.

Teologia creștină, în ansamblul ei, urmează o tradiție bi-milenară, având metode proprii de studiu, caracterizându-se în

1. Alexandru BUZALIC, *Postmodernismul, dezintegrarea unității creștinismului și refacerea comuniunii spirituale a omenirii*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco - Catholica Varadiensis, Anul XLV, n.1, anul 2000, pp. 65-71.
2. Marcela Lobo BUSTAMANTE, „Le statut épistémologique de la théologie selon Paul Tillich dans sa conférence de 1919. Über die Idee einer Theologie der Kultur”, în: *Mutations des religions et identités religieuses*, collection Théologie, Université Catholique de Louvain, Mame-Desclée, Paris 2012, p. 343.
3. *ibidem*, p. 344.

principal prin faptul că pornește de la *Revelație*. Teologia creștină, în sensul clasic al definiției, nu este un monolit, la ora actuală definindu-se mai multe tipuri de teologii, fiecare cu specificul ei, cu fondatorii, metodologiile, cu pleiada autorilor care sunt într-o interdependență în tratarea subiectelor, într-o continuitate apostolică în Sfânta Tradiție și cu nuanțarea specifică tradițiilor locale proprii.

Revelația veterotestamentară, chiar dacă este transpusă în scris printr-un proces specific de redactare pe parcursul mai multor generații de copişti, ajunge la o formă canonică prin intermediul discernământului comunitar, și mai ales prin faptul că – din punctul de vedere al datelor pozitive – data redactării se încadrează într-o cronologie relativ recentă, mesajul revelat prin experiența sacralui coborând la începuturile apariției omului, istoria străveche conține elemente din substratul arhaic comun întregii omeniri. Wilhelm Schmidt (1868-1954), în lucrarea sa *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie* 1912–1955 – „Originea ideii de Dumnezeu. Un studiu istorico-critic și pozitiv 1912-1955”, introduce în studiul religiilor teoria cercurilor culturale și a interferențelor dintre ele ajungând la concluzia că inițial ar fi existat o „Cultură străveche” – *Urkultur*, o cultură originară a căror reminiscențe încă pot fi sesizate de către studiile etnologilor.¹

De aceea întâlnim în scrierile altor ambiente religioase evenimentele Potopului, Turnul Babel sau diferite teme din istoria străveche a omenirii, descrisă în primele 11 capitole ale Genezei, deoarece acestea aparțin unui patrimoniu comun dintr-o epocă imemorială, dinainte de ceea ce ne revelează evenimentul Turnului Babel, altfel spus, înainte de marile migrații care conduc la pluralismul lingvistic, etnic, cultural și spiritual specific lumii actuale, după cum vom vedea studiind Teologia fundamentală. Vorbind despre interpretarea tradițiilor biblice, Comisia Biblică Pontificală ne spune că:

1. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, pp. 9-10.

„Textele Bibliei sunt expresia unor tradiții religioase care existau înaintea lor. Modul în care ele se leagă de aceste tradiții diferă de la caz la caz, creativitatea autorilor manifestându-se în grade diferite. În scurgerea timpului, multiple tradiții s-au întâlnit treptat pentru a forma o mare tradiție comună. Biblia este o manifestare privilegiată a acestui proces, la a cărui realizare a contribuit și pe care continuă să-l reglementeze. Interpretarea în Tradiția biblică comportă o mare varietate de aspecte. Prin această expresie se poate înțelege modul în care Biblia interpretează experiențele umane fundamentale sau experiențele specifice ale istoriei lui Israel sau, de asemenea, modul în care textele biblice utilizează surse, scrise sau orale – dintre care unele pot proveni din alte religii sau culturi – reinterpretându-le.”¹

Biblia codifică mesajul Revelației divine printr-o transpunere într-un limbaj scris care este influențat de evoluția limbajului cultural a unei epoci concrete. Sensul mesajului revelat rămâne neschimbat deoarece *Isus Hristos, ieri și azi și în veci, este același* (Evrei 13,8), însă recepția limbajului și înțelegerea hermeneutică a mesajului transmis are nevoie de intervenția permanentă a teologiei ca un efort permanent de actualizare – *aggiornamento* – a argumentării și a eforturilor de înțelegere adecvată adevărurilor perene cuprinse în cuvintele care materializează Revelația divină, trans-istorică, universală, revelatoarea unui destin eshatologic călăuzit de Providența divină.

În sinteză, teologia este o disciplină științifică care se ocupă cu expunerea și fundamentarea izvoarelor și conținutului teoretic (*dogmelor*) unei religii sau a conceptului de „Dumnezeu” (*theos*) așa cum este definit în fiecare religie. Teologia creștină este o disciplină care urmărește expunerea și fundamentarea complexă a realității lui Dumnezeu atât în ceea ce privește aspectele *ad intra* legate de

1. Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, 1995, p. 60.

Ființa lui Dumnezeu în sine (*theologia*), cât și *ad extra* legate de acțiunea lui Dumnezeu în istorie (*oikonomia*); este și o abordare a relației om – Dumnezeu, atât într-o perspectivă cognitivă rațională (filosofică, pozitivă sau a teologiei clasice), cât și spirituală (*fides* – „trăirea credinței”).

Dacă Revelația divină se realizează „prin fapte și cuvinte legate strâns între ele și care se luminează reciproc”¹ și este cuprinsă în cărțile Sfintei Scripturi care preiau evenimente pe care le transpun într-un limbaj scris de-a lungul unor epoci istorice diferite, teologia are menirea de a asigura percepția, înțelegerea și transpunerea în viață a mesajului revelat de-a lungul timpului în viața Bisericii.

TEOLOGIA	
Aspecte epistemologice	Aspecte existențiale
Știința (cunoaștere)	Contemplarea misterului
Hermeneutica	Decizia existențială
Limbajul	Mărturia de credință

Rino Fisichella explică această schemă care conduce de la *ratio* spre *fides*: știința conduce spre recunoașterea misterului și permite contemplația, hermeneutica va conduce spre decizii existențiale, în timp ce limbajul se concretizează prin mărturisire. Astfel, teologia devine mult mai mult decât o disciplină teoretică, „sinteza se realizează în credinciosul însuși în unitatea sa intelect și voință, gândire și acțiune”.²

Teologia creștină nu dorește a fi un demers speculativ bine argumentat despre Dumnezeu, ci fundamentul rațional a ceea ce este raționalizabil din *misterul* lui Dumnezeu în scopul trăirii credinței, adică a legăturii dinamice dintre persoana lui Dumnezeu și persoana umană. O teologie strict speculativă, lipsită de aspectul credinței, ar fi o teologie sterilă, la fel cum și o teologie practică fără argumente raționale nu poate fi decât începutul

1. Vatican II, DV 2.

2. Carlo ROCCHETTA, Rino FISICHELLA, Guido POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia: introduzione alla teologia sistematica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1989, p. 176.

tuturor derivelor sectare, a îndepărtării de filonul apostolicității și chiar debutul unui proces de secularizare accentuată a culturii (înțeleasă ca transmisie a unui patrimoniu spiritual).¹

1.1. Știința – cunoaștere

Știința (lat. *scientia* – cunoaștere), așa cum am văzut în dezbaterile introductive, este legată de modul unic omenesc de percepere și înțelegere a realității. Cunoașterea umană este o experiență cognitivă care are la bază capacitatea de abstracție prin care percepțiile sensibile (prin simțuri, lat. *sensum*) depășesc simpla funcție de orientare în mediul înconjurător și de relaționare față de celelalte viețuitoare și de semeni, devenind un bagaj de cunoștințe care alcătuiesc un univers cognitiv logic, care are un sens și care integrează ceea ce este văzut și nevăzut, ceea ce este empiric și ceea ce rămâne un mister. De aceea, experiența umanizatoare (antropogenetică) este legată de descoperirea sacralului, o experiență cognitivă religioasă care pornește de la construirea unei concepții despre lume în care omul se regăsește în virtutea demnității, aspirațiilor existențiale și, mai ales, viața omului are un sens care depășește simpla ființare biologică.

Această „înțelegere” pornește de la cunoașterea obișnuită. De la naștere individul își lărgeste sfera cognitivă experimentând empiric ambientul înconjurător, atât mediul natural cât și prin relaționarea socială și contactul cu moștenirea spirituală (artistică și religioasă) specifică spațiului geo-cultural în care trăiește. De la experiența empirică (sensibilă) obișnuită ajungem la interpretarea datului pozitiv, deoarece *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* - „nimic nu este în intelect care să nu fi fost mai întâi [perceput, prezent] în simț”.²

1. Vezi Enciclica „*Fides et Ratio*”, *passim*.

2. Toma de Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 20.

Cunoașterea intelectuală specifică omului este cunoașterea care conduce la clasificarea, stabilirea interdependențelor și relațiilor de cauzalitate dintre ființări (entități, cf. lat. *ens*) pe baza rezultatelor apărând un limbaj discursiv care permite transmiterea acestei experiențe cognitive la nivel intelectual. Fundamentul cunoașterii intelective este capacitatea de abstracție. Abstracția (lat. *abstráhere*) înseamnă a extrage „ceva” ce este o proprietate generală, universal-necesară dintr-o ființare care se materializează ca un lucru / obiect concret (lat. *res*), omițând intenționat tot ceea ce este particular și contingent, dar structural prezent în respectiva ființare dar care nu este obiectul interesului celui ce face un demers cognitiv. Astfel avem abstracția matematică (ne oprim doar asupra numărului, unităților pe care le adăugăm sau scădem, omițând tot ceea ce nu se exprimă printr-o simplă cifră: două găini și două rațe sunt în total patru păsări în curte... $2+2=4$), abstracția fizică (ne oprim doar asupra materiei și proprietăților fizice, omițând tot ceea ce nu ține de acest aspect: două găini și două rațe rămân întotdeauna două găini și două rațe, apoi putem să descriem calitățile fizice a fiecăreia prin greutate, culoare, talie, etc.) și abstracția metafizică (ne oprim asupra existenței, ființării, omițând celelalte aspecte: găina este / ființează...).

Inclusiv cunoașterea empirică / obișnuită este în cazul omului o cunoaștere intelectuală, însă distingem demersul obișnuit, necesar și spontan necesar ființării omului de cunoașterea științifică, care caută să descopere programatic, metodologic ordonat, adevărul sau anumite aspecte concrete ale realității.

Cunoașterea / Scientia pornește de la datul empiric – <i>prius in sensu</i> – existând și posibilitatea unei experiențe supraempirice	► Spontană: obișnuită, se dobândește treptat prin experiența vieții cotidiene și prin relaționarea naturală om-natură și om-cultură. ► Științifică: programatică, metodologic ordonată, care respectă criteriile demersului științific și al cercetării specifice unui domeniu al cunoașterii.
---	--

Cunoașterea spontană este utilitară (răspunde unor necesități imediate și concrete), este aleatorie, neurmărind un program

înainte stabilit, nu este critică. Cunoașterea științifică dobândește dreptat un statut epistemologic clar prin definirea unor criterii de științificitate, un demers științific folosindu-se de un limbaj univoc, este metodologică, respectă aspectivitatea, este intersubiectiv comunicabilă și intersubiectiv verificabilă, rezultatele sunt veridice și reflexive. Să explicăm aceste criterii:

- 1) **Limbaj univoc.** Clar, nu sunt ambiguități, când este un limbaj specializat sunt date definițiile în contextul în care definitul (*definiendum*) trebuie înțeles în cadrul domeniului cercetării. Foarte importantă este expunerea obiectului cercetării și scopul sau obiectivul final al demersului științific. De asemenea, cercetarea trebuie să aibă un punct de plecare bine delimitat, dacă este cazul sunt expuse axiomele de lucru și se prezintă stadiul actual al cunoștințelor din domeniu.
- 2) **Metodologic ordonat.** Un demers este științific dacă urmărește în mod programatic aprofundarea cunoștințelor respectând metodologia specifică tipului de cercetare și domeniului.
- 3) **Aspectiv.** Un subiect poate fi abordat din unghiuri diferite, însă o cercetare științifică urmărește un singur aspect conform metodologiei adoptate. Pe parcursul studiului nu se sare dintr-un aspect în altul, mai ales când se ating anumite limite. Atunci când cercetarea întâmpină greutăți în progresul general nu se „ocolește” deviind spre un aspect adiacent pentru a reveni apoi la aspectul inițial. Când avem o meta-știință, când se caută interpretarea tuturor rezultatelor cercetării asupra unui subiect sau se editează un tratat dintr-un domeniu al științei, sunt prezentate coerent rezultatele fiecărui aspect în parte fără să se facă extrapolări sau să se depășească competențele fiecărui domeniu (vezi raportul teologie – filosofie – științe pozitive).
- 4) **Intersubiectiv comunicabil.** Rezultatele cercetării sunt destinate lărgirii orizontului cognitiv și se adresează în

primul rând comunității științifice. Fie că se adresează mediului academic sau urmărește popularizarea rezultatelor, acestea trebuie să fie inteligibile și transmisibile.

- 5) **Intersubiectiv verificabil.** Este elementul cel mai important care conferă veridicitate cercetării. În cercetarea de laborator se impune ca în aceleași condiții, respectând aceleași etape, să se poată ajunge la aceleași rezultate. În domeniul socio-umanelor este importantă corectitudinea citării surselor bibliografice, trimiterea la izvoare inedite, evitându-se în același timp plagierea. Pe fondul multitudinii publicațiilor pe teme asemănătoare, plagiatul este un act care încalcă etica profesională și decredibilizează autorul / autorii.
- 6) **Veridicitatea.** Credibilitatea sau recunoașterea rezultatelor care devin un reper în comunitatea academică este dată de respectarea criteriilor de mai sus și de profilul moral și respectarea principiilor deontologice unanim acceptate.
- 7) **Reflexivitatea.** Niciodată rezultatul unui demers științific nu va oferi un răspuns exhaustiv, ci devine un punct de plecare pentru aprofundarea ulterioară a cunoașterii asupra subiectului respectiv. Este asemenea transmiterii ondulatorii a valurilor făcute de o piatră aruncată pe suprafața unui lac, o propagare din aproape în aproape care se extinde până la limitele naturale. Un demers științific este o contribuție la cunoașterea din domeniu, acceptând că există limite sau schimbări de paradigmă care modifică esența cercetării domeniului respectiv, fiind necesară recunoașterea cu onestitate a imposibilității continuării direcției respective. În general adevăratele științe (nu tehnostiințele care au scop comercial) sunt destinate dezvoltării universului cognitiv al întregii umanități și sunt partajate liber celor interesați.

Odată cu organizarea instituțiilor de învățământ (sec. XII-XIII) și deschiderea spre constituirea unor centre de predare-învățare

re a științelor, apar primele universități. Sunt predate științele teologice, filosofice, artele și meseriile (arta/ingineria), științele juridice și medicina.¹ În perioada modernă, între sec. XVI-XVIII se accentuează tendințele empirismului sau ale idealismului, care influențează și dezvoltarea Universităților. În acest context apar primele clasificări epistemologice care ne oferă o primă clasificare a cunoașterii științifice.

Științe	▶ Teologice		
	▶ Filosofice		
	▶ Nefilosofice	▶ Formale	
		▶ Reale	▶ Umaniste
			▶ Naturale
▶ Meta-științe (științe de ordin II, epistemologia)			

O schimbare radicală de paradigmă care modifică viziunea epistemologică survine în sec. XIX odată cu apariția pozitivismului. Pozitivismul este un curent filosofic, inițiat de August Comte (1798-1857), care reduce cunoașterea științifică la datul pozitiv exprimat numai printr-un limbaj fizico-matematic sau descriptiv. Orice cunoaștere filosofică sau teologică de tip speculativ este contestată, rămânând numai logica formală sau istoria filosofiei ca o abordare pozitivă a evoluției concepțiilor filosofice. Drept urmare, din rândul științelor pozitive dispar metafizica, teodiceea, cosmologia, antropologia, etc. fiind înlocuite cu discipline care țin de științele reale (cosmologia devine astrofizică, antropologia este împărțită în paleo-antropologie, antropologie medicală, etc.).

Prin „parcelarea cunoașterii” ca urmare a delimitării competențelor și izolării disciplinelor științifice pozitive una față de alta, pe de-o parte se ajunge la dezvoltarea domeniilor de cunoaștere autonome (cu metodologii și dezvoltare a subdomeniilor proprii, de ex. medicina ca domeniu al științei se dezvoltă prin anatomie, fiziologie, ortopedie, cardiologie, psihiatrie, etc., sau antropologia

1. Etienne GILSON, *Filozofia in Evul Mediu*, Humanitas, București 1995, pp. 362-363.

filosofică tratată ca *psihologia rationalis* devine psihologia pozitivă ca disciplină de laborator sau de evaluare / cuantificare a reacțiilor la stimuli, etc.). Pe de o altă parte se instaurează scepticismul față de posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu sau a realității lumii spirituale (totul fiind redus la lumea empirică), punându-se bazele materialismului filosofic, agnosticismului și ale ateismului ca agnosticism radical.¹

La ora actuală sunt mai multe împărțiri ale științei, unele fundamentate epistemologic, altele cu caracter normativ-administrativ, așa cum întâlnim în documentele legislative necesare funcționării Ministerului Învățământului sau a nomenclatoarelor oficiale. Într-o paradigmă pozitivistă, clasificarea actuală a științelor într-o ordonare epistemologică devine:

Științe	► Formale: Logica, Matematica, Statistica	
	► Empirice	► Naturale: Fizică, Chimie, Biologie, Astronomie, etc.
		► Umaniste (socio-umane): psihologie, sociologie, istorie, etc.
	► Meta-științe: științe de ordin II, epistemologia.	

În afara acestei clasificări, se face distincția dintre disciplinele științifice care au ca principal obiectiv dezvoltarea cunoașterii, fiind numite *științe teoretice* sau *științe fundamentale* și disciplinele științifice care au scopuri lucrative, urmăresc dezvoltarea ingineriilor, a tehnologiilor, fiind numite *științe aplicate* sau *tehnो-științe*.

La ora actuală există tendința culturală de a absolutiza *Știința* și de a utiliza conceptul de „știință” ca instanță supremă a Adevărului. Se uită că, conform fundamentelor epistemologice, nu există un „adevăr științific” ci „stadiul actual al cunoștințelor despre un subiect”, rezultatele evoluând în timp, uneori prin răsturnarea pozițiilor anterioare și stabilirea altor modele teoretice. Teologia academică este una dintre disciplinele socio-umane, fiind un domeniu autonom care se dezvoltă în continuarea tradițiilor proprii,

1. PDTC, art. „positivism”, p. 371.

așa cum am văzut, cu o expresie științifică și una existențială,¹ propunând o cunoaștere pozitivă accesibilă în umbra misterului Revelației divine care stă la baza acțiunii, deciziei și manifestărilor omului ca individ și în societate.

1.2. Raportul dintre teologie și filosofie

August Comte, într-o perspectivă pozitivistă, considera că există o evoluție istorică a cunoașterii omenirii care trece printr-o primă fază „mitologică”, urmată de etapa „filosofică”, pentru a ajunge la plinătate prin gândirea pozitivă care ar încununa progresul umanității.² Între timp, omenirea a aderat la ideologii care au valorificat materialismul și utopiile egalitarismului comunist, a experimentat izolarea în clivajul cortinei de fier în evoluții separate, a trăit eșecul regimurilor politice comuniste și instaurarea neo-liberalismelor care promovau cu emfază „sfârșitul istoriei”. Astăzi suntem martorii unor crize recurente care vestesc sfârșitul „sfârșitului istoriei” și este nevoie mai mult ca oricând de un discernământ în alegerea căilor prin care toate nuanțele civilizaționale să poată să se manifeste „împreună” fără a se impune propriile valori altor arii culturale.³

Chiar dacă fundamentarea filosofică a pozitivismului (trecând prin neopozitivism, ajungând la eclecticismul sfârșitului de secol XX) a condus la dezvoltarea științelor și la aprofundarea cunoașterii fiecărui domeniu în parte, s-a ajuns la ora actuală la o limită: cunoașterea empirică ne oferă date din ce în ce mai aprofundate în timp ce multitudinea interpretărilor și răsturnarea recurentă a modelelor teoretice pe care le reprezintă inteligibil, conduce spre un scepticism generalizat și spre relativizarea „sentimentului” valorii

1. Carlo ROCCHETTA, Rino FISICHELLA, Guido POZZO, *op.cit.*, 175-176.

2. Władysław TATARKIEWICZ, *Historia Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, vol.3, pp. 22-24.

3. Andrei MARGA, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București 2014, p. 75.

de adevăr pe fondul disputelor și chiar a pozițiilor contradictorii dintre specialiști, la care se adaugă tendința deconstructivismului de a transforma lumea într-o aglomerare de cioburi care cu greu pot să reconstruiască întregul.

Pe de o altă parte, progresul tehnostiințelor se lovește de epuizarea resurselor energetice, de poluare sau se confruntă cu eșecul încercării de manipulare a naturii în fața complexității ecosistemului planetar, care este mai mult decât un complicat lanț al cauzalităților (cauză-efect) dacă ținem cont numai de aspectele unei pandemii într-o lume globalizată sau de modificările climatice din Antropocen.

Soluția unei ieșiri din criză constă în depășirea parcelării cunoașterii, în plan epistemologic fiind nevoie de meta-analiza care să reunească rezultatele specifice în viziunea coerentă a unei discipline de ordin secund care trebuie să respecte în același timp competențele fiecărui limbaj în parte, în timp ce în plan existențial este nevoie de o concepție despre lume în care să se regăsească elementele culturale care conferă interpretarea rațională a realității, aspectele filosofice și coerența cu lumea nevăzută sau cu problematica misterului.

Dacă August Comte propunea ideologic parcursul de la mitologic – metafizic / filosofic – pozitivism, un salt calitativ constă în demersul invers care transformă datele parcelate într-un sistem filosofic integral, care conduce la înțelegerea profunzimilor „redescoperirii sacrului”, Mircea Eliade propunea hermeneutica „totală” care trece prin filosofia religiei și a istoriei comparate a religiilor. În expresia sa, redescoperirea sacrului ar dobândi o dimensiune cvasi-terapeutică pentru o societate secularizată și o cultură desacralizată.¹

Religia, sub toate formele pe care le-a avut de-a lungul istoriei, este o constantă și rămâne – prin experiența cognitivă umanizatoare a sacrului – ceea ce este caracteristic strict fenomenului uman.

1. Petru URSAÇHE, « Hermeneutica totală », în: Mircea ELIADE, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, Editura Junimea, Iași 1992, pp. 4-5

Creștinismul, ca religie universală (nu este o religie națională, se adresează tuturor neamurilor propunând catolicitatea ca unitate în diversitate), prin dezvoltarea teologiei și realizarea unui *aggiornamento* conform evoluției cunoașterii omenirii, are menirea de a face legătura dintre „înțelegerea” sacralului și transpunerea în viață a experienței sacralului ca act existențial. Religia, trecând printr-o „coborâre *ad inferos*” a morții simbolice care vine prin *coincidentia oppositorum* a camuflării sacralului în profan, poate re-umaniza fațesul cultural al omenirii printr-un adevărat salt calitativ. Dar, atenție, nu este vorba despre un sincretism de tip *New Age*, ci despre unitatea în diversitate. Probabil că experiența sacralului, în esența sa, va uni în motivațiile care stau la baza actelor existențiale pluralismul cultural-religios al omenirii și nu va conduce spre un sistem teoretic cu valoare dogmatică de tip eclectic. Refacerea unității este un proces istoric aflat în mâinile Domnului și se va desăvârși la plinirea eshatonului...

Primele preocupări speculative care dau sens realității sunt codificate prin limbajul religios. Miturile, departe de a fi simple afabulații sau creații puerile, sunt expresia unui mod specific de a fi în lume deoarece permit integrarea individului într-o lume pe măsura omului.¹ Perceperea sacralului este la limita dintre experiența acategorială și limbajul discursiv și se concretizează prin simbol. Simbolurile arhetipale devin „miteme” care devin un limbaj simbolic universal ce se situează la baza tuturor limbilor vernaculare vorbite și sunt îmbrăcate de-a lungul timpului într-o semnificație categorială (care se folosește de definiții și categorii logice specifice limbajului cultural al unui timp istoric) care se transmite păstrând în esență semnificația originară.

Eliade vorbește despre *camuflarea sacralului în profan*, expresie care înseamnă pe de-o parte persistența sacralului în lume – deoarece omul tuturor timpurilor rămâne om prin cogniția specifică care îl definește ca *homo religiosus* (cunoașterea sensului prin intermediul

1. Bronislaw MALINOWSKI, „Myth in primitive Psychology”, în: Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 20.

experienței spirituale sau prin intermediul unui demers filosofic ca teologie naturală), pe de o altă parte procesul permanent de transformare a învelișului categorial produce acea „camuflare” care impune o hermeneutică adecvată a limbajului simbolic prezent în structurile de bază ale cogniției umane și ating acea limită dintre „tăcere” și „exprimare”, dintre inconștient și conștient – epistemologic fiind între datul pozitiv care se „topește” în interpretarea de tip psihanalitic. Filosofia, care poate juca același rol în psihismul uman ca și religia, este în realitate o *teologie naturală*, altfel spus are același rol asemănător metafizicii care caută să ajungă la primele principii altfel decât prin limbajul simbolic specific religiei sau a Revelației divine.

Artificializarea cunoașterii prin algoritmizarea așa numitei Inteligențe Artificiale (IA) și deconstructivismul de tip neo-structuralist, în absența unui demers cognitiv de ordin secund care să asigure integrarea tuturor aspectelor vieții într-un tot unitar coerent, va conduce la „dezumanizarea” lumii prin absența sacrului, sau mai bine spus prin inducerea incapacității de a experimenta sacrul într-o lume scufundată în empirism, în iluzia „realităților virtuale”, cu indivizi subjugăți de societatea de consum sau, la pol opus, de ecologism punitiv sau idelurile unei civilizații în descreștere și involuție tehnologică. Or, această integrare a ceea ce este uman prin intermediul sacrului stă la baza integrării armonioase și are o valoare existențială, se realizează la nivelul *Concepției despre lume* (germ. *Weltanschauung*) despre care vom trata ulterior. Dar să revenim la filosofie.

Filosofia se conturează prin problematicile cosmologice (grec. *kosmos* – lume, univers) în spațiul geo-cultural grecesc al sec. VI-V îHr. prin separarea față de limbajul mitologic și încercarea de a da un răspuns rațional întrebărilor existențiale, altfel decât apelând la religie. În locul viziunii religiilor care exprimă apariția lumii printr-o proiecție a cauzalităților și ontogenezei cosmosului de la o divinitate creatoare și o descendență, fiecare specializată cu guvernarea unui aspect al lumii acestea, personificate, antro-

pomorfizate și prezentate sub forma unei dramaturgii, filosofii caută un *principium* (grec. *αρχη* – *arhe*) ca izvor al întregii ființări.

În sec. V îHr. preocupările filosofiei se concentrează asupra umanismului antichității, începând cu sec. IV îHr. apărând marile sisteme prin platonism și aristotelism. Între sec. III îHr. și V dHr. avem perioada dezvoltării școlilor filosofice, după primele secole ale erei creștine fiind redactate primele apologii care îmbină limbajul filosofic cu limbajul teologic și cel specific credinței trăite (vezi Iustin Martirul sau Filosoful, martirizat în 165 dHr. și Apologetii sec. II-III).

În anul 529 dHr., împăratul Iustinian închidea Școlile filosofice din Imperiul Roman, în locul acestora rămânând școlile catehetice. Acest act politic urmărea evitarea demersurilor speculative care au generat disputele primelor Concilii Ecumenice, problema principală fiind confruntarea limbajului filosofic (în special al neoplatonismului) cu limbajul teologic în formare, care era inevitabil pentru a se exprima ceea ce este raționalizabil din Revelația divină într-un limbaj cultural adecvat.

Prin Conciliile ecumenice limbajul filosofic și rigorile unei speculații ordonate prin metodologia unui sistem de gândire coerent pătrunde în teologie, religia fiind transpusă și codificată, de acum înainte, într-un limbaj cultural elevat care poate fi înțeles și acceptat și prin intermediul rațiunii, la baza experienței religioase rămânând întotdeauna „actul irațional” al credinței, al acceptării mai presus de orice rațiune a autorității unui Dumnezeu care se descoperă (auto-comunică) printr-o relație interpersonală.

Odată cu debutul epocii patristicii avem un prim pas spre diversificarea și nuanțarea diferită a teologiei creștine în spațiul ortodoxiei doctrinare normate cu autoritate prin intermediul Conciliilor ecumenice. Astfel, un prim factor în raționalizarea conținutului misterului revelat îl constituie limba în care se exprimă autorii, diferențiindu-se treptat Patrologia Greacă de Patrologia Latină ca două nuanțe complementare ale discursului filosofico-teologic creștin. În planul trăirii credinței, ca *fides*, apare literatura

spirituală: *apoftegmele* și patericul însoțesc latura spirituală a experienței legăturii dintre om și Dumnezeu care sunt ireductibile la un limbaj categorial.

Devenită o religie recunoscută, apoi religie oficială, creștinismul – prin Biserică – devine colportorul valorilor eleniste, ale umanismului filosofiei antice și a moralei iudeo-creștine, care se răspândesc în siajul misionarismului latin sau bizantin punându-se bazele culturii europene ca entitate ce reprezintă modelul standard al unui tip de civilizație care a jucat un rol important în procesul de globalizare / planetarizare a culturii. La început de sec. XXI ne lovim de necesitatea acceptării unui nou climat în care unitatea să nu însemne uniformizare, ci manifestare într-o unitate a valorilor în diversitatea firească a pluralismului neamurilor.

În timp ce răsăritul creștin rămâne ancorat în propagarea unei tradiții care sintetizează teologia patristică într-o expresie care se conturează după Conciliul II de la Niceea (al VII-le Conciliu Ecumenic – 787 dHr.) prin victoria împotriva iconoclasmului, occidentul latin redescoperă filosofia prin contactul cu cultura mozarabă venită pe filiera Nord-Africană colportată de arabi. Platonismul și aristotelismul vor fi valorificate prin inițierea epocii scolasticii începând cu sec. XI.¹

Se stabilește astfel legătura dintre rațiune și credință, Anselm de Canterbury (1033-1109) preluând și dezvoltând gândirea augustiniană prin celebrele sale sentințe din lucrarea sa *Proslogion*: *credo ut intelligam* și *intellego ut credam*, într-un demers prin care *fides quaerens intellectus* – „credința [se manifestă] căutând înțelegerea”. Filosofia oferă scolasticii limbajul de bază, cunoașterea pe calea luminii naturale a rațiunii fiind punctul de plecare pentru o teologie catafatică care pornește de la datul empiric pentru a decifra realitățile lumii transcendente prin recunoașterea valorii de adevăr a semnului / simbolului. Argumentarea urmează o cale metodologică (lat. *via*) apărând treptat marile sisteme filosofice medievale (aristotelismul dobândește o expresie creștină prin

1. PDThC, art. „Théologie”, p. 468.

tomism, platonismul este preluat de scottism), limbajul filosofic fiind folosit pentru „conceptualizarea” doctrinei, „învelișul categorial” magisterial devenind treptat aristotelico-tomist. Preocupările filosofico-teologice sunt în centrul vieții academice prin *Disputationes*, *Sententiae* sau publicarea tratatelor sub forma unor *Summa*, de exemplu celebra *Summa Theologiae* a lui Toma de Aquino (1225-1274).

Sfârșitul Evului Mediu aduce cu sine *nominalismul* care induce scepticismul față de legătura dintre semn și realitatea semnificativului. Apare astfel scepticismul față de posibilitatea cunoașterii realităților transcendente. Întreaga gândire filosofică „clasică”, fondată pe ordinea logică a existenței unui *principium* (în teologie identificat cu Dumnezeu) de la care pornesc – prin cauzalitate – toate lucrurile care alcătuiesc lumea văzută și nevăzută (realismul metafizic și o viziune culturală teocentrică), este înlocuită de paradigma carteziană – *cogito ergo sum* – care marchează în evoluția culturală europeană o turnură antropocentrică. „Cuget” = „exist” reprezintă o singură certitudine legată de un individ ca centru al cunoașterii, însă lumea (cosmosul) rămâne în afara acestei certitudini, Dumnezeu și realitatea înconjurătoare putând fi supuse îndoielii: este debutul scepticismului cognitiv, agnosticismului și ateismului.

Filosofia evoluează de acum pe două direcții: empirismul – fenomenologia, și idealismul (care se concentrează pe legile „interne” ale procesului cognitiv). Teologia suferă o schimbare în sec. XVI prin reacția față de Reforma protestantă (1517), raportul dintre filosofie și teologie dobândind în ambientul catolic o poziție unitară exprimată într-o manieră magisterială, filosofia devenind o *scolastică post-tridentină*.¹

În acest context, metafizica și filosofia clasică devin ABC-ul sau fundamentul pe care se construiesc definițiile magisteriale care definesc dogmele credinței, acesta fiind sensul de „slujitoare” a teologiei, nu unul de inferioritate sau de subordonare, ci de ajutor

1. *ibidem*

fundamental pentru ca demersul rațiunii să poată conduce spre teologie și apoi spre aspectul existențial al trăirii credinței. Expresia *philosophia theologiae ancilla est* este utilizată de Robert Baron, în lucrarea intitulată *Philosophia theologiae ancillans: hoc est pia & sobria explicatio quaestionum philosophicarum in disputationibus theologicis subinde occurrentium* (1641) fiind o transformare a sistemului de gândire tomist în limbajul standard al unei teologii creștine care stă la baza științelor / disciplinelor teologice. Din acest moment filosofia evoluează în paralel într-o formă laică, dar și în continuitatea filosofiei creștine, cel mai important reprezentant al modernizării metafizicii creștine fiind iezuitul Francisco Suárez (1548-1617).

Urmează o perioadă de stagnare a filosofiei creștine sub influența unei „teologii manualiste” în ambientul catolic dar și un progres în ambientul teologiei protestante care se deschide față de idealismul german. În secolul XIX apar sistemele filosofico-ideologice ale pozitivismului, materialismului sau marxismului care generalizează scepticismul cultural în fața cunoașterii lumii spirituale sau introduc în literatura de specialitate ateismul. Pe acest fundal filosofia creștină încearcă o reabilitare a gândirii „clasice” prin promovarea „neo-scolasticii” ca „un efort în reflecția sistematică și în special prin investigarea istorică a scolasticii medievale, de a reînnoi legăturile cu propriile tradiții scolastice de care aproape că s-a rupt la sfârșitul sec. XVIII.”¹

În secolul XX, mai ales după anii 50, poziția uniformizantă și anchilozarea în limbajul tomist dispăre prin adoptarea unui pluralism al școlilor filosofico-teologice care dezvoltă direcții complementare de aprofundare pe cale rațională a adevărurilor de credință. Gândirea teologică catolică se deschide critic spre filosofia universitară sau spre dezvoltarea teologiei din ambientul protestant, reîntorcându-se spre tradițiile hermeneutice sau exegetice ale perioadei patristice și spre dialogul cu teologia ortodoxă, despre evoluția acestuia din urmă urmând să discutăm prin etapele dezvoltării teologiei greco-catolice.

1. PDThC, art. „Histoire de la théologie catholique”, p. 469.

Filosofia și teologia rămân legate în mod constant de-a lungul timpului, de la *elenizarea* limbajului teologic de-a lungul primelor Concilii Ecumenice până la preluarea critică a fiecărei direcții specifice filosofiei secolelor XIX-XX, din punct de vedere epistemicologic rămânând limitele și separarea domeniilor de competență specifice fiecăreia în parte.

Filosofia	Teologia
- este o știință (<i>Scientia</i>) care pornește de la lumina naturală a rațiunii	- este cunoașterea care are la bază cunoașterea supranaturală a credinței
- acordă autoritate cunoașterii empirice prelucrate de rațiune	- chiar dacă preia limbajul filosofic în argumentare, acceptă autoritatea divină și <i>apriori</i> adevărul revelat
- se oprește asupra unui <i>principiu</i> cosmogonic	- identifică principiul creator cu un Dumnezeu care are un caracter personal
- evoluează conform epocilor istorice concretizându-se prin școli de gândire	- are o evoluție istorică a limbajului conform evoluției culturale prin care exprimă adevărul Revelației divine, care în esența sa rămâne imuabil de-a lungul timpului
- interpretarea realității fenomenologice se face prin intermediul hermeneuticii	- interpretarea datului revelat se face prin exegeză, iar analiza semnificațiilor simbolice prin mistagogie, firul roșu fiind asigurat de Sfânta Tradiție
- stă la baza cunoașterii lumii, proces care devine „înțelepciune” (grec. <i>sofia</i>)	- este o înțelepciune „integrală” care acoperă necesitatea de a cunoaște cu sens lumea văzută și nevăzută, argumentând toate aspectele existențiale, actul responsabil și liber al individului

Filosofia rămâne *ancilla theologiae* în sensul în care teologia are nevoie de un limbaj prin care să se exprime, or acesta nu poate veni decât prin intermediul fundamentărilor filosofice, de altfel nu întâmplător teologul își începe formarea prin studiul disciplinelor ajutoare și propedeutice care se articulează în jurul nucleului central prezent în studiul filosofiei. Acest *ancilla* tradus ca „sclavă”, are sensul de „servitoare” în sensul de co-slujitoare în căutarea lui Dumnezeu împreună cu teologia (*Quaerere Deum* – a se pune în căutarea lui Dumnezeu). Filosofia a devenit un domeniu al

cunoașterii din ce în ce mai autonom, ba chiar a pătruns organic în limbajul teologic și este fundamentul pe care se construiește teologia academică, evident alături de disciplinele pozitive care studiază direct sau tangențial problematica religiilor sau a experienței religioase (psihologia religiei, sociologia religiei, arheologia biblică, etc.).

Epoca modernă a separat în plan epistemologic filosofia de teologie. Cartesius pornește în speculațiile sale de la evidența enunțurilor recunoscând totodată că religia – implicit expresia rațională a acesteia prin teologie – este un reper permanent pentru om. Andrei Marga tratează despre *„schimbarea permanentă ce s-a petrecut de la tradiția modernă, care considera religia din perspectiva depășirii ei, la restabilirea permanenței religiei ca formă a vieții spirituale,”* trecând prin Hegel, Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche, și alții.¹

Filosofia contemporană, destinată studiului teologiei, are nevoie de metafizica clasică care ajunge la problematicile gnoseologice din Epoca Modernă, este în dialog cu toate curentele filosofice, chiar și cu cele contestate sau materialiste și ateiste. Filosofia nu poate depăși competențele specifice domeniului, atunci când vorbim despre o filosofie a religiei se oprește asupra fenomenologiei, prezentării sistematice și analizei principalelor părți constitutive religiei și eventual – trecând spre *religiologie* sau *istoria comparată a religiilor* – abordează modul concret sub care fenomenul religios se materializează în diferitele ambiente geo-culturale. Atunci când abordează problematica posibilității cunoașterii sau a existenței lui Dumnezeu, filosofia devine o teologie naturală (cunoașterea prin lumina naturală a rațiunii), însă problematicile strict legate de raportul interpersonal om-Dumnezeu rămân de competența teologiei.

Filosofia și teologia sunt cele două aspecte ale cunoașterii care pot conduce spre Dumnezeu, pentru că *„credința și rațiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului. Dumnezeu este Cel care a pus în inima omului dorința de a cunoaște*

1. Andrei MARGA, *Religia în era globalizării*, p. 26.

adevărul și, în definitiv, de a-l cunoaște pe el pentru ca, cunoscându-l și iubindu-l, să poată ajunge la adevărul întreg despre sine însuși”¹.

1.3. Raportul dintre teologie și științele pozitive

Știința „ca știință” caută programatic adevărul. Fiind cunoaștere, știința se adresează în primul rând rațiunii umane, până în sec. XIX filosofia și teologia fiind considerate „științe” fără nicio problemă. Pozitivismul se caracterizează prin parcelarea cunoașterii prin intermediul stabilirii unor repere metodologice și a restrângerii competențelor fiecărui domeniu în parte, astfel încât se promovează cercetarea empirică, de laborator, sau prezentarea izvoarelor într-o manieră descriptivă, evitându-se orice demers interpretativ / speculativ. Auguste Comte, chiar dacă pornește de la o filosofie pozitivă, clasifică științele pozitive în funcție de gradul lor de abstracție și față de aplicabilitatea practică (ingineriile).² Dezvoltarea vertiginoasă a tuturor științelor pozitive, începând cu sec. XIX, este de necontestat. Însă declasificarea filosofiei și teologiei din rândul științelor (pozitive) conduce în primă fază la scoaterea problematicii despre Dumnezeu dintre preocupările cunoașterii.

Teologia rămâne în învățământul universitar – al cărei fundație este – cu metodologiile specifice, deschizându-se critic spre teologiile altor confesiuni sau școli de gândire teologică sau față de filosofii moderne, fiind obligată să-și perpetueze pedagogia predării-învățării disciplinelor teologice specifice. Dumnezeu și lumea spirituală sunt realități supra-empirice, în consecință nu țin de obiectul studiului disciplinelor pozitive, însă cercetarea pozitivă care atinge tangențial sau direct problematici legate de conținutul religiei a fost imediat preluată în dezvoltarea anumitor domenii de cercetare din interiorul teologiei. Chiar dacă în esență teologia rămâne fidelă acceptării *apriori* a autorității Revelației divine,

1. Ioan Paul II, *Fides et Ratio*, prolog.

2. Władysław TATARKIEWICZ, *op.cit.*, p. 20.

atunci când se acceptă discursul despre Dumnezeu, este nevoie de reîntoarcerea la originile materializării teologiei ca știință care exprimă într-un limbaj cultural concret conținuturile unei religii trăite. Raportul dintre științele pozitive și teologie trebuie să revină la distincția clasică dintre capacitatea cognitivă intelectuală ca *nous* sau *dianoia*.¹

Prin *nous* se înțelege în perioada patristică intelectul care se actualizează prin experiența pur spirituală, directă, fără să fie nevoie de recurgera la categoriile limbajului discursiv. Prin *nous* exprimăm aspectele existențiale, practice, experiența credinței ca *fides*. În același timp, *dianoia* reprezintă capacitatea discursivă a rațiunii.² Cele două aspecte ale exprimării teologiei se regăsesc în dezvoltarea teologiei contemporane, ambele aspecte fiind necesare dezvoltării organice a disciplinelor predate și a aprofundării cercetărilor specifice din domeniu.

De exemplu, studiul izvoarelor scrise (papyrusuri, pergamente, manuscrise vechi) au beneficiat de progresul științific legat de conservarea, analiza non-invazivă de laborator, la care se adaugă progresul studiilor de filologie și de descifrare / traducere a limbilor moarte. Studiul biblic a progresat prin cunoașterea și cercetarea pozitivă a tuturor textelor, stabilindu-se un tablou cronologic precis și o recepție clară a discursului teologic dintr-o anumită epocă, inclusiv prin literatura apocrifă sau intra-biblică sau compararea cu textele sacre din alte religii din ambientul geo-cultural învecinat, toate acestea făcând parte la ora actuală din conținutul cursurilor. Acum cunoaștem că, din punct de vedere cronologic, cea mai veche tradiție neotestamentară este după Sf. Marcu și nu după Sf. Matei cum se considera tradițional, analiza textelor sacre dar și a izvoarelor vechi descoperite ne permit o altă abordare, identificarea textelor autentice față de unele semnate sub

1. Adrian LEMENI, „Abordarea eclesială a relației dintre teologie și știință”, în: AA.VV., *Dialogul dintre Teologie și Știință*, (coord. D. Meghieșan, V. Popa, E. Cioară, D. Fer) Editura Universității din Oradea, 2012, pp. 53-54.

2. *ibidem*

pseudonim, sau studiul pozitiv contribuind la o situare în context a conținuturilor și la o mai justă prezentare a aspectelor exegetice.

Arheologia ca disciplină empirică, atunci când se oprește asupra siturilor localităților prezente în narațiunea Bibliei aduce un plus de exactitate și coerență în descrierea pozitivă a ambientului cultural, a evenimentelor istorice, etc, exegeza biblică și semnificațiile teologice rămânând în continuitatea tradiției, a poziției magisteriale în esența perenă, a mesajului revelat, etc. Prezentarea aspectelor cercetărilor de tip pozitiv și a expunerii teologice conform metodologiilor fiecărei școli de gândire trebuie făcute astfel încât să se evite extrapolările, încălcarea competențelor fiecărui demers cognitiv în parte, admițându-se că nu există o trecere directă între datul pozitiv și realitatea lumii transcendente.

Punând față în față afirmațiile științelor pozitive, ale filosofiei și teologiei, trebuie să recunoaștem în mod critic că avem tipuri diferite de afirmații care, chiar dacă par a fi analoge, nu au același domeniu de competență. A trece de la afirmația bazată pe observație empirică la o afirmație din domeniul teologiei ar fi o extrapolare și invers.

Nu există nici o trecere de la Ființa absolut transcendentă, divină, la ființa materială, măsurabilă empiric. Astrofizica și fizica cuantică nu poate vorbi decât despre un punct t_0 al apariției Universului sau despre o forță F care menține Universul în mișcare și nu despre Dumnezeu, transcendent, o Persoană sau despre revelația divină.

Credința și „lumina naturală a rațiunii” se completează reciproc, însă să nu uităm că rămâne și misterul, „ceva” irațional, dincolo de care nu poate pătrunde decât lumina supranaturală a credinței. Științele pozitive sunt neutre față de problematica existenței lui Dumnezeu, neputându-se nici nega și nici afirma pe baza acestora. De asemenea, nici filosofia nu are pe acest teren interferențe cu teologia, „Dumnezeul filosofilor” fiind doar un Absolut sau un *principium* care stă la baza ființării, în timp ce Dumnezeul credinței este un Dumnezeu personal, în care se recunosc și atribuțiile Absolutului. A vorbi despre experiența personală a întâlnirii

cu Dumnezeu înseamnă a-L descrie, a spune cum Dumnezeu este, a trata prezența noțiunii de „Dumnezeu” în cultură, însă implicația inversă nu este valabilă, pentru că Dumnezeu este mult mai mult decât ceea ce putem descoperi pe calea experienței profane. De exemplu: Dumnezeu este iubire, însă iubirea nu este Dumnezeu.

Cunoașterea pozitivă rămâne un prim pas pentru cunoașterea discursivă, poate să ne conducă spre o teologie catafatică, poate să constituie un capitol dintr-un tratat de teologie, însă va fi nevoie și de teologia clasică care să aducă „din interiorul religiei creștine” expertiza bazată pe competențele și continuitatea apostolică a conținutului doctrinar.

1.4. Raportul dintre știință și ideologie

O atenție deosebită trebuie acordată pretențiilor de științificitate venite din partea afirmațiilor oficiale. Puterea politică are responsabilitatea luării deciziilor într-un context dat, a guvernării, așa cum au fost măsurile decise în timpul pandemiei de Covid-19 care au însemnat restrângerea drepturilor individuale sau campanii de vaccinare în numele unor demersuri medicale și studii clinice care nu aveau încă consensul comunității academice. La fel se întâmplă și în cazul partidelor politice aflate în competiție în jocul democratic al alegerilor, fiecare în parte construindu-și o ideologie (suma unor valori, idei, aspirații) care se dorește normativă în societate și pe care o propune spre consensul majorității. Uneori ideologiile preiau elemente filosofice sau din religii, mai ales în materie de morală. Altă sursă a confuziilor apare prin expunerea programului politic, numit din ce în ce mai des „filosofie”, în timp ce efortul de persuasiune este numit „pedagogie”, spre accentuarea amalgamărilor unei societăți secularizate într-o lume din ce în ce mai desacralizată. În acest context, care este raportul real dintre pretențiile ideologiilor de a fi filosofie aplicată sau reprezentatele valorilor religiei (creștin democrație, islamism, etc.)?

Pericolul constă în relativizarea adevărului științific, a discursului filosofic despre adevăr sau a reducționismului veridicității Revelației pe fondul pluralismului fenomenului religios. La ora actuală, separarea dintre religie (Biserică) și puterea statală ne ferește de confuzii și temperează orgoliile omenești și iluziile măririi deșarte, atât instituțiile bisericești cât și ideologiile care preiau elemente religioase fiind bine delimitate în lupta de putere din jocul democratic al alegerilor, religia, teologiile sau filosofia având alte finalități existențiale sau cognitive, chiar și atunci când conduc spre aspecte practice care urmăresc un bine general sau valori universale și nu scindări pe criterii ideologice.

Așadar, ideologia este o doctrină sau o sumă de afirmații, judecăți de valoare sau de acte normative care devin fundamentul doctrinar sau dorința de a acționa a unui grup social. Cel mai des ideologiile aliniază forțele politice în „clase sociale” și scindează societatea civilă în grupări antagonice care doresc preluarea conducerii și transformarea ambientului social conform propriilor așteptări. Elementele preluate din preocupările filosofiei sau din religii sunt selective, necritice, ideologia dorește să inoculeze o „convingere” care să devină motorul acțiunii și implicării în lume fără să se accepte coabitarea cu „celălalt”, iar când grupările politice ajung la putere și sunt obligate să coabiteze, se pierd în pragmatismul mecanismelor de conducere devenind la fel de lipsite de consistență în „lumea nouă” ca și cei din „lumea veche” pe care i-au combătut propunând o viziune pseudo-mesianică.

Chiar dacă intențiile motivaționale sunt uneori oneste, ideologiile nu fac parte dintr-un demers cognitiv. În fundamentarea ideologică a unei direcții de acțiune, de guvernare, etc., sunt preluate selectiv o serie de adevăruri, prezentate parțial sau fragmentat în scopul aderării la o mișcare și nu în scopul demonstrării sau căutării adevărului științific. De aceea ideologiile pot induce în eroare, iar în cazul ideologiilor politice care își arogă motivații religioase, în fața uzurii de imagine și a faptului că limitările de acțiune care apar după ce o astfel de grupare ajunge la putere, pot

aduce cu sine mari deservicii credibilității religiei în ansamblul ei. Ideologiile clasice sunt în criză? Există pericolul radicalizării pozițiilor antagonice sau ispita unui anarhism care să dărâme totul fără a avea nimic constructiv în vedere? Ce va re-umaniza lumea și mecanismele puterii? Răspunsul trebuie căutat în Adevăr!

Ideologiile nu sunt filosofii, nu sunt doctrine religioase și nici explicații teologice. În concluzie, numai științele ca *scientia* sunt cunoaștere, ordonează implicarea conștientă în lume, au și un rol practic, în timp ce ideologiile – chiar dacă vor prelua afirmații adevărate, însă în mod selectiv și necritic – au interese partizane și nu trebuiesc confundate cu filosofii sau cu religiile lumii. Filosoful și teologul este chemat să trăiască ca cetățean al lumii implicându-se cu înțelepciune în viața politică a „cetății”, însă „dați dar Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu” (Marcu 12, 17).

1.5. Religie, teologie și *Weltanschauung*

Concepția despre lume (germ. *Weltanschauung*) este un set de convingeri și de atitudini, afirmații, judecăți de valoare și fundamentări normative, care – cel puțin în ochii susținătorilor sau adepților – constituie o imagine coerentă, holistă a realității (a ceea ce există), care are ca efect imediat ordonarea tuturor cunoștințelor și a comportamentului față de sine ca individ, implicarea responsabilă în societate și față de mediul înconjurător.¹

Dacă ideologiile caută aderarea la un grup conform alinierii la un anumit mod de a reacționa în lume, concepția despre lume este o construcție mentală necesară integrării demersurilor cognitive și implicării responsabile, existențiale, în lume. Toate elementele cunoașterii noastre – empirice sau metodologice, științifice, dar și experiențele existențiale de tip universal / transcendental și

1. Antoni B. STEPIEŃ, *Wstęp do filozofii*, Wydanie czwarte rozszerzone, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, p. 41.

transpersonal¹ – trebuie să se integreze într-o concepție coerentă, care are un sens, cunoștințele parțiale și disparate ale științelor pozitive nefiind lăsate ca un mozaic destrămat, incapabil de a reda o imagine clară, incluzând și realitățile dintr-o „lume nevăzută” constitutivă universului nostru.

Când vorbim despre „lumea nevăzută” care construiește concepția noastră despre lume, primele elemente care completează experiența empirică a fiecărui individ sunt acceptate pe baza autorității culturii. Moștenirea culturală constituie un patrimoniu care reunește experiența cognitivă a înaintașilor, experiențele estetice care se materializează prin creațiile culturale și experiența sacrului care se concretizează într-o religie. Omul ca individ este întotdeauna în centrul unei sfere cognitive fiind înconjurat de elementele cunoașterii imediate, apoi de elemente din ce în ce mai distanțate, abstracte și specializate (domenii specifice necesare activităților profesionale sau curiozității subiectului cunoscător...), rezultatul experienței proprii sau a învățării. Sunt elemente raționale, dar și o cunoaștere dincolo de categoriile luminii naturale a rațiunii care construiesc concepția despre lume sau – altfel spus – alcătuiesc universul cognitiv în care omul ca individ își desfășoară existența.

Dincolo de limitele cunoașterii imediate se află problematica „misterului”, acele aspecte ale vieții care rămân ireductibile la o explicație strict rațională. Sunt aspectele existențiale, misterul vieții, a iubirii, a binelui și răului, a suferinței și morții. Misterul atinge profunzimile vieții omului, numai omul percepe dimensiunea superioară a „ceva” care dă sens și în același timp rămâne la limita dintre ceea ce este comun lumii și ține doar de demnitatea ființării umane, dintre ordinar și extraordinar, dintre existența

1. În psihologia umanistă, în viziunea lui Abraham Maslow, prin transpersonal sunt definite toate experiențele „depășirii de sine”: primele nevoi sunt cele legate de viața biologică și socială, apoi migrează spre realitățile care privesc realitățile care transcend ambientul imediat, ajungându-se la ceea ce include persoana umană în valorile universale, religia și experiențele existențiale fiind ontologic legate de ființa umană. cf. Abraham MASLOW, *Etre humain. La nature humaine et sa plénitude*, Eyrolles, Paris 2006, p. 37.

tuturor lucrurilor și destinul acestei lumi din care omul face parte integrantă având o poziție deosebită în cosmos prin simplul fapt că „înțelege” sau intuiește un final eshatologic.

Concepția despre lume este specifică fiecărui individ în parte fiind influențată de personalitatea, de procesul de socializare și de parcursul școlar pe care și-l asumă, de ambientul cultural și de nivelul de dezvoltare a științelor sau a tehnologiilor timpului istoric respectiv, de gradul de spiritualizare sau de secularizare din evoluția omenirii la un moment dat. Există însă câteva tipologii sau *pattern-uri* pe care se poate construi un *Weltanschauung*:¹

Concepția despre lume rațională – este specifică indivizilor care pun la baza cunoașterii ceea ce este explicabil, logic, care se încadrează într-un lanț al cauzelor și efectelor, evitând sistematic instinctele, pulsunile inconștientului, etc. Sunt preferate datele disciplinelor pozitive și sunt acceptate limitele competențelor fiecărui domeniu în parte.

Concepția despre lume irațională – se construiește pe linia de demarcare dintre irațional și rațional, sunt preferate rezultatele intuitive datelor precise. Sunt acceptate pulsunile care vin din adâncul inconștientului, manifestarea reacțiilor instinctuale, uneori sunt preluate selectiv sau cu scepticism datele pozitive contând propriile convingeri care se bazează pe experiența proprie.

Concepția despre lume științifică – caută să valorifice în principal datele științelor pozitive, extrapolând de cele mai multe ori metodologiile specifice și domeniile de competență spre aspectele misterului care rămâne în esență ireductibil la datul pozitiv. Atunci când se construiește o viziune echilibrată, de tip rațional, individul se poate regăsi în toate aspectele existenței sale, însă atunci când se îmbrățișează o poziție radicală, cum este cazul neopozitivismului sau a empirismului logic promovat de adepții *Cercului Vienez* (germ. *Wiener Kreis*), lumea devine schizoidă, parcelată pe criteriile competențelor disciplinelor științifice, tot ceea ce ține de aspectele strict existențiale ireductibile la ceea ce este empiric sau

1. Antoni B. STEPIEŃ, *Wstęp do filozofii*, pp.40-42.

imediat, fiind lăsate în afara oricăror preocupări. La fel se întâmplă și în cazul deconstructivismului dezvoltat în siajul lui Jacques Derrida (1930-2004), modificându-se în afirmațiile contemporane sensul inițial, devenind o „deconstrucție” negativă, o dizolvare sau distrugere-atomizare fără a reveni la nivelul întregului în fenomenul-obiect al cercetării, în timp ce identificarea structurilor de bază ar trebui să permită analiza și expunerea argumentată într-un demers discursiv. Aceste poziții radicale nu pot da un răspuns în fața misterului suferinței și mai ales al morții care, în lipsa percepției sensului sacru, rămâne doar un sfârșit absurd al unei ființări biologice, iar viața spirituală este redusă la „iluzia” proceselor neurocerebrale și psihice...

Concepția despre lume ne-științifică – este sceptică față de parcelarea științelor pozitive, refuză extrapolarea rezultatelor empirice spre celelalte domenii ale existenței. Pozițiile radicale conduc spre construirea unei lumi iraționale, schizoide. Atunci când convingerile proprii sunt duse la extrem, sunt negate și acele elemente cognitive raționalizabile, ceea ce conduce spre o postură total necritică, bazată pe propriile păreri sau convingeri neargumentate. Sunt cei care „știu” că pământul este plat și orice demonstrație științifică sau orice interpretare a rezultatelor științelor pozitive sunt fie false, fie sunt o parte a unui complot dintr-un delir cronic sistematizat: *„Caracteristica delirului este sistemul – perfectă coerență a acestui sistem, care are forță de convingere, care contaminează, putând provoca paranoia indusă. Dacă omul normal se compune dintr-o viață personală și una publică în diferite proporții, în paranoia se produce o indisociabilă proiectare a personalului în social, și nu ar fi nici un rău dacă paranoicul, prin tipul de persoană care este n-ar strica interacțiunile cu ceilalți, sau dacă ceilalți ar putea să suporte paranoia...”*¹ Aceasta nu înseamnă că adoptarea unei concepții despre lume de tip neștiințific este specifică patologiei, însă radicalizarea până la extrem în sistemul așteptărilor a afirmațiilor într-o direcție sau alta este la fel greșită.

1. Aurel ROMILĂ, *Psihiatrie*, p. 310.

Concepția despre lume religioasă – este o construcție care acordă o atenție deosebită experienței sacralului. În construirea universului mental contează autoritatea pe care individul o acordă revelației divine sau doctrinei religioase care descrie realitatea punând-o în ordinea unei creații pe care o poate cunoaște rațional, dar este luminată pe calea credinței. Atunci când este construită printr-o raportare echilibrată față de cunoașterea științifică este adaptată dialogului dintre religie și știință, permițând integrarea credinciosului contemporan într-un univers deschis în care adevărul rațiunii se îmbină armonios cu înțelegerea aspectelor sau a experienței proprii care țin de realitate transcendentă și de mister. Există și posibilitatea construirii unei concepții despre lume religioase fanatice, în oglindă față de o poziție raționalistă sau științifică la fel de radicală, experiența demonstrând că orice extreme sunt la fel de dăunătoare și contraproductive.

Concepția despre lume ne-religioasă – omite din start orice ar veni din partea doctrinei religioase sau a unei tradiții care transmite o experiență cultural-religioasă. Filosoful polonez Antoni B. Stepień vorbea despre importanța creștinismului pentru cultura europeană.¹ Filosofia și cunoașterea științifică surprind realitățile profane ale realității, pot trimite prin conținut spre problematica lui Dumnezeu și a realităților nevăzute.

*

Teologia aprofundează doctrina, morala, acțiunea eclesială și liturgice sau cele funcțional-instituționale, însă rămâne și experiența ascetică și mistică a omului religios prin care se înțeleg realitățile sacralului și legătura dintre om și Dumnezeu. Integrarea omului ca individ în realitatea lumii înseamnă cunoaștere, acțiune responsabilă, comportament moral, existență istorică și proiecție eshatologică. Indiferent de înclinarea pe care o are în virtutea personalității sale sau a condiționărilor socio-culturale, omul se va confrunta cu aceleași probleme existențiale și va pendula între aspectele profane și limbajul realității sacralului care se întrezărește

1. Antoni B. STEPIEŃ, *Wstęp do filozofii*, p.43.

în lume. „Citirea” acestei realități și traducerea într-un limbaj accesibil omului tuturor timpurilor este realizată de teologie.

2. Clasificarea disciplinelor teologice

Teologia este un domeniu al cunoașterii care aprofundează sistematic principalele răspunsuri la întrebările existențiale prezente în religiile lumii prin manifestarea istorică a în cadrul respectivului ambient cultural-spiritual, după cum am văzut, prin doctrina, morala, cultul religios și organizația religioasă.¹ Pe aceste axe se dezvoltă principalele discipline ale teologiei ca știință, unele domenii înglobează mai multe subdomenii, altele sunt discipline autonome care au propriile metodologii și tradiții care s-au dezvoltat epistemologic de-a lungul timpului.

Creștinismul ca religie are un rol complex pentru fiecare individ în parte, joacă un rol existențial, îi configurează modul de relaționare socială și modul în care devine creator de cultură. Doctrina creștină este prezentă sub aspectul practic, legat de funcțiile religiei, dar se materializează și sub forma sistematică a teologiei ca parte a culturii. Experiența religioasă are două dimensiuni fundamentale: o dimensiune subiectivă datorită trăirilor și experiențelor cognitive ale individului și, o dimensiune obiectivă care provine din întâlnirea cu diferitele aspecte ale Realității.²

Battista Mondin identifică două niveluri ale teologiei: *teologia elementară* și *teologia specializată sau științifică*. „Primul este acela al

1. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *op.cit.*, pp. 27-28.

2. Cristian BARTA, *Epistemologie teologică*, Argonaut, Cluj-Napoca 2008, pp. 47-48.

înțelegerii credinței pe care o posedă fiecare credincios prin simplul fapt că crede: e o înțelegere realizată cvasi-spontan care se naște din exigența vitală pe care o simte cel care a primit darul credinței ca să-i înțeleagă sensul profund... Precum omul e în mod natural, spontan, filosof, la fel creștinul e în mod natural, spontan, teolog.”¹

Este acel efort uman de a înțelege ceea ce poate fi raționalizat din misterul credinței, *intellectus fidei* din teologia elementară folosindu-se de logica comună și de limbajul obișnuit. Același *intellectus fidei* devine o teologie specializată atunci când se transformă într-un efort hermeneutic transpus într-un limbaj tehnic, precis, după o metodologie riguroasă, științifică, prin intermediul limbajului disciplinelor pozitive sau al filosofiei.²

Creștinismul, ca religie a *Cărții* sau care pornește de la *Revelația supranaturală*, are o evoluție internă care este influențată de evoluția culturală și de condițiile istorice în care se manifestă. Inclusiv teologia evoluează, din necesitate, conform preocupărilor membrilor Bisericii istorice.

2.1. Etapele dezvoltării teologiei creștine

După primele Rusalii Biserica creștină își începe misiunea istorică de a propovădui Vestea cea Bună. În ceea ce privește discursul despre Dumnezeu, în perioada apostolică avem o teologie kerygmatică (grec. κήρυγμα – proclamare), preocupările primilor creștini fiind legate de trăirea credinței (*fides*), așteptarea iminentă a Parusiei (grec. παρουσία – a doua venire a lui Hristos) și de organizarea vieții în comunitățile constituite.

În timpurile apostolice principalele probleme sunt de natură practică: propovăduirea unui mod de viață conform Evangheliei, constituirea primelor rudimente ale ierarhiei în siajul propovăduirii Apostolilor și a ucenicilor lor și raportul față de religia lui

1. Battista MONDIN, *Introduzione alla teologia*, p. 11.

2. *ibidem*

Israel, precum și *martyria* ca mărturisire de credință în fața lumii și rezistența în fața persecuțiilor din primele trei secole.

Teologia perioadei apostolice trece printr-un prim *Sitz im Leben* (germ. „așezare / situare / transpunere în viață”) care este consecința dinamismului Bisericii vii.¹ În măsura în care au apărut ereziile în interpretarea conținutului credinței creștine avem primele reacții ale Părinților Bisericii care, treptat, sunt obligați să răspundă apologetic împotriva influențelor religiilor păgâne sau ale raționalizărilor greșite venite din partea filosofiei „la modă” din timpul respectiv, în primele trei secole fiind vorba despre medioplatonism și neoplatonism.

Cauzele ereziilor primului mileniu creștin sunt sincretismele (gnosticismul, maniheismul, etc.), monoteismul radical de sorginte iudaică care se îmbracă noțional în categoriile neoplatonice acceptate de cultura elenistă a antichității creștine, care se vor manifesta în Răsărit prin aplicarea unor scheme logice radicale *ad intra* misterului unității treimice, precum și încercarea de definire a unității naturii umane și divine în Isus Hristos până la definirea conceptului de persoană – *hypostasis* la Conciliul Ecumenic din Calcedon (451).

După cum vom vedea în mod concret, pentru fiecare domeniu de cercetare al teologiei dogmatice, vor fi răspunsuri punctuale ca apologii împotriva iudaismului sau a sincretismului religios specific perioadei de decadentă a Imperiului Roman, sau a disputelor din „interior” care ating înțelegerea rațională a misterului Preasfintei Treimi (monarhianismul, subordinaționismul, etc.), cu consecințe directe asupra hristologiei (adoptionismul, docetismul, etc.), discuții despre puritatea Bisericii în timpul persecuțiilor, probleme de succesiune și de jurisdicție asupra comunităților într-o perioadă în care nu avem un drept canonic promulgat, sau dispute privind soteriologia.

1. Karl Heinz NEUFELD, „Das Dynamische in Der Kirche: 30 Jahre Nach Karl Rahner.” *Zeitschrift Für Katholische Theologie*, vol. 136, no. 3, 2014, pp. 273–85. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/24171447>. Accessed 16 Dec. 2022.

În general, în perioada primelor trei secole avem luări de poziție individuale ale *Părinților Bisericii*. Acestea privesc Bisericiile locale respective, nu se urmărește o structurare sistematică a doctrinei sub formă teologică, însă scrierile marilor autori creștini precum Ignățiu de Antiohia (+110), Clemens Romanul (+92/99), Policarp de Smirna (+155/157), Iustin (+165), Irineu de Lyon (+202), Clemens Alexandrinul (+215), Origen (+253), Ciprian (+258) și alții, au pus bazele dezvoltării doctrinei ulterioare, ideile lor fiind unanim acceptate printr-un discernământ eclesial ca proces spiritual, inspirat de Spiritul Sfânt. Între sec. II-III teologia transmite doctrina creștină în continuitate apostolică, apărarea împotriva iudaismului care susține monoteismul radical și contestă mesianismul „în” Hristos, apologiile în fața păgânismului sau a filosofiei grecești, dar mai ales apar primele răspunsuri care implică discernământul eclesial în fața ereziilor.¹

Teologia conciliară. Marile schimbări se petrec odată cu promulgarea Edictului de la Milano în anul 313 (lat. *Edictum Mediolanense*, grec. *Διάταγμα τῶν Μεδιολάνων*), când Constantin cel Mare acordă libertate Bisericii creștine. Consecințele sunt majore. Ajunsă o instituție liberă, partener de dialog cu autoritățile imperiale și responsabilă de manifestarea credincioșilor păstoriți ca cetățeni supuși autorităților statale, Biserica își construiește treptat un aparat administrativ care reprezintă oficial ierarhia și interesele pastorale. Biserica lui Hristos devine o instituție socială, intră în jocul politic de putere și este obligată să reprezinte în istorie aspectul divin și uman în același timp.

Pe fondul primei mari erezii a sec. IV, *arianismul*, care marchează și prima schismă care fragmentează Biserica pentru mult timp, apare necesitatea definirii *ortodoxiei doctrinei*: limitele între care interpretările omenești surprind și pot exprima cea ce este conținut în Adevărul absolut care se revelează în istorie. Constantin cel Mare, suveran peste toți supușii săi, inclusiv peste creștinii și ierarhia bisericească de pe teritoriul Imperiului, își arogă pentru prima oară dreptul de imixtiune în problemele bisericești (se con-

1. *PDThC*, art. „histoire de la théologie catholique”, p. 467.

sideră episcop din afară – *episkopos ton ekton*, așa cum episcopii păstoresc Biserica lor locală, Împăratul este „păstorul” legitim al tuturor cetățenilor, deci, inclusiv guvernează păstoriile tuturor Bisericilor de pe teritoriul Imperiului Roman).

Acest tip de cezaropapism se instituționalizează datorită necesității organizării coerente cu administrația civilă și exercitarea pârghiilor de putere. Puterea politică recunoaște ierarhia eclesială legitimă și o legitimează în relațiile administrative civile și comunică cu păstoriile în virtutea reprezentativității și autorității pe care aceștia o au – în plan spiritual – asupra turmei păstorite. La rândul ei, Biserica bizantină se integrează „simfonic” în dialog cu puterea și în aspectele seculare ale lumii... până astăzi avem în celebrările liturgice pomenirea autorității conducătoare și a oastei țării ca o proiecție a acestei tradiții.¹

Legătura dintre Biserică și puterea politică și militară nu trebuie privită doar sub aspectul negativ al consecințelor observate de-a lungul istoriei (ingerințele politicului în problemele interne ale Bisericii care ar fi trebuit să facă doar „politica” evanghelizării și să nu participe la jocul de putere după politica lumească), fiind un mijloc prin care creștinii dobândesc drepturi asigurându-li-se pacea necesară vieții cotidiene sau sunt sprijiniți într-un timp istoric tulburat de invazii, războaie și mari epidemii.

Convocarea primelor Concilii ecumenice sunt motivate de necesitatea asigurării păcii și unității în societatea civilă a Imperiului Roman, însă în plan eclesial au fost catalizatorul care au grăbit stabilirea reperelor ortodoxiei doctrinare astfel încât s-a separat dogma de erezie, s-a stabilit o formă instituționalizată de exercitare a sinodalității Bisericii lui Hristos, care are nevoie de stabilirea ordinii și disciplinei în relațiile oamenilor care își manifestă credința în „biserici și bisericiuțe” care alcătuiesc Biserica lui Hristos în universalitatea ei. Această concordanță este asigurată de Magisteriul Bisericesc, cercetarea teologică, permanentă, fiind

1. Pentru aprofundarea subiectului vezi Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Ed. Gallimard, Paris 1996, pp. 220-230.

obligată să găsească expresia istorică cea mai bine adaptată nivelului cunoștințelor dintr-o anumită epocă, în timp ce autoritatea eclesială, în mod sinodal și universal, prin intermediul Conciliilor Ecumenice, ridică o învățătură de credință la rangul de dogmă. Ioan Paul II exprima cel mai bine această realitate în fața teologilor de la Universitatea Pontificală din Salamanca:

„Legătura esențială dintre teologie și credință, întemeiată și centrată în Hristos, luminează cu toată claritatea legătura teologiei cu Biserica și Magisteriul ei. Nu se poate crede în Hristos fără a crede în Biserica – „Trupul lui Hristos”; nu se poate crede cu credința catolică în Biserica, fără a crede în Magisteriul ei inalienabil. Fidelitatea față de Hristos implică așadar fidelitate față de Biserica; iar fidelitatea față de Biserica implică la rândul său fidelitatea față de Magisteriu. Este deci necesar să ne dăm seama că, cu aceeași libertate radicală de credință cu care teologul catolic aderă la Hristos, el aderă și la Biserica și la Magisteriul ei. Din acest motiv, Magisteriul eclezial nu este o instanță străină teologiei, ci intrinsecă și esențială acesteia. Dacă teologul este mai presus de toate și radical un credincios, iar credința sa creștină este credința în Biserica lui Hristos și în Magisteriu, opera sa teologică nu poate să nu rămână fidel legată de credința sa eclesială al cărui interpret autentic și corespunzător este Magisteriul.”¹

În context propedeutic, pentru a înțelege afirmațiile fostului Suveran Pontif, se impune înțelegerea principalelor definiții:

Magisteriul bisericesc: Misiunea de a interpreta în mod autentic Cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis a fost încredințată numai Magisteriului viu al Bisericii, a cărui autoritate se exercită în numele lui Isus Hristos, adică episcopilor aflați în comuniune cu urmașul lui Petru, episcopul Romei. Acest Magisteriu nu e însă deasupra Cuvântului lui Dumnezeu, ci îl slujește, învățând numai

1. Viaggio apostolico in Spagna: *Discorso di Giovanni Paolo II ai docenti di teologia nella Pontificia Università di Salamanca*, Lunedì, 1° novembre 1982, nr. 5.

ceea ce a fost transmis, deoarece, prin porunca dumnezeiască și cu asistența Spiritului Sfânt, îl ascultă cu pietate, îl păstrează cu sfințenie și îl expune cu fidelitate și ia din acest unic tezaur al credinței tot ceea ce propune ca adevăr de credință revelat de Dumnezeu.¹

Dogmele credinței: Magisteriul Bisericii își angajează pe deplin autoritatea primită de la Hristos atunci când definește dogme, adică atunci când propune, sub o formă care îl obligă pe poporul creștin la o adeziune irevocabilă de credință, adevăruri conținute în Revelația divină sau adevăruri aflate într-o legătură necesară cu acestea. Există o legătură organică între viața noastră spirituală și dogme. Dogmele sunt făclii pe calea credinței noastre, o luminează și îi dau siguranță și, reciproc, dacă viața noastră este dreaptă, mintea și inima ne vor fi deschise pentru a primi lumina dogmelor credinței.²

Începând cu sec. IV sunt unanim acceptate la nivel conciliar criteriile unității care privesc atributele corpului eclezial: Biserica este una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică. Unitatea se manifestă prin afirmarea aceluiași *Crez* (Mărturia de credință) și a dogmelor promulgate prin consensul eclezial al întregii Biserici, prin viața spirituală, liturgică și sacramentală care permite omului istoric să subziste în sfințenia realității divine care transcende istoria (*leitourgia*), într-o coeziune de iubire (*diakonia*) care devine mărturie istorică a iubirii divine și în continuitatea evoluției istorice legitime care începe din ziua primelor Rusalii și, prin Apostoli, se extinde teritorial / spațial (aparitia Bisericilor și răspândirea creștinismului până la „marginile” lumii) și se înlănțuie în timp / aspectul temporal (hirotonirile și transmiterea vieții ecleziale din generație în generație). Toate aceste aspecte descriu sub aspect fenomenologic realitatea Bisericii care materializează ceea ce este invizibil într-un continuum spațio-temporal care definește Istoria. Raportul om-Dumnezeu care exprimă esența *religiei* este o constantă în creație, însoțind fenomenul uman până la finalitatea eshatologică a lumii.

1. CBC nn. 85-86.

2. CBC nn. 88-89.

Teologia conciliară stabilește cadrul ortodoxiei doctrinare, legitimează legătura dintre limbajul cultural al omului istoric și exprimarea conținutului credinței sale prin categoriile filosofiei sau ale limbajului adaptat nivelului cunoștințelor științifice corespunzătoare timpului respectiv (de ex. evoluția conceptuală despre sistemul solar și univers și reprezentarea simbolică a creației), inițiază dialogul dintre credința trăită și exprimarea conținutului acesteia (lat. *fides qua creditur* și *fides quae creditur*).

Lupta împotriva ereziilor (arianismul, nestorianismul, monofizismul, monoteletismul, pelagianismul, etc.) conduce pe de-o parte spre promulgarea dogmelor trinitare, cristologice, pneumatologice, pe de o altă parte acceptă preluarea critică a limbajului filosofic (al medio- și neo-platonismului care se „încreștinează”) consfințindu-se în cultura universală o terminologie de specialitate care modelează gândirea omenirii: persoană / *hypostasis*, antropologia creștină, libertatea actului uman și libertatea creaturală, natural / supranatural, etc.¹

Teologia scolastică. În anul 529, printr-o serie de edicte îndreptate împotriva arienilor, a evreilor, păgânilor sau a altor grupări sectare, Iustinian (483-565) interzicea „predarea filosofiei”, „explicarea legilor” și „jocul zarurilor”, școala filosofică din Atena migrând prin Damascios Diadochos (458-533) în Siria. Orientul creștin rămânea ancorat în sintezele patristice, după închiderea Academiei din Atena neoplatonismul și aristotelismul fiind predate în centre din afara teritoriilor Imperiului Bizantin. Despre acest proces vom vorbi ulterior, în cadrul emergenței școlilor teologice.

Evul-Mediu timpuriu este marcat de apariția islamului (sec. VII), de expansiunea teritorială a acestuia odată cu cuceririle care schimbă configurarea etnică și confesională. Într-un secol de la moartea Profetului Mohamed (570-632), Marele Califat se întindea pe trei continente, începând cu India și China – trecând prin Orientul Apropiat și Nordul Africii – până la Oceanul Atlantic, creștinismul oriental fiind obligat, de acum înainte, să coabiteze

1. *PDThC*, art. „histoire de la théologie catholique”, p. 468.

cu credincioșii noii religii, în timp ce creștinismul african subzista de acum înainte numai prin Biserica Coptă și Biserica Etiopiană. Spania era ocupată de musulmani începând cu anul 711 până la *Reconquista* creștină din anul 1492. Cultura arabă și mozarabă impregnată de filosofia aristotelică și neoplatonică ajunge în centre din Barcelona, Leon, Pamplona, Segovia și Toledo, în care sunt făcute traduceri din limba arabă în limba latină fie după scrierile filosofilor aristotelici sau neoplatonici, fie după lucrările marilor filosofi mozarabi precum Abū Nasr al-Fārābi (870-950), Ibn-Sina (latinizat Avicena 980-1037), Ibn Roshd (latinizat Averoes 1126-1198) sau Rabbi Moshe ben Maimon (latinizat Maimonides 1135-1204).¹ Prin intermediul traducerilor făcute din arabă în limba latină teologia creștină reîntră în contact cu gândirea filosofiei aristotelice și platonice, dar și cu interpretările și critica mozarabă care leagă sistemele de gândire grecești de viziunea monoteismului radical iudaic sau musulman.

Începând cu sec. XI se conturează în ambientul teologiei occidentale teologia scolastică. Teologia scolastică (lat. *schola* – școală) se caracterizează prin elaborarea tratatelor sistematice care aprofundează teme care au fost prea puțin prezente în perioada patristică aprofundând cercetarea teologică, conceptualizând definițiile și dogmele credinței pe baza limbajului filosofic aristotelic.² Se utilizează metodologic o cale demonstrativă specifică (lat. *via*), tematicile fiind sistematizate sub formă de *Sententia* – Sentințe sau *Summa* – Sumele, prezentate sub forma unui tot unitar, de exemplu *Summa theologiae*. Între secolele XI-XII avem emergența scolasticii inițiale reprezentată de benedictinul Anselm de Canterbury (1033-1109), fiind perioada apariției Școlilor Catedrale care preced apariția Universităților medievale, cel mai reprezentativ centru fiind Școala din Chartes (*L'École de Chartres* sau *École de la cathédrale de Chartres*) fondată de episcopul Fulbert de Chartres (952-1082).³

1. Władysław TATARKIEWICZ, *Historia Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, vol.1, pp. 246-248.

2. PDThC, *ibidem*

3. Etienne GILSON, *Filozofia in Evul Mediu*, Humanitas, București 1995, p. 363.

Între sec. XI-XII, începe epoca marilor sisteme sau perioada de aur a scolasticii medievale, reprezentanți fiind dominicanii Albert cel Mare (1200-1280) și Toma de Aquino (1225-1274). În sec. XIV scolastica tardivă începe să se diversifice, pe lângă linia clasică devenită *via antiqua* al cărui ultim mare reprezentant a fost franciscanul Johannes Duns Scotus (1266-1308), apărând problematica nominalismului care deschide calea spre o *via moderna* reprezentată de William de Ockham (1285-1347), diferită de poziția tomistă.

Scolastica post-tridentină. Scolastica dobândește o nouă formă după Conciliul Tridentin (1545-1563), intrând în limbajul magisterial prin *Catehisme* și manuale cu scop didactic. Chiar dacă în general teologia intră într-o perioadă de progres timid, fiind puține abordări originale, se conturează și direcțiile inovatoare ale *Școlii din Salamanca* (lat. *Salmanticenses* span. *Escuela de Salamanca*) reprezentanți de seamă fiind dominicanii Francisco de Vitoria (+1546), Domingo de Soto (+1560) și Melchor Cano (+1560), sau *Școala din Coimbra* (lat. *Conimbricenses*) reprezentată de iezuiții Francisco Suárez (1548-1617) care își începe activitatea în Salamanca, sau Luis Molina (1535-1600). În această perioadă sunt dezvoltate teme de antropologie, sociologie, pe fondul schismei provocate de Reforma protestantă este revizuită concepția eclesiologică conform redefinirii centralismului Roman. Începe perioada teologiei apologetice și polemice prin Cardinalul iezuit Roberto Bellarmino (1542–1621) care publică trei volume sub titlul *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos*, (1586, 1591, 1593) în timp ce definițiile doctrinare dobândesc forma *Catehismelor* editate după modelul iezuitului Petrus Canisius (1521-1597). În această perioadă, inventarea tiparului a contribuit la circulația ideilor și la publicarea literaturii confesionalizante, pe lângă abordarea tradițională biblico-patristică, distingându-se poziția teologiei catolice în curs de delimitare față de gândirea reformatoare.

Teologia manualistă. Începând cu sec. XVIII teologia catolică se repliază spre sintezele didactice destinate cunoașterii și argumen-

tării definițiilor magisteriale, fiind considerată o perioadă de stagnare cu excepția dezvoltării istoriei Bisericii,¹ numai în ambientul protestant filosofia modernă pătrunzând în dezbaterile teologice.

Teologia ortodoxă va rămâne în tot acest timp ancorată în limbajul patristic, preocupările fiind legate de ascetica și mistica creștină trăită de către mari maștri ai vieții spirituale, Biserica pendulând în ambientul slav între personalismul mistic susținut de Nil Sorski (+1508) și colectivismul în slujba idealului teocratic susținut de Iosif din Volokolamsk (+1515).² Aceste tendințe se concretizează în Regulile monastice care exprimă preocupările elitelor vieții de credință care sunt clădite pe textele biblice, pe textele patristice și filocalice și pe practica isihasmului, pe teritoriul României de azi „mișcarea stareților” exprimând cel mai bine aceste tendințe prin Paisie Velicikovski (1722-1794).

În ambientul Bisericilor greco-catolice se observă un proces de reînnoire a teologiei răsăritene pe baza fundamentelor Conciliului florentin, prin preluarea critică și inovativă a modelelor catehismelor și a literaturii polemice din epocă care se îmbogățesc folosindu-se de izvoarele tradiționale răsăritene și de limbajul teologiei apusene în același timp. Despre teologia greco-catolică, ca școală de gândire teologică, vom trata separat.

Neoscolastica. Secolul XIX este caracterizat, în general, de teologia de tip manualistic, existând și în ambientul catolic încercări de deschidere spre limbajul filosofiei idealismului german prin Școala de la Tübingen sau prin teologia lui John Henry Newman (1801-1890). Pe linia teologiei dogmatice se remarcă Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) prin teologia sa sistematică acordată la dezbaterile și la nivelul cunoștințelor timpului, în timp ce iezuitul Joseph Wilhelm Karl Kleutgen (1811-1883) contribuie la definirea neotomismului sau a neoscolasticii.

Reînnoirea gândirii teologice pe linia neotomismului este consolidată de Papa Leon XIII (1810-1903) prin Scrisoarea enciclică

1. Elisabeth BEHR-SIEGEL, „Le monachisme russe”, în: *Dictionnaire de spiritualité. Le monachisme. Histoire et spiritualité*, vol. IX, Paris, 1980, p. 162.

2. *ibidem*

despre filosofia creștină – *Aeterni Patris* din anul 1879. Enciclica propune reîntoarcerea la epoca de aur a scolasticii prin revalorificarea tomismului, o aprofundare a gândirii filosofice creștine în dialog cu filosofii moderne și cu curentele ideologice contestate, anticatolice sau ateiste.

În ciuda impunerii unei direcții magisteriale care pornește de la studiul unui sistem de gândire medieval, filosofia creștină se deschide treptat spre dialogul cu ambientul extra-ecclesial, pregătindu-se pluralismul direcțiilor de dezvoltare a teologiei pre-conciliare. Marii reprezentanți ai neotomismului sunt Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877-1964), filosofii laici Étienne Gilson (1884-1978), Jacques Maritain (1882-1973), teologul și filosoful Joseph Maréchal SJ (1878-1944) care dă o deschidere spre ceea ce va deveni teologia transcendentă, sau părintele Martin Grabmann (1875-1949).

Teologia pre-conciliară. Pe fondul scăderii importanței apologeticii în preocupările culturii secolului XIX și începutului sec. XX, până la Conciliul Ecumenic Vatican II, în cadrul teologiei catolice sunt revalorificate temele teologiei patristice, dialogul critic cu teologia ortodoxă sau protestantă, precum și preluarea altor sisteme de gândire filosofică. După intervenția magisterială a pp. Leon al XIII-lea, se impunea o luare de poziție oficială împotriva unor tendințe greșite de a apăra ortodoxia doctrinară în cadrul Bisericii și a menține catolicitatea Trupului Mistic al lui Isus Hristos prin închistare în sine și o inerție în fața schimbării.

Modernismul constituie o primă eroare devenită o „erezie a Epocii contemporane”. Cauzele care au dus la apariția modernismului trebuiesc căutate în ponderea excesivă pe care științele pozitive și ideologia pozitivistă le ocupau în moda culturală a începutului de secol XX. ceea ce a dus la desacralizarea vieții umane. Însăși Sfânta Scriptură începe să fie studiată prin intermediul științelor pozitive: arheologia biblică, reducționismul la analiza limbajului și a etimologiei cuvintelor de tip structuralist, etc. În acest context modernismul (atenție! termenul definește erezia

„modernismului” în contextul teologiei catolice, a nu se confunda cu alte semnificații din discursul contemporan actual) a încercat să împace tendința de argumentare a categoriilor raționale prin mijloace care să nu fie determinate de credință; este antagonismul dintre dorința modernă de autodeterminare care se manifestă în sânul Bisericii și ordinea divină, care determină totul *apriori*. În mod radical se ajunge la un antagonism între antropocentrismul cultural care induce refuzul lui Dumnezeu și dorința intimă a omului de a se adresa lui Dumnezeu printr-un act existențial.¹

Mișcarea modernistă a fost prompt oprită de către Biserică prin Enciclica Papei Pius al X-lea *Pascendi dominici gregis* din 8 septembrie 1907. Modernismul va da naștere însă unui curent în gândire care s-a manifestat în rândul intelectualilor catolici, curent care distinge clar o critică biblică de una filosofică sau istorică, critici ce vor fi apoi integrate teologiei. Enciclica pp. Pius al X-lea introducea în dezbateră teologică tema importanței cunoașterii raționale îşi raportul față de actul credinței. Acest raport este subliniat ulterior de Enciclica *Fides et Ratio* a pp. Ioan Paul al II-lea, care repune cunoașterea filosofică în drepturi pe fondul respingerii oricărui sistem de gândire datorat tendințelor postmoderne.²

Aceeași poziție o întâlnim și la succesorul său, pp. Benedict al XVI-lea, care observa faptul că „creștinismul s-a pronunțat pentru Dumnezeuul filosofilor împotriva Dumnezeului religiilor”,³ chiar mai mult, rațiunea nu se poate manifesta fără credință într-o ordine măsurabilă,⁴ așa cum nici credința nu poate avea convingeri fără susținerea cunoașterii pe cale rațională.

Ca în orice perioadă de tranziție, la începutul secolului XX se observă o luptă continuă între adevărații reformatori ai teologiei, falșii reformatori care propuneau soluții inacceptabile, și cei inerti

1. cf. WALDENFELS Hans, *Manuel de Théologie Fondamentale* (MThF), Les Editions du Cerf, Paris 1990, p. 542.

2. cf. IOAN PAUL II pp., *Lettera Enciclica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, "FIDES ET RATIO"*, din 14 sept. 1998, cap. III, nn. 24-27.

3. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame 1969, p. 80.

4. cf. BENEDICT al XVI-lea, *Discoursul din Regensburg* din 12 septembre 2006.

la orice schimbare. Odată început procesul de adaptare a limbajului și metodelor teologice la cerințele gândirii omului contemporan, au apărut numeroase școli de gândire și orientări susținute de cei care aveau să devină nume de referință în munca de pionierat în acest vast domeniu al spiritualității umane. Dacă Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) se află la granița dintre teologie și științe pozitive, o serie de teologi au realizat o reînnoire a gândirii teologice și filosofice, rămânând fideli afirmațiilor legitime ale credinței creștine, apropiindu-se în același timp de unul din domeniile de interes ale contemporaneității.

Karl Rahner (1904-1984) deschide, pe linia părintelui Joseph Maréchal linia de gândire a teologiei transcendente. În ambientul catolic se remarcă teologi care dezvoltă toate direcțiile școlilor de gândire contemporană precum Marie-Dominique Chenu (1895-1990) sau Romano Guardini (1885-1968), Henri de Lubac (1896-1991), Jean Daniélou (19005-1974), Yves Congar OP (1904-1995) și Hans Urs von Balthasar (1905-1988).

Teologia Ortodoxă. O lungă perioadă de timp preocupările din domeniul teologiei au rămas în domeniul teologiei patristice și a literaturii filocalice, reformarea vieții monastice prin *Reguli* care exprimă atenția față de tradiția *isihastă* ca „mistică a inimii” și păstrarea filiației față de tradițiile locale ca parte componentă a Tradiției creștine,¹ teme prin care creștinii răsăriteni și-au păstrat atât ființa eclesială cât și identitatea națională în teritorii mult încercate de evenimentele istorice. Marile puteri de religie musulmană de etnie arabă, turcă, mongolă sau tătară, care asediază teritoriile de cultură creștină, apoi luptele de dominație din spațiul cultural aflat la întretăierea Orientului cu Occidentul creștin, au condus la o „rezistență prin cultură”, Biserica și ritul prin care oamenii își exprimă credința lor devenind un factor identitar și existențial: „credința strămoșească”, „credința rusă”, iar acolo unde au existat mai multe etnii, la nivelul culturii populare inclusiv apartenența

1. Ivan A. MINEA, „L'hesychasme”, în: *Dictionnaire de spiritualité, La Russie. Histoire des mouvements spirituels*, vol. 14, Beauchesne, Paris 1990, pp. 50-57.

eclesială nu s-a exprimat prin definițiile oficiale (Romano-Catolică, Greco-catolică sau Ortodoxă, Armeano-Catolică, Melkită, Maronită, etc.) ci prin identitatea etnică (Biserica Poloneză, Biserica Maghiară, Nemțească, Biserica Ucraineană, Biserica Română, Biserica Grecească, Biserica Siriacă, etc.).

Polemicile medievale s-au dezvoltat în primul rând în jurul asceticii și misticii, un prim reprezentant al gândirii post-patristice fiind Simeon Noul Teolog (949-1022), apoi Grigore Palamas (1296-1359) și Nicola Cabasila (~1320-1391). Teologia răsăriteană trece printr-o perioadă apologetică, catehetică și polemică în perioada Unirii de la Brest-Litovsk (1595) și a Unirii de la Alba-Iulia (1700) o dezvoltare în direcția dialogului teologic dintre cele două tradiții apărând în ambientul greco-catolic sau în scrierile polemiștilor romano-catolici sau ortodocși ai timpului. Se remarcă autori precum Mitropolitul de Kiev Petru Movilă (1596-1647), Patriarhul Dositei al Ierusalimului (1641-1707) dar și teologi care au cochetat cu teologia reformată calvină precum Kiril Lukaris (1527-1638) sau Mitrofan Kritopoulos (1589-1639).

În spiritul modernizării societății răsăritene apar Academiile din St. Petersburg (1809), Moscova (1814), Kiev (1819), Kazan (1842), în timp ce teologia greacă din teritoriile stăpânite de Imperiul Otoman nu s-a putut dezvolta în spiritul timpului, fiind implicată în lupta de păstrare a propriei identități, fapt care conduce involuntar la izolare și la „o luptă de tranșee”, statică, de pe poziții strict apologetice și defensive. După lunga perioadă de dezvoltare tradițională a teologiei în ambientul monastic medieval și modern, primele semne ale unei renașteri se observă în sec. XIX prin apariția unui curent cultural de exprimare a „slavofiliei” ca mișcare filosofică și religioasă de exprimare și de clarificare sistematică a diferențelor dintre cultura slavă și cultura occidentală.¹ Însă aceste idei au generat uneori poziții naționaliste care au condus la extremismisme sau la argumentarea unui pan-ortodoxism

1. Francois ROULEAU, „Le Slavophilisme”, în: *Dictionnaire de spiritualité, La Russie. Histoire des mouvements spirituels*, vol. 14, p. 151.

sau pan-slavism ca substrat ideologic a unui imperialism țarist, preluat ulterior de nostalgicii sovietici sau de neo-naționalismele de la începutul sec. XXI.

Începând cu filosofii, teologii și scriitorii de formație enciclopedică Aleksei Stepanovici Homiakov (rus. *Алексей Степанович Хомяков*, 1804-1860) și Vladimir Sergheevici Soloviev (rus. *Владимир Сергеевич Соловьев*, 1853-1900) sau Fiodor Dostoievski (rus. *Фёдор Михайлович Достоевский*, 1821-1881) întâlnim acea deschidere care permite afirmarea unei teologii legitime, proprii Răsăritului creștin, care se nuanțează diferit prin intermediul teologiilor Bisericii naționale, care între timp își dobândesc canonic autocefalia.¹

După răsturnarea Imperiului Rus și instaurarea puterii sovietice, diaspora rusă fondează în anul 1925 prima instituție de învățământ superior situat în Occident, *L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge* din Paris. Fără să intrăm în specificul gândirii fiecărui teolog în parte, se disting mari gânditori care generează școli de gândire specifice teologiilor ortodoxe naționale. Pentru școala rusă îi putem cita pe Serghei Nikolaevici Bulgakov (1871-1944), Vladimir Losski (1903-1958), Georges Florovsky (1893-1979), Boris Bobrinskoy (1925-2020), Paul Evdokimov (1901-1970), Jean Meyendorff (1926-1992), Alexandre Schmemmann (1921-1983) și alții.

Grecia se remarcă prin Facultățile de Teologie din Atena și Tesalonic și patru Academii Ecclesiastice care caracterizează cercetarea teologică și reînnoirea gândirii teologice prin revalorificarea Părinților Bisericii și modernizarea conținutului învățării.² Dintre teologii greci putem aminti Ioannis Zizioulas (1931-2023), Christos Yannaras (n. 1935), Apostolos Papakonstantinou (1924-2009) și alții.

Spiritualitatea românilor din cele trei provincii medievale este marcată de prezența creștinismului în toate tradițiile și organizarea

1. *ibidem*, 165-167.

2. Christos FILIOTIS-VLACHAVAS, « La théologie orthodoxe grecque, entre retour aux Pères et appel de la modernité », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 89/4 | 2015, mis en ligne le 01 octobre 2017, consulté le 11 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/2790> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsr.2790>

vieții sociale, economice, culturale. Existența omului este centrată pe biserica din centrul vetrei satului, botezul, cununia, sacramentul maslului, binecuvântările, înmormântarea marcând trecerea prin viață a individului, în timp ce sărbătorile anului liturgic cadentează și normează prin reperele sacre societatea tradițională. După căderea Constantinopolului în sec. XV și modernizarea forțată impusă de Petru cel Mare (1672-1725) în sec. XVIII, viața eclezială din ambientul grec și slav a avut de suferit. La întretăierea celor două influențe ale Bisericilor slave sau grecești, creștinismul românesc s-a manifestat prin atașamentul față de monahism, sihaștrii (contemplativi adepți ai *isihasmului*¹) fiind elita vieții spirituale. Găsind un loc prielnic trăirii vieții monastice, mari sfinți și maștrii ai vieții contemplative de pe teritoriul Ucrainei de astăzi sau români, s-au format în mănăstirile de pe Muntele Athos, întorcându-se în Țările Române unde au fondat comunități monastice în care se practica isihasmul athonit. Unul dintre acești maștrii a fost Vasile de la Poiana Mărului (1692-1767), născut în Poltava și stabilit la schitul Poiana Mărului din Munții Buzăului, unul dintre ucenicii săi, originar tot din Poltava, Paisie Velickovski (Паїсiй Величковський – 1722-1794), după formarea sub călăuzirea lui Vasile și periplul la Mănăstirea Pantocrator de pe Athos, prin regulile monastice introduse la Dragomirna și Neamț, generalizează literatura filocalică prin traducătorii și tipografii mănăstirilor și introduce practica isihasmului specifică vieții eremitice în obștea mare, inițiind o renaștere a vieții spirituale românești (*Mișcarea Stareților*), traducerea Filocaliei în slavona bisericească punând bazele reînnoirii teologiei de limbă slavă, de mai târziu.²

1. Dumitru STĂNILOAE, „Din istoria isihasmului în ortodoxia română. Isihăștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești”, în: *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, vol. VIII, București, 1979, p. 561.
2. Ioan I. Ică jr, „Posteritatea românească a paisianismului și dilemele ei”, în: *Paisie de la Neamț. Autobiografia și viețile unui stareț urmate de Așezăminte și alte texte*, Ediția a III-a adăugită, îngrijită și prezentată de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 2015, p. 57.

Pe teritoriul României de azi, sau în provinciile românești istorice, au fost înființate instituții de învățământ teologic, primul Seminar superior fiind deschis la Blaj în siajul Școlii Ardelene (1754) în ambientul greco-catolic, pentru ca Biserica Ortodoxă să înființeze la rândul ei Seminariile sau Institutele teologice de la Socola-Iași (1803), Sibiu (sub Gheorghe Lazăr în 1811 fiind dezvoltat ulterior sub Mitropolitul Andrei Șaguna), Arad (1822), Cernăuți (1827 ca Institut teologic, reînnoit la nivelul învățământului universitar în 1875), Râmnic (1837), Caransebeș (1865), București (1881). Printre teologii ortodocși români care conturează o gândire a școlii ortodoxe române moderne putem enumera: Dumitru Stăniloae (1903-1993), Andrei Scrima (1925-2000), în mistică Nicolae Aurelian Steinhardt (1912-1989), și mulți alții. Despre teologia greco-catolică română vom trata într-un capitol separat.

Teologia post-conciliară. La ora actuală ne aflăm încă în perioada de aplicare a direcțiilor trasate la Conciliul Ecumenic Vatican II (1962-1965). Numeroase Universități Catolice, Institute Pontificale, Seminarii Teologice de grade diferite și institute de formare catehetică s-au deschis tuturor direcțiilor tradiționale prezente în gândirea creștinismului răsăritean sau apusean, s-au adaptat condițiilor specifice lumii contemporane pornind de la analiza Constituției Pastorale *Gaudium et Spes* și de la implicarea tot mai mare a laicilor în activitățile misionare sau pastoral-caritative, etc. Biserica Romană a introdus limbile vernaculare în liturgică și și-a reformat structura slujbelor conform prevederilor din *Sacrosanctum concilium*: Constituția despre sfânta liturgie a Vaticanului II, publicându-se noul Liturghier Roman (*Missale Romanum*) al Papei Paul al VI-lea, fapt care a condus la un nou tip de trăire a celebrărilor și la înțelegerea textelor din lecionare. Același deziderat, a fost transpus în practică în Biserica Română Unită, în mod programatic, încă din momentul refacerii unității în cadrul Bisericii Catolice conform sensibilității creștinismului românesc al sec. XVII-XVIII. La ora actuală teologia catolică trece printr-un proces de revalorificare a sinodalității în spiritul dezvoltării teologice a înțelegerii

misterului Bisericii și a transpunerii acțiunii eclesiale în lume prin *comuniune, participare, misiune*.¹

2.2. Tipuri de sistematizare a disciplinelor teologice

Teologia ca știință nu este un monolit conceptual, complexitatea fenomenului religios și multitudinea direcțiilor de cercetare generând mai multe discipline teologice. În cadrul teologiei ca știință unele discipline sunt autonome, au propriile metodologii și urmăresc un anumit aspect generând propriul domeniu de cercetare (ex: teologia spirituală), alte discipline cuprind subdomenii sau specializări care aprofundează disciplina generală structurând conținutul într-o direcție concretă (ex: teologia dogmatică este dezvoltată prin teologie trinitară, hristologie, pneumatologie, eclesiologie, eshatologie, etc.). Există fundamentul revelației biblice și aprofundarea sistematică în funcție de diferitele aspecte și obiective specifice cercetate. În funcție de conținuturile specifice se delimitează mai multe domenii de interes ale teologiei creștine care se încadrează în principalele aspecte ale religiei, și anume doctrina, morala, cultul religios și organizarea socială generată de religie.

Doctrina: cunoștințele despre realitatea ultimă, cosmos, om, sensul tuturor lucrurilor	→	Biblicul / Teologia dogmatică
Morala: ghidul practic care normează regulile comportamentale ale individului și ale comunității	→	Teologia Morală
Practica religioasă / cultul religios: exprimarea legăturii om-realitate ultimă prin gesturi rituale cu o încărcătură simbolică	→	Liturgica / Tipicul
Organizarea: formarea structurilor sociale care asigură transmiterea intergenerațională, inițierea sacerdotilor și a comunității și a raporturilor ierarhice	→	Eclesiologia / Dreptul canonic

1. Pentru o Biserică sinodală: comuniune, participare și misiune. Document pregătitor al celei de-a XVI-a Adunări Generale Ordinare a Sinodului Episcopilor.

Pornim, din necesitate, de la conținutul credinței revelat și transpus printr-un proces istoric în cărțile care alcătuiesc Biblia sau Sfânta Scriptură, în care găsim răspunsul la toate întrebările existențiale prin dezvoltarea metodologică a teologiei ca știință și a teologiilor care o alcătuiesc. Acestea pot fi prezentate schematic astfel:

Teologia	Studiu Biblic	Sfânta Scriptură	Vechiul Testament Noul Testament	Cunoașterea aprofundată a cărților Sfintei Scripturi urmărind metodologic analiza textului	
		Teologie biblică	Studiul conținutului doctrinar al Bibliei după cronologia și / sau împărțirea tradițională a cărților, în contextul cultural, istoric și politico-militar al timpului - exegeza		
	Teologie dogmatică	Teologie fundamentală	Cunoașterea fundamentelor religiei creștine pornind de la Revelație și Credință într-o manieră generală care cuprinde veridicitatea, raportul dintre rațiune și credință, dintre religiile lumii, etc. Poate fi dezvoltată ca o disciplină autonomă sau sub forma unei teologii dogmatice generale care stă la baza tuturor aspectelor specializate din conținutul Revelației divine și al Credinței		
		Teologie trinitară (De Deo Uno etTrino)	Despre Dumnezeu (De Deo)	Elemente de teodicee (argumentarea filosofică a existenței lui Dumnezeu), unitatea și unicitatea lui Dumnezeu ca principiu metafizic, atributele, etc/	Cunoașterea revelației trinitare și a evoluției istorice a definițiilor magisteriale
			Teologie trinitară		
		Hristologie și soteriologie	Hristologie	Cunoașterea revelației despre Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu care se întrupează ca om adevărat la plinirea timpurilor și aduce „în” sine desăvârșirea revelației	
	Soteriologie			Problematica mântuirii / salvării în contextul religiilor lumii și înțelegerea mântuirii „în” Isus Hristos „prin misterul pascal”	

Teologia	Teologie dogmatică	Pneumatologie	Cunoașterea revelației și a evoluției definițiilor teologice și magisteriale despre Spiritul Sfânt		
		Mariologie	Cunoașterea evoluției magisteriale și înțelegerea importanței Mariei, mama lui Isus, în mântuirea neamului omenesc		
		Eshatologie	Eshatologia particulară	Cele de pe urmă ale omului ca individ și soarta sufletelor după moarte	
			Eshatologia universală	În perspectiva soteriologiei, înțelegerea „sfârșitului chipului actual / imperfect al lumii și destinul final al Împărăției lui Dumnezeu	
		Eclesiologie	Cunoașterea evoluției magisteriale și a teologiei despre Biserică, de la fundamentele biblice, atribuțiile Bisericii și evoluția istorică în perspectiva eshatologică a Trupului mistic a lui Isus Hristos, capul Bisericii		
	Teologia acțiunii eclesiale	Teologie sacramentală	cunoașterea mijloacelor de mântuire administrate de Biserică prin intervenția Spiritului Sfânt / ca teologie practică face trimitere spre liturgică și tipic bisericesc		
		Teologie pastorală	cunoașterea fundamentării teologice a acțiunii pastorale / ca teologie practică, cunoașterea metodelor și tehnicilor de asistență a credincioșilor din comunitatea parohială		
		Teologia creației	Teologia lumii văzute	Problematica teologică a creației, a reflectării Creatorului în operele sale și înțelegerea stadiului actual al lumii istorice aflată în tensiunea eshatologică a destinului ei	
	Angelologia		Angelologia	învățătura dogmatică despre îngeri / mesageri	
			Demonologia	prezența răului în lume și înțelegerea învățăturii dogmatice despre îngerii decăzuți	
Teologie morală	Teologie morală fundamentală	Intenționează să arate cum ființa umană, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și chemată la filiația divină, își realizează vocația de a dobândi prin sfințenie viața divină datorită Spiritului trimis de Hristos, care a murit și a înviat pentru a ne elibera de consecințele păcatului.			

Teologia	Teologie morală	Teologie morală specială	Virtuțile	expune virtuțile teologice: credința, speranța, caritatea și virtuțile cardinale: prudența, dreptatea, puterea, cumpătarea
			Raportul față de viață / morală familiei	raportul dintre bioetică și legea naturală, matrimoniul, viața consacrată, etc/
			Morala sexuală	învățătura Bisericii despre adevărul iubirii și demnitatea sexualității.
	Liturgică și Tipic bisericesc	Teologie Liturgică	cunoașterea prezenței divine în cultul divin care pune omul în legătură cu dimensiunea spirituală a creației prin intermediul simbolurilor și al sacramentelor și sacramentaliilor; are un aspect dogmatic (sacramentele) și un aspect practic legat de teologia pastorală	
		Tipic bisericesc	este o disciplină practică care introduce teologul în regulile tipiconale de celebrare a cultului divin conform calendarului liturgic și a tuturor situațiilor particulare întâlnite în pastorație	
	Drept canonic / administrație bisericească		Studiul legile eclesiastice pozitive, bazate direct sau indirect pe legea divină imuabilă sau pe legea naturală, precum și a regulilor legate de administrarea bunurilor patrimoniale în contextul instituției Bisericii în dialog cu celelalte instituții ca parte integrantă a societății. Face parte din domeniul teologiei practice. Doctrina despre Biserică este tratată ca disciplină dogmatică prin Eclesiologie.	

Studiul biblic începe progresiv, de la lectura sistematică a textului biblic, trece apoi prin aprofundarea cunoștințelor despre Sfânta Scriptură prin înțelegerea tuturor aspectelor legate de sensul literal, de la cronologia cărților la semnificația limbajului, ține cont de evoluția și specificul cultural al timpului, de acel *Sitz im Leben* – transpunere în viață – necesară înțelegerii corecte a afirmațiilor și semnificațiilor expresiilor folosite sau a evenimentelor descrise. Vorbim despre *exegeza Bibliei* care impune explicarea filologică, a structurilor gramaticale, a contextului istorico-politic și militar al timpului respectiv, etc.

De exemplu, lectura textelor care fac referire la perioada Patriarhilor impune transpunerea evenimentelor în ambientul seminomad semi-deșertic al unor societăți-clanuri de păstori de religie politeistă sau animistă. Textele literaturii sapiențiale din perioada

post-exil impun un *Sitz im Leben* într-o societate sedentarizată, monoteistă, organizată statal conform Antichității, aflată într-un efort de reinterpretare a raportului dintre Dumnezeu și poporul său aflat într-o stare de stres posttraumatic ca urmare a evenimentelor istorice nefavorabile.

Apoi se ajunge la descoperirea sensurilor Bibliei, de la sensul alegoric (în unitatea celor două Testamente ca evenimente care se luminează reciproc), prin sensul moral (al acțiunii în spiritul credinței) spre sensul anagogic (semnificația mistică).

Teologia biblică este partea teologică a științelor biblice sau a studiului biblic, care realizează exegeza textului revelat în funcție de cronologie (Vechiul sau Noul Testament) sau de diferite aspecte pe care teologul le cercetează metodologic în funcție de conținut.

Teologia dogmatică tratează despre adevărurile de credință studiind conținutul doctrinei creștine în ceea ce privește realitatea lui Dumnezeu, a omului sau a lumii în perspectiva prezentării originii tuturor lucrurilor sau a existenței veșnice a lui Dumnezeu, a chipului actual al lumii și a finalității spre care se îndreaptă creația.

Termenul *Dogmatică* și adjectivul *dogmatic* au intrat relativ recent în patrimoniul limbajului teologic. Pentru prima oară, noțiunea de *dogmatică* a fost utilizat în secolul al XVII-lea de către teologii evanghelici pentru a delimita un anume tip de teologie teoretică față de disciplinele teologice care au aplicabilitate în pastorație. Philipp Melancthon (+1560) a utilizat atributul de „dogmatic” pentru a descrie conținutul Sfintei Scripturi ca învățătură, în opoziție cu prezentarea teologică considerată de „tip istoric”.¹

În ambientul cultural catolic, din Evul Mediu până la sfârșitul secolului al XVII-lea a fost folosit termenul *sacra doctrina*, utilizându-se în paralel și conceptul de „Dogmă” în cadrul discuțiilor despre *articuli fidei*. În ambientul catolic termenul „Dogmatică” dobândește semnificația de știință despre Dogme, ca prezentare pozitivă a învățăturilor de credință promulgate de Biserică.

1. cf. Jürgen Werbick, *Prolegomena*, în *Handbuch der Dogmatik*, vol.1, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1995, p.39.

Dogma, sau învățătura de credință, este definită ca o formulă al cărei obiect este credința, este promulgată de Biserică prin Magisteriul ordinar (o definiție papală sau conciliară), explicând Revelația de o asemenea manieră încât negarea acesteia constituie o erezie. Dogmele sunt propuneri ale Bisericii făcute sub o formă care obligă poporul creștin la adeziunea în credință, fiind definite adevăruri conținute în Revelația divină sau adevăruri aflate într-o legătură necesară cu acestea.¹ În esență, noțiunea de dogmă se axează pe două elemente:²

- a) propunerea respectivă trebuie să fie promulgată de Biserică în mod explicit și definitiv ca un adevăr revelat.
- b) propunerea respectivă să facă parte din revelația creștină publică (spre deosebire de revelațiile particulare care nu intră în *Tezaurul credinței* încredințat Magisteriului viu al Bisericii), deci să fie conținută în Cuvântul lui Dumnezeu și materializat prin textul Sfintei Scripturi și în Sfânta Tradiție.

Teologia dogmatică nu se confundă cu expunerea catehetică a adevărilor de credință (demers pedagogic), fiind o reflecție sistematică a omului credincios făcută despre Dumnezeu și despre mântuire. Dogmatica se concretizează prin normele limbajului științific (teologia ca *scientia*) și formulează într-un sistem coerent inteligibil – pentru omul concret, istoric – tot ceea ce Dumnezeu descoperă despre sine și tot ceea ce omul poate afirma despre misterul divin. Astfel, teologia dogmatică prezintă întreaga doctrină sau învățăturile de credință, de la abordarea generală a fundamentelor la realitatea văzută și nevăzută, trecută, prezentă și viitoare.

După cum am văzut în schema de mai sus, teologia dogmatică este tratată prin subdomenii de cercetare care trec prin cercetarea fundamentelor teologiei creștine (Revelația și Credința) într-o manieră holistă și generală (tratată uneori ca o disciplină autonomă în afara teologiei dogmatice), pentru a aprofunda conținutul

1. cf. CBC n. 88

2. cf. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de Théologie catholique*, art. „Dogme”, p. 134.

revelat și dezvoltarea istorică a conceptelor până astăzi pentru fiecare aspect prezent în doctrină. Observăm că aceste discipline ale teologiei dogmatice dezvoltă practic articolele cuprinse în Crez / Mărturisirea de credință: Despre Dumnezeu / teologia trinitară, teologia creației / angelologia / demonologia, hristologia, soteriologia, mariologia, pneumatologia, eclesiologia, teologia sacramentelor, eshatologia. Acestea pot fi sistematizate și prezentate didactic conform modului de predare și finalității obiectivelor, fie pentru cunoașterea fundamentală a teologiei (teologia academică), fie pentru predarea-învățarea cunoștințelor teoretice pe care se sprijină activitatea preotului în complexitatea aspectelor practice legate de activitatea Bisericii (teologia pastorală).

Teologia morală este dedicată studierii actului uman sub aspectul valorii de bine sau de rău pe care acesta îl are în contextul complexității creației și a raporturilor dintre Creator și om sau între oameni. Dacă etica filosofică, ca încercare de fundamentare a acțiunii umane pe baze raționale, se raportează la principiile de drept care stau la baza formulării normelor comportamentale la un moment dat și într-un aspect concret, teologia morală pornește de la „legea naturală” care se regăsește în esența ființării din lumea creată și călăuzită de Providența divină.¹

Teologia morală analizează critic și prezintă științific principiile vieții morale creștine fiind considerată o disciplină „practică” pentru că privește ghidul practic al trăirii adevărilor de credință. Teologia morală poate fi abordată ca o disciplină autonomă, împărțită în generală și specială, sau poate fi considerată ca o „etică

1. CBC n. 302: Creația își are bunătatea și perfecțiunea sa, dar ea nu a ieșit cu totul împlinită din mâinile Creatorului. Ea a fost creată într-o stare de înaintare (*in statu viae*) spre o perfecțiune ultimă, neatinsă încă, pentru care a rânduit-o Dumnezeu. Numim Providență hotărârile prin care Dumnezeu își călăuzește creația spre această perfecțiune: Dumnezeu apără și călăuzește cu providența sa tot ce a creat, „ajungând cu tărie de la o margine la alta a lumii și pe toate le întocmește cu blândețe” (Înt 8, 1). Căci „toate sunt goale și descoperite înaintea ochilor săi” (Evr 4, 13), chiar și cele ce vor rezulta din acțiunea liberă a făpturilor.

creștină” alături de celelalte discipline „practice”: principiile morale, ascetica și mistica, pastorală, etc.

Spre deosebire de abordarea clasică, morala specială abordează astăzi o serie de noi direcții, în funcție de noile provocări care apar în etică: problematica moralei familiei, moralei sexuale, etc. La ora actuală teologiile practice sunt tratate ca discipline teologice autonome, cu metodologii și conținut specific. Astfel definită, teologia morală este un ghid comportamental și de acțiune liber consimțită în lume pentru a ajunge la finalitatea / scopul ultim al fiecăruia în parte: sfințenia în ființarea istorică / mântuirea în perspectiva vieții veșnice.

Teologia liturgică și Tipicul bisericesc ne introduc în aspectul practic al manifestării credinței. Dacă teologia biblică și dogmatică ne ajută să înțelegem conținutul doctrinar al creștinismului, teologia morală este ghidul practic prin care îmi coordonez intervenția mea liberă și responsabilă în lume, îmi voi „trăi” credința mea așa cum valorile creștinismului au fost inculcate și după cum religia creștină a pătruns în ambientul geo-cultural concret care a generat un patrimoniu doctrinar, cultural, ritual / liturgic și legislativ, diferențiat de nuanțările etnice și lingvistice sau de evoluția istorică specifică unei Biserici locale.

Sub aspectul teologiei pastorale, comun și studiului dogmaticii, teologia acțiunii eclesiale, poate fi tratată ca o disciplină autonomă care abordează atât fundamentele teoretice, dogmatice, ale pastorației, cât și metodele concrete prin care preotul sau catehetul trebuie să acționeze în situații diferite. Primele preocupări în direcția perfecționării acțiunii pastorale se concretizează în ambientul teologiei latine. Prima operă consacrată domeniului pastorației aparține Papei Grigore cel Mare (540-604), cunoscut în Răsărit și prin supranumele de „Dialogul”, care a scris lucrarea *Regula pastoralis*, prin care dă preoților numeroase sfaturi ascetice și practice. După Conciliul Tridentin au apărut numeroase manuale practice destinate pastorației: *Summa quae Aurea Armilia inscribur Bartholomei Fumi* (Veneția 1554), *Theologiae practicae compendium* (J.

Molanus 1585), *Enchiridion Theologiae pastoralis et doctrinae necessariae sacerdotibus curam animarum administrantibus* (P. Biensfeld 1591), *Manuale parochorum* (L. Engel 1661) sau *Pastor bonus* (J. Opstraet 1698).¹

Teologia pastorală devine disciplină universitară autonomă la Viena, o primă propunere fiind făcută de părintele iezuit Ludwig de Biel, intrată în organigrama Universității din Viena începând cu anul 1774 după propunerea abatelui Stephan Rautenstrauch sub denumirea de *Seelsorge*. Păstorirea sufletelor urmărea aspectul didactic al catehizării credincioșilor, administrarea sacramentelor și posibilele dispense acordate credincioșilor, precum și edificarea Bisericii lui Hristos.

În secolul XIX teologia pastorală este dezvoltată preponderent în ambientul protestant, manuale de teologie pastorală fiind redactate și de către teologi romano- sau greco-catolici. Urmare a prezenței clerului format în Universitatea din Viena, teologia pastorală a fost predată în România, manuale dedicate predării-învățării acestei discipline fiind editate de către canonicul Nicolae Brânzeu, fiind preluată și în ambientul învățământului teologic ortodox român, un prim tratat fiind publicat în ambientul teologiei ortodoxe române în anul 1862 de către Arhimandritul Melchisedec Ștefănescu.

Începând cu anii '50 ai secolului XX teologia pastorală catolică s-a îmbogățit cu viziunea unei *pastorale d'insieme* sau a așa numitei *pastorale in situazione*, Karl Rahner editând lucrările *Sendung und Gnade* – „Misiune și har” și *Handbuch der Pastoraltheologie* – „Manual de teologie pastorală”. La ora actuală avem numeroase tratate, lucrări specializate pe diverse aspecte ale acțiunii eclesiale, care contribuie la formarea păstorilor conform specificului lumii de azi și a mijloacelor pastorale și de comunicare socială pe care tehnologiile contemporane ni le oferă.

1. cf. Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. Teologia dell'azione ecclesiale*, vol. I, Edizione Queriniana, Brescia 1989, p. 41.

Ekklesia reprezintă realitatea prezenței sociale a creștinismului în societate. Orice religie generează o structură organizatorică, cu atât mai mult creștinismul, care prin funcțiile sale (*martyria, leiturgia, diakonia*) ajunge la crearea unei structuri ierarhice bazată pe sacramentalitate (hirotonirile) care va evolua de-a lungul timpului generând imaginea actuală a Bisericilor locale, reunite în structuri ierarhizate în cadrul unor Biserici *sui iuris* care, la rândul lor, alcătuiesc unitatea în diversitate a Bisericii Catolice ca o Biserică a Bisericilor. De aceea este nevoie de cunoașterea și exercitarea pârgghiilor canonico-administrative care contribuie la funcționarea practică a instituției Bisericii în comuniunea eclesială specifică și în raport cu celelalte instituții sociale statale sau internaționale.

Astfel, cei patru pilieri în jurul cărora se manifestă orice religie, sunt prezenți în studiul aprofundat al teologiei creștine, teologul devenind specialist în cunoașterea aprofundată a tot ceea ce privește raportul viu dintre om și Dumnezeu, atât în evoluția conceptuală istorică, cât și în complexitatea fenomenului creștin din lumea contemporană.

În afara acestor discipline teologice, studiul teologiei ca domeniu al științei impune aprofundarea altor discipline auxiliare (ajutătoare) care sunt necesare fie consolidării cunoștințelor din domeniu, fie sunt necesare cunoașterii limbajului și metodelor speculative din domeniul cunoașterii raționale (filosofia), sau sunt discipline autonome care tratează aspecte specifice din cadrul fenomenologiei religiei.

Filosofia / Metafizica Reprezintă ABC-ul necesar trecerii de la cunoașterea rațională spre cercetarea teologică Alte discipline filosofice: Logica: principiile raționamentului, analiza limbajului și a valorii de adevăr Epistemologia: filosofia științei Istoria filosofiei: evoluția istorică a conceptelor filosofice	Metafizica generală (ontologică) Metafizica specială (analiza metafizică specializată pe o problematică anume)	Studiul realității prin problematica ființei (<i>ens</i>) ca act de „a fi”= lat. <i>essere</i> și a ființării (<i>entitas</i>) ca ființare cu un conținut determinat	
		Teodiceea	Filosofia despre Dumnezeu; argumentarea existenței lui Dumnezeu și a atributelor absolutului
		Gnoseologia	Filosofia cunoașterii
		Antropologia	Concepțiile filosofice despre structura metafizică a ființării omului și analiza fenomenului uman
		Cosmologia	Analiza filosofică a lumii neînsuflețite și a filosofiei naturii
		Etica	Argumentarea valorii actului uman fără a apela la morală
Psihologia Studiul pozitiv al proceselor cognitiv-afective și a principiilor decizionale	Psihologie generală Psihologie specială	Studiul pozitiv al proceselor psihice, afective și comportamentale	
		Psihologia vârstelor	Studiul specificului vieții psihice și afective pe categorii de vârstă
		Psihologie școlară	Psihopedagogie
		Psihologia religiei	Studiul proceselor psiho-afective legate de sfera religiozității
Istoria Bisericii Cercetarea evoluției în spațiu și timp a creștinismului și a instituțiilor eclesiale	Istoria Bisericii Universale Istoria Bisericii Locale	Cunoașterea evoluției creștinismului și a instituțiilor ecleziale din Biserica Catolică și apariția celorlalte Biserici neunite sau în siajul Reformei, din întreaga lume	
Teologie ascetică și mistică (Teologie spirituală)		Cunoașterea istoriei Bisericii Române	
		Studiul fenomenologiei vieții ascetice și a experienței mistice, studiul literaturii spirituale sau filocalice și a vieții marilor maeștrii ai vieții spirituale; teologia apofatică	

Teologia patristică Studiul literaturii creștine din secolele I-IX	Patrologia Greacă: studiul literaturii scrise în limba greacă, analiza conceptelor teologice în funcție de periodizarea perioadei patristice Patrologia Latină: studiul literaturii scrise în limba latină	
Muzică și cânt bisericesc	studiul teoriei muzicale, cunoașterea și stăpânirea glasurilor bisericești, cor, etc. Acestea sunt necesare sub aspectul practicării cultului creștin	
Limbi clasice	Limba greacă Limba latină Limba ebraică Limba slavonă bisericească, etc.	cunoașterea limbilor moarte în care au fost redactate textele biblice, extrabiblice, patristice, filocalice sau opere teologice fundamentale

Toate aceste domenii de studiu, discipline teologice autonome și auxiliare, sunt prezente în curricula de studii, pornind de la un nivel general dar holistic în primul ciclu de studii, crescând în profunzime și monospecializare în ciclul doi, ajungându-se la cercetarea aprofundată și la superspecializare în ciclul de doctorat pentru cei care se dedică teologiei academice.

Mă voi opri asupra filosofiei. Filosofia a fost considerată *ancilla theologiae*, însă nu în sensul de umilă servitoare a unei teologii suverane într-un ambient cultural teocentric, ci ca disciplină de bază care oferă teologiei ABC-ul, limbajul și metodologia cunoașterii speculative necesară expunerii unei teologii academice. Teologia dogmatică fără bazele raționale oferite de filosofia creștină (dezvoltată în ambientul primelor Universități din lume) ar deveni o simplă expunere catehetică a adevărilor de credință.

La ora actuală, toate curente gândirii filosofice sunt prezente în diferitele maniere de a dezvolta teologia, de la filosofia clasică până la fenomenologie și existențialism, vorbind la ora actuală despre un alt tip de filosofie creștină, în consonanță cu gândirea contemporană și receptarea critică a rezultatelor cercetărilor pozitive actuale.

Dar ce este filosofia creștină? A apărut odată cu răspândirea creștinismului în ambientul cultural elenist și în paralel cu dezvoltarea sistematică a teologiei. Se caracterizează prin faptul că este

practicată de filosofi care îmbrățișează credința creatinină și care caută o adecvare între adevărul revelat și demonstrarea acestui adevăr prin intermediul rațiunii. Într-o oarecare măsură, marii teologi au fost și filosofi creștini. Creștinismul și-a pus amprenta în mod definitiv asupra filosofiei, în toate domeniile ei, în primul rând datorită monoteismului: *mai întâi* în gândirea metafizică, creația *ex nihilo* transformă căutarea unui *arhè* / *principium* a lumii într-o teologie naturală, deoarece se ajunge la Dumnezeu (motorul prim, cauza eficientă, Ființa necesară, etc), ideea de lume materială (perceptibilă empiric), veșnică, fără început și fără sfârșit, fiind rejectată de gândirea oricărui individ.

O altă consecință constă în înfrângerea dualismului gnostic și mitologizant. Principiul identității metafizice și existența unui singur *arhè* care generează întreaga existență împiedică afirmarea unui dualism metafizic, binele și răul neexistând ca ființare a bine-lui (bine definit prin curat, pozitiv, luminos) și o ființare a răului (necurat, negativ, întunecată), ci numai în legătură cu ființarea care este necesară, este un principiu absolut care, conform Revelației și experienței de credință, posedă demnitatea de persoană. Lumea este bună în fundamentarea ei metafizică (vezi cartea *Facerii* 1, unde putem concluziona că „a văzut Dumnezeu că ... totul ... este bun”). Astfel, binele și răul apar numai în legătură cu utilizarea capacităților intelectual-volitive de către entitățile personale în virtutea libertății de acțiune, răul fiind consecința unei rele gestionări a libertății și nu o realitate creaturală care bântuie în orizontul existenței umane.

Gândirea creștină marchează antropologia filosofică, care în filosofia creștină ține cont de structura ontologică a ființei umane (dihotomia trup-suflet sau trihotomia trup-suflet-spirit) și de faptul că începutul acestei ființări specifice este dat în momentul concepției, în timp ce principiul spiritual al omului (sufletul) subzistă și după încetarea manifestării spațio-temporale (după moarte).

Filosofia creștină introduce noi categorii, care corespund revelației divine: atotputernicia divină, contingența lumii create,

natural – supranatural, istorie / temporalitate – veșnicie, unicitatea persoanei și responsabilitatea morală în perspectiva atingerii finalității, etc. La ora actuală filosofia creștină nu se reduce la tomism sau neo-tomism ca sinteză a gândirii antice și medievale cu argumentarea analitică și critică adecvată culturii contemporane (Jacques Maritain, Etienne Gilson, etc), ci o regăsim și în preocupările fenomenologilor, existențialiștilor sau a sistemelor propuse în studiile teologilor contemporani.

Toate aceste discipline se studiază în domeniul de știință numit teologie. În practică, ponderea disciplinelor din parcursul curricular diferă în funcție de finalitatea programului de studii, pregătirea filosofico-teologică fiind tratată diferit pentru pregătirea profesională a preoților care au nevoie de discipline practice și de cunoașterea tehnicilor și metodelor adecvate pastorației, pentru formarea specialiștilor fiind nevoie de studierea și aprofundarea disciplinelor fundamentale și inițierea în cercetarea de specialitate.

2.3. Metodologii teologice

Se poate spune că teologia poate fi tratată sistematic, după principii științifice destinate cercetării teologice, sau poate îmbrăca o formă nesistematică, destinată în primul rând popularizării problematicilor teologice sau este prezentă în cadrul eseurilor pe teme teologice. Teologia sistematică este întotdeauna științifică, chiar dacă teologia ca atare, alături de filosofie, nu se încadrează în rigorile epistemologice ale științelor pozitive.¹

1. Referitor la problema metodologiei teologice avem numeroase studii de referință, printre care H. Fries, *Theological method according to John Henry Newman and Karl Rahner*, în: „Philosophy and theology” 16 (2004) 1, pp. 163-193; W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967, Beumer J., *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953, Beumer J., *Die Theologische Methode*, Freiburg 1977, W. Knoch, *Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner S.J.: ein vergleichender Blick auf Methode und Themen zweier herausragender Theologen des 20. Jahrhunderts*, în: „Analecta Cracoviensia” 36 (2004), pp.

De asemenea, trebuie menționat faptul că teologia ca întreg nu poate fi redusă la un „sistem unic” datorită pluralismului disciplinelor teologice și a metodelor specifice adecvate fiecăreia în parte, existând și posibilitatea dialogului între ele (de exemplu, teologia dogmatică nu poate să nu interfereze cu studiul biblic, iar teologia trinitară, hristologia, pneumatologia, teologia sacramentală, eclesiologia, etc, au domenii de interes comun, etc.).

Unul dintre criteriile de științificitate a cercetării teologice este legat de demersul metodologic adaptat tipului de abordare pe care îl pretinde domeniul de studiu respectiv. Astfel, o primă problemă se poate articula în jurul problemelor de epistemologie (caracterul științific al teologiei universitare), a doua problematică fiind de natură „pur” metodologică (metodele utilizate).

Problema științificității teologiei dobândește o nouă semnificație începând cu Epoca Modernă, apariția pozitivismului și definirea „științelor pozitive”, propusă de August Comte în sec. XIX, conducând spre separarea științelor filosofice și teologice de științele pozitive construite eminent pe cercetarea empirică și pe utilizarea limbajului descriptiv sau fizico-matematic. Această poziție generatoare a curenților de gândire agnostice a fost fundamentată de Hume și Kant, pentru a fi radicalizată de Comte, Stuart Mill, Wittgenstein sau Rudolf Carnap.¹

În această paradigmă am ajunge la același reducționism indus de *modernism* care ar salvagarda științificitatea numai pentru studiul pozitiv al Bibliei ca text, a arheologiei biblice, a istoriei dogmelor ca prezentare „descriptivă” a evoluției istorice a conceptelor teologice sau a istoriei Bisericii redusă la studierea evoluției instituțiilor eclesiale și la prezentarea descriptivă a cronologiei istorice și, restrângerea adevărilor de credință la aspectul apofatic și al trăirii credinței fără a face apel la ceea ce poate fi raționalizabil din misterul divin. Simpla integrare a definițiilor științelor pozitive în

193-212; G. Lorizio - N. Galantino, *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, 2004, etc.

1. Cristian Barta, *Epistemologie teologică*, Argonaut, Cluj-Napoca 2008, p.18.

domeniul teologiei constituie însă o gravă neînțelegere a teologiei ca știință autonomă care se bazează pe primatul Revelației divine ca mesaj destinat credinței și aspectelor soteriologice.

Teologia creștină se bazează pe Revelația divină, pe descoperirea de sine pe care o face Dumnezeu ca un *Principium* metafizic al întregii ființări (existențe) având în același timp un caracter personal, chiar dacă rămâne transcendent și absolut; omul, „chip și asemănare” prin demnitatea de persoană devine un partener de dialog. Această „descoperire de sine” este transpusă în scris printr-un proces de redactare specific, discernământul eclesial conduce spre separarea mesajului inspirat de textul apocrif, creștinismul devine „o religie a cărții”, veridicitatea „conținutului” revelat fiind acceptată *apriori* prin actul credinței. De aceea teologia ca știință utilizează metodologii proprii, chiar dacă se sprijină, în mod secundar, și pe afirmațiile altor discipline științifice pozitive sau filosofice care abordează direct sau tangențial problematicile studiate.

Teologul are dreptul de a reflecta asupra adevărurilor de credință și în lumina acestora poate privi asupra realității empirice. Se poate folosi în mod instrumental de limbajul științelor pozitive, însă, în lumina adevărurilor de credință, poate depăși – în virtutea înrudirii cu metafizica clasică – competențele restrânse, parcelate, specifice științelor pozitive. În plus, utilizând informații preluate din revelația Sfintei Scripturi, confruntându-le cu sensurile simbolice, metaforice, poetice - oricum sensuri „ne-științifice” - teologul trebuie să fie atent la semantica aceluiași cuvânt utilizat pentru a descrie diferite aspecte ale ființării.¹

Trebuie evitată capcana realizării unei teorii sintetice (și sincretice) care să reunească lumea empirică cu realitatea divină, chiar dacă între lumea transcendentă – acategorială – și lumea istorică – supusă condiționării spațiu / timp – există o subordonare evidentă din perspectivă teologică. În mod concret, multiaxialitatea direcțiilor de cercetare și pluralismul conținuturilor specifice

1. Alexandru BUZALIC, *Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, Anul XLVII, 3, anul 2002, pp. 73-74.

impun preluarea mai multor metodologii, necesare concluzionării direcției respective.¹

Teologia și științele pozitive care cercetează problematici comune vor utiliza metodele specifice disciplinelor socio-umane, cu diferența că teologia trebuie să satisfacă și alte cerințe decât simpla căutare a Adevărului absolut, parcelat de către științele pozitive în adevăruri parțiale sau relative. Teologia trebuie să răspundă atât cerințelor trăirii credinței, cât și preocupărilor „neutre” specifice omului neangajat.

Științele pozitive au ca obiect de cercetare universul fenomenal, perceput empiric, restrâns la un singur aspect, printr-un demers metodologic specific (al fizicii-chimiei într-un limbaj fizico-matematic sau al științelor umaniste într-un limbaj descriptiv). Teologia are un obiect de studiu supraempiric (Dumnezeu) și pornește axiomatic de la datele revelației divine, ceea ce face ca demersul speculativ și argumentația aferentă să piardă atributul epistemologic de „științific”, vorbindu-se în acest caz despre un punct de plecare dogmatic. Fără să aibă neapărat o conotație peiorativă, „dogmatismul” teologiei este o consecință a faptului că Dumnezeu este absolut și transcendent în ciuda auto-comunicării sale (Revelația), teologia lovindu-se și de aspectul subiectiv al experienței de credință, demers experimental, incomunicabil în esența sa.

De aceea metodologia teologică trebuie să răspundă cerințelor omului care a supus conținutul revelației unei dezvoltări conceptuale istorice – *auditus fidei* și să corespundă cerințelor științifice – *intellectus fidei*, rămânând întotdeauna apologetică în măsura în care *apriori* primește adevărul revelat pe baza autorității lui Dumnezeu pe care teologul creștin o recunoaște și o apără în fața contestatarilor.

Adevărurile de credință sunt cunoscute și recunoscute ca atare de către teologul care le pune în discuție sau caută să surprindă alte aspecte și consecințe conexe unei problematici date. De aici

1. Cf. Francesco LAMBIASI, *op.cit.*, p. 58.

pornește demersul speculativ, de la acceptarea axiomatică a adevărului revelat, descompunerea acestuia în funcție de principalele elemente constitutive, îndreptându-se apoi inductiv spre rezultatul final. Misterul lui Dumnezeu, incomunicabil în sine, este transmis printr-o mediere umană, istorică, care ne oferă o serie de elemente ce pot fi analizate științific și sistematizate. Analiza acestor date implică o metodologie științifică adecvată aspectului urmărit de teolog, care este obligat apoi să ajungă în mod critic la adevărul care, de fapt, este *apriori* acceptat prin actul irațional al credinței, care dobândește astfel repere raționale în universul conținutului ei, atât cât „misterul” poate fi raționalizat.

Un alt aspect metodologic este legat de evoluția interpretării teologice respective. Revelația este unică, însă beneficiarul acesteia, omul, este pregătit pentru un *auditus fidei* treptat: revelația biblică, interpretarea patristică a acesteia, patrimoniul Tradiției și a teologiei, toate încredințate Magisteriul bisericesc, un proces viu de transmitere și interpretare a *Tezaurului credinței*.¹

Elementele constitutive care privesc o problematică teologică, de regulă multidisciplinar tratată, respectă metodologia fiecărei științe pozitive în parte (auxiliare cercetării teologice) care constituie o direcție posibilă de aprofundare. Astfel, teologia trebuie să prezinte, conform metodologiei istorice, modul în care un concept, o interpretare, un fenomen religios, etc, ajung la noi.

În teologia contemporană, întâlnim câteva metode consacrate: metoda imanenței, propusă de Maurice Blondel, metoda transcendențială sau „antropologico-transcendențială” în definiția lui Karl Rahner², metoda psihologică a lui John Henry Newman, metoda corelării a lui Paul Johannes Tillich³, metoda amalgamării

1. *Dei Verbum* II, 10.

2. Alexandru BUZALIC, *Teologia transcendențială, Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Logos'94, Oradea 2003, p. 115.

3. Alexandru BUZALIC, *Metodologia cercetării teologice și pluralismul legitim școlilor teologice*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, anul LIV, 2, anul 2009, pp. 13 – 28.

metodologiilor specifice ca „metodă a integrării”¹, la care se poate adăuga metoda hermeneuticii totale, de tip eliadian².

2.3.1. Metoda imanenței asigură legătura dintre realitatea transcendentă și lumea istorică, imanentă, pornind de la momentul crucial actualizat în Isus Hristos, asigurându-se continuitatea „logică” dintre Vechiul și Noul Testament, între istoria profană și istoria mântuirii, între Revelația divină și Tradiția vie a Bisericii. Realitatea lumii devenită obiectul de studiu al teologiei poate fi cunoscută ținând cont de datele științifice și de competențele acestora, Tradiția făcând parte integrantă din procesul de transmitere „integrală” a Cuvântului lui Dumnezeu „în” Spiritul Sfânt, expresie pe care o întâlnim ulterior și în documentele magisteriale³.

Metoda imanenței este legată de gândirea lui Maurice Blondel (1861-1949), fiind o reacție față de criza modernistă generată de părintele Alfred Loisy (1857-1940).⁴ Ce este erezia modernismului în istoria teologiei catolice? „Modernismul” este un curent de gândire apărut în gândirea filosofilor creștini a sec. XIX care introduce agnosticismul fideistic în raport cu posibilitatea cunoașterii raționale a existenței lui Dumnezeu; în esență se dorește apărarea datelor Revelației, însă se realizează ruptura dintre rațiune și credință. Apariția crizei moderniste este generată, la rândul ei, de critica și metodologia specifică lucrării *Das Wesen des Christentums* – „Esența creștinismului” (1900) a teologului protestant Adolf von Harnack (1851-1930).⁵ Von Harnack, inspirat de hegelianismul adoptat de

1. Rino FISICHELIA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 61-65.

2. Alexandru BUZALIC, *Homo religiosus – concepția antropologică a lui Eliade*, în „Caietele Mircea Eliade” nr. 2, Despărțământul Oradea al Astrei, Asociația Culturală Crișana, Oradea, 2004, pp. 165 – 167.

3. *Dei Verbum*, II, 9; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1991.

4. Despre critica ereziei modernismului cf. A. BUZALIC, *Teologia transcendentală. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, pp. 215-220.

5. Lucrările sale sunt reeditate și astăzi datorită viziunii originale asupra creștinismului primelor secole, fiind preluat critic și în afara ambientului teologic protestant. Dintre reeditările noi: Adolf von Harnack, *Marcion*.

Ludwig Feuerbach și pe linia unui protestantism liberal, căuta să îndepărteze din semnificația antropologică a creștinismului învelișul Tradiției și a teologiei scolastice, considerând că mesajul lui Isus constă într-un nucleu de perceptive universal valabile și profunde, pe care Biserica l-a codificat prin intermediul riturilor și dogmelor; aplica astfel metoda istorică și critică interpretării Noului Testament (*sola Scriptura*).

Isus, despărțit în mod abstract de comunitatea Bisericii, devine contemporan oricărui om din istorie, excluzându-se rolul Tradiției și importanța evoluției percepției mesajului revelat prin teologie și prin promulgarea istorică a dogmelor. În revanșă, Alfred de Loisy publică în anul 1902 lucrarea *L'Evangile et l'Eglise* – „Evanghelia și Biserica”, ca o exegeză a Noului Testament, încercând să evidențieze rolul Tradiției și a ambientului cultural al iudaismului din perioada redactării Noului Testament în definirea conceptuală a mesajului evanghelic. Aplicând aceeași metodă istorică și critică, Loisy radicalizează rolul istoriei dogmelor, un proces legitimat de condițiile istorice, însă impune o ruptură între posibilitatea cunoașterii critice a Revelației și cunoașterea credinței, ca atare. Această direcție a fost preluată și de alți teologi și filosofi precum Edouard Le Roy (1870-1954), Friedrich von Hügel (1852-1954), George Tyrell (1861-1909), Romolo Morri (1870-1944), Ernesto Bonaiuti (1881-1946), Antonio Fogazzaro (1842-1911), ș.a., devenind un curent în gândirea teologică a începutului secolului XX, însă trebuie menționat faptul că nu putem vorbi despre un curent bine definit, ci despre anumite tendințe în filosofie și teologie prin scrierile acestor autori.

Modernismul depășește problematica metodologiei științelor pozitive aplicate în teologie, implicând introducerea unui agnosticism fideistic care rupe în cele din urmă credința de rațiune. Decretul *Lamentabili* și enciclica *Pascendi Dominici Gregis* promulgate

L'Evangile du Dieu étranger, Editions Du Cerf, 2003 ; Adolf von Harnack, *Histoire de dogmes*, 1993 ; Adolf von Harnack, *Mission et expansion du christianisme*, Editions Du Cerf, 2004.

de către PP. Pius X în anul 1907, acuză fragmentarea artificială indusă de „moderniști” care situează raționalitatea dogmelor și iraționalitatea trăirii credinței mai presus de concepte.

În acest context, o soluție pentru depășirea crizei modernismului este propusă de filosoful Maurice Blondel prin așa numita *metodă a imanenței*.¹ Preocupat de filosofia acțiunii, Blondel se concentrează asupra importanței ordinii supranaturale alături de ordinea naturală în care se desfășoară acțiunea umană, cu toate că ordinea Absolutului este direct impracticabilă pentru om. Metoda imanenței este de fapt o metodă de analiză a fenomenului religios, singura posibilă după turnura antropocentrică a Renașterii și după triumful gândirii în siajul gândirii lui Descartes care impune primatul cogniției, pe care Spinoza o extinde la întreaga realitate.²

În sinteză, prezentarea obiectului credinței fără a ține cont de subiectul cognitiv (care percepe credința) și de simpla metodologie istorică care prezintă și argumentează faptul istoric, trebuie să țină cont și de aderarea la realitatea supranaturală pe care o cercetează. Trecerea de la „istorie” la „istoria mântuirii” este posibilă și a fost realizată prin intermediul Tradiției care rezumă atât datul istoric cât și eforturile rațiunii umane de a pătrunde „misterul”. Imanența nu se confundă cu empiricul, ceea ce este transcendent ne-venind din exterior, ci se descoperă ca o *transcendență în imanență*:

„Gândirea modernă, cu o susceptibilitate geloasă, consideră noțiunea de *imanență* ca o condiție a filosofiei; adică, dacă printre ideile dominante există un rezultat la care se referă ca la un anumit progres, este ideea, justă în fond, că nimic nu poate pătrunde omul decât dacă provine de la el și corespunde într-o oarecare măsură unei nevoi de expansiune și, nici ca un fapt istoric, nici ca o învățătură tradițională, nici ca o obligație impusă din exterior,

1. Despre apologetica blondeliană cf. A. BUZALIC, *op. cit.*, pp. 220-223.

2. cf. *Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme* în M. Blondel, *Œuvres complètes II, 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997, p. 57-88

nu există pentru el adevăr care contează și perceptive acceptabile fără a fi, într-o oarecare manieră, autonome și autohtone. Or, pe de altă parte, nu este creștin catolic care să nu recunoască ceea ce este *supranatural* – nu doar transcendent în simplul sens metafizic, pentru că se pot presupune adevăruri și existențe superioare nouă a căror afirmație, provenind din adâncul nostru, ar fi ele însele imanente – ci supranaturalul în sens propriu; altfel spus este imposibil omului să scoată din sine ceea ce totuși se impune gândirii și voinței sale.”¹

Blondel explică în lucrarea sa *Histoire et dogme* din anul 1904, că Loisy a greșit prin nedefinirea conceptului de tradiție: evoluția liniară a unor concepte fără a preciza intervenția lui Hristos ca un nod care leagă iudaismul de Biserica contemporană, este la fel de restrictivă precum reducerea tradiției la o simplă transmitere a unor date, negând actul fondării acelei tradiții, dizolvând-o într-o ordine naturală atemporală, fără un început.²

Metoda imanenței în concepția blondeliană e un itinerar al gândirii umane spre Dumnezeu care constă în justa interpretare, integrală, a realității care devine obiectul de studiu al teologiei: cunoașterea științifică și metodologiile istorico-critice nu pot fi separate de Tradiție, de ceea ce ulterior *Dei Verbum* va defini ca o transmitere „integrală” a Cuvântului lui Dumnezeu prin Spiritul Sfânt,³ în fond acțiunea lui Dumnezeu prin Fiul în Spiritul Sfânt materializată în realitatea complexă, materialo-spirituale, a Bisericii.

1. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* în M. BLONDEL, *Œuvres complètes II, 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997, p. 57-88

2. Cf. *Histoire et dogme, Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, în M. Blondel, *Œuvres complètes II, op. cit.*, p. 415

3. *Dei Verbum*, II, 9.

2.3.2. Metoda transcendențială pornește de la om, definit de Rahner ca „o deschidere radicală spre Dumnezeu” și „spirit în lume” și de la experiența harului ca existențial supranatural care acționează concret, în lumea istorică, datorită condiționării existenței specifice omului, în mod *apriori*, față de voința universală, mântuitoare a lui Dumnezeu. Distincția dintre Revelația transcendențială, aca-
tegorială sau atematică care însoțește ființarea umană în virtutea actului metafizic de dăruire a ființării și menținerii realității create în subzistență și Revelația explicită, categorială, tematică, cuantificată prin procesul redactării textelor biblice, permite delimitarea aspectului transcendențial, al experienței spirituale directe fie aceasta inteligibilă sau irațională față de experiența eclesială a practicării credinței creștine într-o Biserică instituțională¹. De asemenea, teologia transcendențială rahneriană ne oferă singura modalitate de a argumenta teologic „posibilitatea mântuirii necreștinilor” (*creștinismul anonim*) și raportul dintre limbajul categorial, în evoluția culturală a lumii istorice și imuabilitatea mesajului Revelației transcendentale².

Părintele teologiei transcendentale este iezuitul Karl Rahner. În accepția filosofiei clasice, transcendentul depășește orice categorie din universul cognitiv uman, transcendențialul³ făcând referire la categoriile de *ființă*, *unitate*, *adevăr*, *bine*, *frumos*, etc, în accepție metafizică, care se regăsesc în ființarea particulară, inteligibilă. Immanuel Kant definește transcendentul în opoziție cu imanentul, ca o realitate care depășește orice experiență sensibilă posibilă. Doar rațiunea pură are acces la ceea ce este mai presus de această experiență imediată, transcendențial fiind, în accepția kantiană, orice element *apriori* din orice reprezentare mentală sau raționament.

1. Alexandru BUZALIC, *Metodologia cercetării teologice și pluralismul legitim școlilor teologice*, p. 20.
2. Alexandru BUZALIC, *Teologia transcendențială*. pp.305-310.
3. În metafizica clasică prin *transcendentalia* definim atributele oricărei ființe (*ens*) abordată ca *ens in se* (de unde categoriile *res* și *unum*), sau în raport cu celelalte ființări (*aliquid*), cu adevărul (*verum*) sau cu binele (*bonum*), ultimele două categorii definind frumosul (*pulchrum*).

Metoda transcendențială aplicată în filosofie, constă în determinarea *apriori* a oricărei forme necesare cunoașterii, de unde *deducția transcendențială* înseamnă determinarea *apriorică* a modului concret prin care aceste forme fac posibilă experiența și cunoașterea care se realizează *aposteriori*. În teologie, metoda devine „antropologico-transcendențială”, deoarece pornește de la om.¹

Lumea experimentabilă, categorială, este cognoscibilă *aposteriori*, iar ceea ce este transcendent – inclusiv realitatea lui Dumnezeu – și transcendențial, nu au nici un corespondent în lumea perceptibilă empiric, însă cuprind acele categorii care dau o semnificație realității empirice, acțiunii și experienței umane. Spiritul uman „este” o deschidere radicală spre Transcendent, adică spre tot ceea ce este mai presus de categorii experimentabile și definiții, spre realitatea obiectivă a lui Dumnezeu. Spre deosebire de filosofia transcendențială care acceptă o dimensiune „orizontală” a transcendențialității (structura *apriorică* care permite cunoașterea specific umană), teologia rahneriană acceptă un transcendențial vertical, ordonat spre Dumnezeu, care completează prima dimensiune: deschiderea spre infinit, spre mister și condiția posibilității existenței umane. Rahner afirmă:

„Putem numi teologie transcendențială acel tip de teologie sistematică care: a) se folosește de teologia transcendențială și care b) tratează, mult mai explicit decât în trecut, și nu numai într-un mod general [...] condițiile *apriori* accesibile subiectului credincios pentru cunoașterea adevărilor fundamentale ale credinței, pornind de la problematici autentic teologice.”²

Teologia nu se poate opri la simpla expunere a unei ordini istorico-salvifice, a unei urzeli conceptuale și nici nu se poate

1. Despre metoda antropologico-transcendențială rahneriană cf. A. BUZALIC, *op. cit.*, pp. 113-123.
2. Karl RAHNER, *über künftige Wege der Theologie*, în: *Scripten zur Theologie*, vol. X, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1972, p. 41.

opri la cultivarea unor tendințe de moment, ci trebuie să practice o reflecție asupra adevărurilor de credință și asupra auditoriului cuvintelor, luând în considerare subiectivismul și condiția existențială specifică omului. De aici rezultă un plan al obiectivității categoriale și un plan al subiectivismului transcendental. Teologia rahneriană recunoaște experiența transcendentală a omului care este liber să accepte descoperirea acategorială (mai presus de cuvinte) a lui Dumnezeu care, mai presus de cuvinte, se comunică odată cu dăruirea ființării (actul de *a fi*) fiecărui individ în parte. De aici rezultă consecințele teologice: harul este un existențial supranatural, în sensul că omul este supus voinței universale mântuitoare divine, posedă o conștiință transcendentală *apriorică* care precede orice acțiune, decizie sau demers cognitiv, primind o revelație transcendentală, fiind liber să răspundă sau nu acesteia. Este un *dar* supranatural, deci este un *har* existențial. Acest răspuns este dat printr-o credință transcendentală-acategorială care poate fi completată prin primirea Revelației explicite a Sfintei Scripturi și acceptarea credinței creștine.

O altă consecință este explicarea posibilității de mântuire a tuturor oamenilor care îmbrățișează existențialul supranatural, cei care nu cunosc creștinismul explicit dar acceptă ceea ce Dumnezeu transmite, fiind numiți de Rahner *creștini anonimi*. Mântuirea este dată numai de Dumnezeu prin opera mântuitoare a lui Isus și acțiunea sfințitoare a Spiritului Sfânt, însă este accesibilă tuturor oamenilor care îl acceptă transcendental sau explicit pe Dumnezeu, unicul Judecător al tuturor oamenilor fiind Hristos.

Metoda antropologico-transcendentală introduce clar distincția dintre ceea ce este raționalizabil și ceea ce rămâne ascuns în misterul transcendentei, deschide noi dimensiuni interpretative problematicilor clasice, fiind una din posibilele modalități de abordare a teologiei sistematice care valorifică întregul patrimoniu al creștinismului, atât în ceea ce privește teologia și literatura patristică sau gândirea teologiei medievale și moderne, cât și

aspectul cunoașterii mistice, experimentale, sau a experienței de viață a unui om deschis în mod radical spre Dumnezeu.

2.3.3. Metoda psihologică propusă de John Henry Newman pornește de la actul psihic al acceptării credinței. Acceptarea intelectuală a unor idei care nu pot fi verificate pe baza metodologiilor disciplinelor socio-umane pozitive apelează la așa-numitul *simț ilativ* (engl. *illative sense*) care completează înțelegerea rațională și expunerea logică printr-un fel de „evidență psihologică” dată de trăirea credinței¹.

John Henry Newman (1801-1890), pastor anglican convertit la catolicism, ridicat ulterior la demnitatea de cardinal, abordează un alt aspect al cunoașterii teologice. În lucrarea sa *An essay in aid of a grammar of assent*² (terminată în anul 1870 după douăzeci de ani de maturare conceptuală), Newman realizează o apologie a credinței în fața pozițiilor empirismului. Autorul acestui eseu caută să răspundă la problematicele credinței și înțelegerii conținutului acesteia: „pot să cred ceea ce nu înțeleg?” și „pot să cred ceea ce nu poate fi verificat în mod absolut?” Newman definește aderarea la adevărurile de credință ca o acceptare intelectuală a ideilor sau a faptelor enunțate. Din punct de vedere epistemologic propune o metodologie specifică în care introduce noțiunea de *simț ilativ* – „illative sense” (lb. engl.) în încercarea fundamentării filosofice a distanței dintre probabilitate și certitudine.

În materie de adevăruri de credință, mai ales în ceea ce privește percepțele morale, acceptarea nu se bazează doar pe înțelegerea rațională și pe expunerea logică, ci pe o „simplă” aderare la ceea ce este considerat „evident”. După Newman „omul ignorant, însă inspirat, mai degrabă poate ajunge la adevăr decât un logician îl poate analiza sau demonstra.” Această abilitate a minții este nu-

1. Alexandru BUZALIC, *Metodologia cercetării teologice și pluralismul legitim școlilor teologice*, p. 21.

2. Textul integral a apărut în mai multe ediții, fiind la ora actuală accesibil și în format electronic oferit de instituții abilitate specializate, care popularizează opera Cardinalului John Henry Newman; pentru consultarea textului integral cf. <http://www.newmanreader.org/works/grammar> (august 2008).

mită *simț ilativ*: pe baza memoriei, a probabilităților, asociațiilor, mărturiilor și impresiilor, fără a apela la o analiză explicită, omul raționează și concludă, primind o afirmație, în mod spontan, ca un adevăr de credință. Am putea spune că este acel *Einsicht* psihoterapeutic descris de Freud care definește un discernământ „interior” venit altfel decât pe calea raționamentelor logice.

Această metodă de demonstrare poate denatura în superstiție sau excentricitate; remediul contra superstiției este, după Newman, sfințenia, ascultarea și simțul datoriei care însoțește orice act de credință, apoi trebuie să se țină cont de faptul că în afirmarea adevărului, individualul converge spre colectiv în sensul că rațiunea individuală transcende logica iar suma sentințelor, în situația noastră concretă din Biserică, transcende individualul, corectându-se reciproc printr-un proces evolutiv constant.

Argumentul istoric și definiția clară, accesibilă rațiunii, sunt necesare oricărei învățături de credință, însă este nevoie și de o astfel de „evidență psihologică” pentru ca o dogmă să devină un element dintr-o credință vie; acest *simț illativ* caracterizează credința Bisericii primare, fiind contingent faptului istoric în sine, așa cum acest tip de evidență primează expunerii și înțelegerii misterului Întrupării, patimii, morții și Învierii Fiului – Cuvântul Întrupat. Totuși, o credință solidă are nevoie de o concluzionare rațională, altfel poate apare dubiul, îndoiala. Argumentarea logică și științifică este limitată în preocupările umanității, argumentarea psihologică primând în lumea reală.

Această metodă psihologică stă la baza unui anumit tip de teologie în care *simțul illativ* joacă un rol deosebit în argumentarea problematicilor respective, limbajul și demersul demonstrativ fiind îndreptat spre oferirea unor „evidențe psihologice” omului credincios.

2.3.4. Metoda corelării este expusă de Paul Johannes Tillich în lucrarea sa, publicată în trei volume, *Systematische Theologie* (1955/58/66). Aceasta este propusă ca o metodă dialectică de

excludere a simplei juxtapuneri de termeni esențial opuși în observarea legăturii dintre om și Dumnezeu; pornind de la experiența umană se subliniază ceea ce este bazal într-o relație cauzală, Tillich afirmând că realitatea e prezentă în ceea ce exprimă, fără ca să se identifice una cu cealaltă. Enunță astfel un simbolism al paradoxurilor și elementelor relativ contrarii dincolo de expunerea rațională a semnelor, de unde și necesitatea corelării acelora care nu se exclud reciproc, ba chiar au nevoie una de cealaltă pentru a se afirma. Omul, în teologia lui Tillich, devine o realitate necesară afirmării lui Dumnezeu, având nevoie de Dumnezeu pentru a se autodefini existențial și motivațional în exprimarea acțiunii sale specific umane¹.

Dacă Karl Barth subliniază în teologia sa, de factură existențialistă, distanța dintre om și Dumnezeu, Tillich este preocupat de legătura om – Dumnezeu. Legătura dintre om și Dumnezeu înseamnă reunirea a două realități diverse și distincte, de aceea metoda corelării se propune ca o artă a experiențelor umane în care se manifestă acest aspect. Este o metodă dialectică care exclude simpla juxtapunere sau adecvare a unor termeni în esență opuși, legătura dintre om și Dumnezeu fiind liber consimțită. Implică observarea experiențelor umane și a acelor aspecte care se referă la această legătură pentru a extrage ceea ce apare ca bazal și fundamental, în afara identificării și expunerii logice a unor simple relații cauzale.

Respectându-se specificitatea fiecărui concept și a nivelului în care se situează fiecare, se caută valorificarea a ceea ce este bazal în corelarea acestor două concepte în perspectiva experienței umane. Această problematică este tratată de Karl Rahner prin recurgerea la deschiderea transcendentă a spiritului uman, filosofii și teologii secolului XX propunând diverse modalități de interpretare a unității de acțiune și a motivației oricărei acțiuni umane.

Spre deosebire alți teologi, Tillich observă că realitatea e prezentă în ceea ce aceasta exprimă perceptibil, fără ca să se iden-

1. Alexandru BUZALIC, *Metodologia cercetării teologice și pluralismul legitim școlilor teologice*, p.22.

tifice cu aceasta; reprezentarea realității este legată de realitatea obiectivă fără a fi total dependentă de aceasta. Expresia autentică a realității are nevoie de reprezentarea realității diametral opuse, Tillich propunând un simbolism al paradoxurilor și contrariilor care depășește simpla expunere rațională a semnelor: corelarea se realizează între două elemente care nu se exclud și care au o relativă nevoie una de cealaltă pentru a se afirma fiecare în parte. Reflecția teologică e centrată în jurul interacțiunii om – Dumnezeu, în care cele două extreme, într-o oarecare măsură independente în sine, sunt într-o relație existențială care le leagă în mod necesar.

Pe baza acestei metode a corelării, Tillich propune construirea unei teologii în care omul este o realitate necesară afirmării lui Dumnezeu, dar care fără Dumnezeu nu ar ajunge să se exprime pe sine atât existențial cât și prin motivația care stă la baza acțiunii sale.

2.3.5. Metoda integrării permite teologiei asumarea „misterului” prin afirmarea evenimentului istoric care îl revelează și care este transmis ulterior de comunitate, de unde necesitatea de a apela la cercetarea autonomă, cu propria metodologie, a fiecărui element în parte care face parte din acel eveniment¹. Numai prin metoda integrării ajungem la un tablou descriptiv complex, la o viziune globală a fenomenului care garantează atât salvarea transcendenței divine, cât și raționalitatea și libertatea individului de a aprofunda pe calea cercetării semnificațiile profunde ale Revelației².

Deci, metoda integrării constă în folosirea metodelor științifice adecvate aspectului respectiv și a metodelor specifice teologiei în scopul realizării unei viziuni globale care garantează atât respectarea transcendenței divine, cât și libertatea și capacitatea de înțelegere rațională a subiectului uman.³ Teologia caută să actu-

1. Rino FISICHEL, *Introduzione alla teologia fondamentale*, p. 62.

2. Alexandru BUZALIC, *Metodologia cercetării teologice și pluralismul legitim școlilor teologice*, p. 63

3. Rino FISICHEL, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1992, pp. 61-65.

alizeze în limbajul omului istoric, aflat într-un univers cultural într-o continuă efervescență, realitatea unică, veșnică, neschimbabilă a lui Dumnezeu și descoperirea adevărilor esențiale care privesc omul și cosmosul de la geneză până la eshaton. Trebuie să prezinte „misterul” de nepătruns în limbajul categorial specific omului timpului său, de unde și necesitatea unei teologii aflate într-o continuă evoluție care are menirea de a transpune adevărrurile de credință într-un limbaj cultural accesibil și pe măsura cunoștințelor omenirii la un moment dat. Prin metoda integrării teologia introduce în prezentarea „misterului” acele elemente care fac parte integrantă din viziunea globală, însă descompun întregul în evenimente și aspecte care pot fi tratate după metodologii științifice specifice. De exemplu, evenimentul istoric al Revelației concrete, dar și receptarea și transmiterea acesteia pot fi studiate și prezentate conform metodologiei disciplinelor istorice, fiind nevoie de o amplă înțelegere a contextului istoric, a evoluției limbajului conceptual și a ambientului cultural specific fiecărei perioade marcante. Același fenomen, abordând realitatea omului, poate fi abordat din perspectiva psihologiei sau a sociologiei, rezultatele oferind un tablou descriptiv complex și cât mai complet al fenomenului care însoțește „misterul” în materializarea sa istorică.

Aspectul *kenotic* al Revelației divine care se coboară până la nivelul unui om istoric nu poate descoperi „totul”, așa cum nici cercetarea umană nu epuizează „misterul”. Integrarea aspectelor pozitive în teologie nu înseamnă realizarea unei sinteze care reunește aspecte diferite și nici asumarea unei metode dialectice, ci o inserare complementară a acestora în orizontul mai larg al unui „tot unitar”. Metoda integrării apropie teologia de o „știință de ordin secund” sau o „meta-știință” prin faptul că implică o concluzionare care reunește mai multe aspecte, însă teologia, prin conținutul și prin obiectul ei de studiu supraempiric, va fi întotdeauna mult mai mult decât o simplă știință pozitivă.

Este metoda care integrează „misterul”, atât cât limitele umane permite acest lucru, în cercetarea aspectelor istorice concrete ale

fenomenului religios. Expunerea teologică trebuie să țină cont de condițiile obiective în care mesajul Revelației ajunge la auditorul ei, trebuie să caute semnificația originală a Revelației, trebuie să slujească trăirii credinței (*fides*) călăuzind-o în înțelegerea conținutului Revelației (evitarea ereziei), să stimuleze căutarea Adevărului și să ofere omului acel limbaj conceptual care să îi slujească găsirii răspunsurilor pertinente. Cunoașterea teologică se concretizează prin afirmații categoriale, însă se desăvârșește prin depășirea acestui și prin pătrunderea într-un alt ordin de cunoaștere, mai presus de concepte.

2.3.6. Metoda hermeneuticii totale. Dacă metodele mai sus amintite sunt prezentate în aproape toate tratatele de teologie fundamentală, metoda hermeneuticii totale, inițiată de Mircea Eliade și intrată în atenția unei părți a teologiei catolice în ultimele două decenii, este una dintre posibilitățile revoluționare de a facilita dialogul dintre științele socio-umane și teologie.

Hermeneutica eliadiană, specifică *religiologiei* – *Religionswissenschaft*, pornește axiomatic de la enunțarea dialecticii sacrului: camuflarea sacrului în profan și *coincidentia oppositorum*. Esența unei Revelații primordiale, numită de Eliade „hierofanie”, este transpusă într-un limbaj categorial prin intermediul imaginilor arhetipale, acestea înlănțuindu-se după o logică simbolică specifică sacrului ontologic (capacitatea omului de a percepe sacrul). Metoda de analiză a fenomenului religios de tip hermeneutic se oprește asupra „salturilor calitative” care se produc în evoluția dialectică a unei religii sau a religiozității specifice unui spațiu cultural, în mod concret, de la apariția religiei spre omologarea realității prin mituri, apoi trecerea de la faza mitologică (a transmisiei orale, specifică culturilor pre-alfabetice) la faza hermeneutică (transmiterea revelației pe baza textului scris în religiile culturilor alfabetice), dar și salturile calitative pe parcursul evoluției unei religii, precum și trecerea de la statutul de religie majoritară în-

tr-un spațiu geo-cultural spre fenomen marginalizat de culturile desacralizate (timpul de transmitere și de comprehensiune).

Orice date care privesc analiza unei religii sau a unui proces cultural-spiritual ajung, din necesitate, la perenitatea imaginilor și simbolurilor care se înlanțuie în continuitatea logicii simbolice, asigurând o continuitate semantică mai presus de limbajul categorial care îmbracă mesajul original de-a lungul timpului. În analiza mesajului revelat, un loc privilegiat îl joacă textul scris¹, dar la fel de importante sunt datele arheologice și etnografice care completează prin limbajul simbolic semnificația originală, având pentru hermeneut aceași valoare cu a documentului scris. Miturile nu sunt afabulații specifice gândirii arhaice, ci sunt o interpretare metafizică a lumii într-o formă de expresie primară. Sacrul și misterul, realități de alt ordin față de realitatea imediată, „naturală”, un veritabil *ganz andere*, nu pot fi exprimate decât într-o formă analogă prin intermediul limbajului simbolic, orice limbaj categorial limitând exprimarea acestora².

Într-o hermeneutică „totală” se ține cont de eterogenitatea documentelor³, însă cel mai important aspect subliniat de Eliade este faptul că orice analiză a religiozității specifice unei culturi înseamnă a pătrunde în analiza spiritului uman „materializat” în și prin cultură. Pornind de la o analiză „din interiorul” fenomenului religios, hermeneutica totală se apropie de teologie și în același timp, prin definirea culturii ca o materializare a spiritului uman, devine o „metapsihanaliză”, oprindu-se analitic la aspectul trans-istoric al manifestării umanității.⁴

Gândirea simbolică este constitutivă omului, de aceea nu dispare în culturile de tip modern, ci completează comprehensiunea rațională în orice act cognitiv. Limbajul inconștientului este întot-

1. Mircea ELIADE, *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfond, 1978, p. 147.

2. Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Editions Gallimard, 1965, p.14.

3. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1974, p. 18.

4. Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Editions Gallimard, Paris, 2004, pp. 48-49.

deauna simbolic și transpare în orice moment al dezvoltării culturale a omenirii. Percepția originară, fondatoare, ajunge sub forma unui text prin narațiuni și structuri gramaticale care manifestă, prin transparență, semnificația simbolului în plinătatea mesajului raționalizabil sau irațional. Simbolurile și logica simbolică în care un mesaj revelat evoluează au o funcție unificatoare, asigurând perenitatea și „totalitatea” acestui tip de hermeneutică și într-o dimensiune meta-istorică¹.

O viziune complexă despre om, care oferă atât reunirea cercetărilor pozitive cu metafizica (prin „sacral ontologic” definit de Mircea Eliade), fiind un punct de plecare ancorat în „disciplinele de frontieră” care luminează fenomenul religios, rămâne definirea omului în esența sa ca *homo religiosus*. Omul este o entitate materialo-spirituală, viața spirituală materializându-se prin intermediul culturii, religia fiind cel mai important factor culturo-genetic². Experiența sacralului rămâne irațională, transcendentă, atematică, expresia intersubiectiv transmisibilă începând prin transpunerea esențialului acestei experiențe primare prin intermediul simbolului arhetipal. Arhetipul eliadian este expresia unei realități pe care sacralul o exprimă și îl manifestă ca un conținut al unei revelații naturale, ne pune în legătură cu Realitatea ultimă, cu ceea ce teologia numește „Dumnezeu” și lumea spirituală³.

Teologia contemporană propune ca primă temă realizarea unei prezentări critice a raportului dintre istoria religiilor și istoria omenirii, dintre religia creștină și celelalte religii ale lumii, dintre Biserica catolică și celelalte Biserici și denominațiuni creștine ce rezultă din dezintegrarea unității creștinismului modern și con-

-
1. Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, «Les Essais», Paris, 1971, p. 116.
 2. Alexandru BUZALIC, *Homo religiosus – concepția antropologică a lui Eliade*, pp.166-167.
 3. Alexandru BUZALIC, *Arhetipul în concepția lui Mircea Eliade – între structuralism și fenomenologia lui „homo religiosus”*, în „Caietele Mircea Eliade” nr. 4, Despărțământul Oradea al Astrei, Asociația Culturală Crișana, Oradea, 2005, pp. 81- 83.

temporan¹, precum și relația dintre religie și cultură în contextul desacralizării și secularizării civilizațiilor de tip modern².

Înțelegerea apariției omului și manifestarea sa culturală specifică beneficiază astăzi de aportul paleontologiei și arheologiei, al paleogeneticii, al studiului lingvistic sau al mitologiei comparate³, permițând teologiei fundamentale situarea fenomenului religios în contextul istoric și fenomenologic acceptat ca model standard de toate științele pozitive sau de către meta-științele interpretative. Un rol important îl joacă studiul religiozității umane, aceasta definind sfera psihică responsabilă de integrarea misterului, a transcendenței și sensului vieții individului⁴, fundamentarea psihologiei religiei și a experienței psihologiei clinice oferind o dimensiune nouă teoretizării sacrului ontologic eliadian.

Dacă omul se manifestă în plinătatea potențelor sale numai din momentul în care experimentează sacrul (religia factor antropogenetic și „marker” al umanizării comportamentului tipic pentru *homo sapiens sapiens*), din momentul originar al unui *prise de conscience* și al omologării lumii („...și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice...”, Geneza, 2, 20) începe un proces de „îmbrăcare” a acestei experiențe într-un înveliș noțional-categorial simbolic, care se diversifică în măsura în care distanța spațială și temporală dintre populații crește.⁵

La sfârșitul mezoliticului apar primele mutații psiho-sociale care se reflectă asupra religiozității și evoluției religiei: de la experi-

1. Alexandru BUZALIC, *Postmodernismul, dezintegrarea unității creștinismului și refacerea comuniunii spirituale a omenirii*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, Anul XLV, n.1, anul 2000, pp. 65-71.
2. Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, p.325.
3. Alexandru BUZALIC, *Antropogeneza în perioada paleoliticului între paleontologie, filosofia religiei și teologie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, 2, anul 2012, pp. 23-43.
4. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, pp. 30-31.
5. Alexandru BUZALIC, *Migrație și religie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016, p. 23.

ența sacrului și religiozitatea de tip „cosmic” (ciclicitatea reperelor astronomice îmbrăcate într-o explicație mitologică), apare o sinteză a solidarității mistice dintre om-natură-Realitate ultimă¹ care se reflectă în apariția primelor temple ale preistoriei (Göbekli Tepe / Turcia), pentru a se contura ulterior primele simboluri ale unui clivaj între lumea uranică și terestră ca urmare a sedentarizării populațiilor și dezvoltării economice de tip pastoral-agrar.²

Ceea ce afirmă antropologia religioasă și este confirmat de celelalte discipline științifice își găsește corespondența cu textul biblic care prezintă istoria străveche a omenirii (Geneză cap. 1-10), mesajul revelat, îmbrăcat categorial de-a lungul timpului conform proceselor specifice transmisiei orale, neintrând în contradicție cu imaginea științifică despre apariția omului și manifestarea sa culturală și religioasă: monogenetismul speciei (Adam și Eva), cercul cultural primordial și pluralismul etnic și cultural („amestecarea limbilor” și evenimentul revelat prin Turnul Babel), religiozitatea arhaică și emergența monoteismului iudaic (trecerea de la „religia tatălui și cultul strămoșilor” la religia poporului ales, chemarea lui Avraam) etc.

În contextul istoriei comparate a religiilor și a teologiilor specifice acestora, dialogul dintre creștinism și celelalte religii, de orice tip ar fi, este facilitat de noul tip de antropologie religioasă care conferă o interpretare în continuitatea fenomenului religios de la apariția omului, până în prezent. Definiția antropologică „omul-*homo religiosus*” are aplicabilitate și în analiza raportului dintre religie, respectiv creștinismul, și curente agnostice de tip ateist³ sau al agnosticismului fideist. Mircea Eliade observa faptul că „simbolul, mitul, imaginea aparțin substanței vieții spirituale, că le putem camufla, mutila, degrada, însă nu le vom extirpa

1. François GAUTHIER, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Revue du MAUSS permanente, 11 septembre 2008 [en ligne].
2. Julien RIES, *Symbole, mythe et rite. Constantes du sacré*, Edition du CERF, 2012, p. 47 ; Jaques CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, Flammarion, 1997, pp. 33-45.
3. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, pp. 37 – 42

niciodată.”¹ De aceea, dialectica sacrului pare a fi confirmată de perenitatea imaginarului colectiv și a imaginilor arhetipale², de la persistența elementelor religiozității vernaculare la nivelul concepțiilor despre rău³, la gesturile sociale celebrate de orice comunitate atunci când investește în putere o structură de conducere, celebrează o alianță ca pact politic sau căsătorie, nașterea, moartea, etc.

Pornind de la bazele antropologice astfel definite, *homo religiosus* este beneficiarul unei Revelații divine și al unui plan de mântuire al cărui mesaj este cuantificat prin intermediul procesului de transpunere sub forma textului scris și al hermeneuticii specifice care normează „din interiorul” fenomenului religios procesele de transmisie, interpretare și comprehensiune în continuitatea fenomenului religios și al istoriei concrete.

Experiența sacrului constituie un element peren în structura conștiinței și numai religia „demonstrează activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită altfel decât omenească”⁴. Însă „opacitatea semantică” a oricărui vestigiu arheologic despre care vorbea Mircea Eliade se referă numai la aspectul învelișului categorial (limba vorbită și sistemul de semnificații exprimate în acest limbaj), rămânând „opac” atâta timp cât nu este introdus într-un sistem de semnificații. Problema hermeneuticii constă în faptul că lumea simbolică depășește limbajul noțiunilor și definițiilor raționale, ținând de regula internă a limbajului simbolic pe care îl regăsim la limita dintre conștient și inconștient în intimitatea psihismului uman. Astfel, hermeneutica devine o „metapsihanaliză” a spiritului uman materializat prin cultură.

În sinteză, de la modelul *homo religiosus* dezvoltat sub forma unei antropologii religioase, sunt aduse în discuție atât datele

1. Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, p. 16.
2. Robert TESSIER, *Déplacement du sacré dans la société moderne: culture, politique, économie, écologie*, Bellarmin, Québec, 1994, p. 12.
3. Alexandru BUZALIC, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune*, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 42.
4. Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică, București 1991, p. 15.

științelor empirice, cât și problematicile metafizicii referitoare la structura ontologică a ființei umane sau a structurii cogniției tipic umane, conducând imediat spre dezvoltarea unei „teologii naturale”. Se ține cont astfel și de aportul teologiei în cercetarea completă și complexă a fenomenului religios, reintegrându-se discursul teologic în analiza culturii și spiritualității contemporane.

În mod critic, este clar faptul că „hermeneutica totală” nu va fi acceptată de școlile de orientare pozitivistă, însă rămâne un demers metodologic care deschide teologia fundamentală spre cercetarea religiologică, psihologia religiei sau filosofia religiei, studiind omul în totalitatea-integralitatea facultăților sale și a complexe fenomenologii a spiritului uman care se materializează prin text, semne și simboluri în istorie¹.

*

Teologia contemporană este chemată să utilizeze propriile metodologii care țin cont *apriori* de veridicitatea Revelației divine, să respecte criteriile științificității argumentării (punct de plecare, definiții și axiome, aspectivitate, transmitere intersubiectiv comunicabilă și verificabilă), respectând, în analiza multiaxială efectuată, competențele specifice și limitele fiecărui domeniu în parte, evitând orice extrapolare a unei concluzii dintr-un domeniu spre altul.

În mod critic, trebuie ținut cont de specificul științelor teologice care operează apriori cu adevărul acceptat pe baza autorității Revelației divine. Creștinul acceptă autoritatea divină prin actul credinței, existând și posibilitatea unei abordări strict raționale, în cazul unei „teologii raționale”.

Prima normă de credință este dată de *Cuvântul lui Dumnezeu*, etalonul oricărei afirmații despre Dumnezeu². Sfânta Scriptură este *norma normans non normata*, în timp ce adevărurile de credință exprimate de dogmatică sunt *normae normatae*, ambele fiind *situatives*

1. Alexandru BUZALIC, *Christianisme cosmique selon Mircea Eliade et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*, în „Theologos - teologická revue.”, Prešovská univerzita v Prešove, 1-2016, Prešov, pp. 26-38.

2. Jürgen WERBICK, *Prolegomena*, în *Handbuch der Dogmatik*, vol.1, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1995, p. 11

normatives care își au originea în ceea ce afirmă Dumnezeu despre sine și în autoritatea morală pe care omul i-o recunoaște sau nu. Dogmatica contemporană se lovește des de spiritul contestatar sau de ignoranța venită din partea ateismului sau indiferentismului, în timp ce *consensus fidelium* nu garantează întotdeauna interpretarea corectă, unele afirmații eronate dobândesc o largă susținere, cum este cazul particular al unor erezii¹.

O teologie contemporană are nevoie de respectarea specificului propriu, demersul argumentativ „coborând” în planul științelor empirice în respectul competențelor și metodologiilor acestora, încadrându-se în criteriile științificității și rigorilor epistemologice.

În concluzie, metoda teologică nu este un simplu instrument care călăuzește cercetarea specifică unei anumite discipline și nici nu sistematizează teologia ca întreg într-un singur corp demonstrativ, unitar, aspectiv și intersubiectiv verificabil. Metoda călăuzește căutarea Adevărului și efortul unei aprofundări progresive care tinde spre Absolut, un dinamism spiritual care nu va înceta în starea actuală a lumii istorice; în același timp, metoda teologică asigură coerența și orientează cercetarea unor date istorice concrete care materializează credința într-un spațiu și timp dat.

1. Alexandru BUZALIC, *Theos. Despre Dumnezeu*, pp. 15-22.

4. Școlile teologice

Prin școală de gândire teologică definim un complex de autori care pornesc de la unul sau mai mulți fondatori ce oferă un punct de plecare unitar, propun o metodologie comună și un anumit aspect al cercetării care devine specific școlii respective, în dezvoltarea istorică autorii fiind într-o interdependență doctrinară unii față de alții, oferind o soluție omogenă unei problematice concrete.¹

Cauza pluralismului școlilor de gândire care au ca obiect de studiu un Dumnezeu unic și raportul dintre om și Dumnezeu, pornește de la procesul de redactare a cărților din care este alcătuită Biblia ca bibliotecă care reunește recepția mesajului revelat de-a lungul timpului. La plinirea timpurilor Fiul lui Dumnezeu, unul-născut, s-a întrupat și a săvârșit misterul pascal al patimii-morții-învierii-înălțării la Cer prin care vine mântuirea întregului neam omenesc. Revelația neotestamentară este redactată în patru Evanghelii, Biserica primară generează epistolarul Noului Testament și acceptă pe calea discernământului eclesial Cartea Apocalipsei. Propovăduirea apostolică făcută de ucenicii lui Isus conduce la *inculturarea*² Evangheliei în ambiente geo-culturale diferite, cu limbi diferite, cu sensibilități culturale specifice ancorate în trecutul istoric marcat de coabitarea cu un sistem etico-religios care transpare în credințele și superstițiile vernaculare.

1. Alexandru BUZALIC, Școala teologică greco-catolică română: repere epistemologice, p.89.

2. Termen introdus de pp. Ioan Paul II în misiologie care are semnificația de introducere într-o cultură specifică a valorilor Sfintei Scripturi.

Din primele centre de propovăduire apostolică misionarii propovăduiesc Cuvântul lui Dumnezeu și, prin Episcopi – urmașii Apostolilor – , au fost hirotoniți păstorii celorlalte teritorii care intrau în *oikoumena* creștină într-o continuitate apostolică doctrinară și în tradițiile liturgice care s-au format în popoarele încreștinate, într-o filiație care se observă în cronologia răspândirii credinței în Hristos până la marginile lumii. Centrele originare se vor identifica cu Patriarhatele din cadrul Pentarhiei care normează liturgic și canonic și dețin patronajul spiritual peste toate structurile eclesiale emergente în siajul filiației și dețin primatul peste aceste Biserici locale.

Astfel se delimitează treptat riturile Bisericii Catolice, definite în *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*: „*Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici sui iuris. Riturile despre care este vorba în Cod sunt, dacă nu cumva rezultă altfel, acelea care își au originea în tradițiile Alexandrină, Antiohiană, Armeană, Caldeeană și Constantinopolitană*”.¹

„Cultura și împrejurările istorice ale popoarelor” a condus la nuanțarea liturgicii și a cântului bisericesc specific fiecărui popor în parte, primul element observabil mai ales prin utilizarea limbilor liturgice proprii și a sensibilităților estetice care se reflectă în arta sacră. Însă recepția conținutului doctrinar biblic, patristic și filocalic dobândește treptat expresia apartenenței la ritul în care Biserica vie își manifestă credința, este influențată de eforturile de centralizare și uniformizare venite prin intermediul instituțiilor de învățământ și de formare pastorală, fiecare rit din Biserica lui Hristos și orice confesiune creștină generând un anume tip de teologie pe care îl putem cataloga ținând cont de specificul fiecăreia în parte.

1. CCEO can. 28 - §§ 1, 2.

4.1. Școli teologice istorice

Trecând în revistă evoluția gândirii teologice, am văzut că există un specific general al teologiei care trece de la teologia kerygmatică inițială, spre conturarea unei teologii patristice care dobândește un caracter normativ în perioada post-niceniană, pentru a se diferenția în perioada scolastică sau a deveni treptat o teologie care poate fi definită prin atributul catolică, protestantă sau ortodoxă.

Ne vom opri în paginile care urmează strict asupra primelor școli de gândire propriu-zise care au unul sau mai mulți părinți fondatori, începând cu Antichitatea creștină, au inițiat o direcție de exegeză biblică care s-a generalizat și a devenit specifică adeptilor acestui tip de interpretare, având fiecare în parte o pleiadă de autori care au continuat opera înaintașilor de-a lungul timpului până astăzi. În general, aceste școli teologice sau catehetice sunt tributare unei școli de gândire filosofică care influențează modul de interpretare și limbajul noțional prin care se transpun adevărurile de credință revelate.

4.1.1. Școala Alexandrină. Cu certitudine centrul de difuziune alexandrin își are originea în timpurile apostolice, fiind rezultatul propovăduirii Sfântului Evanghelist Marcu, *Școala catehetică din Alexandria* – τῆς κατηχήσεως Διδασκαλεῖον fiind întemeiată oficial în jurul anului 180 dHr. de către Pantaenus (grec. Πάνταϊνος), magistrul lui Clemens Alexandrinul (150-215 dHr.).¹ Alexandria a fost un mare centru cultural al lumii eleniste, fiind locul unde evreii din diaspora traduc în sec. III îHr. *Biblia ebraică* în limba greacă (*Septuaginta*), rabinul filosof Filon din Alexandria (15 îHr. - 50 dHr.) pune bazele medioplatonismului prin care filosofia platonică interferează cu monoteismul mozaic, este locul de origine a neoplatonismului de sec. III dHr. prin Ammonios Saccas (175-240/245) și Plotin (205-270) locul prezenței sincretismelor religioase, a gnosticismului (Basilidae, Valentin, Carpocrates, etc.),

1. Alain LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne, Clement et Origène*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2006, p. 13

a maniheismului în forma mediteraneeană dar și al apariției monahismului anahoretic sau precenobitic creștin (Antonie cel Mare, Pahomie cel Mare). Centru patriarhal și izvorului creștinismului de rit alexandrin, prin școala catehetică și reprezentanții ei, a jucat un rol important în timpul reacțiilor împotriva ereziilor primelor secole și al dezbaterilor Conciliilor Ecumenice.

Șirul conducătorilor școlii catehetice alexandrine continuă după Pantaenus (†216) prin Clemens Alexandrinul (150-215), Origen (185-253), Heracles de Alexandria (180-248), Dionisios (190-264) și Didimos Orbul (313-398), după care intră într-o perioadă de decadență pierzându-și importanța, însă reperele date de această teologie instituționalizată se vor regăsi în scrierile unor teologi medievali sau moderni din perioadele istorice care au urmat.¹

În demersurile speculative, școala alexandrină este de orientare platonice, mai precis neoplatonică, în timp ce metoda exegetică de predilecție a fost simbolico-alegorică. După exegeza biblică se trecea la interpretarea metafizică a realității pentru a se ajunge la adevărurile de credință, problematicile discutate fiind legate de controversesele teologiei trinitare, hristologice, pneumatologice sau mariologice specifice timpului. În general se pornește de la prezența urmelor lui Dumnezeu în creație, de unde rezultă că contemplația naturală devine un posibil punct de plecare în dezvoltarea teologiei catafactice (pozitive), sub influența neoplatonismului subliniindu-se unitatea și unicitatea naturii divine în Sfânta Treime, alexandrinii manifestând o sensibilitate deosebită față de dumnezeirea lui Isus Hristos, chiar dacă recunosc prezența naturii umane în egală măsură, conform dezvoltării istorice a dogmelor de credință.

Dintre autorii din perioada patristică care sunt direct sau indirect influențați de școala catehetică alexandrină putem enumera: Grigore Taumaturgul (214-270), Grigore de Nazianz (329-390), Atanasie de Alexandria (297-373), Chiril Alexandrinul (375-444),

1. Van den Hoek, A., The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. în: *Harvard Theological Review*, 90(1)/1887, 59-87.

Rufin de Aquileea (345-411), dar și Sfinții Ieronim (347-420), Grigore de Nyssa (335-395) sau Vasile cel Mare (329-379).

După o recepție critică și o aprofundare a diferitelor aspecte teologice sau de natură ascetico-mistică, în rândul teologilor de orientare alexandrină sunt și Macarie Egipteanul (300-391), Evagrie Ponticul (345-399), ajungându-se la o dezvoltare originală prin Părinții Capadocieni sau în Palestina prin Eusebiu de Cezarea (265-340) și alți reprezentanți ai Patriarhiei de Ierusalim.

4.1.2. Școala Antiohiană. Reprezintă un alt mare centru al gândirii creștine din primele secole care se formează pe bazele exegezei de tip istorico-literale, adică se pornește de la studiul filologic al textului biblic pe baza unei metodologii riguroase ce ține cont de traducerea corectă a textelor și de critica literară apărută de-a lungul timpului. Perioada începuturilor se situează între 260-360 dHr., atinge apogeul între 360-430 dHr., ulterior intrând într-o perioadă de decadentă, ideile reprezentanților fiind duse mai departe în alte centre culturale creștine, ortodoxe sau heterodoxe.

Prin marginalizarea interpretării de tip alegoric și prin privilegierea filosofiei aristotelice, școala Antiohiană se formează încă de la început în opoziție cu școala din Alexandria, pe lângă realismul metafizic și analiza rațională menite să evite excesele în direcția unei teologii strict apofatice, unii reprezentanți, mari asceți și uneori martiri ai Bisericii, au avut îndoieli în ceea ce privește canonicitatea unor cărți ale Bibliei sau au avut poziții la limita dintre erezie și dreapta credință.

Un prim deschizător de drumuri a fost Lucian din Samosata (240-312), care este contestat în timpul polemicilor hristologice datorită apropierii sale față de afirmațiile adopționiste ale lui Pavel din Samosata, însă a fost un acuzator a sabelianismului (erezie trinitară de tip „modalist” care recunoaște un singur principiu divin absolut, persoanele din Sf. Treime fiind „modalități” prin care acesta se descoperă oamenilor). Lucian este reabilitat de contemporanii săi și sfârșește ca martir în Nicomidia.

Mulți dintre reprezentanții acestei școli de gândire au poziții la limita ortodoxiei doctrinare, dar vin cu soluții juste în rezolvarea controverselor din perioada preniceniană sau a primelor Concilii Ecumenice care au fost preluate de exegeza timpului. Eustatios de Antiochia (270-337), ucenic al lui Lucian, fost episcop de Alep și de Antiohia, se remarcă prin luările de poziție împotriva arianismului,¹ Eusebiu de Emesa (295-359), sirian de formație culturală greacă, intervine în polemicile hristologice care priveau definirea consubstanțialității, alți teologi, precum Diodor de Tars (330-393), fondatorul unei „școli catehetice” în jurul anilor 360, va fi cenzurat ulterior de un sinod local din Constantinopol (499) fiind considerat nestorian și susținător al apocatastazei asemenea lui Origen, scrierile sale fiind distruse ulterior.²

Unul dintre celebrii ucenici ai lui Diodor de Tars este Ioan Gură de Aur (349-407), care prin filosofia, teologia și omiletica sa este unul dintre cei mai însemnați reprezentanți ai perioadei patristicii, în timp ce Teodor de Mopsuestia (352-428), un prolific scriitor și dascăl, va fi acuzat postum de pelagianism și nestorianism la Conciliul de la Constantinopol II (553) cu toate că opera sa originală conține o doctrină hristologică ortodoxă.³

Elevi al lui Teodor de Mopsuestia au fost patriarhul Nestorius (381-451), Ibas de Edessa (†457) și Teodoret de Cyr (393-458), școala Antiohiană intrând în decadentă după Conciliul Ecumenic de la Efes (431) care condamnă nestorianismul, gândirea teologică a acestei școli fiind preluată de alți autori.

4.1.3. Școala de la Nisibis. O primă școală apare după Conciliul Ecumenic de la Niceea (325), fiind fondată de episcopul Iacob de Nisibis (†338) în scopul formării teologice a preoților de limbă

1. Adhémar d'ALÈS, "Le Lendemain de Nicée." În: *Gregorianum*, vol. 6, no. 4, 1925, pp. 489-536. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23569020>. Accessed 2 Dec. 2023.
2. Lucian DÎNCĂ, *Conciliile Ecumenice Constantinopol II (553) & III (680-681) și Niceea II (787)*, Galaxia Gutenberg, 2018, p. 76-80.
3. Marcel RICHARD, *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore*, Mélanges Félix Grat I, Paris 1946, pp. 99-116.

siriacă din Bisericile Orientale / Asiriene. Preocupările de început sunt de natură exegetică și liturgică, oprindu-se asupra comentariilor textelor biblice. Din această primă perioadă se remarcă Efrem Sirul (306-373). În anul 363 Nisibis reintră sub dominația persană după ce fusese parte a Imperiului Roman începând cu Galerius (298), creștinii fiind din nou persecutați de către Shapur al II-lea (309-379), în timpul acestuia începând exodul spre teritoriile Edesei, rămase sub autoritatea Romană.

În scurt timp, după Conciliul din Efes, Edessa devine un bastion al gândirii alexandrine prin recepția scrierilor lui Chiril Alexandrinul (375-444), adepții școlii Antiohiene reunindu-se sub protecția lui Ibas de Edessa (†457), unul dintre discipolii lui Teodor de Mopsuestia. După moartea acestuia au urmat episcopi anti-nestoriani. În anul 489 Împăratul Zenon închide școala de orientare nestoriană, fapt pentru care conducătorul școlii, Narsai (410-502) se retrage dincolo de frontiera romano-persană, într-o mănăstire din Nisibis, deschizând calea spre școala nestoriană din acest oraș. Exegezele lui Narsai erau transmise pedagogic prin intermediul predicilor, mitropolitul persan Barsauma (†491) numindu-l în fruntea acestei școli nestoriene. Începând cu Sinodul de la Beth Lapat (484) teologia lui Teodor de Mopsuestia este declarată poziția oficială a Bisericii Persane. În anul 496 Narsai este obligat să ridice prestigiul școlii sale prin redactarea unui regulament care prevede primatul profesorilor „interpreți”, urmați de „maestrii de lectură” specializați în citirea corectă și în cântul liturgic a limbii siriace clasice, urmați de „maestrii scrisului” specializați în copierea textelor, după modelul promovat inițial în școala lui Efrem Sirul.

După mai multe frământări interne generate de percepția teologiei conciliare sau de fidelitatea față de nestorianism, după sciziuni și reuniri, după un ultim Regulament editat în anul 590, școala din Nisibis își pierde importanța, dispărând practic în timpul sec. VII ca urmare a cuceririi Persiei de către arabi, creștinii minoritari renunțând la limba siriacă în favoarea limbii arabe, utilizată de acum înainte de către creștinii orientali în liturgică, fiind limba vorbită în popor.

4.1.4. Școala de la Edessa. Unul dintre centrele importante de difuziune a creștinismului antic, Edessa este orașul reprezentativ pentru creștinismul siriac. Lucian de Samosata formează în sec. III, sub îndrumarea unui învățător pe nume Macarie, fapt care atestă existența unei forme de învățământ teologic încă din perioada pre-niceniană. Recunoașterea oficială este legată de exodul populației de limbă siriacă din Nisibis odată cu retragerea autorităților romane din anul 363, Sfântul Efrem Sirul fiind primul director al școlii teologice din Edessa. Am văzut deja că destinul acestei școli este marcat de lupta dintre cele două școli catehetice, Alexandrină și Antiohiană, în mod concret între direcția dată de Efrem Sirul și Teodor de Mopsuestia. Edessa a fost un centru intelectual în care s-au tradus din greacă în siriacă principalele texte patristice, un rol deosebit jucându-l traducerea textelor filosofice ale lui Aristotel și a operelor filosofilor neoplatonici. Școala Antiohiană utiliza în exegezele istorico-literare categoriile aristotelice, conferind teologiei un caracter sistematic.¹

Edessa și Nisibis, cu luptele ideologice și de putere în jurul adepților lui Chiril din Alexandria și Teodor de Mopsuestia, au jucat un rol deosebit prin copistii și traducătorii operelor filosofice și patristice, permițând păstrarea și cunoașterea valorilor gândirii Antichității.

După închiderea Academiei din Atena prin decretul Împăratului Iustinian din anul 529, creștinismul rămâne tributار sintezelor patristice, doar în teritoriile din afara Imperiului Bizantin, de limbă siriacă, sunt studiate în acel timp operele filosofiei antice, fiind traduse ulterior în limba arabă. Astfel, prin filieră mozarabă, patrimoniul filosofiei antice ajunge în Spania, operele marilor filosofi și interpretările lui Maimonide, Averroes, Avicena, Avicbron, etc., sunt traduse în limba latină ajungându-se la marile sisteme medievale creștine odată cu apariția Universităților.

*

1. *ibidem*

Pe lângă marii Părinți Greci sau Latini din perioada patristică s-au format gânditori care au preluat liniile directoare ale acestor scriitori, apoi Ordinele călugărești s-au format ca școli de spiritualitate pornind de la Regulile fondatorilor, începând cu Sfântul Vasile cel Mare (329-379) și Sfântul Benedict de Nursia (480-543), diversificarea Ordinilor în perioada medievală conducând spre formarea direcțiilor de dezvoltare filosofico-teologică și a școlilor de gândire dominicane, franciscane sau iezuite.

4.2. Școli și curente de gândire teologică contemporane

Până la Reforma protestantă teologia creștină se dezvoltă în cadrul unor direcții metodologice și în tradițiile exegetice ale unor școli care abordează conținutul doctrinei creștine într-o manieră unitară. Epoca modernă, prin turnura antropocentrică a schimbat punctul de plecare în argumentarea teologică: realismul metafizic, necesitatea unui principiu care generează lumea, dualismul istorie / veșnicie sunt negate și se pornește de la primatul realismului universului cognitiv (*cogitatio*), totul, inclusiv Dumnezeu ca principiu este exterior certitudinii *cogito ergo sum* pentru a se considera „adevărată” numai lumea sensibilă (percepută prin intermediul simțurilor).

Filosofia se desprinde de teologie și prin marginalizarea metafizicii care este de fapt o „teologie naturală”. Renașterea reprezintă tranziția dintre perioada medievală și modernitate, marcând un salt calitativ prin modernizarea scolasticii de către Francisco Suarez (1548–1617) care a perpetuat filosofia clasică, creștină, în ambientul universitar catolic, în timp ce umanismul renescentist readucea în cultura europeană scrierile Antichității. În același timp, Francis Bacon (1561–1626) deschidea calea empirismului în gândirea filosofică modernă, în timp ce René Descartes (1596–1650) marca definitiv turnura culturală antropocentrică a modernității afirmând singura certitudine în relația gândire – existență (*cogito ergo sum*).

Începând cu Epoca Modernă, empirismul evoluează în paralel cu idealismele de orice tip, pe de o parte observându-se evoluția gândirii științelor naturii de la fizicieni și filosofi precum Isaac Newton (1643–1727) sau Blaise Pascal (1623–1662) până la August Comte (1798–1857) și ruptura epistemologică dintre științele pozitive și *Scientia* din gândirea științifică clasică pe care o impune în plan filosofic.

Pe de o altă parte, observăm evoluția gândirii strict filosofice de la turnura antropocentrică a lui Cartesius (1596–1650) spre idealismul sec. XIX. Marile sisteme ale Epocii Moderne se dezvoltă în siajul lui Immanuel Kant (1724–1804), prin Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) și Arthur Schopenhauer (1788–1860).¹

Ulterior se observă emergența materialismului și a existențialismului, însă deja gândirea filosofică este umbrată de nihilismul nietzschenian. După perioada marilor sisteme filosofice urmează o reacție critică care generează încă producții filosofice demne de perioada pe care o precede, însă, în cele din urmă, se observă o alunecare spre convențional și o ancorare într-un imobilism relativ care împiedică dezvoltarea unor sisteme de gândire revoluționare. Este perioada „manualelor”. Filosofii și teologii sunt predate în mod pedagogic ordonat în școli, conținuturile predării devin „standarde” ancorate în mediocritatea unui nivel intelectual accesibil tuturor, vigoarea marilor dezbateri fiind sufocată de cerințele unor metodologii de tip scolastic careucid „în fașă” inițiativele inovatoare.

Gândirea filosofică ieșea din cercul vicios al sistemului scolastic prin înlocuirea teocentrismului cu antropocentrismul cultural. În plan religios, Martin Luther (1483–1546) scotea Biserica din inerție, rupându-se de tradiția care juca în epocă un rol negativ prin inerție față de reînnoire și mai ales prin impunerea, în virtutea

1. Alexandru Buzalic, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, p. 57.

centralismului roman, „vânzării de indulgențe”, act condamnat la ora actuală de teologia catolică. În ambientul catolic era nevoie de contrareforma inițiată de Conciliul Tridentin (1545–1563) pentru ieșirea din inerție și de revigorarea scolasticii tomiste prin Suarez, pentru a se recădea din nou în imobilismul „manualistic” până la conturarea „noii teologii” precursora a Vaticanului II.¹

Ceea ce la ora actuală este definit ca „postmodern” reprezintă de fapt perioada de tranziție dintre Epoca Modernă și Epoca viitoare care încă nu are un nume. Eclectismul, relativizarea valorilor, lipsa unor noi sisteme filosofice viabile, transformarea „filosofiei” într-o „istorie a filosofiei” în limitările unui învățământ universitar de tip pozitivist, nihilismul filosofic și cultural–civilizațional sunt un simptom al tranziției. Însă germenii nașterii noii Epoci culturale sunt prezenți „acum” și „aici” în zona crepusculară a tranziției.

În filosofia secularizată apar noi tipuri de filosofii: idealismul, empirismul, materialismul, existențialismul, deconstructivismul și structuralismul, etc. Am văzut că filosofia are rolul de a fi ABC-ul cu care „se scrie” teologia, de aceea avem mai multe tipuri de „teologii” diferențiate de curentul filosofic care se află la baza construirii argumentației și a modelului hermeneutic adoptat, formându-se și „teologii” care se constituie ca adevărate curente de gândire axate pe o abordare specifică. Astfel putem distinge o teologie dialectică (Karl Barth), existențială (Bultmann), hermeneutică (Schleiermacher, Gadamer, Fuchs, Ebeling), transcendentală (Rahner), o teologie a culturii (Tillich, Von Balthasar), a secularizării (Gogarten), teologia istoriei (Cullmann, Pannenberg), teologia speranței, teologia politică, teologia experienței de credință (Schillebeeckx), teologia eliberării, teologia africană, teologia feministă, teologiile lumii a treia sau teologia ecumenică (Küng).²

Ne vom opri, pentru exemplificare, asupra câtorva dintre aceste curente de gândire teologică prezente în epoca contemporană.

1. *ibidem*

2. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Cerf, Paris 2004, *passim*.

4.2.1. Hans-Urs von Balthasar și teologia culturii. Hans-Urs von Balthasar (1905-1988), este unul dintre marii gânditori ai secolului XX. A fost format în spiritualitatea Sfântului Ignățiu de Loyola, discipol al lui Henri de Lubac la Lyon și al lui Romano Guardini la Berlin, a intrat în contact, în perioada formării sale între anii 1934-1938, cu „Noua teologie” a școlii din Fourvière, a realizat o operă teologică și a lăsat o moștenire spirituală care a contribuit la consolidarea unei teologii catolice post-conciliare, într-un cadru specific pluralismului școlilor teologice și a complementarității tradițiilor legitime din apostolicitatea Bisericii.¹

Von Balthasar s-a dedicat activității de scriitor independent, de director al casei de editură *Johannes-Verlag* din Einsiedeln, și director spiritual al unui institut secular *Johannesgemeinschaft*, fondat împreună cu Adrienne von Speyr (1902-1967), o mistică care va influența gândirea sa teologică.² Gândirea balthasariană are o dimesiune mistică ioaneică, venită prin prisma lui Von Speyr: Dumnezeu este iubire

Opera sa este construită pe fundamentele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții, altfel spus pe Tezaurul Credinței încredințat Magisteriului eclezial afirmat de reînnoirea care a fost dată de Vaticanul II, este călăuzită de puritatea gândirii Sfinților Părinți în spiritul școlii de la Fourvière, a spiritualității ignațiene și a misticii în expresia experienței avute de Adrienne von Speyr, reunite cu abilitățile filologului germanist și cu sensibilitățile artistului... toate vor genera o adevărată teologie a culturii.

Vasta operă editată de Von Balthasar și complexitatea direcțiilor de perspectivă a gândirii sale teologice sunt reunite în Trilogia Slava/Gloria lui Dumnezeu – Teodramatica – Teologica (*Theos* – logica) cuprinsă în cincisprezece volume, terminate prin al șaisprezecelea volum concludiv, Epilogul, trilogie care reprezintă cea mai importantă operă sistematică a secolului XX din ambientul teologiei catolice.

1. *ibidem* p. 270.

2. *ibidem*. p. 27.

La Balthasar putem vorbi despre o teologie estetică și o estetică teologică în același timp. Totul pornește de la înțelegerea culturii pornind de la experiența estetică. Însă esteticul este exprimat după logica filosofiei clasice, ne trimite spre problematica *transcendentaliei*. Orice ființă – ens sau ființare / entitate, este descoperită printr-o analiză care ține de abstracția metafizică sub forma descompunerii în *substanță* și *accidență*, sau conform categoriilor *transcendentaliei*, adică a categoriilor *unum*, *res*, *aliquid*, *verum* și *bonum*, universal prezente în orice entitate real existentă în cosmos.¹

Orice ființă / *ens* este descoperită prin analiza „în sine”, în mod negativ, prin abstracția care se concentrează „doar” aspra individualității, descoperindu-se astfel categoria transcendentală *unum* – unitatea metafizică. În mod pozitiv ființa în sine este percepută în analiza metafizică ca *res* – lucru. Să nu uităm că idealismul kantian contestă acest *Res in se* – „ding an sich”, care este descoperit numai acceptând realitatea metafizic subzistentă, care are o consistență metafizică, idealismului – prin acceptarea certitudinii numai actului cognitiv sensibil – această percepere „pură” a ființei ca *res* fiind imposibilă printr-un demers antropocentric prin intermediul sensibilității și a cunoașterii specifice spiritului uman.

Însă cele mai importante categorii ale *transcendentaliei* sunt rezultatul raportării ființei față de intelect și voință. Ensul este descoperit de intelect ca Adevăr – *Verum*, fie sub forma adevărului logic, fie sub forma adevărului metafizic: *adequatio intellectus et rei* respectiv cu ființa. Adevărul absolut este un atribut divin, este una din imaginile prin care Dumnezeu se descoperă, prin transparență, lumii create.

Aceste două categorii ale *transcendentaliei* au fost reunite în teologia scolastică într-o nouă categorie, cea care ne trimite spre estetică, spre cultură și spre Dumnezeu. *Bonum* și *Verum* generează Frumosul – *Pulchrum*. Experiența *Frumosului* este experiența estetică, fiind grade diferite de imersiune, de trăire a comuniunii cu ceea

1. M.A. KRAPIEC, *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988, pp. 128-129.

ce este Bun și Adevărat. Este experiența artistului care se oprește la stadiul contemplației naturale, așa cum exprimă teologia ascetică și mistică, este „vederea” lui Dumnezeu în frumosul care reflectă – prin transparență – absolutul Binelui și Adevărului. Toma de Aquino consideră că elementele constitutive ale transcendentaliei – *Pulchrum* sunt: plinătatea sau desăvârșirea, proporția adecvată sau armonia, apoi „Strălucirea” – *claritas* (claritate, luminozitate, sinonim cu *limpiditas*, strălucire, dar și expresie care ne trimite spre *Gloria / Doxa / Herrlichkeit / Mărirea divină sau Slava*).¹

Acest aspect al legăturii dintre *Pulchrum* și semnificațiile teologice ale experienței mistice ca experiență estetică o găsim în scrierile lui Karl Rahner, care împărtășește poziția lui Von Balthasar și ne oferă cel mai bine cheile interpretative pentru înțelegerea terminologiei balthasariene. Rahner scria în *Petit dictionnaire de théologie catholique*: „...Chiar dacă teologia actuală, contrar tradiției proprii (pe care o întâlnim de la Plotin, la Augustin, Pseudo-Dionisie, Bonaventura) acordă puțină atenție frumuseții – cu puține excepții (a lui Hans-Urs von Balthasar) – aceleia care este prezentă într-o anumită măsură în jocul sacru al Liturghiei și în arta Bisericii. Se poate găsi un punct de plecare pentru o teologie a frumuseții înainte de toate în mistica cununiei (în Cântarea Cântărilor a Vechiului Testament) și, de aici, în eclesiologie, în timp ce studiul preambulului credinței poate privi cu atenție asupra frumuseții Revelației în ansamblul ei... nu poate fi o atitudine creștină pur estetică în fața vieții (Kierkegaard), deoarece frumusețea este pentru credincios asemenea unei esențe secrete a lumii în inima căreia se află, nu Servitorul lui Dumnezeu în suferință, care nu deține nimic din frumos (Isaia 53,2), ci mărirea lui Dumnezeu manifestată prin suferința Servitorului.”²

Creștinul este chemat să descopere prin contemplație „esența secretă a lumii”, o experiență estetică care pătrunde în manifestarea frumosului „în” Dumnezeu. Prima temă a trilogiei balthasariene

1. *Summa* I, q.39, a8.

2. PDThC, art. „Beauté”.

pornește de la ceea ce constituie bazele unei teologii fundamentale în viziunea lui, și anume Revelația. Revelația, în accepția lui Von Balthasar, nu este doar acel *retro velum dare* – a devoala, a ridica voalul, descoperire de sine pe care Dumnezeu o face pentru ca omul să cunoască tot ceea ce este necesar pentru mântuire, ci este prezentat sub aspectul strălucirii (*claritas*) a esenței divine care se manifestă prin ceea ce numim *Gloria/Doxa/Mărire/Herlichkeit*, aspectul care poate fi „atins” de simțuri sau de potențele intelectual-cognitive specifice spiritului uman. Este destinat meditației și contemplației, fiind manifestarea divină în lume față de care lumea nu poate răspunde decât prin acțiune în plan spiritual, contemplativ.

Despre această manifestare fenomenologică a lui Dumnezeu ne vorbește Von Balthasar atunci când intitulează prima parte a trilogiei sale *Herlichkeit – Eine theologische Ästhetik*, tradusă în franceză prin *Gloire – Une esthétique théologique*. În lumina Noului Testament această *Gloria* se manifestă sub dublul aspect al Învățătorului care ne transmite *Adevărul/Veritas* prin plinirea Revelației și ne oferă *Binele/Bonum* prin misterul pascal al patimii, morții și învierii. Cine este atins de strălucirea (*claritas*) acestei manifestări a *Gloriei* și are predispoziția sau deschiderea spre darul gratuit al mântuirii recunoaște în Frumosul teodramaticii Noului Testament prezența iubirii universale, mântuitoare a lui Dumnezeu prin lucrarea lui Isus Hristos, care aduce un plus calitativ, ontologic manifestării veterotestamentare.

Este o experiență mistică și estetică. Însă întâlnirea dintre om și Dumnezeu care se revelează prin aspectul *Gloriei* în accepție balthasariană implică înțelegerea modului concret prin care realitatea transcendentă absolută devine un obiect perceptibil, experimentabil sub aspect cognitiv și relațional în realitatea fenomenologică. Ajungem la termenul *Gestalt*. Traducerea română „vederea formei” nu trebuie preluată în accepția limbajului teologic tradițional. Nu este *forma* – ca *morfe* din filosofia clasică. În acest caz ar fi aspectul potențial, pur spiritual, modelul realizat

în realitatea spirituală care – în virtutea hilemorfismului, adică a legăturii dintre materie și formă – se actualizează în realitatea substanțială, materială, istorică și perceptibilă printr-o experiență sensibilă, adică cognitiv-senzitivă.

Gestalt este postura, chipul sau întruchiparea sub o formă unitară a unei realități compuse din mai multe elemente constitutive care pot fi descoperite printr-o analiză structurală sau metafizică. Este o „formă arhetipală”. Ceea ce descoperim ca element component ne ajută să definim nuanțele posturii / imaginii respective, însă acel „tot-unitar” care este perceptibil prin *Gestalt* este totul și mult mai mult decât suma elementelor componente. În critica germanofonă apare termenul similar *Prägnanz*, care ne trimite spre ideea că, într-o unitate funcțională alcătuită din mai multe elemente componente, percepem ceea ce este pregnant în manifestarea simultană a tuturor unităților subansamblului. Verbul *gestalten* înseamnă a structura mai multe elemente într-un unic tablou reprezentativ care are un sens pentru conștiința umană. A înțelege și structura amănuntele într-un construct global care are coerență, unitate para-semantică și sens.

Dacă termenul *Gestalt* este intraduizibil ca atare în orice altă limbă decât prin analogii care surprind frânturi din semnificația complexă, nuanțările teologice pe care Von Balthasar le face, ne ajută să înțelegem gânirea sa și să ajungem la conținutul definiției balthasariene a *gestaltului*. Imaginea – *Gestalt* a lui Dumnezeu este Hristos. Este iubirea lui Dumnezeu care devine reflecția – *claritas* perceptibilă de om prin *oikonomia* mântuirii a lui Hristos-*Gestalt* revelat și prin experiența estetică / mistică a unei cunoașteri personale. Această manifestare a Gloriei / *Herklichkeit* nu are nimic de a face cu puterea și aura stăpânului-despot în accepție umană, ca *Macht* – *Kraft* – *pouvoir* – *kratos*, ci urmărește pedagogia divină a *kenozei* și opune mesianismului politic mesianismul cristic care trece prin misterul pascal și prin gloria Crucii. De aceea de la estetica teologică se ajunge la o „Dramatică divină” – *La Dramatique divine* – voll. I-V (1973-1983), la o estetică a unui *Gestalt*, adică

a posturii, chipului sau întruchipărilor devenite accesibile prin strălucirea-*claritas* a Gloriei care se reflectă într-o teodramatică a libertății în dialog prin care teologia interferează cu dramaturgia, cu arta, cu cultura.”¹

Teologia balthasariană este o „teologie a transcendentalelor” și o „teologie estetică”. Estetica ne trimite spre pe categoria transcendentală *Pulchrum*, pe care o regăsim în proprietățile transcendente ale ființei: *bonum* și *verum*.

Vorbind despre trilogia lui Hans Urs Von Balthasar, mons. Peter Henrici o prezenta ca o „teologie a culturii europene.”² Ceea ce au realizat Părinții Bisericii prin încreștinarea culturii eleniste încearcă Von Balthasar să inițieze în epoca contemporană. Este o relectură creștină a ceea ce înseamnă cultura azi, cu tendințele antagoniste pe care le expune inițial în lucrarea sa de doctorat *Apokalypse der deutschen Seele: Studie zu einer Lehre von der letzten Diengen*, spiritul german fiind scindat între nihilismul nietzschenian și existențialismul heideggerian.³

Istoria mântuirii este *Theodramatica* jucată într-un *theatrum Dei* a cărui scenă este istoria ca „loc teologic” unde veșnicia converge spre timp, Cerul și pământul se reunesc, revelația devine accesibilă printr-o estetică teologică. Gloria ca manifestare a frumuseții divine este prezentă în confruntarea permanentă cu adevărurile relative și contestările diferitelor epoci istorice, o constantă a existenței umane, după cum mărturisea Von Balthasar: „*Ce muncă complicată va fi aceea a îngerilor la Judecata de apoi, căci vor trebui să meargă până departe să adune adevărul divin și să-l extragă din inimi în care acesta a coabitat numai cu tenebrele*”.⁴

1. von BALTHASAR H.U., *La Dramatique divine*, vol. II (1976), p. 17, în GIBELLINI R., op.cit., p. 280.

2. Peter Henrici, *La Trilogie de Hans Urs von Balthasar: une théologie de la culture européenne*, în „*Communio*”, n. XXX,2 – mars-avril 2005, pp. 23-34.

3. H.U. Von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele: Studie zu einer Lehre von der letzten Diengen*, Johannesverlag, Einsiedeln 1998.

4. H.U. Von BALTHASAR, *Mein Werk – Durchblike*, Johannesverlag, Einsiedeln 1990, p. 37.

La ora actuală suntem chemați să redescoperim câmpul misionar prin necesitatea reîncreștinării spațiului cultural european, în domeniul științelor teologia trebuie să se reafirme prin antropologia integrală, ecologia integrală, fraternitatea integrală care trimite spre fundamentele metafizice în care se regăsește problematica filosofică a lui Dumnezeu. Ca manifestare a spiritului uman în imanența istoriei, estetica teologică permite dialogul dintre cultură și frumos ca reflecție – *claritas* – a unei realități transcendente care se descoperă prin transparență prin strălucirea Gloriei.

4.2.2. Teologie și știință în cosmogeneză și antropogeneză. O primă problemă filosofică și teologică care completează cunoștințele din domeniul istoriei naturale este legată înțelegerea sensului universului și a esenței vieții și a diversității lumii vii. În fața Academiei Pontificale de Știință Papa Ioan Paul al II-lea afirma că: *evoluția e mai mult decât o ipoteză. Însă în loc să vorbim despre teoria evoluției, se cuvine să vorbim despre teoriile despre evoluție. Acest pluralism ține pe de-o parte de diversitatea explicațiilor care ne-au fost propuse referitor la evoluție, iar pe de altă parte de diferitele filosofii care se referă la aceasta.*¹

În general, la ora actuală se vorbește despre evoluționism făcându-se referire la teoria lui Charles Darwin (1809-1882) despre evoluția speciilor prin selecție naturală și luptă pentru existență exprimată într-un context filosofic materialist, or, există mai multe direcții de interpretare a fenomenului evoluției, fără să amintim complexitatea interpretărilor făcute inițial de către Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) prin ideea de transformism sau de către Alfred Russel Wallace (1823–1913) care leagă conceptul de adaptare de teoria sistemelor.

În ambientul școlilor de gândire teologică întâlnim mai multe poziții referitoare la geneza și evoluția universului și implicit a lumii vii, în teologie coexistând poziții creaționiste radicale, concepții creaționiste precum *Intelligent Design*-ul² propus de școala ameri-

1. Ioan Paul al II-lea, *Scrisoare către Academia Pontificală de Științe*, 22 octombrie 1996.

2. Este un curent creaționist care reunește și gânditori evoluționiști, care recunosc în complexitatea și diversitatea ființelor vii existența unui Creator.

cană sau alte poziții legate de evoluționism. Există un creaționism pur, care preia *ad literam* expunerea Bibliei, dar și un creaționism științific care caută să argumenteze existența lui Dumnezeu și să explice apariția lumii preluând elemente din științele pozitive, problema constând în delimitarea domeniilor cunoașterii fără să se extrapoleze competențele dinspre domeniul științelor pozitive spre actul irațional (în sensul cunoașterii intuitive) al credinței sau invers.

În popularizarea științelor se omite deseori faptul că dezvoltarea geologiei și a paleontologiei, inclusiv a antropologiei paleontologice, a beneficiat de contribuția unor specialiști care au fost oameni ai credinței și preoți, precum Abbé Henri Breuil (1877-1961), care stabilește cronologia preistoriei prin clasificarea industriei litice sau a artei parietale, părintele profesor Fernand Crouzel (1913-2003) geolog și paleontolog, părintele misionar Henri Fontaine (1924-2020) arheolog și geolog-paleontolog specializat în perioada pre-terțiară și în studiul coralilor paleozoici. Și să nu uităm că părintele geneticii ca știință este părintele augustinian Johann Gregor Mendel (1822-1884), botanist care descoperă legile transmiterii intergeneraționale a caracterelor genetice, sau că părintele Georges Lemaître (1894-1966), astrofizician, matematician și astronom, este fondatorul teoriei *Big-Bang*-ului care rămâne și astăzi modelul standard al universului.

Nu există contradicții între știință și religie, ambele sunt aspecte complementare ale cunoașterii umane, însă au domenii de competență și finalități diferite. Credința trăită nu exclude gândirea critică, aspectele cognitive specifice omului – *homo religiosus*, sunt *fides et ratio*.¹

În Univers, anumite procese fizice pot fi mai ușor de explicat dacă se recunoaște o cauză inteligibilă generată de Inteligență. Critica acelui curent evidențiază faptul că orice act al apariției unei noi specii reprezintă o violare a legilor naturii. Creația și evoluția trebuie integrate într-un concept care reunește armonios legile naturale cu datele Revelației care ne prezintă actul creației. cf. Jean Staune, *D'où vient l'homme?*, în „Famille chrétienne”, nr. 1563/29 Decembrie 2007-4 Ianuarie 2008, pp. 18-19.

1. Ioannes Paulus PP. II, Scrisoarea Enciclică *Fides et Ratio*, către Episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre Credință și Rațiune, 14.09.1998.

O legătură între viziunea evoluționistă și datele Revelației într-o interpretare în care să-și regăsească propriile convingeri științifice și religioase a fost făcută de părintele iezuit Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Licențiat la Sorbona în geologie, botanică și zoologie, după obținerea titlului științific de Doctor (1923) a activat ca profesor de geologie la Institutul Catolic din Paris. Participă apoi la o misiune de cercetări paleontologice în China, întorcându-se în Franța în octombrie 1924. În această perioadă face cunoștință cu filosoful modernist Edouard Le Roy, de la care preia termenul de *noosferă*, așa cum, mai târziu, singur mărturisea vorbind despre paternitatea acestui concept.¹ Teilhard a fost fascinat de problematizarea posibilă a temelor credinței promovate de Le Roy, mai ales în încercarea de a realiza o filosofie a naturii ca parte a cosmologiei filosofice, în discuțiile purtate de cei doi observându-se o modelare reciprocă a concepțiilor prin cristalizarea anumitor idei.²

În anul 1925 își relua activitatea la catedră la Institutul Catolic, ținând o serie de conferințe în cadrul cărora a început să-și exprime viziunea sa originală care îmbină cunoștințele geologului și paleontologului cu cele ale omului credinței, căutând legătura dintre evoluționism și creație. În anul 1926, superiorii lui De Chardin intervin impunând cenzura asupra conținuturilor cursurilor, obligându-l să-și întrerupă activitatea la catedră. În continuare se dedică cercetărilor de teren, pleacă în China unde se va dedica cercetărilor paleontologice și geologice. În anul 1927 finaliza textul cărții *Le Milieu divin*, carte care va fi publicată postum, în această perioadă având revelația măreției și complexității realității fenomenologice a Terrei, a vieții și a lui Dumnezeu, puterea transcendentă care guvernează lumea.

În anul 1929 Pierre Teilhard de Chardin superviza cercetările serviciului geologic din Pekin în timpul descoperirii *sinanthropului*

1. Pierre SIPRIOT, *Une vie, une oeuvre*, în *Pierre Teilhard de Chardin, naissance et avenir de l'Homme*, Les Cahiers du Rocher Nr. 4, 1987, p. 13.
2. Jean PIVETEAU, *L'histoire de la vie et l'origine des espèces*, în : Pierre SIPRIOT, *Une vie, une oeuvre* p. 71.

la Chou-Kou-Tien, în anul 1931 participă la o expediție în China pe rutele caravanier, prilej folosit pentru a explora China inferioară. În anul 1934 participă împreună cu geologul britanic George Brown Barbour la o serie de prospecțiuni la Nankin și Yangtze, în septembrie 1935 debarcă la Bombay în India, participând la o serie de cercetări arheologice în siturile preistorice din Penjab și Kashmir, în anul 1936 în Java, în februarie 1937 participă la Congresul de paleontologie din Philadelphia. În anul 1938 explorează situri paleolitice în Birmania și Java, oferindu-i-se în luna aprilie un post de cercetare la Laboratorul de paleontologie din partea Comisiei de Studii (*Commision des Hautes Etudes*), pe care îl va ocupa cu aprobarea superiorilor de la Roma. În iunie 1939 părăsește din nou Franța pentru a participa la un congres de geologie la Berkeley-California, plecând apoi spre China, la Pekin, unde va rămâne pe perioada războiului, până în anul 1946. În 1946 se întoarce în Franța, unde se va implica într-o serie de discuții privind marxismul, existențialismul și evoluționismul, în dezbateri cu celebrii Abbé Pierre, Berdiaeff, Gabriel Marcel, etc. Chiar dacă Msgr. Bruno de Solages scria în *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (aprilie-iunie 1947) că teoria evoluționismului teilhardian rectificat și completat ca urmare a polemicilor pe care le-a trezit în mediul teologic catolic tradiționalist, exprimă în fond aspirația spre Dumnezeu, părintelui Pierre Teilhard de Chardin i se interzicea să se mai pronunțe în domeniul filosofiei creștine.

În anul 1951 Pierre Teilhard de Chardin pleacă la Londra, apoi va participa la prospecțiuni în situri paleoantropologice în Africa de Sud. Începe să lucreze la *Wenner-Gren-Foundation* din decembrie 1951, propunându-și organizarea unor cercetări sistematice privind căutarea originilor omului. În anul 1953 participă în Africa de Sud la cercetări pe șantierul paleontologic de la Cape Town, iar la data de 28 iunie 1954 participă la Paris la o conferință de specialitate, susținând lucrarea *Africa și originile omului*, care va fi publicată în anul 1955 în *Revue des questions scientifiques* (1955). Întreaga viață științifică și-a dedicat-o cercetărilor paleontologice

trăindu-și viața consacrată în Societatea lui Isus până la sfârșitul vieții sale pământești.

La nivel conceptual, De Chardin a căutat să expună o viziune constructoare a unui *Weltanschauung* în care rezultatele cercetărilor din domeniile științelor pozitive să fie integrate în viața omului contemporan, fără conflict sau contradicții față de spiritualitate sau convingerile religioase, conform nivelului cunoașterii științifice a timpului său, prezentând lumea în continuă evoluție, dezvoltare și transformare, într-un efort permanent de relaționare față de reperele imuabile ale sacrului.

În ceea ce privește evoluționismul în accepția lui Pierre Teilhard de Chardin, aceasta devine o filosofie a naturii, o cosmologie filosofică care depășește prin interpretare simpla expunere științifică a fenomenului evoluției. Prima distincție față de darwinismul materialist ține de acceptarea principiului finalității. Astăzi, pornindu-se de la observarea evoluției unei specii într-o anumită nișă ecologică, se caută realizarea unei prognoze privind o eventuală direcție evolutivă. De Chardin observă că analizând o linie evolutivă, caracteristicile specifice se modifică într-un sens precis, existând o canalizare a formelor spre o „formă finită”.¹

Omul este culmea evoluției, este cea mai nouă specie din punct de vedere cronologic, și este în vârful piramidei în ceea ce privește relaționarea față de biotopul său natural. De Chardin, ca teolog creștin, afirmă că ființa umană dobândește plenitudinea / desăvârșirea printr-un alt eveniment cosmic, unirea dumnezeirii cu umanitatea în realitatea teandrică a lui Isus Hristos, fapt care se petrece prin Întrupare. Întreaga evoluție, atât a lumii însuflețite, a viului, cât și a întregului univers (creația în întregul ei) este marcată de Isus Hristos la plinirea timpurilor, îndreptându-se spre momentul Ω al istoriei. Pornind de la realitatea teandrică a lui Isus Hristos, prin deducție, se ajunge la necesitatea existenței omului ca unitate materialo-spirituală, capabil de cunoaștere intelectuală, superior entităților biologice care posedă doar cunoaștere senzitivă,

1. Jean PIVETEAU, *op. cit.*, p. 73.

ființare care are nevoie la rândul ei de prezența vieții vegetative, bazată pe existența lumii minerale, care este rezultatul evolutiv al unor procese care se desfășoară la scară cosmică. Pornind în sens inductiv, ajungem la o imagine schematică a ființării istorice, care pornește dintr-un început, punctul A (*alfa*) al începutului universului și se îndreaptă spre plinătatea unei lumi materialo-spirituale și îndumnezeită prin Isus Hristos, finalitatea evenimentelor istorice care se materializează prin schimbările-transformările permanente fiind momentul eshatologic Ω (*Omega*) care dă sens și consistență metafizică lumii.¹

Primul proces, petrecut într-un timp ce se măsoară la scară astronomică, este numit de către De Chardin *cosmogeneză*, deoarece acum se formează *cosmosfera*, substratul material al întregului Univers existent. Un prim moment important în procesul evoluției cosmosului este dat de punctul V, al „vitalizării”, când apare viața biologică.

Începând cu momentul V se desfășoară procesul *biogenezei*, centrat în jurul Pământului, formându-se de acum înainte învelișul viu al planetei noastre, un alt proces îndelungat care a lăsat în litosferă urmele sale fosilizate. Acest proces poate fi măsurat într-un timp geologic. Este un salt calitativ major, de acum înainte materia subzistă atât sub forma *cosmosferei* cât și sub forma organizată specific, însuflețită de un principiu al vieții care animează fiecare ființă vie. *Biosfera* este învelișul viu al planetei noastre, complex, care cuprinde viața vegetativă și senzitivă și generează „substratul biologic” care duce la apariția omului. Hominizii aparțin regnului animal, au o existență complexă însă nu sunt oameni în sens metafizic, chiar dacă înfățișarea osteo-anatomică este din ce în ce mai asemănătoare cu cea a omului modern.

După De Chardin, un alt salt calitativ se realizează în momentul H al umanizării, care marchează începutul *noogenezei*. Omul posedă rațiune (grec. *Nous*), care formează la nivelul umanității împreună cu toți indivizii care au trăit și trăiesc în istorie, învelișul

1. Alexandru BUZALIC, *Teologia creației și problematica evoluționismului*, p. 15.

gânditor al planetei – *noosfera*. Omul se situează deasupra biosferei, concentric acesteia însă superior ei, în mod ideatic formând sfera spirituală a planetei. Aceste *sfere* sunt o construcție simbolică și nu o realitate fizică. Această *noosferă* nu e statică ci este activată de un dinamism spiritual care se materializează prin tot ceea ce omul săvârșește la nivel cultural și spiritual, o evoluție care își atinge plinătatea atunci când omul atinge perfecțiunea deplină în Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat.

Teilhard De Chardin vorbește despre un proces istoric de „maturare”¹ a noosferei care și-a atins programatic finalitatea în Isus. De acum înainte, în Epoca Bisericii rămâne dinamismul spiritual individual reunit prin comuniunea Bisericii, care conduce spre desăvârșirea umanității în triumful Împărăției lui Dumnezeu care se va instaura prin Isus Hristos la plinirea eshatonului.

Vorbind despre eshaton, De Chardin trece dincolo de rigurile științelor pozitive pentru a deveni omul credinței. Singura conciliere a celor două aspecte este posibilă la nivelul *concepției despre lume* pe care o îmbrățișează fiecare individ în parte, în cazul nostru fiind vorba despre un *Weltanschauung* creștin bazat pe datele științelor pozitive, adecvat celor ce pun rațiunea înaintea experienței spirituale trăite.

De Chardin are meritul de a fi realizat o viziune meta-științifică despre evoluție, deoarece prin gândire și reflecție omul este singura ființare capabilă să descopere inteligibilitatea universului prin descifrarea legilor naturii și a sensului. Dincolo de structura sa anatomică, evident asemănătoare primatelor, omul este o ființă care transcende condiția sa materială, are cel mai evoluat psihism, este spirit în lume și este capabil de acte spirituale pe care le transmite semenilor săi prin cultură.

De Chardin nu face afirmații care să atingă pozițiile teologiei clasice, nu interpretează dogma Preasfintei Treimi, lăsând să se

1. *Maturarea* e un proces biologic și fizic, în timp ce *maturizarea* implică sfera psihică a individului. În contextul gândirii teilhardiene maturarea istoriei se produce în realitatea teandrică Isus Hristos care unește Cerul cu Pământul, în timp ce maturizarea este dinamismul spiritual al *noogenezei*.

întrezărească caracterul personal al lui Dumnezeu revelat mai ales *prin și în* Hristos. Știința, în măsura în care caută programatic adevărul, nu vine în opoziție cu credința, Revelația oferind Adevărul pe altă cale decât a rațiunii sau a cercetării empirice și a sintetizării rezultatelor după principii metodologic stabilite.

Elementele conceptuale inovatoare introduse de sistemul de gândire teilhardian trebuie să fie interpretate cu multă atenție, pretind o solidă cunoaștere teologiei și necesită o relectură atentă a întregii opere a părintelui Pierre Teilhard De Chardin, pentru a putea dialoga critic cu afirmațiile filosofilor sau a oamenilor de știință evoluționiști.

Viziunea paleontologului-geolog iezuit nu are valoare de dogmă, însă rămâne una din posibilitățile interpretării datelor științifice pozitive. Concepția unui evoluționism dirijat de principii universal și atotputernic pe care teologul îl identifică cu Dumnezeu, rămâne una din posibilitățile de a oferi omului contemporan o *concepție despre lume* în care să se regăsească rațiunea și credința. Cercetările din domeniul paleontologiei antropologice ale lui De Chardin sunt depășite prin noile descoperiri, situație normală evoluției cunoașterii științifice, însă rămâne actuală deschiderea posibilă spre misterul originii și finalității tuturor lucrurilor.

În ambientul filosofic al interpretărilor meta-științelor, o parte a ideilor lui De Chardin sunt preluate în mod critic. Este important să nu confundăm la ora actuală evoluționismul cu darwinismul, ideea descifrării unei înaintări programatice, evolutive, spre spiritual fiind susținută și de alți gânditori contemporani. Principalul merit al lui Pierre Teilhard de Chardin e acela de a fi propus o imagine dinamică asupra creației, deschizând drumul spre noi analize și abordări teologice care să înlăture ambiguitățile pe care lucrările sale și anumiți comentatori le-au generat.

Rămâne deschisă calea filosofiei creștine și a teologiei de a oferi omului contemporan instrumentele conceptuale prin care mesajul mântuirii să ajungă la fiecare în parte și să poate fi acceptat: omul este o ființă creată, cu o poziție specială în cosmos datorită

capacității sale de a înțelege lumea în dimensiunea sensului, cu demnitatea creaturală de chip și asemănare a lui Dumnezeu, plămădit din „lutul” Pământului apărut de-a lungul „zilelor” creației care se numără la scară cosmică și geologică.

4.2.3. Emergența noilor școli de gândire teologică. Pe fondul evoluției gândirii filosofice din secolul XX, a evenimentelor istorice, a conflictelor militare mondiale, „calde” sau a „războiului rece” care a divizat ideologic Europa, a separării Coreii, a Vietnamului, a luptelor politice transpuse în lupte de gherilă în America Centrală, într-o lume care lupta pentru emancipare și ștergerea discriminărilor rasiale sau de orice fel, era normal să se reflecte toate acestea și în exegezele sau preocupările teologilor.

În această perioadă, în cadrul Bisericii Catolice se iese din teologia „manualistă” și se deschide calea spre „noile teologii” care vor marca deschiderea Vaticanului II. Toate direcțiile de gândire deschise de filosofi sau de teologiile protestante sau ortodoxe vor intra într-o recepție critică care va genera deschiderea spre temele care vor deveni definitorii pentru curente de gândire filosofico-teologice care s-au manifestat și se manifestă prin publicațiile diferitelor „școli” sau curente de gândire.

Teologia protestantă. În perioada conturării teologiei catolice a secolului XX, un rol important l-a avut recepția critică a teologiei protestante. Desprinsă din poziția magisterială și de tradiția istorică a evoluției învățământului teologic tradițional, teologia protestantă a explorat încă de la început metode de aprofundare a subiectelor tratate pornind de la filosofiele epocii moderne. În viziunea teologilor protestanți mântuirea în Hristos este privită sub aspectul integral, holist, al omului în întregul său. Mântuirea în Hristos pornește de la Isus în existența sa istorică, fiind un „model” pentru mântuire, arătând tuturor dimensiunea umană a creștinismului; mântuirea este însă opera lui Isus Hristos, mort și înviat, de unde dimensiunea divină a mântuirii, deoarece omul „primește” darul mântuirii, un har mai presus de puterea de co-

operare a individului cu Dumnezeu. De la individ se ajunge la comunitate. Dimensiunea socială a mântuirii este legată în primul rând de acțiunea pastorală, teologia kerygmatică și apoi practică dezvoltându-se în primul rând în ambientul teologiei protestante.

Teologia protestantă a intrat în dialog cu gândirea catolică mai ales prin Karl Barth (1886-1968), Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), Paul Tillich (1886-1965) sau Dietrich Bonhöffer (1906-1945). Karl Barth, a propus o teologie conservatoare, argumentată pe baza afirmațiilor școlii evanghelice luterane, moderând tendințele teologiei liberale. În lucrarea *Die Kirchliche Dogmatik*, învățătura despre Cuvântul lui Dumnezeu este expusă în perspectiva teologiei trinitare: Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât *prin* Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu se realizează numai prin Isus Hristos, descoperirea de sine a Tatălui în istorie, în lumea vizibilă. În raport cu Isus, Dumnezeu se revelează ca Tată și Creatorul întregii lumi, precum și Spiritul Sfânt – Dumnezeu care lucrează în lume.

Rudolf Bultmann propune conceptul de „demitologizare”, prin intermediul căruia caută să aducă Revelația divină în atenția și credibilitatea omului contemporan. Ideile sale au fost aplicate mai ales în cadrul exegezei biblice, astfel încât Isus ca personaj istoric să fie același Isus al kerygmei.

Paul Tillich, chiar dacă a emigrat în Statele Unite, rămâne unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai teologiei germane. El a realizat un tip de teologie la granița dintre domeniile gândirii. S-a remarcat printr-o viziune integrativă, reunind problematica existențială cu problematica teologică, căutând un răspuns pe măsura omului contemporan.

Dietrich Bonhöffer, teolog luteran executat în timpul dictaturii naziste, s-a remarcat printr-o viziune trinitară în cheie interpretativă eclesiologică. Pornind de la afirmația lui Hegel: „*Gott als Gemeinde existierend*” – Dumnezeu existent ca și comuniune, Bonhöffer vorbește despre „*Christus als Gemeinde existierend*” – Hristos existent ca și comuniune. Biserica este o „formă de Revelare” (*Offenbarungsform*) a lui Dumnezeu și în același timp o „parte din lume”

(*ein Stück Welt*).¹ Dumnezeu poate fi căutat numai în Trupul lui Hristos, în Biserică, în care se regăsește în mod deplin și vizibil.²

Teologia protestantă a intrat în atenția teologiei catolice, dar și a teologiei ortodoxe, în ambientul românesc remarcându-se expunerile critice ale lui Dumitru Stăniloae, rămânând și problematici unilateral acceptate de partea protestantă alături de formulări care au constituit un punct de plecare spre un nou tip de limbaj teologic, cu deschidere ecumenică.

Teologia eliberării. Una din direcțiile unei așa numite „teologii politice” apare în America Latină sub numele de „teologia eliberării”.³ Promotorii acestei gândiri teologice de orientare practică, consideră că rădăcinile acestui tip de abordare constă în misiionarismul din perioada *conquistadorilor*, Antonio de Montesinos (†1545) abordând o exegeză profetică în predicarea Sfintei Scripturi, acuzând persecuțiile amerindienilor din partea coloniștilor europeni.⁴

Este vorba despre o recepție critică a adevărilor de credință într-o dimensiune socio-culturală și eclesială specifică Americii Centrale și Americii Latine, într-un ambient marcat de segregarea comunităților parohiale în funcție de originea și istoria locală a membrilor, în majoritate vorbitori de limbă spaniolă și de origine amerindiană. Până în anii 1990 se poate lua în considerare aspectul utopic și orientarea marxistă în militantismul acestei teologii care amestecă valorile creștinismului cu ideologiile colectivismului și a emancipării claselor sociale oprimăte, mai ales că există o sărăcie endemică în țările reunite de CELAM (Conferința Episcopilor Latino-Americani).

1. cf. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* în: Werkausgabe, Band 1 Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche Herausgegeben von Joachim von Soosten.
2. „Gott ist da; d.h. nicht in ewiger Nichtgegenständlichkeit, sondern mit aller Vorläufigkeit ausgedrückt, habbar, fassbar in der Kirche.” Din lucrarea de habilitație intitulată *Akt un Sein*.
3. Joao BATISTA LIBANIO, « La théologie de la libération. Nouvelles figures », *Études*, vol. 402, no. 5, 2005, pp. 645-655.
4. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, pp. 399-406.

Teologia eliberării, în expresie contemporană, reprezintă un curent de gândire și un fenomen eclesial complex care se desfășoară în mai multe etape, după Rosino Gibellini trecând printr-o etapă a începuturilor între 1962-1968 care propune un *aggiornamento* elaborat în ambientul latino-american și acceptat la al doilea Sinod al CELAM de la Medelin (1968) care se pronunță în favoarea „eliberării” popoarelor oprite, dezvoltând astfel un curent care va genera o *teologie a eliberării*.

După Sinodul de la Medelin, încep o serie de mișcări de afirmare a diferitelor aspecte considerate „oprimante”, punctul culminant fiind prima conferință din Detroit (1975) dedicat „Teologiei în Americi” - *Theology in the Americas* care devine punctul de plecare a mai multor forme de „teologii ale eliberării” prin definirea unor poziții dizidente de tipul „teologia neagră” sau „teologia feministă”, etc. Dintre teologi se remarcă brazilienii Hugo Assmann (1933-2008) sau Leonardo Boff (n. 1938) care fundamentează diferite aspecte ale teologiei eliberării stabilind terminologia specifică acestui curent de gândire.

Începând cu anul 1976 începe faza de sistematizare a acestui curent de gândire,¹ în spiritul fundamentării teologiei eliberării dezvoltându-se direcții de acțiune eclesială (teologia pastorală) în care apare conceptul de „periferii” și de „teologi ai lumii a treia”, o viziune argumentată sociologic care analizează „sărăcia instituționalizată”, în timp ce părintele dominican Gustavo Gutiérrez Merino (n. 1928), unul dintre fondatorii teologiei eliberării, scoate în evidență „teologia din spatele istoriei”, a celor mulți care își trăiesc credința cu tărie în condițiile concrete ale lumii pe care mulți nu o văd în toate dimensiunile ei existențiale. Astfel, prin noile generații de teologi formați în curentul de gândire de la Medelin, se scrie o hristologie, o teologie trinitară, o teologie sacramentală, o soteriologie sau o eshatologie care valorifică speranța creștină trăită și mărturisită de majoritatea „ silențioasă ” a societății, de fapt baza Bisericii lui Hristos.

1. *ibidem*

Conceptul de „eliberare” a pătruns în domeniul științelor sociale, dar a dat naștere unor luări de poziție influențate de ideologia marxistă sau de alte ideologii, precum cea a filosofului brazilian Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) care problematizează fundamentele pedagogice sub influența acestui curent prin *Educația ca practică a libertății* (1967) sau *Pedagogia asupriților* (1971), în care exprimă importanța unei „culturi populare” ca exprimare a unui proces de conștientizare a propriei demnități.¹ Chiar dacă Biserica se implică prin *diakonie* în asistența socială a omenirii, aceste poziționări teoretice au dezavantajul de a alimenta poziții ideologice, uneori radicale, care sunt amestecate cu poziționări politice combative și agresive în plan social, ceea ce nu are nimic în comun cu acțiunea pastorală sau mesajul Mântuitorului.

Începând cu anii 1990, pe fondul căderii regimurilor politice de orientare socialistă dar și al emergenței neoliberalismului consumerist, teologia eliberării intră într-un proces de reorientare, anunțat de contextul social și cultural al tranziției spre Mileniul III. Fragmentarea indusă de „postmodernism”, numerizarea și informatizarea societății și a economiei, mondializarea (interdependențele transfrontaliere dintre instituții și mișcări culturale / sociale), radicalizarea discursului identitar de tip ecologist, feminist, pacifist, rasist sau etnicist, au în comun cu doctrina eliberării „confruntarea cu alteritatea”. Însă, dacă în trecut „alteritatea” din fundalul istoriei erau „săracii”, în preocupările adeptilor „eliberărilor” sunt „discriminările sistemice” care privesc negrii afro-americani, indienii, asiaticii, natura, femeia și familia, religia / religiile.²

Aceste mișcări au generat mișcări sociale, sindicale, au penetrat în partidele politice, dezvoltându-se în afara comunității eclesiale. O poziție eclesială constă în inițiativele de mediere a stărilor conflictuale („purificarea memoriei”) în activitatea pastorală și de reevangelizare a societății. Încep să fie tratate temele păstrării ortodoxiei doctrinare prin evitarea fundamentalismului și prin

1. *ibidem*

2. Joao BATISTA LIBANIO, « La théologie de la libération. Nouvelles figures », p. 646.

analizarea „sincretismelor ca un fenomen temporar al cărui epilog rămâne o chestiune deschisă, ca o etapă prealabilă și atât de comună în inculturarea credinței.”¹

Teologul Joao Batista Libanio exemplifică prin salvagardarea riturilor ancestrale din comunitățile negrilor afro-americieni, a țărilor andine sau a Mexicului prin înțelegerea viziunii cosmologice religioase și a spiritualității acestor populații în cadrul unei interpretări de tip nou ca o nouă expresie a credinței creștine. Astfel se conturează un „Dumnezeu negru” sau o imagine a unui „Dumnezeu indian” care exprimă inculturarea creștinismului în profunzimea culturii ancestrale printr-un proces de mediere etnică și culturală.²

Într-un echilibru fragil între păstrarea ortodoxiei doctrinare și evitarea exceselor care apar în urma unor adevărate pulsuni psiho-sociale care conduc spre o evoluție imprevizibilă, trebuie privită cu multă seriozitate problematica dialogului inter-religios și al teologiei ecumenice, emergența mișcărilor carismatice, a anti-clericalismului și a descentralizării acestor grupări, fragmentarea de tip postmodern a raportului om-natură prin ideologii ecologiste care se politizează, problema sărăciei și a eticii sociale, păstrarea demnității femeii și a familiei „naturale” pe fondul redefinirii rolului și poziției femeii în societate într-un discurs care să evite derivatele exceselor prin înțelegerea contextului economic, etnic și rasial și al ideologiei genului care caută ruptura dintre natură-cultură prin exacerbară primatului libertății umane...

Altfel spus, *„Teologia eliberării își continuă calea sa, fidelă favorizării celor săraci în perspectivă eliberatoare. Conștientizarea realității săracilor a dobândit prin extindere și înțelegere, inclusiv cele de etnie, gen, religie și cosmos. Aceasta [teologia eliberării] leagă noile teme de eliberarea săracilor. Astfel și-a păstrat originalitatea și relevanța marcând prezența în societate și în Biserică.”*³

1. *ibidem*, p. 647.

2. *ibidem*

3. *ibidem*, p. 655/

Dacă teologia eliberării rămâne angajată într-un joc periculos între derive ideologice și acțiuni pastorale legitime, trebuie acceptată emergența altor școli de gândire teologică care se conturează în Bisericile locale de pe toate continentele.

Emergența noilor școli teologice. Mircea Eliade critica „provincialismul” occidental care analizează conform propriilor criterii religiile non-europene și arhaice, însă observațiile lui sunt mult mai profunde și par să se confirme astăzi inclusiv în ceea ce privește redesenarea hărții lumii și stabilirea noilor ordini mondiale în contextul globalizării culturale și a mondializării economiei:

„...de prin anul 1936, mi se părea că, foarte curând, națiunile care au avut un Ev Mediu și o Renaștere glorioase își vor pierde primatul în Europa și că, dimpotrivă, națiunile care au avut doar o „preistorie” și o „protoistorie” bogate în evenimente și **amestecuri rasiale vor fi chemate să creeze valorile culturale de mâine. (...) dar mi se părea că dominația spirituală a Occidentului se apropie de sfârșit și că, prin urmare, dialogul cu celelalte culturi extra-europene (și în primul rând cu Asia) va trebui reluat pe un alt nivel — de egalitate și bună înțelegere — de către culturile Europei de Răsărit. Așa că mi se părea că studiul religiilor orientale și al tradițiilor arhaice nu numai că se integrează perfect în orizontul spiritualității populare românești, ajutându-ne să o înțelegem „pe dinăuntru”, iar nu să-i descriem, sociologic, formele și structurile; dar mi se părea că asemenea studii răspund și unui interes al Occidentului, care, într-o bună zi, apropiată, va trebui să comunice cu celelalte culturi, exotice, și nu va mai ști cum. (...) Mă gândeam în special la provincialismul „marilor culturi”, la provincialismul Parisului, sau al Angliei și al Germaniei, și pe care noi îl împrumutasem, socotindu-l universal. O bună parte din „gazetăria culturală” se făcea la noi — ca și, de altfel,**

în Portugalia sau în Grecia — comentându-se ultimele cărți apărute la Paris. Dar am avut norocul să trăiesc, în timpul studenției, în Italia și după aceea în India — și provincialismul parizian de la noi îmi ajunsese insuportabil. (...) îmi spuneam că o cultură mică, așa cum este a noastră — mică, dar nu neapărat minoră—, era datoare să se adape de la cât mai multe izvoare.”¹

O unitate în diversitate, Biserica Catolică, continuatoarea istorică a unității plenare dintre toate Bisericile *sui iuris* (aparținând tuturor riturilor) și a Bisericilor locale, experimentează în perioada post-conciliară diversificarea metodelor și a modului de exprimare a credinței apostolice specifice fiecăruia în parte în unitatea ortodoxiei doctrinare asigurată de Magisteriul bisericesc. Dacă în perioada misionarismului care a urmat după epoca marilor descoperiri geografice creștinismul este inculturat în societățile specifice, într-o primă fază avem un proces de exportare a cateheticii și a teologiei europene pe toate continentele, singurele diferențe vizibile fiind cele legate de gesturile liturgice, cântul bisericesc și preferințele estetice pentru iconic sau simbolurile religioase necesare comunităților respective să-și exprime „propria” credință „în” unitatea Bisericii lui Hristos.

Creștinismul a fost perceput de mulți autohtoni ca un element cultural alogen „adus” de colonizarea practică de marile puteri, pe lângă sistemele de sănătate (spitale, cabinete medicale, programe de prevenire, etc.), sistemul de educație (alfabetizarea și accesul la educație) sau conectarea la civilizația tehnologică de tip Occidental, colonizarea a început prin sclavagismul modern, corăbiile „negriere” și piața de sclavi din Europa sau din Americi – vag pomenite de către istorici și de neconceput în perspectiva valorilor filosofice ale umanismului modern –, și a adus exploatarea resurselor naturale ale coloniilor, discriminarea rasială, etc.

1. Mircea ELIADE, *Memorii (1907–1960)*, ed. Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991, p. 526

Aceste răni cronicizate în memoria colectivă devin o piedică în raportul dintre creștini, afectând corpul eclezial în manifestarea sa spirituală.

Creștinii acestor comunități care au primit Cuvântul lui Dumnezeu și, printr-o reflecție profundă, s-au lăsat pătrunși de harul lui Dumnezeu, au o experiență de credință și o nuanțare care exprimă specificul unei Biserici locale prin gândire și acțiune. În procesul de globalizare și al deplasărilor de populații într-o lume mondializată, teologia catolică a început să iasă dintr-un limbaj uniformizant exclusiv care ar conduce spre, ceea ce Mircea Eliade numea, provincialismul occidental. Pentru a putea dialoga cu celelalte culturi este nevoie de o recepție a limbajului cultural și de o înțelegere a sensibilităților spirituale ale fiecărui ambient geo-cultural și a specificului eclezial al Bisericii lui Hristos ca unitate în diversitate. Avantajul Bisericii Catolice constă în Unitate și Universalitate.

În anii "50 ai secolului XX, se conceptualizează termenul de „lume a treia”, în anul 1952, Alfred Sauvy vorbind despre „o lume ignorată, exploatată, disprețuită ca o a treia stare, care dorește și ea să se afirme”.¹ Lăsând la o parte procesele de decolonizare și fenomenologia tranzițiilor și istoria recentă cu toate conflictele militare și „revoluțiile” ei, teologii creștini formați în centrele universitare occidentale au început să-și exprime propriile experiențe și analize privind teologia Bisericilor locale sau a Bisericilor *sui iuris* respective. Astfel, în afara sensibilităților latino-americane, putem vorbi despre emergența școlii de gândire africane și asiatice.

Școala africană. Rezultatul publicațiilor teologilor proprii sau din diaspora de pe toate continentele, în afara influențelor venite din partea criticii colonialismului, a teologiei revendicative afro-americane² și a rănilor trecutului, teologia africană își conturează originalitatea ca urmare a misionarismului modern, a

1. Alfred SAUVY, « Trois Mondes, une planète », *L'Observateur politique, économique et littéraire*, Paris, no 118, 14 août 1952, p. 14.

2. Cf. J.-M. ELA, « Identité propre d'une théologie africaine », în: *Théologie et choc des cultures*, Editor C. Geffré, Cerf, Paris 1984, pp. 23-54.

Conciliului Ecumenic Vatican II, a Conferințelor Episcopilor Africani sau a reuniunilor Pan-Africane, ca o sinteză critică a teologiei universale contemporane și exprimarea propriului discernământ eclesial ancorat în specificul propriu.¹ Rosino Gibellini prezintă cvasi-exhaustiv toate curente de gândire din teologia universală în recepția critică a teologilor africani,² dinamismul comunităților de pe Continentul African și din diaspora unei lumi globalizate impunând dialogul cu creștinii care au dobândit un *sensus fidelium* prin recepția Evangheliei, inculturarea valorilor creștinismului, transpunerea acestora în limbajul cultural și în contextul unui pluralism religios tradițional marcat de animism. Printre marii teologi consacrați enumerăm: părintele romano-catolic tanzanian Laurenti Magesa (1946-2022), profesorul romano-catolic Bénédet Bujo (n. 1940), profesorul metodist Kwesi Abotsia Dickson (1929-2005), teologul baptist Elias Kifon Bongmba (n. 1953), teologul pentecostal David T. Ngong (n. 1949), ș.a. De remarcat este faptul că dialogul teologic se concentrează pe temele comune și pe aspectele care privesc raportul dintre creștinism și animismul vernacular, lăsându-se aspectele confesionale la nivelul catehezei și pastorației propriilor comunități eclesiale.

Teologia asiatică. Diferită de teologia latino-americană sau de teologia africană prin complexitatea culturală, spirituală și lingvistică, este descrisă ca o teologie „a mai multor Asii” care se disting din Siria în Japonia, din Siberia în India, din China în Oceania.³ Cu toate că este un continent populat de peste jumătate din locuitorii lumii, este marcat de practica religiei budiste, islamice sau a șamanismului siberian, creștinismul fiind prezent numai în proporție de 2% din totalul populației asiatice.⁴ Însă

-
1. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, pp. 441-450.
 2. *Paths of African Theology*, Gibellini, Rosino (ed.), Orbis Books, Maryknoll, NY, 1994.
 3. D. ELWOOD, «Asian Christian Theology in the Making», în: *Asian Christian Theology: Emerging Themes*, Douglas J. Elwood (ed.), Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 23.
 4. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, p. 546.

acest 2% raportat la dinamica populației, asemenea populațiilor africane, face ca Bisericile creștine din acest ambient multicultural și pluriconfesional să cântărească din ce în ce mai mult în viitor.

Dacă Orientul Apropiat și Mijlociu intră în contact direct cu creștinismul prin intermediul Bisericilor Orientale,¹ Orientul Îndepărtat devine terenul dialogului inter-religios numai prin intermediul misiunilor catolice și protestante.² Creștinismul Occidental pătrunde prin intermediul misionarilor iezuiți Francisc Xavier (1506-1552) sau Matteo Ricci (1552-1610), care realizează un prim contact între gândirea europeană și filosofii asiatice.

Experiența creștinismului asiatic se impune în dialogul teologic internațional prin experiența sa istorică și misiunea de punte de legătură între islam, creștinism sau budism și creștinism, existând expertizele calificate la nivel pan-Asiatic ale Conferințelor Episcopale naționale care colaborează la nivelul FABC (*Federation of Asian Bishops' Conferences*). Teologia asiatică ne oferă un tablou fenomenologic complex asupra inculturării valorilor creștine în pluralismul și specificul religiozității (sfera psihică responsabilă de trăirile spirituale) a unor religii necreștine elaborate în care lipsește un principiu creator care este în același timp o persoană (religii *a-teiste*). Am văzut că școala de gândire Antiohiană, prin nestorianism, se confruntă direct cu zoroastrismul, apoi cu islamul. Este interesantă și implementarea creștinismului în China și manifestarea credinței în perioada de persecuție sub regimul dictatorial și convertirile actuale, dar mai ales dinamica sub-continentului Indian.

Printre luările de poziție originale ale teologiei asiatice putem considera analiza religiologică (*Religionswissenschaft*) care identifică în atributele divinității supreme Cerul-Tian (chin.) sau ale lui *Atman-Brahman* (sanscrit.) aspectele Absolutului care este unicul Dumnezeu recunoscut în religiile monoteiste, inculturarea sim-

1. Douglas JACOBSEN, *Global Gospel: An Introduction to Christianity on Five Continents*, Baker Academic, Michigan 2015, p.148
2. Françoise AUBIN, « Missions et christianismes en Asie », *Archives de sciences sociales des religions*, 142 / 2008, pp. 169-189.

bolismului euharistic în ambientul asiatic marcat de rizicultură, transpunerea doctrinei creștine și mai ales a soteriologiei în sistemul filosofico-religios specific religiilor necreștine care acceptă reîncarnarea, raportul dintre etica socială și loialitatea colectivă de tip confucianist și valorile morale, etc.

Dintre teologii asiatici care au adus contribuții dezvoltării gândirii asiatice putem enumera: teologul protestant Zhao Zichen (1888-1979) care publică *Viața lui Isus* în anul 1935, părintele iezuit Xu Zongze (Joseph Zi, 1886-1947) care introduce un limbaj cultural specific în expunerea doctrinei creștine, Wu Leichuan (1870-1944) care publică în anul 1936 o lucrare despre creștinism și cultura chineză, episcopul reformat Ding Guangxun (K. H. Ting, 1915-2012) cu reflecții eclesiologice originale, teologul protestant japonez Kosuke Koyama care vorbește despre „identitățile” religiilor asiatice, în domeniul misiologiei teologul indian Atul Aghamkar sau Yesu Bhakta care meditează asupra identității hinduse în raport cu identitatea confesională, etc.

Despre dezvoltarea creștinismului în Asia din perspectiva magisterială catolică, avem exhortația apostolică *Ecclesia in Asia* a pp. Ioan Paul II din 6 noiembrie 1999, emisă după sesiunea Sinodului Episcopilor, în care fostul suveran pontif spunea la trecerea în Mileniul III:

„Conștienți de caracterul esențial misionar al Bisericii și în speranța deplină a unei noi revărsări a Spiritului Sfânt la intrarea Bisericii în noul mileniu, Părinții Sinodului au cerut ca acest îndemn apostolic post-sinodal să prezinte câteva directive și orientări celor care muncesc în vastul domeniu al evanghelizării din Asia”,¹ făcând o sinteză clară asupra problemelor complexe care privesc viața Bisericii prin păstori, cler, viața consacrată, laici, precum și persecuțiile și martirii Bisericii contemporane.

1. Exhortația Apostolică *Ecclesia in Asia*, nr. 42; https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html

Teologia ecumenică. Înainte de Conciliul Ecumenic Vatican II, problematica unei teologii ecumenice era tratată tangențial ca una dintre tematicile eclesiologiei. Misionarismul în ambientul altor religii tradiționale, necesitatea refacerii unității creștinilor între Bisericile surori, conviețuirea cu celelalte confesiuni creștine apărute după Reformă, impun dialogul cu „celălalt” și conștientizarea adevăratului chip al *oikoumenei creștine* ca o unitate în diversitate în care există rupturi și fracțiuni istorice în care esența creștinismului se manifestă în grade diferite.

Mișcarea ecumenică apare în ambientul Bisericilor protestante anglofone ale sec. XIX, primele asociații interconfesionale fiind Alianța Evanghelică, Conferințele misionare, o serie de mișcări ale tineretului creștin, Asociația pentru promovarea unității creștine, mișcarea biblică și mișcările pentru pace. Nașterea mișcării ecumenice moderne este legată de Adunarea de la Edinburgh din anul 1910 de la care lipsesc Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe.¹

După o primă încercare de organizare la scară mondială la Utrecht (1938), întreruptă de izbucnirea războiului, în anul 1948 se înființa *Consiliul Mondial al Bisericilor* (WCC - *World Council of Churches* sau COE - *Conseil Oecuménique des Eglises*) ca organizație non-guvernamentală care își propune cooperarea în acțiunile comune și asigurarea bunei înțelegeri între creștini.²

În anul 1961 aderau la WCC Bisericile luterane și o parte din Bisericile Ortodoxe în frunte cu Patriarhia Moscovei, inclusiv BOR.³ În ciuda afirmațiilor unor contestatari care se opun mișcării ecume-

1. KERR David A, KENNETH R. Ross. « La conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910. Ses huit commissions dans leur contexte historique et leur signification permanente », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 13, no. 1, 2010, pp. 5-32.
2. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'Ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 32-33.
3. Doru MARCU, *Biserica Ortodoxă Română și Consiliul Mondial al Bisericilor în perioada comunistă. Istorie, dialog și misiune* în: Vasile STANCIU, Cristian SONEA (eds.), *Mărturisirea credinței prin cuvânt și artă în Biserica Ortodoxă Română în perioada comunismului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2017, pp. 211-220

nice, WCC nu are ca obiectiv realizarea unui sincretism doctrinar sau fondarea unei „super-Biserici”, bazele dialogului fiind Mărturisirea de credință niceo-constantinopolitană pe care o preiau toate Bisericile sau confesiunile creștine aflate într-o evoluție ancorată în apostolicitate. Biserica Catolică are doar calitatea de observator, implicându-se fără rezerve pe calea dialogului interconfesional și interreligios, susținând proiectele WCC, însă rămânând fidelă refacerii unității conform modelului eclesial apostolic, ancorat în rugăciunea Mântuitorului „pentru ca toți să fie una” (In 17, 21).

Fundamentul luptei pentru refacerea unității este biblic. Principiile ecumenismului catolic sunt prezentate în Decretul despre ecumenism – *Unitatis redintegratio* (din 21 noiembrie 1964) al Conciliului Ecumenic Vatican II. Comuniunea și gradul de manifestare a lui Dumnezeu prin Sacramente este diferit, existând mai multe grade de comuniune, exprimate în funcție de tripla ei exercitare: Mărturisirea de credință, Sacramentele și coeziunea dintre ierarhi și caritatea. În acest sens, mișcarea ecumenică constă în toate inițiativele care vin în sprijinul refacerii unității. Mai întâi trebuiesc îndepărtate „cuvintele, judecățile și actele care nu se potrivesc și care îngreunează dialogul.”¹

După reconciliere se poate trece la dialogul oficial, eclesial. Principiile ecumenismului catolic pornesc metodologic în sens invers diferențelor care au rupt o parte a creștinismului din unitatea Bisericii Catolice, la extremitate fiind grupările sau denotațiunile creștine liberale, charismatice, care mai au în comun doar Sfânta Scriptură, fiind o viziune concentrică care ține cont de esența comuniunii eclesiale. În sec. XX se conturează o *teologie ecumenică* catolică.

Unul dintre precursorii teologiei ecumenice este părintele dominican Yves Congar (1894-1995). Acesta publică pentru prima oară în ambientul catolic o lucrare dedicată ecumenismului a căror idei se vor regăsi și în Decretul despre ecumenism.² După o viață

1. Vat II, *Unitatis Redintegratio*, cap. I, n. 4.

2. Yves CONGAR, *Chrétiens désunis Principes d'un « Œcuménisme catholique »*, CERF, Paris 1937, p. 56.

dedicată teologiei practice și unei metodologii istorice, o ultimă operă, intitulată *Diversitate și comuniune*¹ ne propune o „hermeneutică ecumenică” a unității în diversitate specifică catolicității Bisericii lui Hristos.²

Uneori cu poziții critice prin care a intrat în conflict cu poziția magisterială, Hans Küng (1928-2021), unul dintre teologii oficiali ai Conciliului Vatican II numit de Papa Ioan XXIII, ajunge să i se retragă *missio canonica* pentru învățământ în anul 1979. De la preocupările legate de ecumenism, Küng lărgeste conținutul teologiei ecumenice în direcția unei teologii a religiilor, ajungând la o abordare hegeliană a hristologiei care se distanțează de abordările clasice.³

Dintre operele sale, cele care se impun în direcția teologiei ecumenice sunt *Conciliul și reîntoarcerea spre unitate* (1961), *Structura Bisericii* (1963), *Conciliul, încercare a Bisericii* (1963), unul dintre cele mai importante tratate de eclesiologie catolică fiind *Biserica* (1968) care este dedicat fundamentării biblice a viziunii despre Biserică a Vaticanului II. Prin *Există Dumnezeu?* (1978) Hans Küng se dedică unei percepții critice a imaginii biblice despre Isus Hristos, pentru a propune un răspuns adresat omului contemporan,⁴ carte editată în limba germană și tradusă în limba franceză în 1981. În această lucrare impresionantă prin mărime – peste 900 de pagini – Küng pornește de la gândirea modernă, începând cu Pascal, Descartes, Spinoza, Wittgenstein, Heidegger, Bloch, trecând prin semnificația conceptului de Dumnezeu la Kant, Hegel, Marx, Freud și a

1. Yves CONGAR., *Diversités et communion*, CERF, Paris 1982.

2. Hervé LEGRAND., « Yves Congar (1904-1995) : une passion pour l'unité. Note sur ses intuitions et son herméneutique œcuménique, à l'occasion du centenaire de sa naissance », *Nouvelle revue théologique*, vol. 126, no. 4, 2004, pp. 529-554.

3. vezi Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, Desclée de Brouwer, Paris 1973.

4. Hans Küng, *Dieu existe-t-il? (Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes)*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel et Justus Walter, Editions du Seuil, 1981 (Piper Verlag, München 1978)

gânditorilor care au dat un răspuns problematicii existenței lui Dumnezeu.

Operele lui Hans Küng trebuie receptate critic, făcându-se distincția dintre caracterul său „protestatar” față de Ioan Paul al II-lea și disputele sale pe tema contestării autorității eclesiale, fiind în același timp un partener de dialog al lui Joseph Ratzinger în calitate de profesor, începând cu întâlnirea lor de la Innsbruck din 1957 sau în timpul participării la lucrările comisiilor Vaticanului II. Eroarea majoră a lui Küng constă în alunecare spre o viziune eclesiologică în care Biserica este văzută sub aspectul său istoric și instituțional care se supune, în anumite circumstanțe, oricăror schimbări, minimalizând importanța normativă a Magisteriului eclesial.¹

În această viziune esența constă în aspectul carismatic pe care îl consideră veritabil, minimalizând aspectul ierarhic care se naște ca urmare a sacramentalității și a hirotonirilor în continuitate apostolică, care – în învățătura ortodoxiei doctrinare exprimată în crezul niceo-constantinopolitan – recunoaște prezența Cuvântului lui Dumnezeu (*Dei Verbum*) atât în Sfânta Scriptură cât și în Sfânta Tradiție prin care se materializează propovăduirea apostolică.²

Datorită acestei eclesiologii, pe care o situează la baza unei „teologii ecumenice universale” care apelează mai degrabă la o „etică a lumii” (germ. *Weltethos*) prezentă în toate religiile lumii decât la „corpul mistic al lui Isus Hristos” în realitatea sa istorică și veșnică umană și divină, Hans Küng este exemplul tipic care demonstrează limitele unei teologii ecumenice și necesitatea delimitării Adevărului de erori, a ortodoxiei doctrinare față de heterodoxie și contestare, etc.

Teologia ecumenică este o necesitate a zilelor noastre, se pot găsi convergențele și reconcilierea pozițiilor fiecărei Biserici sau Confesiuni în parte ca bază a unui dialog teologic, poate deveni fundamentul reconcilierii acolo unde există neînțelegeri sau trau-

1. Jean-François ZORN, „La contextualisation: un concept théologique?”, în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 77e année n°2, Avril-juin 1997, pp. 171-189.

2. CBC n. 76.

me istorice în care au fost implicate comunități creștine, recunoscându-se în mod critic limitele transpunerii în viață a unității și „unitatea în diversitate” a Bisericii lui Hristos în catolicitatea ei.

4.3. Școala teologică greco-catolică română

În câteva secole de manifestare ca entități eclesiale în comuniunea Bisericii lui Hristos ca unitate în diversitate, Bisericile greco-catolice s-au afirmat prin mărturisirea de credință apostolică pe care au exprimat-o în apostolicitatea propriei tradiții, a propriului rit (patrimoniu doctrinar, liturgic, disciplinar, etc) într-o unitate plenară care s-a materializat istoric în contextul confesionalizării culturii și societății Epocii Moderne europene.

Am văzut că în interiorul Bisericii Catolice există mai multe școli de gândire diferențiate prin modul specific de tratare a problematicilor (școala dominicană – *tomismul*, școala franciscană – *scottismul*, sau conturarea mai multor direcții în deschiderea Vaticanului II – de la *Nouvelle théologie*, la revalorizarea teologiei patristice, la teologia estetică sau teologia transcendentală rahneriană). Există o singură poziție magisterială și mai multe curente de gândire care dezvoltă anumite sensibilități sau au o serie de autori proprii care traduc mesajul credinței în limbajul istorico-cultural și național în ortodoxia doctrinară specifică Bisericii Catolice în universalitatea ei ca unitate în diversitate. Același lucru se petrece și în sânul Bisericilor ortodoxe, distingându-se treptat nuanțările care definesc și delimitează teologia greacă de teologia rusă / slavă sau de cea română, fiecare în parte cu autorii și elementele distincte care dezvoltă nucleul comun ortodoxiei doctrinare prin nuanțări specifice ritului propriu și sensibilității Bisericilor naționale locale pe care le reprezintă.

O Biserică există, se manifestă prin corpul eclesial care mărturisește o credință în dinamismul viu a vieții sacramentale și a carității, este o parte a Trupului mistic al lui Isus Hristos fiind

în mod metafizic înainte de a primi un statut canonic și o recunoaștere instituțională, administrativ-ierarhică, care o definește în plan istorico-social. Este similar situației unui copil care „se naște, ființează în lume, „este” în realitatea lumii și înainte de a primi un „certificat de naștere” care îi recunoaște statutul social conform practicilor legislative sau cutumiare ale timpului. Este nevoie de delimitarea aspectului metafizic / ontologic de cel formal / social / legislativ.

În acest context, Biserica Unită de pe teritoriul României de azi are un trecut comun Bisericii Române, rămânând prin credință (răspunsul dat Revelației divine care prinde rădăcini într-un ambient cultural / spiritual) într-o continuitate și comuniune specifică creștinismului românesc, în comuniunea plenară și universalitatea Bisericii lui Hristos, cristalizând ideea refacerii unității Bisericii sub forma unei gândiri teologice care s-a materializat prin literatura scrisă de membri acestei Biserici.

Astfel, sunt prezente două filoane care alimentează teologia greco-catolică:¹ Biserica Română Unită este ontogenetic Biserica Română, ceea ce conferă unitatea în ritul greco-bizantin român și istoria comună până în anul 1700 și, Biserica Română Unită afirmă această identitate istorică în dialogul teologic propriu unei unități în diversitate a unei Biserici Una, Sfântă, Catolică și Apostolică, promovând specificul românesc în deschiderea teologiei universale, „traducând” și „actualizând” în același timp gândirea teologică în limbajul istoric și cultural specific creștinismului românesc.

În cazul aceluiași ambient cultural și spiritual nu există o simplă preluare, ca o altoire a unei alte tradiții pe trunchiul comun propriu, în cazul Bisericilor unite fiind vorba despre o reală reîn-

1. Pornind de la expresia clasică a definiției logice, *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* Biserica Română metafizic „este”, apoi este Biserica Română împreună cu Biserica soră Ortodoxă Română având același trunchi comun, diferența specifică fiind comuniunea plenară cu Biserica Romană care se dorește o reîntoarcere la comuniunea eclezială specifică primului Mileniu creștin, ținându-se cont de evoluția istorică a Bisericii sub toate aspectele ei.

toarcere la origini și valorificarea elementelor care exprimă unitatea în diversitate, mai ales că apariția instituțională a Bisericilor unite nu este un act arbitrar de înființare a unei entități eclesiale artificiale, ci este recunoașterea – evident cu bune și rele la timpul respectiv – a unui proces intern specific Bisericii vii a lui Hristos care tinde spre misiunea ei eshatologică.¹

Pentru situarea teologiei greco-catolice române printre celelalte școli de gândire, pornim de la definirea ritului conform *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, urmărim delimitarea teologiei române în cadrul dezvoltării ritului român, pentru a ajunge la diferența specifică care constă în principal în reconcilierea punctelor de divergență dogmatică conform Conciliului florentin și a unor luări de poziție originale.

4.3.1. Teologia Bisericii Române. Dezvoltată în ambientul cultural-spiritual românesc, ontogenetic, teologia greco-catolică română își are originea în Biserica Română ca trunchi comun pentru cele două entități eclesiale care se delimitează după anul 1700 și care vor evolua în ultimele trei secole conform specificului propriu și a condiționărilor impuse de evoluția instituțional-administrativă, ierarhică, a tipurilor. Ritul greco-bizantin slav devine „român” prin introducerea limbii române în liturgică, apoi prin producțiile teologice și de ascetică și mistică scrise în limba română pentru credincioșii Bisericii Române.

Punctul de pornire pentru delimitarea unei școli teologice constă în definirea ritului unei Biserici ca patrimoniu (CCEO can. 28). Astfel, Bisericile de rit greco-bizantin sau constantinopolitan se nuanțează diferit în funcție de cultura, istoria locală și sensibilitățile popoarelor. Mai ales limba vorbită conduce la delimitarea riturilor greco-bizantin grec, slav, român, etc. În afara unor particularități de nuanță în celebrarea ritului liturgic român față de greci, slavii de Sud, din Europa Centrală sau față de ruși, cel mai important element distinctiv pentru Biserica Română, care stă la

1. Mihai HIMCINSCHI, „Ființa eshatologică a Bisericii în misiune”, în: *Biserica Ortodoxă și provocările viitorului*, pp. 17-18.

baza construirii teologiei Bisericii Române, este folosirea limbii vernaculare în cultul religios. Românii aveau deja traduse principalele texte liturgice în limba vernaculară la sfârșitul secolului XVII.¹

În Transilvania perioadei calvine, prezența școlilor în limbile vii, vorbite, dar și ideea cultului religios săvârșit în limbile vernaculare este, fără îndoială, de inspirație protestantă,² ierarhii români accentuând nevoia păstrării ortodoxiei doctrinare.³ Cea mai răspândită carte românească este „*Cartea românească de învățătură la dumenecele preste an și la praznice împărătești și la svânți mari*” sau *Cazania*, apărută la Iași, în anul 1643, opera Mitropolitului Varlaam al Moldovei (†1657). Asemenea ambientului cultural al Bisericii ucrainiano-bieloruse din perioada premergătoare Unirii de la Brest-Litovsk (1591) în care începe un proces de calvinizare a credincioșilor de rit bizantin-slav prin introducerea elementelor teologice protestante pe fondul lipsei de emancipare a majorității clericilor de mir, și în Transilvania se tipărește în limba română *Catihismul calvinesc* (1642), traducere a ediției din Heidelberg (1563), care generează *Răspunsul împotriva Catehismului calvin* al Mitropolitului Varlaam, probabil tipărită la Mănăstirea Dealu în 1645, o primă lucrare cu caracter apologetic și polemic scrisă în limba română.⁴

Începând cu secolul XVIII, pornind de la liturghierele românești care preiau traducerea lui Antim Ivireanul, românii uniți au promovat limba liturgică română. Românii uniți au putut celebra liber în limba română spre deosebire de Biserica soră căreia fanarioții le impuneau limba greacă sau slavona bisericească,

1. Dumitru A. VANCA, „Unitatea liturgică – premisă a unității naționale”, în: *Jurnalul libertății de conștiință*, Vol. 6, Nr. 1, 2018, p. 113.
2. Ana DUMITRAN, *Religie ortodoxa. Religie reformata. Ipостaze ale identității religioase a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Editura Ratio et Revelatio, Oradea 2015, pp. 80-93.
3. Paul BRUSANOWSKI, „Curentul bisericesc reformativ din secolul XVII și începutul românizării cultului BOR”, în: *Tabor*, I(7), 2007, p. 41.
4. Sfântul Varlaam al Moldovei, *Răspunsul împotriva Catehismului calvin*, (text adaptat de Dorin Octavian Picioruș, *online*) Teologie pentru azi, București 2010.

în ciuda faptului că „limbile sacre” erau cu totul îndepărtate de limba vernaculară; dacă vorbitorii de limbă slavă înțeleg sensul cuvintelor rostite în limba slavonă bisericească, marea majoritate a românilor, clerul și poporul deopotrivă, nu cunoșteau întotdeauna rânduielele liturgice și se exprimau intuitiv, având slabe cunoștințe referitoare la conținutul doctrinei. Cu toate acestea, elita instruită era conștientă de aceste aspecte, tipărirea liturghierelor și a molitvelnicelor care au circulat în întreaga Biserică Română, unită sau neunită, demonstrând necesitatea asigurării cultului în limba română mai ales prin Sfânta Liturghie, sacramentele și sacramentaliile, care sunt în centrul vieții parohiei.

Astfel avem edițiile Liturghierelor tipărite în Muntenia la București (1713, 1728, 1729, 1741, 1742, 1746, 1747, 1759, 1780, 1787, 1796, 1797), Râmnic (1733, 1747, 1759, 1767, 1787, 1796), Buzău (1702, 1768, 1778), în Moldova două ediții slavo-române (Iași, 1715 și Rădăuți, 1745) și trei ediții românești la Iași (1747, 1759, 1794), iar pentru Ardeal ediția Sibiu (1798),¹ la care se adaugă edițiile tipărite pentru Biserica Română Unită la Blaj (1756, 1775),² toate revelându-și prin limbă și stil originile comune antimiene. Pentru Biserica Română soră acest proces pornește „de jos în sus, dinafara autorității ecleziale, începând cu textele de primă necesitate: lecturi, predici, rugăciuni din evlavia personală”, care „a fost revendicat, asumat și, ulterior, controlat de ierarhia bisericească”,³ în timp ce Biserica Română Unită și-a asumat acest deziderat de sus în jos, programatic, devenind literă de lege începând cu hotărârile Soborului de unire sub Teofil (1697) preluate de Atanasie (1698) consemnat în *Cartea de mărturie*, stipulându-se clar dorința de a se celebra oficial în limba română, cerere unică făcută de uniții români spre deosebire de clerul rus (ucrainiano-bielorus).⁴

1. Dumitru A. VANCA, *op.cit.*, p. 119.

2. Anton GOȚIA, *Continuitate și modernizare de la Petru Pavel Aron la Timotei Cipariu – Studiu lingvistic și istorico-liturgic*, Napoca Star, Cluj-Napoca 2006, p. 102.

3. Dumitru A. VANCA, *op.cit.*, pp. 113-114.

4. Alexandru BUZALIC, „The Specifcity of the Greek-Catholic Ecclesiology in the Thinking of the Romanian Theological School”, în: *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Volume 1: Historical and Theological Perspectives*

Limba română pătrunde în învățământ și se instituționalizează în special în Transilvania, pe fondul iluminismului german (*Aufklärung*) care nu este anticlerical, din contră, se sprijină pe Biserică pentru emanciparea poporului, dorindu-se înlăturarea practicilor feudale și modernizarea societății. În ciuda greutăților începuturilor Unirii din 1700, într-un memoriu din anul 1732 Episcopul Inocențiu Micu-Klein (1692 –1768) apără drepturile românilor și cerea Împăratului Carol al VI-lea înființarea școlilor românești. Limba română se instituționalizează și se modernizează prin Episcopul Patru Pavel Aron (1709-1764), ctitorul primelor școli sistematice românești inaugurate la data de 11 octombrie 1754, prin școlile din Blaj (*Școala de obște* – școala elementară, *Școala latinească* – medie, devenită gimnaziu și liceu, și *Școala de preoție* – seminar teologic superior), adevărate „fântâni ale darurilor” care și-au pus amprenta asupra dezvoltării culturii și teologiei române. Tot acum se pun bazele bibliotecii, este înființat un seminar monastic, apare tipografia de la Blaj care editează de acum înainte textele necesare desfășurării cultului în Biserica Română Unită și apar principalele producții teologice proprii.

Acest salt calitativ care se produce în secolul XVIII este consecința emancipării românilor conform învățământului modern, preluat ca model după învățământul european al timpului, dar este și rezultatul formării clerului și al profesorilor în centre universitare din Buda, Viena sau Roma, dar mai ales a abilității elitelor de a dezvolta și a afirma limba română printre studiile filologice de romanistică, punându-se treptat bazele studiilor lingvistice și a „gramaticilor” limbii române. Treptat se va ajunge la mișcarea de emancipare spirituală, politică și socială a românilor transilvăneni prin *Școala Ardeleană*, cea mai importantă contribuție în secolul XIX fiind introducerea grafiei latine în locul alfabetului chirilic folosit în scrierile medievale.

Acestea se observă în evoluția limbajului liturgic care exprimă cel mai bine nivelul de înțelegere a conținutului teologic pe care

on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue, (Editors Vladimir LATINOVIC, Anastacia K. WOODEN), Palgrave Macmillan, 2021, pp. 286-287.

o exprimă, după cum am văzut prin edițiile liturghierelor, a cea-sloavelor (orologhioanelor) și molitvelnicelor (euhologhioanelor) de limbă română tipărite de cele două Biserici Române.¹ Însă, dacă comparăm limbajul teologic al scrierilor lui Varlaam al Moldovei sau *Cărțile de mărturie* semnate de părinții soboarelor de unire cu edițiile tipărite începând cu secolul XVIII, observăm că limba română devine treptat o limbă matură, capabilă de a exprima subtilitățile filosofico-teologice, exegetice, de literatură spirituală, etc., care caracterizează *ritul greco-bizantin român diferențiat prin cultura și împrejurările istorice*² ale dezvoltării poporului român printre celelalte națiuni europene.

Primul atribut a școlii de gândire greco-catolică română este acesta: *este o teologie a Bisericii de rit greco-bizantin român*, exprimată în limba română, destinată pastorației și emancipării poporului. Această dezvoltare a teologiei se răsfrânge asupra întregii Biserici Române. Ne vom opri în continuare asupra diferenței specifice din gândirea greco-catolică românească.

4.3.2. Teologia refacerii unității. Istoriografia românească se oprește, în general, strict asupra ambientului geo-cultural românesc și asupra secolelor XVII-XVIII când se formează Biserica Română Unită ca entitate eclesială distinctă față de Biserica Română ne-unită, care ulterior se va defini confesional ca Biserica Ortodoxă Română. De asemenea, restrictiv, în studiile istorice sunt menționate motivațional numai cererea drepturilor sociale pentru poporul român și contextul geo-politic și militar al timpului, minimalizându-se motivațiile doctrinare și evenimentele legate de mișcările de refacere a unității din Europa, prin ricoșeu, pentru spațiul transilvan cel mai important eveniment fiind Unirea de la Brest-Litovsk (1595).³

Situarea Unirii de la Alba-Iulie din anul 1700 în context eclesial trebuie făcută printr-o analiză integrală care urmărește principalele

1. Anton GOȚIA, *op.cit.*, pp. 5-11.

2. CCEO can. 28 § 1.

3. Ovidiu GHITTA, *Biserica greco-catolică din Nord-Estul Ungariei la 1700*, în „300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei”,

repere fenomenologice și cronologice la scara Bisericii universale și locale. Bisericile Unite apar teritorial în cercuri concentrice care se propagă începând cu Unirea de la Brest-Litovsk, trecând prin Unirea de la Ujhorod (1656), ajungându-se la Unirea de la Alba Iulia.¹

Am văzut că Biserica creștină este o unitate în diversitate, sunt mai multe centre de difuziune în Antichitate (viitoarele Patriarhate ale Pentarhiei) care generează riturile în care se regăsește un întreg patrimoniu liturgic, spiritual, disciplinar și teologic propriu. În primul Mileniu creștin se pun bazele principalelor direcții de dezvoltare a gândirii teologice, se conturează mai multe școli circumscrise unor soluții metodologic ordonate care vor nuanța gândirea patristică orientală de cea occidentală, din care se vor desprinde ulterior tradițiile școlilor medievale și moderne de gândire. În fața ereziilor, magisteriul Bisericii începe să se instituționalizeze prin consensul Conciliilor ecumenice și a promulgării dogmelor care delimitează ortodoxia doctrinară față de interpretările eronate. Ortodoxia doctrinei se manifestă în catolicitatea Bisericii lui Hristos, în pluralismul școlilor teologice.

Ontogenetic, polemica între latini și greci începe prin Patriarhul Fotie al Constantinopolului (grec. Φώτιος, lat. *Photius* †897), care ridică problema introducerii unilaterale de către latini a expresiei „de la Tatăl și de la Fiul” (*filioque*) în articolul pneumatologic a purcederii Spiritului Sfânt, la care se vor adăuga treptat discuțiile privind termenul de *purgatoriu* introdus de scolastica latină, diferențele tradiționale privind materia Sfintei Euharistii în diferite Biserici locale și mai ales utilizarea azimei în Biserica de rit Roman și, nu în ultimul rând, problema canonică a primatului papal. Pneumatologia nu ar fi devenit o problemă conflictuală între Biserici dacă nu ar fi fost lupta pentru putere și influență între Constantinopol și Roma.

Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2000, p. 109.

1. *ibidem*

Cu nuanțări specifice, în textele patristice întâlnim expresia „prin Fiul” – *δια του υιου*, care nu neagă monarhia (principiul unic, intern, al dinamismului treimic), însă formula conciliară a Crezului niceo-constantinopolitan a fost unanim acceptată prin expresia „care de la Tatăl purcede” – *το εκ του πατρος εκπορευομενον*. În afara nuanțărilor filosofice care conduc la dezvoltarea teologiei apusene pe linia definirii persoanei ca relație subzistentă, *filioque* este introdus ca un *theologoumenon* (discuții, propuneri, soluționări speculative într-o problemă concretă de către un curent de gândire, fără să aibă autoritatea plenară a Bisericii) necesar ambientului Bisericii din Spania pe fondul prezenței migratorilor care au primit creștinismul în formă ariană, de unde necesitatea explicării catehetice, clare, a egalității în dumnezeire a celor trei persoane.

Pentru Biserica latină se introducea expresia *filioque* în Crezul liturgic abia sub Papa Benedict al VIII-lea în anul 1014, gest care trezește protestul lui Mihail Keroularios (*Μιχαήλ Κηρουλάριος* †1059), Patriarhul Constantinopolului, pe fondul tensiunilor și polemicilor deja existente. Schisma din anul 1054 a dus la separarea Bisericii de rit latin de Biserica constantinopolitană, fiind atrase în schismă Patriarhatele Răsăritene și toate Bisericile locale care se formează ulterior, în perioada medievală, primind patronajul spiritual al Constantinopolului, cum este situația Bisericii Române (1359 – Țara Românească, 1391 – stavropighia de la Peri / Maramureș, 1401 – Moldova).¹

Confruntat cu expansiunea islamului și animat de lupta pentru apărarea propriei alterități, creștinismul răsăritean era preocupat de viața spirituală a credincioșilor care norma ca o „lege strămoșească” întreaga societate și asigura identitatea populației păstorite. Pe fondul evenimentelor politice și militare, la nivelul elitelor se ajunge la contestarea poziției teologiei diferitelor școli latine, răsăritenii rămânând la afirmarea strictă a poziției Sfinților Părinți din perioada primelor Concilii Ecumenice. Prin contestarea școlilor latine de către răsăriteni, teologia timpului se îndepărta de posibilitatea unui dialog constructiv.

1. S.A. PRUNDUȘ S.A., C. PLĂIANU., *op. cit.*, p. 45.

Viața politică a timpului și modul de guvernare specific monarhiilor medievale și-au pus amprenta asupra evoluției corpului canonic. În plus, Biserica Romei a continuat procesul de modernizare a corpului canonic conform evoluției culturale specifice sfârșitului Evului mediu și începutului Epocii Moderne, confruntându-se cu alte provocări de ordin practic: începea epoca marilor descoperiri geografice și a misiunilor pe toate continentele, nominalismul pătrundea în filosofie, Renașterea, evoluția culturală a societății care conducea spre schimbarea influenței aristocrației medievale și creșterea importanței burgheziei, unitatea creștinismului occidental fiind amenințată de curente pre-reformatoare care atacau centralismul conducerii eclesiale conservatoare și îmbrățișau treptat interpretări doctrinare care ieșeau din tradiția ortodoxă a creștinismului tradițional.

Refacerea unității a rămas o preocupare constantă a Bisericii, însă în mod concret, teologia greco-catolică este rezultatul dialogului dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Constantinopolitană privind reconcilierea în jurul punctelor de divergență dogmatică. Conciliul Ecumenic de la Ferrara-Florența (1438-1439) reușea pentru prima dată să aducă o clarificare a „punctelor de divergență dogmatică” pe baza argumentelor teologice, patristice și scripturistice.

Nu s-a impus o preluare a unei tradiții specifice sau prevalența uneia asupra celeilalte, ci s-a ajuns la recunoașterea reciprocă a tradițiilor teologice care au generat linia interpretativă latină sau greacă în materie dogmatică (*filioque*, purgatoriul și materia Euharistiei), al patrulea punct ținând de eclesiologia comună Bisericii primului mileniu și tradiția ordinii de precedentă și poziția specifică a urmașului Sfântului Petru față de principalele centre patriarhale istorice. În acest context teologii greci și latini sunt exponenții unor școli teologice care dezvoltă de-a lungul istoriei aspecte complementare în aprofundarea speculativă a misterului unui Dumnezeu transcendent care a creat, menține creația în subzistență și guvernează prin Providența divină.

În fond, Dumnezeu rămâne neschimbat, limbajul cultural al omului istoric și orizontul cunoștințelor sale evoluează, impunând un proces permanent de „traducere” a mesajului divin într-un limbaj accesibil și acceptabil omului concret trăitor în istorie. La toate acestea se adaugă modele culturale și evoluția civilizației europene, cu rădăcini creștine, în direcția secularizării societății și desacralizării vieții care ridică noi bariere între Dumnezeu – Autorul mesajului mântuirii – și om – beneficiarul și auditoriul acestui mesaj.

Această dorință de refacere a unității Bisericii lui Hristos constituie *al doilea atribut al școlii de gândire greco-catolice: teologia refacerii unității*.

4.3.3. Evoluția gândirii teologiei greco-catolice. Începând cu momentul Unirii de la Brest – Litovsk (1595), teologii răsăriteni uniți au publicat primele lucrări cu caracter catehetic, apoi polemic, ajungându-se la adevărate tratate teologice cu caracter ecumenic, *avant la lettre*, promovând în fața teologiei occidentale specificul tradițiilor patristice și liturgice ale Răsăritului, și popularizând în mod critic teologia Apuseană în ambientul cultural propriu.

Perioada catehismelor și a literaturii apologetice. Primele producții teologice din ambientul greco-catolic al spațiului european polono-lituanian sunt de factură polemică fiind generate de discuțiile pe tema celor patru puncte de divergență dogmatică care au condus la schisma din 1054. Începutul renașterii spiritualității ruse în unitatea Bisericii Catolice a beneficiat de contribuția scrierilor teologice ale lui Piotr Skarga (†1612), Ipatie Potie (†1613) și Iosafat Kunțevici (†1623). Spiritualitatea creștinismului răsăritean aflată în criză datorită pătrunderii incisive a calvinismului și opresată de legile civile care favorizau numai cetățenii de religie romano-catolică și nobilimea care adoptase protestantismul, putea fi salvată, în viziunea acestora, prin refacerea unității creștine în jurul Romei, distrusă de schisma din 1054, prin garantarea rămănerii în ortodoxia doctrinară și a ceea ce este comun spiritualității creștinismului universal.¹

1. Ivan A. MINEA, *Du 13e au 16e siecle*, în : *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité), vol. 14, éditeur Beauchesne, Paris

Întâlnim aceleași idei și în ambientul spiritualității românilor transilvăneni, teologii greco-catolici oferind o bogată producție autohtonă, conformă pozițiilor magisteriale și fidelă spiritualității proprii, calitativ la nivelul dezvoltării teologiei în Biserica universală, începând cu sec. XVIII până în momentul 1948.

Perioada din jurul momentelor „Unirii” este dedicată catehismelor destinate suplinirii lipsei pregătirii teologice universitare a clerului de rit greco-bizantin și mai ales pentru a expune concordanța afirmațiilor școlilor teologice grecești sau latine în legătură cu „punctele de divergență dogmatică”. *Catehismele, Îndreptarele de credință, Mărturisirile de credință*, etc., cunosc o dezvoltare deosebită după inventarea tiparului, au un rol didactic fiind destinate în primul rând inițierii copiilor în conținutul doctrinar al credinței.

Primele catehisme sunt tipărite de către Martin Luther în limba poporului (*Der Kleine Katechismus* – „Catehismul mic” și *Deutscher Katechismus*, numit și *Der Große Katechismus* – „Catehismul mare”, ambele apărute în anul 1529), cel mai important catehism reformat fiind tipărit sub numele *Catehismul de la Heidelberg* (1563). Ideile lutheranismului, calvinismului sau ale zwinglianismului sunt promovate de către predicatori și prin intermediul traducerilor „catehismelor” în limbile vernaculare. Pentru contracara ideilor reformei, Conciliul din Trento (1545-1563) hotărăște publicarea în limbile vorbite a îndrumărilor de credință care devin *Catehismul Roman*, o lucrare care se adresează parohilor: *Catechismus, ex decreto Concilii Tridentini, ad parochos, Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, Romae, 1566.

Modernizarea teologiei și Contrareforma declanșată în ambientul catolicismului occidental producea o schimbare de viziune asupra centralismului roman și asupra unității canonic exprimată și, privindu-se din interiorul Bisericii Romano-Catolice pentru a se extrapola la nivelul întregii Biserici Catolice, se producea o schimbare de viziune eclesiologică care se diferenția față de modelul refacerii unității Bisericii exprimat la Ferrara-Florența, acesta

1990, p. 68.

din urmă mult mai apropiat de modelul eclesiologic din primul Mileniu creștin. Cu toate acestea, în dialogul dintre Apus și Răsărit, punctul de plecare al unui proces de refacere a unității a rămas reconcilierea în ceea ce privește cele patru puncte de divergență dogmatică expuse la Schisma din 1054.

În ambientul teologic greco-catolic al Unirii de la Brest-Litovsk sunt tipărite în secolul XVII *Catehismele* Arhiepiscopului Iosafat Kunțevici și a Mitropolitului Iosif Veliamin Rutski care se adresau majorității clerului în materie de teologie dogmatică, morală și sacrameinte în absența unui program modern de formare filosofico-teologică și spirituală. După Sinodul de Unire de la Brest din 1595, ratificat în anul 1596, ne îndreptăm treptat spre emanciparea clerului răsăritean prin intermediul elitelor formate în instituțiile de învățământ universitar occidental, însă erudiți cunoscători și trăitori ai spiritualității creștinismului greco-bizantin slav sau român.

Influențele din partea politicii Contrareforme sunt inevitabile, în spațiul polono-lituanian remarcându-se iezuitul Piotr Skarga (1536-1612) ca predicator, apologet și polemist, primul rector al Academiei din Vilnius fondate în 1579 de Ștefan Báthori (*Alma Academia et Universitas Vilnensis Societatis Iesu*), unde este format la început clerul unit. Teologii din Vilnius studiau în mod particular patrologia într-un ambient spiritual în care lumea orientală și răsăriteană se întrepătrund în mod natural, o necesitate stringentă fiind apărarea ortodoxiei credinței în fața răspândirii teologiei calvine.

Același efort de contracarare a prozelitismului calvin este făcut și în Biserica neunită de către Mitropolitul Kievului Petru Movilă (1596-1646). În spiritul polemic al Contrareforme dar și cu accentele anti-catolice generate de tensiunile din interiorul Statului Polono-Lituanian și ale teritoriilor ucrainene în care se manifestau Hetmanatele kozăcești, Petru Movilă este preocupat de emanciparea clerului și a poporului păstorit, lăsând posterității un *Mic Catehism Rus* (destinat populației „ruthene”, de fapt ucraineano-bieloruse, tradus ulterior și în limba rusă) și mai ales lucrarea *Mărturisirea de credință ortodoxă a catoliceștii și apostoleștii*

Biserici ortodoxe a răsăritului, în care abordează cu erudiție polemice teologice ale timpului. Această lucrare era și o reacție teologică împotriva editării de către Patriarhul de Constantinopol Kiril Lukaris (Κύριλλος Λούκαρις, 1572-1638) a unei *Mărturisiri* (Geneva 1633) care reflecta din plin influențele calvine.

Această lucrare a lui Petru Movilă va fi tradusă și în limba română după ce textul a fost discutat, „îndreptat” și acceptat de lumea ortodoxă la Sinodul de la Iași (15 septembrie-27 octombrie 1642) devenind *Pravoslavnica Mărturisire a săborniceștii și apostoleștii Bisericii Răsăritului după grecească [...] întoarsă în limba rumânească de Radul Logofăt Greceanul [...] în tipografia domnească la episcupia de la Buzău, la anul de la zidirea lumii 7200 [1691]*. Lupta pentru păstrarea ortodoxiei doctrinare este o constantă a timpului, elitele Bisericilor neunite grecești, rusești sau românești fiind conștiente de pericolul denaturării teologiei prin pătrunderea tendințelor unei false modernizări promovate prin catehismele calvinești, așa cum se observă și în cele 22 de puncte ale „Instrucțiunilor” date de Patriarhul Dositei al Ierusalimului lui Atanasie Anghel în anul 1698.¹

Literatura de specialitate poloneză, ucraineană sau română menționează faptul că una dintre motivațiile refacerii unității conform modelului florentin a fost dorința respingerii practicilor heterodoxe aduse de prozelitismul calvin prin intermediul politiciii principilor favorabili Reformei, într-o primă etapă uniții luând modelul Contrareformei și a *Catehismelor* prin care se exprimă principalele repere ale Mărturisirii de credință și a specificului liturgic și spiritual propriu, în continuitate apostolică.

Prima producție teologică „greco-catolică” destinată românilor este traducerea din latină în ucraineană și în limba română a

1. Andrei ȘAGUNA, *Istoria Bisericii Ortodoxe răsăritene universale*, II, Sibiu, 1860, p. 138, citat în, Mihai SĂSĂUJAN, „Instrucțiunea Patriarhului Dositei pentru Atanasie”, în: *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei vol. I. De la începuturi până în anul 1701*, (edit. Johann Marte, Viorel Ioniță, Iacob Mârza, Laura Stanciu, Ernst Christoph Suttner), Editura Enciclopedică, București 2010, pp. 196-198.

Catehismului lui Iosif de Camillis.¹ Acesta conturează metodologia ulterioarelor lucrări teologice din ambientul greco-catolic, pornind de la reconcilierea punctelor de divergență dogmatică în expresie florentină, sunt preluate argumentele și structura generală adoptată de *Catehisme* editate în spiritul Contrareforme, pentru a se atinge problematica unității în diversitate a Bisericii Catolice sau a definirii „legii” care avea să fie promulgată numai peste trei secole prin definiția CCEO dată „ritului”. De Camillis afirmă legitimitatea și demnitatea ritului răsăritean, vorbește despre «Biserica noastră a Răsăritului» sau despre «Biserica noastră cea grecească», dar și despre complementaritatea evoluției gândirii latine sau grecești,² apelând la argumentarea Conciliului florentin:

„Fie dară deplin cu noi măcar acum mai pre urmă, cea de demult și mult poftită și așteptată și foarte de mulți tare și cu dedinsul cerută, Sfînta și Fericita Unie, care în Săborul Mare de la Florenția anul Domnului 1438 săbornicește de Părinții grecești și letinești au fost tocmită, legată, așezată și întărită; carii cu o gură și cu o inimă o mărturisit, adecă, cum că Papa de Rîm au rămas adevărat și pe lege în locul Sfîntului Pătru, care era mai mare apostolilor și vicariș Domnului Hristos pre pămînt și cum că Biserica Rîmului Catolicească și Pravoslavnicească îi cap mai mare și scaunul dintîi și stîlp nemișcat credinții creștinești și catolicești. Și cum că Duhul Sfînt de la Tatăl și de la Fiiul ca de la un începătoriu purcede din veci. Cum că pî- // nea dospită și azimă îi materie destulă pentru jirfire, unde și noi bine și destoinicește într-această dospită și ei în pîne azimă Sfînta Priciștanie, adecă, cinstit și Sfînt Trupul lui Hristos, foarte bine și destoinicește îl prefac și-1 sfîțesc. Și cum că nu numai la județul cel mai depre urmă de obște sau de toată lumea ne vom judeca; ci fiește care om după această

1. Eva MĂRZA, „Studiu introductiv”, în: *Catehismul lui Iosif de Camillis*, 1726, Editura Imago, Sibiu 2002.
2. Anton RUS, „Dimensiunea teologică a *Catehismului* lui Iosif de Camillis”, în: *Catehismul lui Iosif de Camillis*, 1726, op.cit.

moarte, din vreme îndată să judecă de Dumnezeu la județul cel dechilin. Și cum că dreptilor să dă mărirea sau împărăția ceriului, adică, să poartă sau să mută la Raiu, care să varsă de tot binele, unde împreună cu îngerii și toți sfinții fiește care după faptele sale chiar vor vedea fața lui Dumnezeu și vor rămînea blagosloviți lui Dumnezeu Tatăl. Iară păcătoșii să vor trimite în ghehena cea mai dedesubt, unde împreună cu diavoli în focul nestins și nesfîrșit să vor munci. Și cum că afară // din Raiu și din iad să află încă și al treile loc, unde sufletele, care trec dintr-această lumea cu păcate mici să opresc să să curățască de ele. Iară pentru păcatele cele de moarte, pintru care ș-au fost înfrînt inima destul și deplin au s-au pocăit și-s dezlegați de ele pe lege și-s slobozi de pedeapsa de vecie, nimica nu rămîne într-îns mai mult ca să să curățască în Purgatōrium, fără numai pedeapsa sau pătimirea pînă la o vreme, care tribuia să o plinească într-această lume pînă ce trăia. Și cum că să află și alt loc deschilinit de cătră cel, în care să opresc sufletele pruncilor celor mici, care mor fără botez, adică, nebotezații, carii în Raiu nu pot merge pentru păcatul, în care să nasc, nice pot merge în ghehena, adică, la iad cu cei, care-s în veci periți, pentru că n-au făcut nice un păcat de moarte în viața lor, pentru care merg oamenii la iad. Mai // pre urmă, cum că Sfînta Biserica Rîmului nu-i întinată măcar cît mai puțin cu vrîun eres, ci ține credința cea adevărată, sfînta, evanghelicească și apostolicească deplin și nemișcată și învață năravurile cele de mîntuire și obiceiul cel lăudat și lui Dumnezeu iubit și priimit îl ține pururea. Așa de veți crede acestea toate și alte învățăături ale Sfîntei Biserici Catolicești și neîntinate le veți păzi și veți plini toate poruncile marelui Dumnezeu și Bisericii Rîmlenești Catolicești foarte cu osîrdie și cu credință veți putea trage nădejde de simbria, care Dăruitoriul tuturor bunătăților o fîgăduie celor ce-L iubesc și-L ascultă pe El și făcătorilor de bine, adică, mărirea sau împărăția ceriului, care nu va avea sfîrșit în vecii vecilor. Amin.¹

1. Catehismul lui Iosif de Camillis, 1726, [393-396].

Acest punct de plecare îl vom găsi în ceea ce putem numi „teologia Mărturisirilor de credință” din documentele Unirii, de la Brest-Litovsk la Alba-Iulia, și exprimă cel mai bine esența și specificul teologiei greco-catolice. Teofil (+1697), în documentul de unire, exprimă în mod simplu, fără argumente teologice, rezoluția florentină într-o formă care are mai întâi de toate valoare juridică:

[...] a) *Cunoaștem cumcă Papa dela Roma este cap văzut a toată beserica lui Hristos, care peste toată lumea e lățită.* b) *Mărturisim, cumcă afară de ceriu scaunul celor fericiți, și afară de iad temnița celor osândiți, al treilea loc este, în care sufletele cele ce încă nu sânt curățite se țin și se curățesc.* g) *Cumcă pânea azimă este destulă materie a cinei Domnului și a jertfei liturghiei, nu ne îndoim.* d) *Credem, cumcă Duhul Sfânt, a treia față în Treime, dela Tatăl și dela Fiul purcede. Și primim, mărturisim, și credem toate celealalte, care sânta maică beserică romano-catolică primește, mărturisește și crede.*¹

Declarația de Unire sau *Cartea de mărturie* făcută de Soborul Mare sub păstoria lui Atanasie (+1713) reflectă o serie de preocupări legate de concordanța tradiției sinodale răsăritene cu evoluția centralismului roman post-tridentin și a evoluției legislative civile specifice statelor moderne, exprimând cel mai bine ancorarea în tradiția Bisericii Române prin patrimoniul ritului, după cum putem citi:

Noi mai jos scrișii, protopopii și popii bisericilor românești dăm în știre tuturor celor ce se cuvine, mai vârtos Țării Ardealului. Judecând schimbarea acestei lumi înșelătoare și nestarea și neperirea sufletelor căruia în măsură mai mare trebuie a fi decât toate, din buna noastră voie ne unim cu Biserica Romei cea catolicească prin această carte de mărturie a noastră și cu acelea privileghiuri voim să trăim cu care trăiesc mădulele și popii acelei Biserici sfinte, precum înălțimea sa și încoronatul craiul nostru în milostenia decretului înălțimii sale ne face părtași [...] Însă întru acest chip ne unim și ne mărturisim a fi mădulele sfintei

1. *Acte și fragmente latine romanesci pentru istoria a beserecei romane mai alesu unite. Edite și anotate de Tim. Cipariu canonicu gr. Cat. Etc., Blasiu, Cu tipariulu Semin. Diecesanu., 1855, p. 80.*

catolicești Biserici a Romei, cum pe noi și rămășițele noastre din obiceiulu besericei noastre a răsăritului să nu ne clătească; ci toate ceremoniele, serbătorile, posturile cum pân'acuma așa și de acum nainte să fim slobozi a le ținea după călindariulu vechiu și pe vlădicul nostru Atanasie până la moartea sfinției sale să n-aibă puterea a-l clăti din scaunul sfinției sale. Ci tocmai de i se aru tâmpla moarte să stee în voia Soborului pre cine aru alege să fie Vlădică, pre care sânția sa Papa și Înălțiatulu Împăratu să-lu întărească și Patriarhulu de sub biruința înălției sale să-lu hirotonească și dregătorieloru Protopopiloru carii sunt și vor fi nici într-un feliu de lucru nime să nu le mestece, ci să se ție cum și pân'acuma. Ear de nu vor lăsa pre noi și rămășițele noastre într'această așiezare, pecețile și iscăliturile noastre care am datu să n'aibă nici o tărie. Care lucru întăritu cu pecetea mitropoliei noastre pentru mai mare mărturiă." [urmează adausul din partea lui Atanasie] „Și așa ne unimu acești ce scrie mai sus cum toată legea noastră, Slujba Besericii, leturghia și posturile să stea pre locu, iar de n'ar sta pre locu acele, nici aceste peceți se n'aibă nici o tărie asupra noastră și Vlădica nostru Atanasie să fie în Scaunu și nime să nu-lu hărăbătăluască.¹

La ora actuală putem avea o poziție obiectivă asupra evenimentelor care au urmat în înțelegerea complexității contextului istorico-ecclesial. Într-o primă etapă „uniții” se confruntă cu contradicțiile dintre expresia florentină, specifică unei viziuni ecclesiologice medievale, și realitatea unei societăți moderne în plin proces de modernizare a raportului dintre puterea politică și societate, inclusiv prin „confesionalizarea” societății civile. Octavian Bârlea (1913-2005) introducea în teologie teoria „celor două uniri”: „prima Unire”, cea semnată și acceptată de români în spiritul ecclesiologiei Conciliului Florentin și „Unirea a doua” impusă de curtea Vienei odată cu ratificarea Unirii (1701), care a aplicat adaptările canonice prevăzute de Conciliul Tridentin.²

1. Octavian BÂRLEA, în *Perspective*, nr.73, anul XXIV, ianuarie 2000, p.27.

2. Octavian BÂRLEA, *Biserica Română Unită și ecumenismul corifeilor renașterii culturale*, München 1983, pp. 29-30.

La fel trebuiesc privite obiectiv și erorile personale și excesul de zel din partea lui Kollonitz și rehirotonirea *sub conditione* a lui Atanasie Anghel, gest care a generat discuțiile polemice legate de „schimbarea legii strămoșești” și despre „uniatism”, precum și contextul transpunerii în practică a unei unității eclesiale în evoluția unilaterală a corpului legislativ canonic în siajul centralismului roman și în absența unui Patriarh unit care să poată exercita pârghiile administrative în conducerea Bisericilor de alt rit, decât cel Roman.¹

De asemenea, în lipsa unor instituții de învățământ teologic al răsăritenilor la nivelul învățământului modern, cu excepția câtorva bursieri în principalele centre universitare europene, clerul era format inițial după cutumele ancestrale, pregătirea sumară în materie de credință și de liturgică și scrisorile de recomandare din partea protopopilor fiind suficiente pentru hirotonirea preoților. Similar Bisericii Unirii de la Brest, episcopii primesc un consilier în materie de doctrină și drept canonic prin ceea ce rămâne în istorie sub numele de „teologul iezuit”.²

Împotriva ideilor preconcepute, de fapt misionarii iezuiți erau obligați să respecte prevederile *Congregației de Propaganda Fide* care se referea la respectarea celor patru puncte dogmatice, unirea să se săvârșească în credință, să se respecte ritul și disciplina Bisericilor orientale în toată integritatea și puritatea acestora, cu respectarea posturilor, sărbătorilor, obiceiurilor, ceremoniilor, rugăciunilor particulare, să nu îndemne pe credincioși să treacă la ritul latin, aceste treceri, excepționale și argumentate de anumite necesități concrete pentru binele credincioșilor (în primul rând din considerente politice) fiind autorizate numai de Sfântul Scaun.³

1. Octavian BĂRLEA, *Din trecutul Bisericii Românești, de la unire până azi. Problema unirii în cei 300 de ani Perspective*, nr. 24, ianuarie 2000, p. 22.
2. Vasile BĂRBAȚ, *Teologul Episcopului și al Bisericii Române Unite (1701-1773)*, Editura Vremea, București 2022, pp. 15-20.
3. Această dispoziție este în vigoare și astăzi, fiind întărită de *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale*, can. 31, can. 32 §1 și can. 35, nepermițându-se prozelitismul sau dezrădăcinarea unui credincios care din credință intră în comuniunea Bisericii Catolice din tradiția și ritul propriu.

Acestea sunt prevăzute explicit în *Monita ad misionaries in partibus orientalibus* din anul 1669.¹

În general, iezuiții au susținut interesele clerului român unit, au căutat să reconcilieze pozițiile autorităților în cazul situațiilor tensionate care necesitau recurgerea la prevederile canonice ale timpului, în stabilirea instituției „directorilor” au asigurat *de facto* conducerea interimară în perioada de vacanță a scaunului episcopal, au susținut școlarizarea și formarea candidaților la preoție, dar mai ales au asigurat publicarea *Catehismelor*, despre care am menționat, care au asigurat într-o primă etapă transmiterea principalelor cunoștințe teologice în materie de credință și morală și emanciparea clerului și poporului.

După moartea lui Atanasie Anghel, la data de 9 noiembrie 1713, sinodul elector l-a propus inițial la preluarea scaunului episcopal pe iezuitul Francisc Szúnyog, care refuză în virtutea prevederilor regulilor Societății lui Isus. Fără să idealizăm întreaga perioadă a funcționării instituției „teologului iezuit” (1701-1773), acest fapt dovedește simpatia și încrederea pe care clerul român-unit o au față de activitatea acestora în perioada de modernizare a Bisericii Române.²

Urmează perioada scrierilor cu caracter polemic destinate să genereze adevărate *Disputationes* în scopul dezvoltării critice a teologiei autohtone, argumentarea fiind ancorată în teologia răsăriteană și spiritualitatea proprie românilor: Grigore Maior, Silvestru Caliani, Atanasie Rednic sau Gherontie Cotoreș.³

Începând cu sec. XIX, în dezvoltarea teologiei dogmatice greco-catolice române se remarcă operele lui Simion Micu de compilație a teologiei occidentale (*Teologia dogmatică fundamentală sau generală* – 1876 și *Teologia dogmatică specială* – 1881, ambele prelu-

1. Nicolaus NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae Sancti Stephani*, Innsbruck, 1885, p. 113.
2. Zenovie PĂCLIȘANU, „Din istoria bisericească a românilor ardeleni. „Teologul” vlădicilor uniți”, în: *Academia Română memoriile secțiunii istorice s.III*, tom I, București 1923, 149-150.
3. Alexandru BUZALIC, *Unirea cu Roma în viziunea teologiei greco-catolice*, în „*Annales Universitatis Apulensis*”, series Historica, nr. 9 / II-2005, pp. 75-76.

crate după Joanne Schwetz), precum și opera episcopului Iosif Papp Szilagyi (*Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae* - 1862), care popularizează eclesiologia răsăritenilor în scopul facilitării adaptării prevederilor canonice, de tip normativ, cu tradițiile și Bisericele de alte rituri.

Începutul sec. XX aduce cu sine expresiile de maturitate conceptuală, atât liniile metodologice, cât mai ales nuanțarea teologiei greco-catolice, fiind cuantificată în volume de referință pentru orice cercetător din domeniul istoriei dogmelor. Una dintre cele mai reprezentative opere este compendiul de teologie al mitropolitului Vasile Suciș (*Teologia Dogmatică fundamentală* – 1907, *Teologia Dogmatică specială* – 1908, vol. II în 1927). Tratatul lui Vasile Suciș sunt unice ca abordare pentru ambientul teologiei românești, prin sistematizare și utilizarea complementarității semnificațiilor în Orient și Occident, cu explicațiile aferente, originalitatea pentru ambientul teologiei catolice reprezentând aplicarea punctului de plecare specific Conciliului de la Ferrara-Florența și adoptat de toate școlile teologice greco-catolice (concordanța afirmațiilor referitoare la „punctele de divergență”), dar mai ales introducerea unor argumente preluate din textele liturgice bizantine și din spiritualitatea Răsăritului creștin¹.

În toate aceste opere, precum și în publicistica profesorilor de teologie din prima jumătate a sec. XX, conținutul argumentărilor este desprins din tradiția Bisericii răsăritene, sunt exemplificări care citează operele Patrologiei grecești și textele liturgice specifice ritului greco-bizantin, în continuitate metodologică cu operele înaintașilor. În perioada interbelică BRU exprima clar principale repere ale unei teologii proprii școlii de gândire greco-catolice române, rodul recepției critice a autorilor care au publicat primele lucrări cu caracter catehetic, apologetic sau a specificului teologiei române, începând cu secolul XVIII.

1. Alexandru BUZALIC, Școala teologică greco-catolică română: repere epistemologice, în „230 de ani de la înființarea Eparhiei Române Unite de Oradea Mare – trecut, prezent și viitor”, Presa Universitară Clujeană, 2008. pp. 90-103.

În același timp se pun bazele unei pastorații moderne prin pregătirea clerului, așa cum demonstrează lucrările lui Nicolae Fluieraș (*Tratat moral-pastoral despre uzul sacramentelor* - 1932) sau ale lui Nicolae Brânzeu (*Maslul, Căsătoria, Sf. Scriptură și Tradițiunea* în 1925, *Sfintele Taine, Botezul, Mirul, Pocăința* în 1926, *Hodogetica* în 1930, *Semănătorul I. Catehetica* în 1936, *Semănătorul II. Omiletica modernă* în 1944).

Scoaterea în afara legii a Bisericii Române Unite cu Roma în anul 1948 și, implicit, desființarea instituțiilor de învățământ, au întrerupt continuitatea publicisticii de specialitate, Biserica din România fiind chemată „să exerseze” o adevărată „teologie a martiriului” și să se organizeze în catacombe. Pregătirea clandestină a viitorilor preoți și hirotonirea acestora, pe lângă aspectul rezistenței, au asigurat și „firul roșu” al păstrării și transmiterii tradiției proprii. Această situație a condus la absența dezbaterilor generate de lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II, de apariția unei reflecții critice care să poată intra în sfera publică. Cu toate acestea, contactul cu evoluțiile din Biserica Catolică a continuat atât prin literatura de specialitate a teologilor romano-catolici, cât și prin studiul personal al preoților și teologilor greco-catolici din perioada catacombelor.

Cele mai importante realizări recente care privesc Biserica greco-catolică română, sunt Catehismul Bisericii Catolice și Codul Canoanelor Bisericilor Orientale¹. Catehismul Bisericii Catolice este rodul muncii comisiei prezidate de Cardinalul Josef Ratzinger începând cu anul 1986, la care au avut un cuvânt de spus Conferințele episcopale și institutele teologice și de cateheză, în modul de lucru proiectându-se natura colegială a Episcopatului manifestată în deplina catolicitate a Bisericii². Catehismul Bisericii Catolice a devenit un instrument de lucru pentru toți în anul 1992, în anul

1. Sub *Oriental* trebuie înțeles *Răsăritean*, în spiritul afirmațiilor conciliare și al unicității de sens specifică limbii latine, fără a se face distincția din cadrul BOR între *răsăritean* = greco-bizantin și *oriental* = creștinii din familiile liturgice antiohene siriene sau calde.

2. cf. Ioan Paul II PP., *Constituția Apostolică Fidei depositum*, 11 octombrie 1992.

1993 apărând traducerea în limba română editată de Arhiepiscopia Romano-Catolică de București. Această operă păstrează structura tradițională a catehismelor, însă depășește cadrul unui catehism pentru uz didactic, reprezentând o sinteză teologică completă și complexă a adevărilor de credință cu valoare doctrinară. După cum afirma Papa Ioan Paul al II-lea, actualul catehism este „o expunere a credinței Bisericii și a învățăturii catolice, atestate sau luminate de Sfânta Scriptură, de Tradiția apostolică și de Magisteriul bisericesc [...] un instrument valabil și autorizat în slujba comunității eclesiale și normă sigură pentru învățarea credinței”¹.

Al doilea document care privește în mod direct Biserica Română Unită cu Roma, dar și Biserica Ortodoxă Română în măsura în care dorește să se lanseze într-un dialog ecumenic sincer pentru a înțelege bazele eclesiologice noi, promovate de Vaticanul II, actualul Cod al Canoanelor Bisericilor Orientale (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* – CCEO) a fost emis de către Papa Ioan Paul al II-lea în anul 1991.

Actualul CCEO afirmă în spiritul gândirii post-Vatican II că Biserica Română Unită cu Roma este o Biserică *sui juris*. „Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici *sui juris*”². În cadrul Bisericii Catolice, conducerea este colegială, în frunte fiind Pontiful Roman ce are întâietatea spirituală acordată Sfântului Petru, după modelul lui Hristos și al Apostolilor săi. Colegiul Episcopilor, întregul episcopat aflat în comuniune cu Pontiful Roman, indiferent de rit și de apartenența la o Biserică *sui juris* sau alta, este subiectul puterii supreme și depline asupra Bisericii Universale³.

A fi în unitatea Bisericii înseamnă a te manifesta cu drepturi depline prin ceea ce este propriu într-o Biserică a lui Hristos în care toate neamurile sunt chemate la mântuire și Îl laudă pe Dumnezeu:

1. *ibidem*

2. CCEO can. 28 § 1.

3. CBC n. 880 – 997 și CCEO Titlul III, cap. II.

unitate în diversitate, egalitate în demnitate, Biserici surori care păstoresc fiecare în parte o turmă ce face parte din marea turmă a Bisericii răscumpărate de sângele Mântuitorului.

După reînființarea învățământului universitar greco-catolic, școala teologică greco-catolică română este pusă în situația preluării tradiției înaintașilor și, în același timp, este obligată să-și contureze teologia proprie în lumina documentelor Conciliului Ecumenic Vatican II și a cercetării de specialitate din perioada post-conciliară.

Legătura cu tradiția școlii teologice greco-catolice a fost asigurată după anii '90 de profesorii care au început formarea filosofico-teologică a viitorului cler greco-catolic în Institutele teologice de grad universitar nou înființate¹, marea majoritate a părinților profesori continuând să promoveze conținuturile disciplinelor de dinainte de '48 și, în același timp, să expună elementele de noutate din literatura teologică post-conciliară pe care le cunoșteau. Formarea teologică a viitorilor teologi în centre din străinătate care nu au cunoscut perioade de întrerupere a procesului de predare-învățare a contribuit la actualizarea conținuturilor învățării în spiritul teologiei contemporane, contactul cu tradiția propriilor înaintași fiind la ora actuală facilitată de numeroasele studii publicate, rodul cercetărilor individuale sau prin proiecte, ale teologilor noștri.

La mai mult de 30 de ani de la „ieșirea la lumină” a Bisericii Române Unite cu Roma, se conturează deja o direcție proprie școlii teologice greco-catolice române care se reflectă în contextul discursului contemporan. Se impune continuarea cercetărilor și mai ales perceperea critică a rezultatelor acestora, consolidându-se astfel școala de gândire specifică teologiei greco-catolice, atât în plan intern, prin cunoașterea legăturii dintre trecut și prezent, cât mai ales în plan extern, prin popularizarea contribuțiilor reale pe care teologia greco-catolică română a adus-o în cele trei secole de existență.

1. Alexandru BUZALIC, *Unirea cu Roma în viziunea teologiei greco-catolice*, în „Annales Universitatis Apulensis”, series Historica, nr. 9 / II-2005. p. 75 – 85.

5. Problematika misterului în teologie

Ne reîntoarcem la raportul dintre Dumnezeu și om, dintre veșnicie (meta-istoria) și realitatea istorică, dintre transcendență și imanență, altfel spus spre clivajul care marchează lumea „văzută și nevăzută”. Realitatea lumii este complexă. Cercetările pozitive din domeniul astronomiei observaționale ajung la noi rezultate care vor conduce, din necesitate, spre noi reformulări cosmologice și cosmogonice. Începând cu lansarea pe orbită a telescopului Hubble (HST: *Hubble Space Telescope* – 1990), apoi cu lansarea telescopului spațial Web (JWST: *James Webb Space Telescope* – 2021), comunitatea științifică beneficiază de noi date care readuc în discuție problematica începuturilor Universului și a timpului, despre continuumul spațiu / timp și complexitatea structurii Universului observațional, etc. Acestea se regăsesc și în teodiceea (filosofia despre Dumnezeu) contemporană.

Aflată în fața unei Revelații imuabile în esență, teologia este pusă în fața „traducerii” adevărilor de credință în limbajul cultural al timpului istoric în care omul își trăiește viața conectat la realitatea văzută și nevăzută. Nu există divergențe între teologie și științele pozitive, cercetarea științifică căutând programatic și „parcelat” pe domenii și aspecte ale cunoașterii descrierea realității, în timp ce filosofia și teologia ca *scientia* urmăresc cunoașterea primelor principii și a aspectelor fenomenologice care descriu

lumea în totalitate, teologia oferind „sensul” existenței și destinul eshatologic al unei lumi create, prin autoritatea unei instanțe absolute care se comunică pe sine și care comunică adevărul despre sine și despre lumea pe care a creat-o și o menține în subzistență prin Providența divină. Științele pozitive descriu realitatea observațională, filosofia și meta-științele introduc analitic datele pozitive într-un tablou fenomenologic coerent, în timp ce teologia se adresează credinței.

Rămân adevăruri care pot fi pătrunse numai „prin lumina credinței”, o cunoaștere a credinței care înțelege „misterul” printr-o experiență a spiritului uman capabil de Dumnezeu.¹ Aceste mistere nu contravin rațiunii, din contră, transformă universul cognitiv uman dintr-un haos pre-formal într-un cosmos. Mărturisirea de credință ne dezvăluie existența lumii văzute și nevăzute, a lumii materiale, istorice, condiționată de spațiu / timp și a lumii spirituale, meta-istorice, marcată de veșnicie (dimensiunea integratoare în care spațiul și timpul sunt în unitatea „Alfa și Omega”), cele două aspecte ale realității tinzând, în virtutea tensiunii eshatologice, spre misterul plinirii Împărăției lui Dumnezeu.

Respectând metodologic competențele fiecărui domeniu al cunoașterii, putem discuta despre problematica timpului în teologie și semnificația plenitudinii ființei în dimensiunea veșniciei, pentru a ajunge la înțelegerea raportului dintre *fides et ratio* care marchează condiția existențială a omului în manifestarea sa istorică.

5.1. Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie

În reflecția teologică utilizăm termenul „timp,” căruia îi atribuim diverse semnificații. De asemenea, orice discuție despre temporalitate sau despre o structură temporală a Universului, se lovește de o ambiguitate a termenilor definiți diferit în funcție de domeniul cunoașterii. A accepta diferite interpretări din domeniul științelor

1. CBC n. 35.

pozitive reprezintă totodată noi perspective de formulare a adevărurilor de credință, însă în cele din urmă, trebuie să apelăm la „timpul” înțeles de către omul care primește revelația și o acceptă prin actul „trăirii credinței”.¹

Timpul poate fi privit din perspectiva fizicii, din perspectiva curentelor filosofice istorice, dintr-o perspectivă legată de limbajul cultural specific Sfintei Scripturi, însă cele mai profunde abordări sunt deschise de relația „veșnicie-istoricitate,” de relația dintre temporalitate (în sensul apariției timpului) și crearea Universului, de abordarea „timpului liturgic” care are în spiritualitatea creștină o valoare sacramentală, înțelegerea eshatologiei individuale și universale, etc.

Cea mai importantă consecință asupra „timpului” definit de fizică, metafizică sau de către teologie, o constituie evenimentul istoric Isus Hristos care ajunge la plenitudine în istorie prin „înălțarea de-a dreapta Tatălui” ca om și Dumnezeu, unind timpul istoric care „curge” cu veșnicia – eveniment care condiționează în mod *a priori* întreaga omenire istorică prin mântuire (refacerea chipului desăvârșit al creației). Această realitate șterge dualismul aparent dintre veșnicie și temporalitate, ajutând omul să pătrundă misterul Dumnezeului „Alfa și Omega”, misterul valorii materiei și a trupului material în planul divin, atât cât misterul poate fi pătruns datorită barierei inefabilității divine.

5.1.1. Timpul psihologic. Omul este singura ființă (metafizic: entitate) care posedă conștiință de sine fiind o ființă biologică conștientă (răspunde la stimulii externi fiind conectat prin intermediul organelor de simț). Toți stimulii sunt percepuți prin intermediul senzațiilor (proiecția psihică a informațiilor sensibile din „exterior”) integrând individul în „realitatea” lumii în care își desfășoară existența și din care face parte. În acest context observăm relativitatea timpului din perspectiva unui timp psihologic, „trăit,” un timp mai mult sau mai puțin subiectiv. În perspectiva

1. Alexandru BUZALIC, *Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, Anul XLVII, 3, anul 2002, pp. 73-86.

interpretării subiective a relativității timpului, prin intermediul introspecției descoperim un timp subiectiv liniar, o curgere ireversibilă dinspre trecut spre viitor, însă nu izotropă, ci mai lină sau tumultoasă, uneori atât de lentă încât pare, în percepția subiectului cognitiv, că „timpul a încremenit”, alteori pare o curgere atât de rapidă încât individul „nici nu-și dă seama când a trecut timpul”: uneori „timpul” se simte, alteori parcă nici măcar „nu există.”¹

Timpul „se simte” atunci când devine dureros: când individul conștientizează temporalitatea / istoricitatea existenței sale, simțind în adâncul ființei sale o „scânteie de nemurire” și o dorință de a-și transcende condiția istorică, simțăminte în contradicție cu experiența profană a morții. A doua „situație” dureroasă survine atunci când individul pierde sensul spiritual al oricărui demers care ar trebui să fie „uman,” situație când omul desacralizat „se plictisește” în istorie și nici o atitudine hedonistă nu-l poate satisface pe termen lung, timpul se dilată, trece din ce în ce mai încet, pentru că s-a pierdut de fapt, sensul vieții. În această situație se caută un substitut prin consum compulsiv, adicții, hedonism, se ridică la rang de valoare o ideologie futilă care este tratată cu religiozitate, etc.

În afara liniarității aparente a timpului, omul conștientizează ciclicitatea prin simpla alternanță zi-noapte, ciclicitatea anotimpurilor, sau pur și simplu alternanța pur subiectivă a „timpului fericit” și a „timpului” trăit în mod mai puțin plăcut. Este mai mult decât ciclicitate sub analogia unui cerc, ci este vorba despre o traiectorie sinusoidală sau elicoidală, ciclicitate și curgere în același timp. Individul, pentru care viața are un sens sigur dat de credința religioasă, sau de religiozitate pur și simplu, experimentează un alt tip de timp ciclic ordonat în istorie de un calendar al sărbătorilor religioase. Aceste evenimente actualizează într-un *hic et nunc* al istoriei evenimentele cruciale petrecute într-un timp absolut, al istoriei cosmice dirijate de Dumnezeu – în creștinism comemorăm principalele repere ale istoriei mântuirii. Sărbătoarea religioasă îi

1. *ibidem*, p. 75.

permite omului să facă „salturi” în timp, pe de o parte este vorba despre o aliniere a momentelor similare din „sinusoida” timpului profan cu momentul fondator comemorat, pe de altă parte se pătrunde într-un eveniment „înghețat” în timp, prezent real în afara spațiului și timpului, în continuumul pe care îl numim veșnicie. Acest din urmă caz ne conduce spre timpul liturgic. Mircea Eliade descria timpul sacru astfel:

„Ca și spațiul, Timpul nu este, pentru omul religios, nici omogen, nici continuu. Există intervale de Timp sacru, timpul sărbătorilor (periodice, în majoritate); există, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obișnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificație religioasă. Între aceste două feluri de timp există, bineînțeles, o soluție de continuitate; prin intermediul riturilor, omul religios poate „trece” însă, fără pericol, din durata temporală obișnuită în Timpul sacru. [...] Timpul sacru este, prin însăși natura lui, reversibil, în sensul că, la drept vorbind, este un Timp mitic primordial devenit prezent.”¹

Omul experimentează un timp profan și un timp sacru, un timp relativ liniar și ciclic totodată, rămânând totodată prizonier unei lumi condiționate de o curgere ireversibilă, impasibilă, măsurabilă prin instrumente, „insensibilă” față de așteptările și temerile umane, curgere pe care o definim tot prin noțiunea de „timp.”

5.1.2. Timpul empiric și timpul fizic. Prima încercare de măsurare a timpului începe evident cu ciclul noapte-zi experimentat de om. Datorită necesității de organizare și de comunicare, apar în istorie primele „împărțiri” ale timpului legate de mișcarea de rotație a pământului în jurul axei sale sau în funcție de poziția soarelui și a lunii pe bolta cerească.

Din necesitate, apare obligativitatea programării în „timp” a activităților, fapt care conduce la definirea unui „ieri”, a unui

1. Mircea ELIADE, *Sacru și profanul*, Humanitas, București 1992, p. 64.

„astăzi” și a unui „mâine”, la perceperea conștientă a trecutului, prezentului și viitorului. Populațiile migratoare sau de păstori au fost obligate să-și organizeze activitatea după ciclul lunar, în timp ce populațiile de agricultori au adoptat calendarul solar.

În cultura europeană, după formulările filosofiei antice și cu o certă influență a iudaismului, creștinismul va da o orientare nouă noțiunii de timp. Astfel, prin Întrupare, Înviere și Înălțare, Isus Hristos ridică umanitatea – prin corporalitatea sa pe care și-o asumă – la o nouă demnitate, unind umanul cu divinul în mod *hipostatic*. În consecință, șezând de-a dreapta Tatălui, Creatorul și finalitatea tuturor lucrurilor șterge dualismul materie-spirit, unind în sine materia cu divinitatea, temporalitatea cu veșnicia.¹

Hristos „condiționează prin spirit materia” care, prin intermediul omului, este într-un continuu proces de spiritualizare până la restaurarea echilibrului original. Prin viziunea creștinismului gândirea specifică culturii europene dorește să se desprindă de simpla definire generală a timpului, concentrându-se în jurul problematicii înțelegerii eventualei structuri obiective, existențiale, specifice timpului.

Dezvoltarea fizicii, în mod concret a mecanicii clasice, a dus la înțelegerea timpului în legătură cu spațiul, ca un parametru ce descrie mișcarea, fie că este uniformă, uniform accelerată, rectilinie, circulară, etc. Isaac Newton, reușește să reunească filosofia naturii, imaginea despre lume – cosmologia – cu matematica și geometria, propunându-ne *Principiile matematice ale filosofiei naturii*.²

Sfârșitul secolului XIX aduce cu sine primele semne de întrebare în ceea ce privește continuitatea urzelii spațiu / timp a Universului. La nivelul meta-interpretărilor din domeniul cosmologiei sau a (astro-)fizicii apar primele limite de care se lovește cercetarea empirică. Lumina, o realitate în Universul observabil este descrisă fie prin teoria corpusculară (fotonii ca particule care

1. Cf. Piotr LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wydawnictwo Misionarzy Klaretynów, Warszawa 1992, pp. 18–19.

2. Cf. Michał HELLER, *Filozofia Świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1992, pp. 66 – 67.

se deplasează) fie, mai târziu, pe baza teoriei lui Maxwell, ca undă electromagnetică. Viteza luminii, chiar dacă este mare la scară terestră, este modestă la scara mărimii Universului observațional. În plus, viteza luminii este limitată devenind o constantă fizică – „ c ” (unde, aproximativ: $c = 3 \times 10^{10}$ cm/s).

La începutul sec. XX începea declinul universalității fizicii clasice de tip mecanicist (care situează mișcarea într-un sistem de referință concret), limita superioară teoretică a vitezei luminii impunea teoreticienilor pozitiviști definirea unui model universal care să corespundă atât mecanicii cât și domeniului electromagnetismului, calibrarea fundamentelor fizico-matematice cu datele empirice extinse la scară cosmică conducând spre definirea teoriei relativității.¹

Prima încercare o face Henri Poincaré, teoria relativității fiind desăvârșită în forma actuală, acceptată de majoritatea fizicienilor, de către Albert Einstein. La nivelul meta-interpretării, pentru comunitatea științifică spațiul liniar nu există, concentrarea materiei într-un anume „loc” transformând spațiul prin „curbare”; în ultimă instanță întregul suport spațio-temporal este „curbat”, fapt demonstrat de astronomia observațională prin corelarea cu datele prezise prin calculul matematic... Timpul încetează să mai fie un simplu parametru care organizează evenimentele după o succesiune liniară de tipul „ieri – astăzi – mâine”, devenind o componentă imanentă specifică unei realități cu mai multe dimensiuni.

Dezvoltarea astrofizicii și a modelului cosmogonic al Marii Explozii (engl. *Big Bang*, model teoretic dezvoltat de astronomul Edwin Hubble și de părintele Georges Lemaître, astrofizician și definitivat de fizicianul Fred Hoyle) ne conduce spre definirea unei teorii a câmpului unificat care să îmbine câmpurile de forțe inițiale care se manifestă în univers. Nu toți fizicienii teoreticieni sunt de acord cu posibilitatea formulării unei astfel de super-teorii, iar la

1. Teresa GRABIŃSKA, *Refleksie nad mechanizmem odkrycia naukowego na przykładzie przewrotu relatywistycznego*, în: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, vol. XI, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, pp. 150-151.

ora actuală se caută un alt model teoretic, exprimat într-un limbaj fizico-matematic, care să exprime toate dimensiunile realității, de la scara micro- la scara macrocosmosului, una din direcții fiind căutarea unor fundamentări bazate de fizica cuantică și pe descrierea unei „gravitații cuantice” în care să se regăsească absența timpului sau prezența unui „timp paradoxal” din primele instanțe ale apariției Universului până la situațiile particulare descrise în limbajul științelor pozitive.

Să exemplificăm. Modelul unui Univers descris de fizica relativistă descrie deformarea – curbarea spațiului și modul în care „timpul curge”.¹ Astfel, în jurul punctelor din spațiu (în acest caz accidenta din filosofia aristotelică „loc” corespunde analogiei „punct matematic”) în care materia este mai „densă” (implicit câmpul gravitațional mai intens), timpul se scurge mai încet, fiind – după părerea astrofizicienilor – invers proporțional cu valoarea câmpului gravitațional. Același lucru se întâmplă în cazul unui obiect care se mișcă în spațiu: cu cât obiectul respectiv se mișcă cu o viteză mai mare, cu atât timpul „curge” mai încet. Curbarea spațiului și timpului este legată de existența materiei, dar poate fi valabilă și implicația inversă: materia reprezintă un mod specific de curbare a spațio-temporalului; atunci timpul nu ar mai fi creat de materie sau de densitatea câmpului gravitațional, ci invers, modificarea parametrului timp ca element al urzelii spațio-temporale generează un câmp gravitațional și, în cele din urmă, materia. Părintele Piotr Liszka, observă că ambele viziuni sunt legitime deoarece toți parametrii se intercondiționează reciproc.²

În plus, în contextul unui Univers dinamic, aflat în expansiune, urzeala spațiu / timp nu este un reper stabil pentru un sistem de referință clasic, fiind în continuă mișcare / transformare, o mărime dinamică. Cele mai importante consecințe sunt legate de situația particulară ale așa numitelor „găuri negre” – locuri unde densitatea câmpului gravitațional este imens, astfel încât lumina

1. cf. Piotr Liszka, *op. cit.*, p. 29.

2. *ibidem*, p. 30.

nu mai poate trece de o anumită sferă delimitată în spațiu, definite ca „sfere Schwarzschild” (numite după Karl Schwarzschild 1873-1916, primul astronom care calculează după fizica relativistă orizontul curburii spațiului / timp care nu permite luminii să treacă „dincolo” de o anumită limită).

Aceste sfere sunt „locul” unde spațio-temporalul este curbat în mod radical, în consecință spațiul, timpul și materia apar și dispar. Granițele sferelor Schwarzschild devin – cel puțin teoretic – un loc paradoxal al mișcării / transformării maxime în sens filosofic, un loc al trecerii de la ființare la non existență și invers, un loc în care timpul își schimbă în mod radical structura, până la „înghețare”... fără să depășim frontierele epistemologice ale competențelor, putem să observăm că se ajunge, pe fundamentări metodologice diferite, la același tablou descriptiv al „lumii văzute și nevăzute”, a unui timp istoric și a veșniciei, pe care teologia o acceptă prin autoritatea Revelației și care dă sens universului mental în care omul își manifestă credința, în coerență cu progresul și schimbările de paradigmă permanente din domeniul științelor pozitive.

Acesta este tabloul descris într-un limbaj oferit de cercetările empirice într-un sistem epistemologic pozitivist. Probabil că vor fi noi „calibrări” între datele empirice oferite de astronomia observațională și fundamentările teoretice ale astrofizicii, însă, în esență, nici în acest caz nu poate exista un conflict între știință (pozitivă) și credință (care se poate hrăni din adevărul revelat exprimat de teologie ca *scientia*).

5.1.3. Timpul în teologie. Teologia, ca știință despre Dumnezeu, despre Revelație și despre raportul om – Dumnezeu, se confruntă în mod inevitabil cu transpunerea realităților lumii (mai ales a lumii spirituale, aflată dincolo de bariera transcendenței și a lumii materiale, imanente) în categoriile culturii contemporane. Teologia speculativă pornește din necesitate de la limbajul filosofiei clasice, datorită structurii lumii – vizibilă și invizibilă –, o lume creată, care are un început, o „istorie” în continuă desfășurare și un sfâr-

șit în sensul atingerii unei finalități – perfecțiunea / desăvârșirea istorică care este totodată întoarcerea la starea dreptății originare (starea primordială caracterizată de echilibrul și armonia relației om - creație și om - Dumnezeu. Timpul „se scurge” în istorie, măsurând totodată „intervențiile lui Dumnezeu” în iconomia mântuirii, în timp ce realitatea nevăzută este veșnică, este în afara timpului istoric, având o altă consistență în care se regăsesc toate momentele dintre A și Ω.

Sunt structuri temporale și un „timp” în care se regăsesc toate momentele particulare din istoria mântuirii, toate în misterul lumii spirituale. Realitatea absolută a lui Dumnezeu este „dincolo” de temporalitatea istorică sau meta-istorică. Categoria „timp” are diferite nuanțări în funcție de obiectul de studiu particular al disciplinei teologice respective.

a. Istorie și teologie. Pentru teolog, prima și cea mai misterioasă diferențiere a timpului, o întâlnim în relația dintre timpul experimentat de omenire în istorie și veșnicia lui Dumnezeu. Istoria omenirii are un început (Grădina Edenului), anistoric, însă într-un „timp” care ține de realitatea atemporalității divine. Mai întâi, relațiile din interiorul Sfintei Treimi – care se petrec în veșnicie – se stabilesc într-un „timp”, sau mai bine spus într-o dimensiune a proceselor perihoretice care se petrece „mai înainte de toți vecii”.

De exemplu Fiul „din Tatăl s-a născut mai înainte de toți vecii” – *τον ἐκ του Πατρος γεννηθέντα πρὸ πάντων των αἰώνων*,¹ în timp ce Spiritul Sfânt de la Tatăl purcede – *τὸ ἐκ του Πατρος ἐκπορευόμενον*,² generări care se produc într-o anumită ordine, succesiune, însă înainte de apariția timpului istoric, sau mai bine spus înainte ca să se instaureze chipul actual al lumii.

Existența beatifică a omului, nemuritor în grădina Edenului, se desfășoară tot după un anume „timp” exprimat de succesiunea zi – noapte, existând o structură temporală. Un alt exemplu de

1. *ΗΘεια Λειτουργία του εν αγιος Πατρος ημων Ιωαννου του Χρυσοστομου*, Associazione Catt. It. Per l'Oriente Cristiano, Roma 1967, p. 98.

2. *ibidem*

interpretare a temporalității exprimată în limbajul Bibliei sunt „zilele” în care Dumnezeu creează lumea. Aceste „zile” au o altă durată, diferită de durata unei zile în sens astronomic, terestru, măsurându-se la scară cosmică.

După căderea omului în păcat, prin îndepărtarea de Creatorul și izvorul ființării sale, omul este „izgonit” din starea dreptății originare, este alungat nu numai din fericirea veșnică ci, prin alegerea sa liberă singur se „auto-condamnă” la o existență istorică, marcată de „istoricitate” deoarece la orizontul vieții biologice se manifestă uzura timpului (îmbătrânirea, maladiile, moartea). Condamnat la o existență finită în timp, conștient de „istoricitatea” sa, omul se trezește „aruncat” într-o dimensiune marcată de spațiu și timp.

Existența efemeră a fiecărui individ are sens doar în măsura în care se încadrează în „istoria mântuirii”, în istoria întoarcerii omenirii la Dumnezeu: potopul, Turnul Babel, Avraam, Moise, profeții, Plinirea Revelației în Isus Hristos, apoi istoria omenirii în Epoca Bisericii, Epoca Spiritului Sfânt care lucrează în istorie spre evenimentele celei de-a doua veniri a lui Hristos în glorie, să judece viii și morții pentru a instaura Împărăția lui Dumnezeu (plinirea planului de reîntoarcere la chipul desăvârșit al creației originare)¹.

Eshatologia conferă istoriei un sens fără de care timpul și spațiul descris de istoria profană ar fi doar o desfășurare haotică a unor evenimente, fără nicio semnificație sau o finalitate pe măsura așteptărilor sau a demnității creaturale specifice omului. Paul Ricoeur face referire la sensul istoriei afirmând: „*Sensul creștin al istoriei este în acest caz speranță că istoria profană face parte și ea din acest sens pe care istoria sfântă îl dezvoltă, că nu există până la urmă decât o singură istorie, că orice istorie este în ultimă instanță sfântă.*”²

Dar care este relația dintre istoria experimentată de om printr-un continuu *hic et nunc* și Dumnezeu veșnic, și cum putem explica intervenția lui Dumnezeu în istorie? În Apus avem mai multe încercări de definire a veșniciei din perspectiva „timpului.”

1. vezi etapele Revelației în CBC nr. 54 – 66.

2. Paul RICOEUR, *Istorie și Adevăr*, Editura Anastasia, 1996, p. 108.

Pierre Teilhard de Chardin acceptă o veșnicie care nu exclude temporalitatea.¹

Între lumea istorică și veșnicie există o continuitate dată de conștiința umană – legată de suflet, deci nemuritoare – o realitate veșnică care are și un caracter temporal. După moarte, temporalitatea este percepută de conștiința umană similar experienței din lumea istorică. De Chardin, utilizând o analogie cu limbajul disciplinelor pozitive afirma: „O pată apărută pe un film. Un electroscoap care se descarcă fără motiv. E destul pentru ca Fizica să se vadă obligată să accepte existența în atom a unor forțe fantastice. În același fel, Omul, dacă încercăm să-l încadrăm total, trup și suflet, în experimental, ne obligă să reajustăm pe măsura lui rosturile Timpului și ale Spațiului.”²

În ambientul teologic protestant, Oscar Cullmann propune o teologie a istoriei mântuirii, viziune similară și lui Wolfhart Pannenberg care abordează teologia ca istorie, concepții în care apare implicit și viziunea timpului / temporalității și a veșniciei.³ Cullmann reprezintă timpul după modelul unei semidreapte care tinde spre plus infinit. Moartea împarte timpul personal într-un timp înainte de moarte, un segment de dreaptă limitat între două puncte, simbol al momentului nașterii și al morții, și un „timp” care curge continuu în veșnicie.⁴

Wolfhart Pannenberg leagă continuitatea experienței istorice de continuitatea experienței în veșnicie. Veșnicia reprezintă o realitate supra-temporală care reglementează curgerea timpului altfel decât în istorie, este ceea ce putem defini printr-o „meta-istorie”. Veșnicia poate fi înțeleasă ca un moment care se eternizează, astfel încât omul după moarte – deși nu mai subzistă într-o structură influențată de timp (ruperea legăturii dintre trup și suflet), este mai departe în legătură cu fiecare moment al istoriei experimentate.⁵

1. Cf. Piotr LISZKA, *op. cit.*, p. 100.

2. Pierre Teilhard DE CHARDIN, *Fenomenul uman*, Editura Aion, Oradea 1997, pp. 262-263.

3. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, pp. 293-299.

4. Oscar CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1947, p. 444.

5. Pentru aprofundarea concepției despre timp a se vedea: Wolfhart Pannenberg, *Gottesreich und Menschenreiche. Ihr Spannungsverhältnis in:*

Jürgen Moltmann subliniază în mod explicit faptul că veșnicia nu este o prelungire a prezentului (o înghețare a prezentului), însă nu neagă veșniciei o oarecare structură temporală internă. În concluzie, teologia protestantă – cu excepția lui Oscar Cullmann care definește în mod strict o veșnicie aflată în continuitatea timpului istoric – face o diferență explicită între timpul istoric și veșnicie; chiar atunci când se acceptă o structură temporală analogică istoriei, această „nouă” structură este descrisă metaforic.

În teologia catolică contemporană, în afară de poziția deja amintită a lui Pierre Teilhard de Chardin, ceilalți autori au o poziție moderată față de diferențierea timpului istoric și a veșniciei, recurgând la analogii în cazul descrierii temporalității lumii spirituale. Există și poziții radicale care neagă posibilitatea oricărei structuri temporale legate de veșnicie. De exemplu, pentru Walter Kasper „*timpul este chipul și asemănarea veșniciei dumnezeiești.*”¹ Asemenea ideii platonice / spirituale care se proiectează în lumea reală / materială, și timpul ar fi *imago aeternitatis*. Omul, mai precis componenta sa spirituală, chip și asemănare a lui Dumnezeu, nu dispare după moarte, rămânându-i capacitatea de percepere intelectuală a temporalității. În lumea spirituală, în veșnicie, nu există timp însă între lumea istorică și veșnicie există o analogie referitoare la temporalitate. Kasper rămâne totuși prudent, fiind vorba despre misterul realității nevăzute.

Teologia ortodoxă contemporană afirmă existența timpului în afara lumii istorice, fără ca această afirmație să însemne directă continuitate a timpului istoric. Pentru Paul Evdokimov veșnicia nu este absența timpului și nici un timp lipsit de sfârșit, ci o formă de manifestare specifică a acestuia. Este „timpul” în care viitorul este în continuare prezervat în esența evenimentelor sale și prezentul rămâne deschis nesfârșiților eoni viitori.²

Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1971.

1. W. KASPER, *Nadzieja na ostateczne przjście w chwale*, în: „Comunio” n.2 / 1987, p. 43.
2. Cf. P. EVDOKIMOV, *Od śmierci do życia*, în „Novum” n. 11 / 1979, p. 63; o poziție asemănătoare întâlnim și în lucrarea aceluiași autor, *Ortodoxia*, tipărită la

Există o structură temporală după moarte, în care legile logicii, cauza-efectul, succesiunea timpului, își pierd orice semnificație – S. Bulgakov – sau, veșnicia devine o suprastructură care manifestă un caracter temporal, în care ființele create se regăsesc într-o existență istorică și „metaistorică” – conform lui Jerzy Nowosielski (1923-2011). După Nowosielski, veșnicia reprezintă tocmai această „metaistorie” a lui Dumnezeu, o suprastructură atotcuprinzătoare din care face parte și timpul imanent experimentat de om în istorie, ca o parte integrantă a acestei realități alcătuită din toate momentele trecute, prezente și viitoare.

Dumitru Stăniloae abordează și el problema existenței istorice și a veșniciei, în primul rând prin referirile la eshatologia particulară și universală. În acest context, moartea înseamnă trecerea de la viața temporală la viața eternă, o punte universală de trecere spre o altă dimensiune a existenței, spre viața veșnică.¹

Descoperim astfel cele două fețe ale unei singure monede: viața temporală, legată de experiența empirică a simțurilor și viața spirituală (evoluția individuală care conduce spre perfecțiune / sfințenie), se supun altor legi decât viața veșnică. După moarte, în absența corporalității și a simțurilor externe (vizual, auditiv, gustativ, olfactiv și tactil), singurele facultăți care sunt actualizate de suflet sunt legate de experiența directă, de cunoașterea spirituală. În perspectivă metafizică, sfințenia / perfecțiunea, face ca centrul individual conștient să dobândească un plus de ființare care este experiența comuniunii depline cu Hristos. Posibilitatea existenței relațiilor interpersonale – concretizate prin iubire/caritate – îl introduce pe om într-o experiență spirituală dinamică, fiind în legătură cu Dumnezeu dar și în comuniunea sfinților, fapt care duce la o „sporire a comuniunii cu Dumnezeu a celor decedați în credință.”²

De aici și recunoașterea definiției purgatoriului, termen pe care Stăniloae îl contestă noțional însă îl transpune în esența sa an-

Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

1. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, p. 145.

2. *ibidem*, p. 207.

tropologică, definind „treptele superioare” ale Iadului (marcat de suferință) ca subzistență în lumea spirituală în care sufletul – aflat imperfect în comuniunea sfinților, pe care nu o refuză – poate să treacă în starea subzistenței fericite înainte de judecata universală prin mijlocirea Bisericii luptătoare, din istorie. De aceea celebrăm parastasele...

În lumea spirituală se experimentează ceea ce este veșnic, neschimbabil, unic, singura „schimbabilitate” survenind din comuniunea cu Dumnezeu, de aici „etape” din subzistența sufletului individual, Stăniloae ferindu-se de abordarea explicită a unei temporalități legate de veșnicie.

În concluzie, în raportul istorie/lume temporală și veșnicie, sau în ceea ce privește recunoașterea unei structuri temporale în veșnicie, există diferențe de abordare a termenului „timp” care este înțeles fie în sens simbolic, în analogie, sau identic cu definițiile științelor pozitive. Deschiși față de filosofia și teologia creștinismului apusean, însă moștenitori și „trăitori” ai spiritualității răsăritene, teologii Bisericilor greco-catolice sunt chemați să clarifice așa numitele divergențe dogmatice care, de cele mai multe ori se dovedesc a fi doar exprimări ale unora și acelorași adevăruri prin intermediul limbajelor culturale diferite.

Reprezentările istoriei ca spațiu-timp sau descrierea istoriei ca un continuum trecut-prezent-viitor, încercările de descriere a veșniciei ca o continuitate a istoriei temporale sau ca o atotcuprinzătoare metastructură, rămân eforturi de apropiere a rațiunii umane față de unica realitate văzută și nevăzută, însă, datorită transcendenței lui Dumnezeu, rămâne întotdeauna un „loc” al misterului care poate fi pătruns prin cunoașterea credinței sau prin experiența mistică.

b. Timpul liturgic. Viața liturgică reprezintă actualizarea în spațiul și timpul istoric a istoriei mântuirii, percepută ca metaistorie, trecând prin toate evenimentele ei care se înlănțuie și pregătesc, după pedagogia divină, mântuirea întregii omeniri. Omul, în manifestarea sa istorică, participă prin viața sa (de la naștere până la

moarte), an de an (prin anul liturgic), zi de zi (prin liturghia orelor), la metaistoria întregii omeniri. În plus, Sfânta Liturghie reprezintă actualizarea în istorie a lui Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, care a Înviat și S-a Înălțat la Cer: se reunește istoria cu veșnicia, temporalitatea cu eternitatea, se percepe sensul „iconic” al gesturilor liturgice care codifică simbolic ceea ce se petrece într-un „prezent continuu” în care timpul este plenar A și Ω...

Creștinul experimentează direct, prin intermediul cunoașterii transcendente specifică misticii, realitatea spirituală și „trăiește” liturghia printr-o participare la realitățile lumii spirituale. Viața liturgică nu este o simplă „comemorare”, implică o „participare” printr-o imersiune în realitatea spirituală a veșniciei în care se petrece liturghia cerească – pentru cei din Biserica luptătoare în orice moment, în orice clipă a istoriei – în care avem cetele îngerești și sfinții care participă la istoria mântuirii, la momentul plinirii timpului „în” Isus Hristos care se naște, se jertfește, este dus în procesiune funerară și pus în mormânt, săvârșește misterul pascal aducând mântuirea și se dăruiește sun forma sacramentului Euharistiei: gesturi cu valoare iconică („chip” – gr. εἰκών, lat. *imago*, slav. *образ*) ca aspect potențial, care se actualizează în măsura în care intră în dinamismul „asemănării” (grec. ομοιωσις, lat. *similitudo*, slav. *подобію*) devenind în mod real, metafizic, ceea ce simbolizează.

Despre această legătură între spațiu / timp profan și spațiu / timpul sacru ne vorbește Mircea Eliade când descrie *Durata* profană și *Timpul sacru* într-o manieră care ne trimite spre timpul „iconic”, prezent în liturgică.¹

Viziunea despre sacru și profan propusă de Eliade este din perspectiva religiologiei (*Religionswissenschaft*), caută să surprindă fenomenologic toate religiile lumii, de aceea trebuie definit adjectivul „mitologic” prin ceea ce trimite spre un eveniment inițial marcant din istorie care devine un reper în istoria sacră, în consecință comemorat ciclic în cadrul calendarului liturgic care dă sens și coerență vieții istorice (pentru Eliade „profane”) și vieții de credință.

1. Mircea ELIADE, *Sacru și profanul*, Humanitas, București 2005, p. 54.

Teologia ne oferă o viziune „din interiorul” religiei particularizând raportul timp-veșnicie conform Revelației divine, exegezei și evoluției dogmatice a acestor interpretări în timp conform evoluției culturale a omenirii. Isus Hristos este prezent în Cuvântul său, în rugăciunea Bisericii sale, în orice adunare a membrilor Bisericii în numele Mântuitorului – „*unde sunt adunați doi sau trei în numele Meu*” (Mt. 18, 20), în cei săraci, cei bolnavi, cei robiți (Mt. 25, 31-46), în persoana celebratului care iconic, dar eficient prin harul sacramental pe care îl invocă și face legătura dintre lumea veșnică și spirituală a lui Dumnezeu și lumea istorică în care se actualizează *hic et nunc* (in *persona Christi*), însă mai ales în sacramentele Legii Noi care însoțesc – în continuitate apostolică – Trupul mistic al lui Isus Hristos în unitatea Bisericii Una, Sfântă, Catolică / Sobornicească și Apostolică (acțiunea eclesială in *persona Christi capitis*).

Raportul dintre structura temporală a lumii istorice și veșnicie este esențial în înțelegerea Sfintei Liturghii. Este prezența Domnului Nostru Isus Hristos în istorie rămânând „de-a dreapta Tatălui” și în același timp „împreună” cu omul care intră în imersiune în realitatea veșniciei și intră în „comuniune” / „împărtășire” prin sacramentul Euharistiei. În teologia sacramentală distingem o abordare specifică creștinismului apusean și o abordare mistagogică specifică răsăritului creștin.

Începând cu sec. XIII Apusul, utilizând limbajul filosofiei aristotelico-tomiste, ne oferă un răspuns care recurge la metafizica clasică, la conceptele de *materie – formă, potență – act, hilemorfism și transsubstanțiere*. Este o teologie rațională în care distingem o lume spirituală: unică, veșnică, neschimbabilă. Așa cum am văzut, în lumea spirituală se regăsește și o structură temporală. Distingem și o lume materială în care se regăsesc ființările și fenomenele supuse timpului, adică continua mișcare / transformare și contingența lucrurilor (metafizic *entitățile-ființările* ca lucru - *res*). Isus Hristos este prezent în mod plener sub speciile euharistice.¹

Isus Hristos este prezent în mod real și substanțial în speciile euharistice, actualizarea *hic et nunc* în istorie sub forma pâinii și

1. CBC, n. 1373.

vinului ca urmare a epiclezei (rugăciune de invocare a Spiritului Sfânt în cadrul sfintelor taine / sacramente și al ierurgiilor / sacramentaliilor) făcându-se prin transsubstanțiere. În fața misterului, apofatismul exprimă cel mai bine postura omului care caută să înțeleagă ceea ce poate fi raționalizat și explicat într-un limbaj discursiv dar este obligat să accepte și ceea ce rămâne „irațional” și cognoscibil numai prin acceptarea credinței sau a experienței mistice: Dumnezeu despre care se poate vorbi și este transpus în categoriile lumii istorice, nu este decât o „analogie” a Dumnezeului adevărat.

Analogiile au o valoare instrumentală pentru cogniția umană, conferind imagini sau definiții prin care se modelează realitatea exterioară care se integrează la nivel de *Weltanschauung*. De exemplu, pornind de la imaginea propusă de cosmologia filosofică contemporană, părintele Piotr Liszka propune analogia dintre spațio-temporalul universului dinamic, curbat în jurul corpurilor ce posedă masă, sau locurile particulare specifice găurilor negre, unde spațiul și timpul dispar, explicând într-un limbaj fizico-matematic lipsa de omogenitate despre vorbește Eliade;¹ astfel împacă și o oarecare separare rațională, artificială, pe două planuri a timpului și a prezenței lui Hristos: spațiul și timpul Sfintei Liturghii are o „densitate” mai mare ce modifică parametrii unei realități unice, timpul liniar fiind o situație particulară a acestei realități atât timp cât spațio-temporalul constituie un tot unitar. Timpul profan, liniar, este o succesiune ireversibilă $t_0, t_1, t_2, \dots, t_n$, în timp ce veșnicia este $f_{(t)}$ în care se regăsesc „toate” situațiile particulare care construiesc metaistoria. Ceea ce pentru omul istoric este o probabilitate care se materializează într-un „mâine”, ieșind din sistemul de referință spațiu / timp se vede ca realitatea metaistoriei sau a Istoriei. În acest context, epiclezele sunt invocările făcute „din istorie” care actualizează *hic et nunc* intervenția puterii divine care acționează din lumea spirituală, veșnică.

1. Piotr LISZKA, *op. cit.*, p. 151.

Teologia răsăriteană propune o abordare care neagă aparent existența unui timp autonom specific liturghiei. Fără a intra în particularități legate de Bisericele Răsăritene aparținând altor tradiții liturgice (Alexandrină, Armeană, Caldee), de altfel foarte apropiate, spiritualitatea răsăritului moștenitor al tradițiilor greco-bizantine, Constantinopolitane, asupra căreia mă opresc, ne ajută să înțelegem nu numai liturghia ci și universul spiritualității creștinismului răsăritean. Spiritualitatea răsăriteană merge pe linia tradiției patristice care evoluează spre o „spiritualitate iconică”.

După criza iconoclastă conducerea Bisericii Constantinopolitane devine apanajul exclusiv al călugărilor (conform canoanelor, această situație se transmite tuturor Bisericilor greco-bizantine care vor avea de acum înainte episcopi hirotoniți doar din rândul ieromonahilor), singurii care au contribuit, pentru o lungă perioadă, la exprimarea unei teologii în categoriile culturale specifice credincioșilor lor. Se ajunge la un sincretism în care se regăsește lumea spirituală suprasensibilă, real existentă din punct de vedere ontologic, împreună cu transcendența absolută a lui Dumnezeu, într-o logică a „chipului și asemănării” care ne conduce spre o spiritualitate a simbolicului:¹ prin valorificarea Întrupării se subliniază pătrunderea divinului în uman, totodată spiritualizarea materiei, a întregului cosmos. Realul experimentat empiric capătă o dimensiune simbolică, fiind o teofanie internă a divinului care este real prezent în această lume care devine „iconică.” Icoana reprezintă o umbră a unei realități superioare, care îndeamnă la depășirea materiei și înălțarea spre această realitate, posibilă prin rugăciune și experiență spirituală / mistică.²

În cadrul acestei spiritualități iconice spațiul și timpul își schimbă caracteristicile astfel încât, uneori, cronologia iconică nu

1. FRANCESCO PILONI, *Bisericile și modernitatea*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadensis.” Anul XLV, n. 1 / 2000, p. 41.

2. Christoph SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Anastasia, București 1996, p. 179.

respectă cronologia istorică.¹ Răsăritenii nu țin cont de timp în semnificația sa fizică ci prețuiesc „imersiunea” prin experiența mistică, transcendentă, suprasensibilă și supra-temporală, în realitatea lumii create. De aceea nu putem distinge un *hic et nunc* al transsubstanțierii – ar fi și o eroare metodologică de interpretare a liturgicii bizantine construită pe o sinteză platonico-patristică – ci despre o întrepătrundere a celor două planuri (istoric și veșnic) prin integrarea în mister și actualizarea lui Isus Hristos prin plierea timpului profan² și împreună-trăirea etapelor din viața Mântuitorului prezente în anamneza liturghiei.

Celebrantul se apropie de spațiul sacru și se desprinde progresiv de timpul profan / ordinar, pentru a se identifica cu Hristos Cel ce lucrează prin sacrameinte sau sacramentalii, după care, prin dezbrăcarea veșmintelor liturgice și prin rugăciuni (*Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne...*) să se reîntoarcă în lumea timpului istoric. Este o „imersiune” în dimensiunea spirituală (*ek-stasis*) și o reîntoarcere la starea condiției istorice.

Astfel timpul istoric și veșnicia nu interferează, ci timpul istoric, icoană a veșniciei, prin Isus Hristos și prin celebrarea sacramentelor se revelează ca o parte componentă a unicei realități metaistorice, supra-temporale, care poate fi experimentată de către omul istoric prin intermediul cunoașterii experimentale, a sufletului care intră în contact cu realitatea spirituală, realitate care va fi experimentată, „trăită”, la adevărata sa intensitate în mod firesc după desprinderea de trup și trecerea, prin moarte, la o altă stare de subzistență.

*

1. De exemplu proscomidia: trupul lui Isus străpuns de suliță, sângele și apa, apoi simbolismul nașterii – steaua, iar în cazul Sfintei Liturghii Cuvântul lui Dumnezeu este interpretat în lumina post-pascală înaintea „Învierii” iconice pe masa altarului devenită piatră a mormântului, etc.
2. Timpul nu mai poate fi considerat „profan” în contextul dat, există o realitate unică în care sacralul și profanul se întrepătrund, omul putând trăi în timpul istoric sau poate intra în dimensiunea spirituală prin experiența sa (cunoașterea experimentală-experiențială).

În concluzie, timpul rămâne una din categoriile pe care omul le experimentează în existența sa istorică. Istoricitatea existenței îl va face întotdeauna să se simtă prizonier, limitat în actualizarea potențelor / facultăților spirituale pe care le deține. În opoziție cu timpul istoric, veșnicia sau lumea atemporală rămâne prezentă în cultura omenirii ca un concept ce definește o realitate supra-sensibilă sau transcendentă în perspectivă psihologică sau din perspectiva misticii creștine, precum și în preocupările filosofiei clasice, sau prin prisma fizicii contemporane.

În perspectiva teologiei creștine timpul și veșnicia au fost definite în mod diferit, în funcție de particularitățile culturale specifice ambientului în care creștinismul se manifestă. Începând cu concepțiile desprinse din religia lui Israel, înțelegerea timpului ține de pătrunderea misterului creației.¹ Conform acestora omul poate schimba „calitatea” timpului prin acțiunile sale care îi modifică percepția din „starea” existenței istorice sau dintr-un *ek-stasis* de care este capabil (timpul psihologic), numai Dumnezeu putând interveni în istorie asupra timpului, conferindu-i în mod metafizic o semnificație superioară (timpul absolut).

Indiferent de limbajul categorial utilizat, creștinismul nu poate să treacă peste evenimentul Învierii lui Hristos, a gloriei și Înălțării la Cer. Prin umanitatea lui Isus, omul este introdus – la nivel potențial / „chip” – în atemporalitatea divină cu întreaga sa corporalitate, cu întreaga sa existență istorică. Prin experiența mistică de care este capabil, poate pătrunde în „dinamismul asemănării” care actualizează ceea ce este potențial după explicația aristotelică a raportului metafizic dintre materie-formă (*hylomorfismul*).

Hristos reunește materia și divinitatea prin Întrupare, restabilește unitatea dintre timpul și veșnicia experimentată de om, dispărând dualismul aparent materie-spirit. Materia devine o realitate *iconică* prin care se reflectă o „realitate alta”, la fel cum istoria se descoperă ca o situație particulară, individualizabilă, a

1. A. NEHER, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, în: Piotr Liszka, *op. cit.*, p. 17.

aceleiași realități supra- sau meta-istorice. Orice structură temporală a veșniciei pare a fi legată de modul în care omul conștientizează realitatea, mai exact, depinde de suflet (individual, spiritual, centru cognitiv subzistent după moarte) și de experiența sa directă cu lumea spirituală. Acest dualism ontologic istorie / veșnicie a lumii văzute / nevăzute create este specific experienței umane care trebuie să integreze într-un univers cognitiv ceea ce este empiric și ceea ce rămâne un mister dincolo de bariera transcendenței.

Ajungem astfel la raportul dintre *fides et ratio* care însoțește debaterile teologice dintotdeauna și care, datorită condiției existențiale umane, va însoții întotdeauna demersurile cognitive umane.

5.2. *Fides et Ratio*

În preambulul Scrisorii Enciclice *Fides et ratio*,¹ Sfântul Ioan Paul al II-lea exprima într-un mod alegoric complementaritatea cunoașterii discursive care se bazează pe rațiunea ce analizează datele empirice (grec. *διάνοια* – gând, intenție) și misterele cunoașterii noetice, iraționale (în sensul antic de „noetic”, grec. *νοῦς* – forță-cunoaștere ascunsă din care provin toate lucrurile, în care se întorc la sfârșit în conștiința indivizilor). Putem vorbi în gândirea teologiei scolastice despre raportul dintre *fides quae* – „credința cu care cred”, aspectul subiectiv și experiența individuală a subiectului cognitiv, și *fides qua* – „credința pe care o cred”, cunoașterea rațională transpusă în concepte și definiții. Ambele aspecte sunt indispensabile cunoașterii credinței care ne revelează nu numai adevărul logic, imediat, ci și adevărul sacru legat de sensul lucrurilor sau de adevărurile ultime.

Filosofia și teologia sunt cele două aspecte ale cunoașterii raționale care pot conduce spre Dumnezeu prin definirea realităților credinței într-un limbaj cultural adecvat nivelului de cunoștințe

1. *Fides et ratio*. Scrisoare enciclică a Suveranului Pontif Ioan Paul al II-lea către Episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre credință și rațiune, 14 septembrie 1998 (în continuare *Fides et ratio*), preambul.

și dezvoltării civilizaționale specifice timpului istoric concret. Cunoașterea științifică lărgeste Universul cognitiv cu elemente care devin repere în construirea unui *Weltanschauung* coerent, creștinul având nevoie de ancorarea credinței în conformitate cu consensul majorității; să nu uităm că modelul cosmologic oficial, consensual în lumea civilizată, a evoluat de la geocentrism spre heliocentrism, pentru a se ajunge la modelul dinamic al expansiunii Universului de azi care, cu siguranță va fi dezvoltat prin analiza datelor empirice oferite de *James Webb Space Telescope* și de viitoarele cercetări din domeniul astronomiei observaționale, cunoașterea empirică oferind o viziune fluidă, în continuă mișcare, schimbare.

În schimb, Revelația divină ne oferă adevărul imuabil despre „lumea văzută” și „lumea nevăzută” creată de Dumnezeu, principiul creator pe care omul credinței îl descoperă printr-o experiență cognitivă spirituală „irațională”, directă, în scopul călăuzirii spre integrarea în sensul firesc al existenței și prin plenitudinea mântuirii.

Nu există contradicții între știință și religie, fiecare în parte având alte finalități cognitive. Însă cele două aspecte ale fenomenului uman interferează în plan existențial: omul ca individ, societatea umană în ansamblul ei și comunitatea eclezială ca parte a omenirii se manifestă coerent în lumea istorică, și nu schizoid, sub toate aspectele constructoare ale unei concepții despre lume. Odată cu instituționalizarea Bisericii, în epoca constantiniană, consimțământul care provine din *sensus fidei fidelium* (simțul credinței prin discernământul fiecărui individ care se reflectă în viața comunității ecleziale)¹ dobândește autoritatea Conciliilor Ecumenice care promulgă definiții și explică adevărurile de credință prin intermediul învățăturilor ridicate la rangul de dogmă. Această învățătură, devenită autoritatea de a explica și actualiza interpretarea Revelației în limbajul cultural-istoric concret specific fiecărei epoci, devine Magisteriul eclezial care normează și regulează în

1. Christoph THEOBALD, « *Sensus fidei fidelium*. Enjeux d'avenir d'une notion classique », în: *Recherches de Science Religieuse*, vol. 104, no. 2, 2016, pp. 207-236.

materie de credință atunci când apar dubii, printr-un *aggiornamento* constant în istorie care asigură coerența dintre *fides et ratio*.

Nu este o impunere de tip legislativ, consensual, ci este un raport reciproc între „ascultarea credinței” exprimată de corpul eclesial,¹ magisteriul care hrănește, discernе și judecă *sensus fidelium* atunci când este nevoie,² urmată de recepția reflexivă de către comunitatea credincioșilor inspirată de Spiritul Sfânt. Teologia are menirea de a sluji, printr-o cercetare permanentă, magisteriului eclesial:

„Deoarece sensus fidelium nu se identifică pur și simplu cu opinia majorității botezaților într-o anumită epocă dată, teologia trebuie să ofere principii și criterii care să permită operarea discernământului, în special de către magisteriu. Prin mijloace critice, teologii ajută la dezvoltarea și clarificarea conținutului acestui sensus fidelium, recunoscând și arătând că întrebările referitoare la adevărul credinței pot fi complexe și că examinarea lor necesită precizie. Din această perspectivă, teologii trebuie să examineze critic și expresiile evlaviei populare, noile curente de gândire, precum și noile mișcări ale Bisericii, din preocuparea pentru fidelitatea față de Tradiția Apostolică. Procedând astfel, teologii vor ajuta la discernământ dacă, într-un caz particular, Biserica se confruntă cu: — o abatere datorată unei crize de credință sau a unei slabe înțelegeri a acesteia; — la o opinie care își are propriul loc în pluralismul comunității creștine, dar care nu privește neapărat întregul; — sau la ceva care are un acord atât de perfect cu credința încât trebuie să fie recunoscut ca inspirat sau trezit de Spirit.”³

Credința este un act individual, al unei persoane care aderă liber la mesajul mântuitor revelat de Dumnezeu. Însă manifestarea

1. Comisia Teologică Internațională, *Sensus Fidei în viața Bisericii*, Iași 2014, nr. 74.

2. *ibidem*, nr. 76-77.

3. *ibidem*, nr. 83.

credinței este un act eclesial, socializarea indivizilor credincioși se face prin transformarea unui „Cred” rostit de fiecare în parte, într-o „Mărturisire de credință” pe care rostirea „împreună” ca act liturgic devine o acțiune consensuală, simfonică, a celor ce acționează împreună conform concepției despre lume în care mesajul mântuirii și valorile Evangheliei sunt o componentă existențială. Între individ și societatea credincioșilor există o relație de interdependență. Sfântul Ioan Paul II exprima această realitate în fața teologilor de la Universitatea Pontificală din Salamanca:

„Legătura esențială dintre teologie și credință, întemeiat și centrat în Hristos, luminează cu toată claritatea legătura teologiei cu Biserica și Magisteriul ei. Nu se poate crede în Hristos fără a crede în Biserica „Trupul lui Hristos”; nu se poate crede cu credința catolică în Biserică, fără a crede în Magisteriul ei inalienabil. Fidelitatea față de Hristos implică așadar fidelitate față de Biserică; iar fidelitatea față de Biserică implică la rândul său fidelitatea față de Magisteriu. Este deci necesar să ne dăm seama că, cu aceeași libertate radicală de credință cu care teologul catolic aderă la Hristos, el aderă și la Biserică și la Magisteriul ei. Din acest motiv, Magisteriul eclesial nu este o instanță străină teologiei, ci intrinsecă și esențială acesteia. Dacă teologul este mai presus de toate și radical un credincios, iar credința sa creștină este credința în Biserica lui Hristos și în Magisteriu, opera sa teologică nu poate să nu rămână fidel legată de credința sa eclesială al cărui interpret autentic și corespunzător este Magisteriul.”¹

5.2.1. Problematica misterului ca răspuns la întrebările existențiale. Ceea ce caracterizează ființarea umană este autocunoașterea sau conștiința de sine. Nu există o cunoaștere de sine lipsită de înțelegerea sensului propriei existențe, ceea ce ne leagă de sacru.

1. Viaggio apostolico in Spagna: *Discorso di Giovanni Paolo II ai docenti di teologia nella Pontificia Università di Salamanca*, Lunedì, 1° novembre 1982, nr. 5.

Mircea Eliade pune la baza umanizării experiența cognitivă a acestui tip specific de înțelegere a lumii în care se descoperă ca parte integrantă și în același timp într-o poziție specială în această lume care devine un *cosmos*. Concepția antropologică eliadiană definește omul ca *homo religiosus* în contextul în care religia este definită ca experiența sacralului. Această experiență cognitivă și mistică deopotrivă este antropogenetică, omologhează lumea astfel încât aceasta devine un *cosmos* inteligibil, cu sens, o lume umană. De altfel, *...înțelegerea – parte constitutivă a interpretării –, implică mai toate datele importante ale definiției omului din perspectiva filosofiei (limbă, comunitate, timp sau istorie, ele înseși produse culturale etc.), ca și din perspectiva științelor psihicului (memorie, afectivitate, gândire, voință etc.).*¹

Homo sapiens sapiens este omul experienței simbolice, estetice și religioase, este *homo religiosus*, deoarece, așa cum observa Eliade: „...în acest caz, ceea ce contează nu este structura anatomo-osteologică a paleantropilor (similară, desigur, celei a primatelor) ci operele lor; și acestea demonstrează activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită altfel decât omenească.”²

În teologie, Ioan Paul II vorbește despre orizontul autoconștiinței care este legat de sensul lucrurilor și a existenței sale. Aceste probleme au fost prezente în oracolul de la Delfi, au fost preluate de Platon sau de Sfântul Vasile cel Mare prin „cunoaște-te pe tine însuți”. După cum afirmă fostul suveran pontif:

„... o simplă privire asupra istoriei antice arată cu claritate cum în diferite părți ale lumii, marcate de culturi diferite, apar în același timp întrebările de fond ce caracterizează drumul existenței umane: *cine sunt? de unde vin și încotro merg? de ce prezența răului? ce va fi după viața aceasta?* Întrebările acestea sunt prezente în scrierile sfinte ale

1. Lucia CIFOR, *Înțelegerea înțelegerii – o problemă capitală a hermeneuticii lui Mircea Eliade*, în: „Philologica Jassyensia”, An III, Nr. 1, 2007, p. 130.

2. Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase. I. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, Editura Științifică. București 1991, p. 15.

Israelului, dar apar și în Vede și nu mai puțin în Avesta; le găsim în scrierile lui Confucius și Lao-Tze ca și în predica lui Tirthankara și Buddha; tot ele sunt cele care ies la iveală în poemele lui Homer și în tragediile lui Euripide și Sofocle ca și în tratatele filozofice ale lui Platon și Aristotel. Sunt întrebări care au izvorul lor comun în căutarea sensului ce din totdeauna face presiuni în inima omului: de fapt, de răspunsul la astfel de întrebări depinde orientarea care se dă existenței.”¹

Prima întrebare existențială este *cine sunt?* Omul trebuie să se înțeleagă pe sine descoperind individualitatea, spiritul uman aflat într-o dezvoltare dialectică trecând prin etapele *An-sich-Sein*, *Für-sich-Sein* und *Fürsichsein* (a fi-în-sine, a fi-pentru-sine și a fi-în-și-pentru sine, ultimul înțeles în definiția lui Hegel). *Ființa pentru sine* în gândirea lui Hegel este derivată din logica ființei prin trecerea de la *ființă* la *ființa-pentru-sine*. Concret este un lucru recunoscut obiectiv – lat. *res*, întâlnirea sau relaționarea descoperă un *res* (totodată un „ceva concret” - *aliquid*) care este „altceva” decât ceea ce este ființarea mea. Acest „ceva” și „altceva” sunt fundamentale pentru înțelegerea hegeliană a conștientizării de sine. Este vorba în primul rând de delimitarea anumitor calități ale lucrurilor. O demarcație trebuie să conțină întotdeauna o parte pozitivă și o parte negativă, altfel nu este finită. „Ceva” este așa și „ceva” nu este așa. Astfel acel „ceva” specific este determinat.²

În continuarea identificării urmează raportarea la „celălalt” și față de celelalte lucruri, omul – prin religie sau prin experiența sacrului – fiind singura ființă care se raportează conștient față de Dumnezeu, izvorul întregii ființări. Or, această conștientizare de sine este un proces cognitiv care structurează psihismul în sens afectiv (sentimentele și relaționarea cu „celălalt”) și contribuie la formarea spiritualității fiecărui individ.

1. *Fides et ratio*, n. 1.

2. Christian WALTER, *An-sich-Sein, Für-sich-Sein und der Andere bei Sartre und seine Bezüge auf Hegel*, GRIN Verlag, München 2009, <https://www.grin.com/document/144814>.

De unde vin și încotro mă îndrept? este întrebarea existențială care caută sensul unei existențe pe care omul o conștientizează. Originea, punctul de plecare și căutarea unui sens apariției omului îl leagă de descoperirea demnității și poziției specifice printre celelalte ființări. Acel *încotro* are consecințe practice, omul adoptând un comportament conform demnității pe care individul o are și ține de implicarea responsabilă în lume.¹

De ce există răul? este o întrebare existențială specifică omului pentru că răul, îmbrăcat în multiple forme exterioare, se manifestă în lume, intersectează viața omului în diferite momente, subit, fără nicio finalitate, generând durere și suferință. Răul ca maladie, răul relațiilor interpersonale injuste, răul cataclismelor naturale și al accidentelor, răul politicilor publice eronate, al in Justiției, sclaviei și al războaielor. Alții acceptă să se manifeste în lume provocând răul sau suferințe altora, atunci vorbim despre răul moral. Întotdeauna împotriva oricărei logici sau a bunului simț, actul injust lovește perturbând viața omului, răul „bântuie”... Sistemul așteptărilor depinde de ceea ce omul crede că întâlnește în planul metafizic al existenței sale și de ceea ce experimentează prin viața sa spirituală. Altfel își va structura gândirea și comportamentul budistul sau hindusul care dorește să se „topească” dispărând în neființă sau să se identifice cu un principiu cosmic impersonal, și altfel se adresează lui Dumnezeu creștinul care crede că mai întâi de a se întâlni cu un Absolut, se adresează lui Dumnezeu ca unei Persoane pentru că relația om – Dumnezeu este o relație interpersonală de iubire.²

Ce va fi după moarte? este întrebarea care nu poate găsi nici un alt răspuns decât apelând la eshatologie, la problematica teologică prezentă în toate sistemele etico-religioase. Cunoașterea imediată înseamnă a lua cunoștință de dispariția unei ființe dragi, răspunsul la geografia spirituală a lumii și cunoașterea locașului

1. Janusz MARIANSKI, *Godność ludzka i wychowanie progodnościowe. Refleksje socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Lublin 2022, p. 155.

2. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, ed. a doua, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 8.

sufletelor răposaților sau modul în care se desfășoară subzistența post-mortem nu poate veni decât pe calea cunoașterii credinței.

Datorită influenței pe care o exercită religia asupra tuturor domeniilor vieții umane, se observă în ultimul timp o creștere a interesului față de studiul științific, obiectiv, asupra tuturor religiilor lumii (atât asupra celor istorice, cât și asupra celor contemporane) indiferent de timpul istoric al apariției, răspândirea teritorială, număr de credincioși sau de specificul doctrinar.

Creștinismul ne dă un răspuns la principalele întrebări existențiale, oferindu-ne în același timp o cunoaștere pe care o primim pe calea cunoașterii credinței:

„Biserica nu este străină, nici nu poate să fie, de această cale de căutare. De când, în misterul pascal, a primit în dar adevărul ultim despre viața omului, ea s-a făcut pelerină pe drumurile lumii pentru a vesti că Isus Hristos este „calea, adevărul și viața” (In 14,6). Printre diferitele slujiri pe care ea trebuie să le ofere omenirii, există una pe care o vede responsabilă în mod cu totul special: este diaconia adevărului. Datorită acestei misiuni, pe de o parte, comunitatea credincioșilor participă la efortul comun pe care îl înfăptuiește omenirea pentru a ajunge la adevăr; pe de alta, are obligația de a-și asuma sarcina de a vesti certitudinile dobândite, însă cu conștiința că orice adevăr la care s-a ajuns este mereu numai o etapă către adevărul întreg ce se va manifesta în revelația ultimă a lui Dumnezeu: „Acum vedem într-o oglindă, nelămurit; dar atunci va fi față în față. Acum cunosc în parte; atunci însă voi cunoaște limpede” (1Cor 13,12).”¹

Există o legătură intimă între cele două aspecte ale cunoașterii, între căutarea adevărului pe calea sistematică a gândirii filosofice și teologice și experiența sacrului (calea religiei și a experienței mistice, „iraționale”) care va fi sistematizată în funcție de necesitatea

1. *Fides et ratio*, n. 2.

unui răspuns cultural dat într-o teologie care caută să răspundă cerințelor *fides et ratio*.

5.2.2. *Credo ut intellegam*. „Cred pentru ca să înțeleg” este o sentință a lui Anselm de Canterbury (1033-1109), care pătrunde în filosofia creștină prin intermediul gândirii scolastice, afirmând primatul credinței (actul cognitiv irațional) în construirea universului cognitiv uman. Simplificând, putem spune că una din funcțiile credinței (*fides* – trăirea credinței) este aceea de a lumina mintea. Limitele cunoașterii empirice lasă în afara certitudinii sfera misterului, care nu poate fi demonstrat rațional, însă este o experiență existențială cu care se confruntă oricine. De aceea, credința sau acceptarea irațională a unei experiențe cognitive, afective sau experimentale, devine un mijloc de „a cunoaște” realitatea lumii pe care necredinciosul (sceptic în fața acestui tip de experiență și ancorat în cunoașterea sensibilă) nu o poate accesa. Sigur, „iraționalul” care privește ceea ce este afectiv sau experiențele cognitive de tip mistic sunt dincolo de categoriile cunoașterii raționale, deci nu pot fi transpuse și comunicate „celuilalt” decât printr-un limbaj analogic, simbolic, acategorial / apofatic, însă invită fiecare individ dornic de cunoaștere la imersiunea în manifestările lumii nevăzute care fac parte din unica realitate cu care se confruntă pe parcursul vieții. Căutarea primelor principii ne descoperă o Realitate ultimă, absolută, necesară. Referitor la importanța lui Anselm de Canterbury, Papa Ioan Paul II afirma:

„...revelația introduce în istoria noastră un adevăr universal și ultim care provoacă mintea omului să nu se oprească niciodată; dimpotrivă, o determină să lărgască neconținut spațiile științei proprii până când nu vede că a împlinit ceea ce era în puterea sa, fără ca să negligeze ceva. În sprijinul acestei reflecții survine una dintre inteligențele cele mai rodnice și semnificative din istoria omenirii, la care se referă în mod îndatorat filozofia și teologia, sfântul Anselm. În Proslogion, arhiepiscopul de Canterbury se exprimă în felul următor: „Deși îmi îndreptam

*gândirea spre acesta cu râvnă și adesea, și uneori mi se părea că tocmai am putut cuprinde ceea ce căutam, alteori ascuțimea minții îmi fugea în toate părțile, deznădăjduind, în cele din urmă am dorit să încetez cercetarea lucrului care părea să fie cu neputință de găsit. Dar, pentru a nu-mi ocupa mintea în zadar cu această cugetare care să mă împiedice de la altele în care aș fi putut să reușesc, am dorit să o îndepărtiez cu totul de la mine: abia atunci a început, cu o anumită dificultate, să se impună treptat celui care nu o dorea și se apăra de dânsa (...). Dar, vai, sărmanul de mine, unul din ceilalți fii sărmani ai Evei, îndepărtați de la Dumnezeu. Ce am început? Ce am săvârșit? Încotro ținteam? La ce am ajuns? Ce am sperat, și unde-mi stă suspinul? (...) Doamne, tu nu ești numai acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare (non solum es quo maius cogitari nequit); ci tu ești ceva mai mare decât poate fi gândit (quiddam maius quam cogitari possit) (...). Iar dacă nu ai fi tu acesta însuși, s-ar putea gândi ceva mai mare decât tine: ceea ce e cu neputință”.*¹

În continuare, Enciclica face o trecere în revistă a evoluției gândirii filosofico-teologice în ambientul cultural apusean medieval, până în momentul Reformei protestante care marchează trecerea de la teocentrismul cultural spre antropocentrism. Deschiderea dată de Vaticanul II conduce spre revalorificarea tradițiilor biblico-patristice în contextul evoluției gândirii filosofico-teologice de-a lungul timpului.

„...constituția Dei Verbum a Conciliului Vatican II a continuat drumul secular al înțelegerii credinței, reflectând asupra Revelației în lumina învățăturii biblice și a întregii tradiții patristice. În primul Conciliu Vatican, părinții subliniaseră caracterul supranatural al revelației lui Dumnezeu. Critica raționalistă, care în timpul acela se aducea împotriva credinței pe

1. *Fides et ratio*, n. 14

baza unor teze eronate și foarte răspândite, trata despre negarea oricărei cunoașteri care nu ar fi fost rodul capacităților naturale ale rațiunii. Faptul acesta obligase Conciliul să afirme cu tărie că, în afara cunoașterii specifice rațiunii umane, capabilă prin natura sa să ajungă până la Creator, există o cunoaștere care este specifică credinței. Cunoașterea aceasta exprimă un adevăr care se întemeiază pe faptul însuși al lui Dumnezeu care se revelează și este un adevăr foarte sigur pentru că Dumnezeu nu înșală nici nu vrea să înșele.”¹

Credința – acceptarea autorității Revelației divine, devine un act *apriori* necesar cunoașterii ca *scientia*, în construirea unui *Weltanschauung* în care misterul și datul pozitiv să se integreze în mod armonios într-un univers cognitiv care influențează reacțiile comportamentale și înnobilează aspirațiile omului credincios. De aceea teologul creștin este credincios, este călăuzit de *fides* pentru a avea discernământul cunoașterii raționale. Fostul suveran pontif, Ioan Paul II afirma cu ocazia vizitei apostolice din Spania la Institutul Pontifical din Salamanca:

„Funcția esențială și specifică a lucrării teologice nu s-a schimbat și nici nu se poate schimba. Sfântul Anselm de Canterbury a formulat-o, încă din secolul al XI-lea, cu o frază care este admirabilă pentru acuratețea și densitatea ei: „*Fides quaerens intellectum*”, credința care caută inteligența. Credința nu este așadar doar presupuziția esențială și dispoziția fundamentală a teologiei: legătura lor este mult mai intimă și mai profundă. Credința este rădăcina vitală și permanentă a teologiei, care se naște tocmai din chestionare și cercetare, intrinsecă credinței însăși; și adică din impulsul ei de a se înțelege pe sine, atât în opțiunea ei radical liberă de aderare personală la Hristos, cât și în acordul ei la conținutul revelației creștine. A face teologie este așadar o sarcină care ține exclusiv de credincios ca

1. *Fides et ratio*, n.8.

credincios, o sarcină trezită în mod vital și susținută în orice moment de credință, și din acest motiv de întrebări și cercetări nelimitate.”¹

Un specialist în științe religioase – *religiologie* sau *Religionswissenschaft* – este strict limitat la cercetarea pozitivă și la analiza izvoarelor scrise pe care le interpretează, la fel și teologia universitară este limitată metodologic la ceea ce este intersubiectiv comunicabil și verificabil. Însă *actus fidei* are meritul de a dirija căutările spre adevăratele întrebări sau dubii existențiale, experiența cognitivă mistică sau de tip irațional conferind acea certitudine subiectivă care completează ceea ce omul cunoaște pe cale strict rațională.

5.2.3. *Intellego ut credam.* La polul opus se află primatul datului pozitiv și a experienței cognitive care generează credința religioasă. Prin sentința *intellego ut credam*, Anselm de Canterbury exprimă necesitatea cunoașterii raționale pentru întărirea convingerilor religioase. Ceea ce ne oferă Revelația ca o cunoaștere a credinței destinată trăirii credinței are și o componentă raționalizabilă, destinată transpunerii într-un limbaj discursiv care ne permite să vorbim despre actul credinței sau să cercetăm după metodologii științifice datul istoric pozitiv care stă la baza demersului spiritual. Materializare culturală a credinței trăite, teologia devine mijlocul prin care omul înțelege printr-o reflecție științifică critică, metodologic ordonată și sistematică:

„Teologia rămâne întotdeauna în cadrul procesului mental care merge de la „a crea” la „înțelege”; este reflecție științifică, deoarece este condusă critic, adică conștientă de presupuzițiile și nevoile sale pentru a fi valabilă universal; metodologic, adică

1. Viaggio apostolico in Spagna, *Discorso di Giovanni Paolo II ai docenti di teologia nella pontificia università di Salamanca*, Lunedì, 1° novembre 1982, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821101_universita-salamanca.html, consultat la data de 18 ianuarie 2023.

conformarea la normele impuse acestuia de obiectul și scopul său; sistematic, adică orientat către o înțelegere coerentă a adevărilor revelate în relația sa cu centrul credinței, Hristos, și în semnificația sa mântuitoare pentru om.”¹

Adevărul a fost revelat, nu pentru a constrânge mintea la o acceptare oarbă, ci pentru a fi aprofundat prin dinamismul cunoașterii intelectuale. Revelația în sine nu se prezintă ca un răspuns prestabilit la întrebările existențiale.² Însă întregul adevăr este cuantificat în limbajul simbolic specific religiilor, de aceea este nevoie de o exegeză adecvată care să extragă adevărurile specifice fiecărei întrebări în parte.

Căutarea adevărului pornește de la capacitatea rațiunii de a se înălța deasupra lumii contingente pentru a se înălța spre infinit. În istorie omul a demonstrat că știe să dea glas acestei dorințe intime prin literatură, muzică, pictură, sculptură, arhitectură și oricare alt produs al inteligenței creatoare, iar filosofia în mod special a adunat în sine mișcarea aceasta și a exprimat, prin mijloacele sale și conform modalităților sale științifice, această dorință universală a omului.³

Cultura contemporană caută să relativizeze adevărul căzând într-un fals irenism exprimat printr-un consens lipsit de valori absolute și imuabile, universal prezente de-a lungul istoriei. În materie de morală autoritățile căută să legalizeze anumite comportamente și să bulverseze fundamentele antropologice în materie de familie (căsătoriile homosexuale, înfierea copiilor de către cupluri homosexuale, banalizarea și disoluția instituției căsătoriei), negarea datelor fundamentale care privesc identitatea individuală (teoria genului, afectivitatea, identitatea sexuală și de grup), sacralitatea vieții (eutanasia, suicidul asistat sau mamele

1. *ibidem*

2. François BOUSQUET, *Ouverture: La problématique de l'encyclique Fides et ratio*, în: „Transversalités” 2009/2 (N° 110), Éditions Institut Catholique de Paris, pp. 19-21.

3. cf. *Fides et ratio*, n. 24

surogat / purtătoare care își vând propriul trup pentru o sarcină care este proprie altui cuplu, avortul ne-terapeutic, etc). Părerea mea este că suntem într-o etapă tranzitorie de destrămare a Epocii Moderne, sistemele de regularizare politice, economice și culturale „îmbătrânite” fiind supuse unor tendințe de contestare, de negare a ordinii până acum funcționale, care conduc în viitor spre reasezarea valorilor și spre construirea noului facies civilizațional în care cunoașterea, tehnologiile și spiritualitatea vor coabita într-o lume pacificată.¹

Din păcate, o anamneză a salturilor calitative realizate la trecerea dintre Preistorie – Antichitate – Evul Mediu – Epoca Modernă, ne demonstrează că omenirea se lasă condusă de pulsuni psihosociale distructive și în încercarea de construire a „noilor ordini mondiale” sau a geo-politicilor locale, în timp ce tendințele de inerție la schimbare și cele excesiv progresiste generează tensiuni, excese și conflicte de idei dar, din păcate, și politice și militare...

În frământările perioadelor de tranziție este nevoie de lumina adevărului care să animeze dialectica adevăratului progres civilizațional care are nevoie de reperele absolute prezente în religie. După cum am afirmat, experiența vieții și întrebările existențiale sunt la baza înțelegerii raționale a misterului propriei ființări, apoi problematica suferinței, misterul morții, etc. sunt tot atâtea prilejuri de a medita la Dumnezeu și la răspunsul pe care îl găsim în Revelația divină:

„La început adevărul i se prezintă omului sub formă de întrebare: are viața un sens? încotro este îndreptată? La prima vedere, existența personală s-ar putea prezenta în mod radical lipsită de sens. Nu este necesar să recurgem la filosofii absurdului, nici la întrebările provocatoare care se regăsesc în cartea lui Iov pentru ca să punem la îndoială sensul vieții. Experiența zilnică a suferinței, suferința proprie și suferința altuia, vederea atâtor

1. Alexandru BUZALIC, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, ebooPresa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2017.

fapte care în lumina rațiunii par inexplicabile, sunt suficiente pentru ca să înțelegem că o chestiune așa de dramatică cum este aceea a sensului nu poate fi ocolită. La toate acestea se adaugă că primul adevăr absolut cert în existența noastră, dincolo de faptul că existăm, este imposibila ocolire a morții noastre. În fața acestui dat tulburător se impune căutarea unui răspuns complet. Fiecare vrea – și trebuie – să cunoască adevărul despre sfârșitul propriu. Vrea să știe dacă moartea va fi termenul definitiv al existenței sale sau există ceva care trece dincolo de moarte; dacă îi este îngăduit să spere într-o viață de apoi sau nu. Nu este lipsit de semnificație faptul că gândirea filosofică a primit o orientare decisivă din moartea lui Socrate și a rămas marcată de ea mai mult de două milenii. Așadar, nu este nicidecum întâmplător că filosofi în fața faptului morții și-au pus mereu problema aceasta împreună cu cea despre sensul vieții și al nemuririi.”¹

Actul credinței, izvorul teologiei, se naște din chestionare și cercetare. Credința nu este oarbă și ruptă de realitatea existenței. Credința are nevoie de a se înțelege pe sine, atât în opțiunea radical liberă de aderare personală la Hristos, cât și în acceptarea conținutului revelației creștine.

După cum afirmă Enciclica *Fides et ratio*, teologia rămâne întotdeauna în cadrul procesului mental care merge de la „a crea” la „înțelegere”; este reflecție științifică, deoarece este condusă critic, metodologic, sistematic, punându-l în centrul credinței pe Hristos în semnificația sa mântuitoare pentru om.

În concluzie, atât lumina supranaturală a credinței pe care o descoperim în Revelație, cât și lumina naturală a rațiunii sunt necesare pentru a înțelege toate aspectele lumii, atât a ceea ce este o experiență cognitivă imediată, cât și a ceea ce primim pe baza tradiției bisericești și a experienței spirituale pe care o are fiecare om. Acest raport dintre mister și experiența cunoașterii spontane,

1. *Fides et ratio*, n. 26.

dintre *fides* și *ratio*, dintre datele științelor pozitive și experimentale și experiența omenirii create de Dumnezeu și căzută în condiția existențială a istoricității, uzurii timpului și morții, va fi mereu prezent în chipul actual al lumii până la plinirea eshatonului.

Concluzii

Omul ocupă o poziție unică în cosmos: entitate biologică care se supune destinului ființelor vii (naștere, cunoaștere senzitivă - integrare în ecosistemul înconjurător, creștere, reproducere, moarte), și entitate spirituală (cunoaștere intelectuală, conștiință de sine – relaționare / socializare, creator de cultură, spiritualitate, dorință de imortalitate a scânteii spirituale din adâncul ființei sale). Cunoașterea umană implică conștiința de sine, înțelegerea relațiilor de cauzalitate, dar mai ales problematica primelor principii care ne trimit spre necesitatea unui *arhe* sau a unui *principium* absolut care generează întreaga realitate (neglijată în epoca modernă odată cu minimalizarea importanței metafizicii) și problematica finalității, a scopului ființării lumii și destinul acesteia (eshatologia).

Spiritul uman se manifestă în lume prin experiența sacrului, prin „înțelegerea sensului tuturor lucrurilor”, prin culturogeneză și prin transmiterea acestui înveliș cultural/spiritual, în mod creativ, din generație în generație. Experiența cognitivă primară a sacrului a fost cuantificată într-un limbaj simbolic care a influențat comportamentul individual și social al omului, realitatea lumii fiind transpusă prin intermediul miturilor fondatoare care au asigurat omologarea unui limbaj pe măsura omului; în descifrarea limbajului simbolic al miturilor descoperim înlănțuirea interpretărilor lanțului de cauzalitate și sensul sacru al tuturor lucrurilor exprimate într-o manieră care impune inițierea în mistagogia riturilor în spatele cărora se află o interpretare hermeneutică.

De la experiența primară a sacralului și exprimarea într-un mod unitar a categoriilor inteligibile omului tuturor limbilor vorbite etniilor și culturilor, (omologarea lumii – *Geneza* 2, 19-20), după o lungă „istorie străveche” (preistoria), sedentarizarea conduce la schimbarea raportului față de natură. De la solidaritate mistică și trăirea sacralității vieții în unitate cu Creatorul și Stăpânul întregii creații, apar teritoriile locuite stabil, spațiul vital, dinastiile conducătoare, antropomorfizarea atributelor divinului și personificarea lor prin apariția treptată a politeismului. „Turnul Babel” transformă unitatea unei culturi primordiale într-un pluralism lingvistic, etnic, cultural și religios, distanțarea geografică a populației pe întregul glob pământesc face ca omenirea să nu fie un monolit, ci să manifeste particularitățile și specificul geo-cultural diferențiat de istoria fiecărui popor în parte.

Istoria profană are sens în Istoria sacră care conferă o unitate întregii omeniri. Istoria străveche, de la Geneză la Turnul Babel, este comună întregii omeniri, fiind o parte a Istoriei Mântuirii care se descoperă prin Revelația divină cuprinsă în cărțile Vechiului și Noului Testament, în tensiunea eshatologică dată de Providența divină care reconstruiește reîntoarcerea la dreptatea originară a creației care va deveni Împărăția lui Dumnezeu.

Singura Religie care dă sens religiilor lumii și o soteriologie (mântuirea) este creștinismul, frânturi din adevăr întâlnindu-se în monoteismul iudaic și islamic care preiau exegetic în mod diferit anumite nuanțări ale Revelației divine. Celelalte religii ale lumii conțin și ele *vestigia veritatis* din perioada culturii străvechi, fondatoare a civilizației umane, comună tuturor până la momentul Turnului Babel. Istorizarea și instituționalizarea creștinismului ca religie genera dialogul și inculturarea valorilor Bibliei într-un misionarism care tinde spre „marginile lumii” (*mergând, învățând toate neamurile* – Mt, 28,19).

Pentru a se face înțeles în adevărata sa semnificație în fața propriilor adepți și în dialog cu religiile lumii, creștinismul era obligat să-și definească misiunea încredințată Bisericii în comple-

xitatea exegezelor care construiesc treptat o explicare sistematică a tuturor elementelor doctrinei, moralei, liturgicii și organizării corpului eclesial. Astfel, începând cu perioada apostolică, apare teologia creștină care se află într-un proces de dezvoltare dialectică și va însoți Istoria aflată pe calea plinirii destinului ei eshatologic.

Teologia, știința despre Dumnezeu, se dezvoltă în cadrul Bisericii creștine trecând prin diferite etape de dezvoltare, de la aspectele kerygmaticе, trecând prin apologetică, polemică și debateri până la apariția școlilor de gândire și instituționalizarea învățământului teologic odată cu apariția școlilor catedrale, apoi a Universităților și a altor instituții de formare teologică. Prin Conciliile Ecumenice, conținutul credinței a dobândit reperele ortodoxiei doctrinare necesare mărturisirii „împreună” a apartenenței la Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică.

În cursul de față am căutat să pătrundem în câteva aspecte introductive necesare înțelegerii teologiei în esența ei și în conturarea problematicilor generale prezente în toate disciplinele teologice. Teologia este o formă de cunoaștere (*scientia*) care devine un discurs argumentat despre Dumnezeu și despre raportul om – Dumnezeu prezent în *religie*. Printre celelalte forme de cunoaștere se delimitează ca un mijloc specific de receptare a realităților lumii, înrudite cu filosofia și sprijinită de științele pozitive în măsura în care ating direct sau tangențial problematicile comune, jucând un rol crucial în formarea unei concepții despre lume integratoare, în care omul se descoperă pe sine conform demnității și destinului ființării sale specifice.

Teologia, răspunzând punctual interpretărilor greșite sau atacurilor venite din partea culturii eleniste sau a religiilor păgâne, ajunge să dezvolte toate domeniile de interes, care vor fi sistematizate și vor deveni, începând cu perioada medievală, disciplinele teologice pe care le studiem și astăzi la nivel universitar. De la căile metodologice pătrunse în gândirea teologică prin intermediul scolasticii medievale, studiul teologiei ajunge să-și diversifice cercetările prin preluarea metodelor pozitive care

ating problematici comune (psihologia religiei, arheologia biblică, etc.) și introducerea rezultatelor în interpretarea de specialitate, conturându-se metodele specifice dezvoltate de diverși autori sau școli de gândire teologică (metodele imanenței, transcendentală, psihologică, a corelării, a integrării sau a hermeneuticii eliadiene).

În același timp, chiar dacă Biserica definește ortodoxia doctrinară și combate ereziile explicând sensul Revelației în continuitatea propovăduirii apostolice prin Magisteriul eclesial, încă din Antichitate s-au nuanțat școli de gândire diferite. Pornind de la un autor sau de la un act fondator, prin continuatori care preiau metodologic și dezvoltă pozițiile fondatoare într-o interdependență doctrinară, se disting școlile catehetice Alexandrine sau Antiohiene, autori din Bisericile ortodoxe sau protestante, școli teologice naționale sau curente de gândire care se axează cu predilecție pe diferite aspecte din cercetarea contemporană, teologia creștină se exprimă prin „teologii” fidele ortodoxiei doctrinare sau care ating problematici heterodoxe sau încearcă să valideze direcții exegetice eretice. De aceea este necesar discernământul eclesial și pozițiile normative care trec prin sinodalitate și autoritatea Bisericii în catolicitatea ei.

În acest context se evidențiază scrierile teologice ale teologilor refacerii unității Bisericii: pornind de la soluțiile de reconciliere a punctelor de divergență dogmatică propuse de Conciliul Ecumenic de la Ferrara-Florența (1438-1439), o parte a Bisericilor răsăritene au reintrat în comuniune cu Biserica Romei, dezvoltând treptat o teologie care reflectă propriile tradiții ancorate în patrimoniul liturgic, spiritual, disciplinar specific culturii poporului care își trăiește credința strămoșească, în comun cu frații din Bisericile soră care au rămas despărțite în continuitatea schismei din 1054. Începând cu primele catehisme, apologii și scrieri polemice, greco-catolicii nu s-au oprit la o simplă preluare a scrierilor occidentale, ci au formulat propriile argumentări destinate afirmării teologiei răsăritene în unitatea în diversitate specifică Bisericii, explicând totodată complementaritatea sau demersul metodologic

al teologiei apusene prin textele biblice sau patristice, imnografia și textele liturgice sau alte opere scrise din Bisericile de rit greco-bizantin. Astfel se dezvoltă o teologie ecumenică *avant-la-lettre* și se instaurează la nivel de *disputationes* un prim dialog teologic, nu în scop apologetic și confesionalizant, ci în scopul reconcilierii dintre Bisericile surori după modelul în care au fost împreună în primul Mileniu creștin și au rămas fidele ortodoxiei doctrinare normate prin dogmele promulgate prin consensul Conciliilor Ecumenice.

Însă teologia se va confrunta întotdeauna cu misterul unei realități văzute și nevăzute, primește o Revelație prin autoritatea lui Dumnezeu, Absolutul, pe care o transpune într-un limbaj inteligibil supus evoluției ambientului istorico-cultural în care omul – destinatarul mesajului Revelației care invită la trăirea credinței – cercetează, cunoaște și se integrează într-un univers cognitiv în care *fides et ratio* se completează armonios și integrează individul într-o lume plină de sens. Omul este o deschidere radicală spre Dumnezeu, spirit în lume, libertate în ciuda condiționărilor existențiale, capabil de Dumnezeu prin Hristos în Spiritul Sfânt.¹ Această deschidere conduce spre cunoașterea intelectuală și spre cunoașterea credinței, devenind dialogul spiritual al unei experiențe sădite în esența ființei umane „chip și asemănare” a lui Dumnezeu.

Astfel, această primă sinteză dedicată propedeuticii teologiei, realizează un *status quaestiones* asupra înțelegerii teologiei la ora actuală, face trimitere la evoluția poziției magisteriale și a pluralismului școlilor de gândire filosofico-teologice, abordează diferitele direcții de aprofundare și nuanțările apărute în ambientul catolic, ortodox / oriental sau protestant, situează școala greco-catolică în dimensiunea teologiei ritului greco-bizantin român și în universalitatea teologiei Bisericii Catolice ca unitate în diversitate. Fiecare problematică prezentată poate fi dezvoltată urmărind

1. Karl RAHNER, *Würde und Freiheit des Menschen*, în: „Schriften zur Theologie”, vol. II, Benziger Verlag, Einsiedeln 1961, p. 247-277.

notele bibliografice sau numeroasele studii de specialitate care tratează punctual fiecare subiect prezentat.

În continuare, vom pătrunde în principalele domenii de studiu ale teologiei dogmatice, vom înțelege Revelația divină ca descoperire de sine pe care Dumnezeu o face din iubire, și credința ca un răspuns liber al omului, urmărind sistematic specificul Revelației și evoluția magisterială a teologiei trinitare, hristologiei și soteriologiei, pneumatologiei, eclesiologiei, etc.

Bibliografie

1. Izvoare teologice și magisteriale:

Acte și fragmente latine romanesci pentru istori'a beserecei romane mai alesu unite. Edite și anotate de Tim. Cipariu canonicu gr. Cat. Etc., Blasiu, Cu tipariulu Semin. Diecesanu., 1855.

Benedict al XVI-lea, Scrisoarea enciclică *Deus caritas*, 25 decembrie 2005.

Benedict al XVI-lea, *Spe salvi*. Scrisoarea enciclică „Despre speranța creștină”, 30 noiembrie 2007.

Catehismul Bisericii Catolice, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1993.

Catehismul lui Iosif de Camillis, 1726, (ed. Eva Mârza) Editura Imago, Sibiu 2002.

Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, București 1995.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1991.

Corpus Thomisticum, <https://www.corpusthomisticum.org/>.

Exhortația Apostolică Ecclesia in Asia, nr. 42; https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_eclesia-in-asia.html

Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, vol. VIII, București 1979.

Ioan Paul II PP., *Constituția Apostolică Fidei depositum*, 11 octombrie 1992.

Ioan Paul II PP., *Fides et Ratio*, Scrisoare Enciclică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune, 14 septembrie 1998.

Paisie de la Neamț. Autobiografia și viețile unui stareț urmate de Așezăminte și alte texte, Ediția a III-a adăugită, îngrijită și prezentată de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 2015.

Sfântul Varlaam al Moldovei, *Răspunsul împotriva Catehismului calvin*, (text adaptat de Dorin Octavian Picioruș, *online*) Teologie pentru azi, București 2010.

Vatican II, Editura ARCB, București 2019.

Viaggio apostolico in Spagna, *Discorso di Giovanni Paolo II ai docenti di teologia nella pontificia università di Salamanca*, Lunedì, 1° novembre 1982, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821101_universita-salamanca.html

2. Articole în periodice:

ADHÉMAR d'Alès, "Le Lendemain de Nicée." *Gregorianum*, vol. 6, no. 4, 1925, pp. 489–536. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23569020>.

AUBIN Françoise, « Missions et christianismes en Asie », *Archives de sciences sociales des religions*, 142 / 2008.

BÂRLEA Octavian, *Din trecutul Bisericii Românești, de la unire până azi. Problema unirii în cei 300 de ani în: Perspective*, nr. 24, ianuarie 2000.

BEHR-SIEGEL Elisabeth, „Le monachisme russe”, în: *Dictionnaire de spiritualité. Le monachisme. Histoire et spiritualité*, vol. IX, Paris, 1980.

BOUSQUET François, *Ouverture: La problématique de l'encyclique Fides et ratio*, în: „Transversalités” 2009/2 (N° 110), Éditions Institut Catholique de Paris.

BRUSANOWSKI Paul, „Curentul bisericesc reformativ din secolul XVII și începutul românizării cultului BOR”, în: *Tabor*, I(7), 2007.

BUZALIC Alexandru, *Antropogeneza în perioada paleoliticului între paleontologie, filosofia religiei și teologie*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 2, anul 2012.

BUZALIC Alexandru, „Arhetipul în concepția lui Mircea Eliade – între structuralism și fenomenologia lui „homo religiosus”, în *Caietele Mircea Eliade* nr. 4, Despărțământul Oradea al Astrei, Asociația Culturală Crișana, Oradea, 2005.

BUZALIC Alexandru, *Christianisme cosmique selon Mircea Eliade et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*, în „*Theologos - theologická revue*.”, Prešovská univerzita v Prešove, 1-2016, Prešov.

BUZALIC Alexandru, *Homo religiosus – concepția antropologică a lui Eliade*, în „*Caietele Mircea Eliade*” nr. 2, Despărțământul Oradea al Astrei, Asociația Culturală Crișana, Oradea, 2004.

BUZALIC Alexandru, *Metodologia cercetării teologice și pluralismul legitim școlilor teologice*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, anul LIV, 2, anul 2009.

BUZALIC Alexandru, *Postmodernismul, dezintegrarea unității creștinismului și refacerea comuniunii spirituale a omenirii*, *Studia Universitatis*

- Babeș-Bolyai, Theologia Graeco - Catholica Varadiensis, Anul XLV, n.1, anul 2000.
- BUZALIC Alexandru, „Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, Anul XLVII, 3, anul 2002.
- BUZALIC Alexandru, *Unirea cu Roma în viziunea teologiei greco-catolice*, în „*Annales Universitatis Apulensis*”, series Historica, nr. 9 / II-2005.
- CASTRO Michel, „De la connaissance naturelle à la connaissance religieuse de Dieu: l’itinéraire d’Henri Bouillard,” în: *Laval théologique et philosophique*, <https://doi.org/10.7202/1007005ar>
- CIFOR Lucia, *Înțelegerea înțelegerii – o problemă capitală a hermeneuticii lui Mircea Eliade*, în: „*Philologica Jassyensia*”, An III, Nr. 1, 2007.
- ELA J.-M., «Identité propre d’une théologie africaine», în: *Théologie et choc des cultures*, Editor C. Geffré, Cerf, Paris 1984.
- ELWOOD D., «Asian Christian Theology in the Making», în: *Asian Christian Theology: Emerging Themes*, Douglas J. Elwood (ed.), Westminster Press, Philadelphia 1980.
- FILIOTIS-VLACHAVAS Christos, « La théologie orthodoxe grecque, entre retour aux Pères et appel de la modernité », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 89/4 | 2015, mis en ligne le 01 octobre 2017, consulté le 11 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/2790>
- FRIES H., „Theological method according to John Henry Newman and Karl Rahner”, în: *Philosophy and theology* 16 (2004) 1.
- GRABIŃSKA Teresa, *Refleksie nad mechanizmem odkrycia naukowego na przykładzie przewrotu relatywistycznego*, în: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, vol. XI, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991.
- HENRICI Peter, *La Trilogie de Hans Urs von Balthasar: une théologie de la culture européenne*, în „*Communio*”, n. XXX,2 – mars-avril 2005.
- HIMCINSCHI Mihai, „Ființa eshatologică a Bisericii în misiune”, în: *Biserica Ortodoxă și provocările viitorului*, Cluj-Napoca, Edit. Presa Universitară Clujeană, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea și Edit. Aeternitas, 2020,
- KERR David A, KENNETH R. ROSS. « La conférence missionnaire mondiale d’Édimbourg en 1910. Ses huit commissions dans leur contexte historique et leur signification permanente », în *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 13, no. 1, 2010.
- KNOCH W., „Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner S.J.: ein vergleichender Blick auf Methode und Themen zweier herausragender Theologen des 20. Jahrhunderts”, în: *Analecta Cracoviensia* 36 (2004).
- LIBANIO Joao Batista, « La théologie de la libération. Nouvelles figures », *Études*, vol. 402, no. 5, 2005.

- LEGRAND Hervé, « Yves Congar (1904-1995) : une passion pour l'unité. Note sur ses intuitions et son herméneutique œcuménique, à l'occasion du centenaire de sa naissance », *Nouvelle revue théologique*, vol. 126, no. 4, 2004.
- MARCU Doru, *Biserica Ortodoxă Română și Consiliul Mondial al Bisericii în perioada comunistă. Istorie, dialog și misiune* în: Vasile Stanciu, Cristian Sonea (eds.), *Mărturisirea credinței prin cuvânt și artă în Biserica Ortodoxă Română în perioada comunismului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2017.
- MINEA Ivan A., „L'hesychasme”, în: *Dictionnaire de spiritualité, La Russie. Histoire des mouvements spirituels*, vol. 14, Beauchesne, Paris 1990.
- NEUFELD Karl Heinz, „Das Dynamische in Der Kirche: 30 Jahre Nach Karl Rahner.” în: *Zeitschrift Für Katholische Theologie*, vol. 136, no. 3, 2014 JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/24171447>.
- PILONI Francesco, *Bisericele și modernitatea*, în „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadensis*.” Anul XLV, n. 1 / 2000.
- ROULEAU Francois, „Le Slavophilisme”, în: *Dictionnaire de spiritualité, La Russie. Histoire des mouvements spirituels*, vol. 14.
- SIPRIOT Pierre, *Une vie, une oeuvre*, în: *Pierre Teilhard de Chardin, naissance et avenir de l'Homme*, Les Cahiers du Rocher Nr. 4, 1987.
- SAUVY Alfred, « Trois Mondes, une planète », în: *L'Observateur politique, économique et littéraire*, Paris, n° 118, 14 août 1952.
- STAUNE Jean, *D'où vient l'homme?*, în: „*Famille chrétienne*”, nr. 1563/29 Decembrie 2007-4 Ianuarie 2008.
- THEOBALD Christoph, « *Sensus fidei fidelium*. Enjeux d'avenir d'une notion classique », în: *Recherches de Science Religieuse*, vol. 104, no. 2, 2016.
- VAN DEN HOEK A., The “Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. în: *Harvard Theological Review*, 90(1)/1887.
- VANCA Dumitru A., „Unitatea liturgică – premisă a unității naționale”, în: *Jurnalul libertății de conștiință*, Vol. 6, Nr. 1, 2018.
- ZORN Jean-François, „La contextualisation: un concept théologique?”, în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 77e année n°2, Avril-juin 1997.

3. Studii:

- AA.VV., *300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2000.
- AA.VV., *Dialogul dintre Teologie și Știință*, (coord. D. Meghieșan, V. Popa, E. Cioară, D. Fer) Editura Universității din Oradea, Oradea 2012.
- AA.VV., *Handbuch der Dogmatik*, vol.1, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1995.

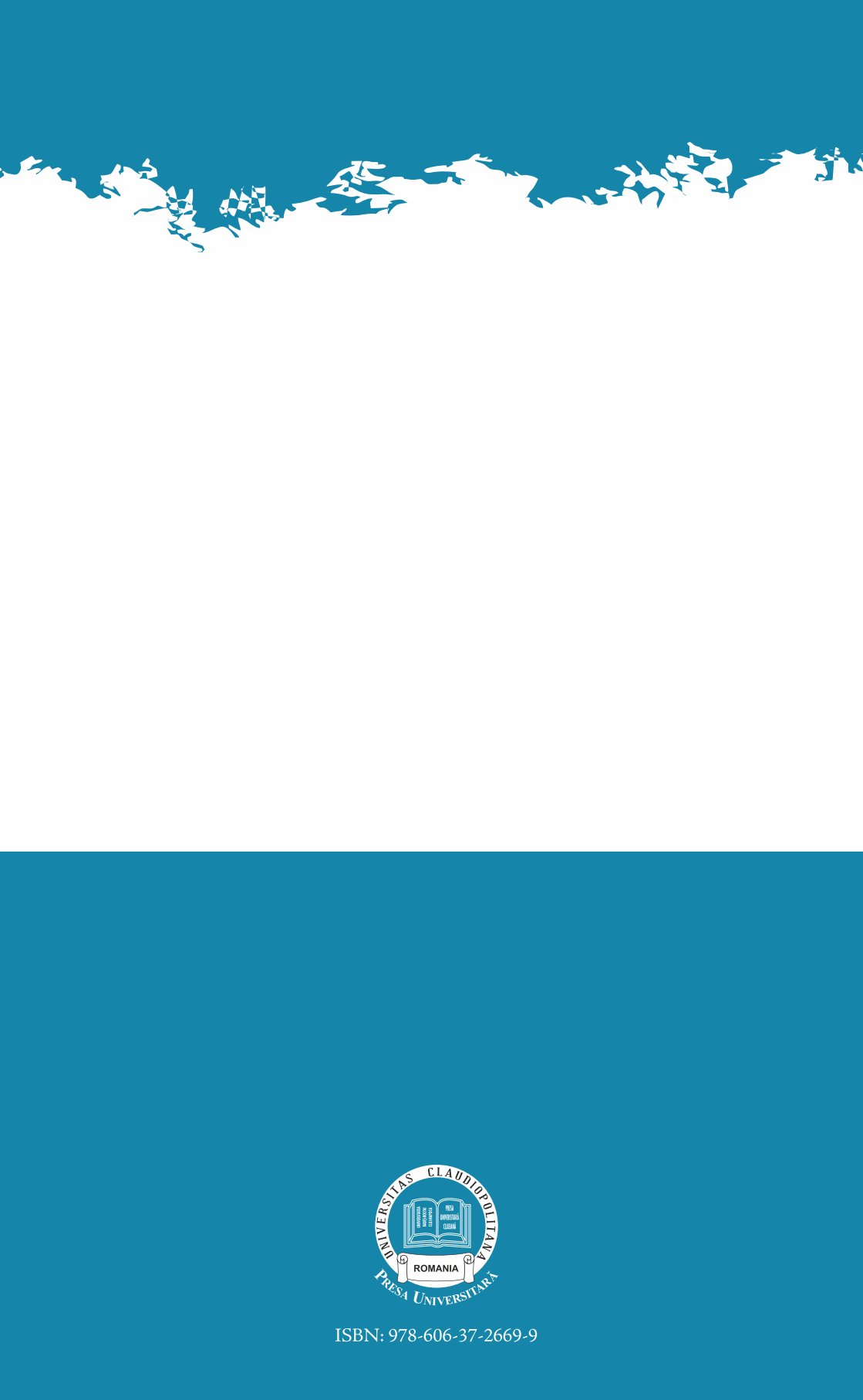
- AA.VV., *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité), vol. 14, éditeur Beauchesne, Paris, 1990.
- AA.VV., *Mutations des religions et identités religieuses*, collection Théologie, Université Catholique de Louvain, Mame-Desclée, Paris 2012.
- AA.VV., *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Volume 1: Historical and Theological Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue*, (Editors Vladimir Latinovic, Anastacia K. Wooden), Palgrave Macmillan, 2021.
- AA.VV., *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei vol. I. De la începuturi până în anul 1701*, (edit. Johann Marte, Viorel Ioniță, Iacob Mârza, Laura Stanciu, Ernst Christoph Suttner), Editura Enciclopedică, București 2010.
- BARTA Cristian, *Epistemologie teologică*, Argonaut, Cluj-Napoca 2008.
- BĂRBAT Vasile, *Teologul Episcopului și al Bisericii Române Unite (1701-1773)*, Editura Vremea, București 2022.
- BEUMER J., *Die Theologische Methode*, Freiburg, 1977.
- BEUMER J., *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg, 1953.
- BLONDEL Maurice, *Œuvres complètes II, 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997.
- BLONDEL Maurice, *Œuvres complètes II, 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997
- BOUILLARD Henri, *Karl Barth*, t. 3, *Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, Paris, Aubier (coll. « Théologie », 39), 1957.
- BUZALIC Alexandru, *Anthropos. Paradigmele unui model antropologic integral*, Galaxia Gutenberg, 2022.
- BUZALIC Alexandru, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017
- BUZALIC Alexandru, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune*, Galaxia Gutenberg, 2010.
- BUZALIC Alexandru, *Migrație și religie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016.
- BUZALIC Alexandru, *Psihologia religiei*, ediția a II-a revizuită, Galaxia Gutenberg, 2010.
- BUZALIC Alexandru, *Teologia transcendentă. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Logos'94, Oradea, 2003.
- CASTRO Michel, *De la connaissance naturelle à la connaissance religieuse de Dieu: l'itinéraire d'Henri Bouillard*. Laval théologique et philosophique, 67(2) / 2011).
- CAUVIN Jaques, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, Flammarion, 1997.

- CIPARIU Timotei, *Acte și fragmente latine romanesci pentru istorii a beserecei romane mai alesu unite. Edite și anotate de Tim.Cipariu canonicu gr. Cat. Etc.*, Blasiu, Cu tipariulu Semin. Diecesanu., 1855.
- CONGAR Yves, *Chrétiens désunis Principes d'un « Œcuménisme catholique »*, CERF, Paris 1937.
- CONGAR Yves, *Diversités et communion*, CERF, Paris 1982.
- CULLMANN Oscar, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1947.
- DANĂ Wilhelm, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iasi, 1998.
- DAGRON Gilbert, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Ed. Gallimard, Paris 1996.
- DEZZA Paolo, *Filosofia* (ediția a II-a), Editura Ars Longa, Iași, 1997.
- DÎNCĂ Lucian, *Conciliile Ecumenice Constantinopol II (553) & III (680-681) si Niceea II (787)*, Galaxia Gutenberg, 2018.
- DÎNCĂ Lucian, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, Editura ARCB, București, 2022.
- DUMITRAN Ana, *Religie ortodoxa. Religie reformata. Ipoteze ale identității religioase a românilor din Transilvania in secolele XVI-XVII*, Editura Ratio et Revelatio, Oradea 2015.
- ELIADE Mircea, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București 1978.
- ELIADE Mircea, *Imagini și simboluri*, Ed. Humanitas, București, 1994.
- ELIADE Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Editions Gallimard, Paris, 2004.
- ELIADE Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol 1,2,3,, Editura Științifică, București 1991.
- ELIADE Mircea, *L'épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfond, 1978.
- ELIADE Mircea, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, 1971.
- ELIADE Mircea, *Le Sacré et le Profane*, Editions Gallimard, 1965.
- ELIADE Mircea, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, Editura Junimea, Iași 1992.
- ELIADE Mircea, *Memorii (1907–1960)*, ed. Mircea Handoca, Editura Humanitas, București 1991.
- ELIADE Mircea, *Sacrul și profanul*, Humanitas, București 2005.
- ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1974.
- FISCHELA Rino, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1992.
- GAUTHIER François, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Revue du MAUSS permanente, 11 septembre 2008 [en ligne].
- GIBELLINI Rosino, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Cerf, Paris 2004.

- GILSON Etienne, *Filozofia în Evul Mediu, Humanitas, București* 1995.
- GOȚIA Anton, *Continuitate și modernizare de la Petru Pavel Aron la Timotei Cipariu – Studiu lingvistic și istorico-liturgic*, Napoca Star, Cluj-Napoca 2006.
- HELLER Michał, *Filozofia Świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1992.
- JACOBSEN Douglas, *Global Gospel: An Introduction to Christianity on Five Continents*, Baker Academic, Michigan 2015.
- KASPER Walter, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967.
- KRAPIEC Mieczysław Albert, *Matafizyka*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988.
- KRAPIEC Mieczysław A., KAMIŃSKI Stanisław, ZDYBICKA Zofia J., JAROSZYŃSKI Piotr, *Wprowadzenie do filozofii*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.
- KÜNG Hans, *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, Desclée de Brouwer, Paris 1973.
- LANZA Sergio, *Introduzione alla teologia pastorale. Teologia dell'azione ecclesiale*, vol. I, Edizione Queriniana, Brescia, 1989.
- LE BOULLUEC Alain, *Alexandrie antique et chrétienne, Clement et Origène*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2006.
- LISZKA Piotr, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wydawnictwo Misionarzy Klaretynów, Warszawa 1992.
- LUPU Ștefan, *Revelație, credință și credibilitate. Manual de Teologie fundamentală*, Sapientia, Iași 2016.
- MAGNANI Giovanni, *Filosofia della religione*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1982.
- MARGA Andrei, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București 2014.
- MARIAŃSKI Janusz, *Godność ludzka i wychowanie progodnościowe. Refleksje socjologa*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Lublin 2022.
- MASLOW Abraham, *Etre humain. La nature humaine et sa plénitude*, Eyrolles, Paris 2006.
- MASLOW Abraham, *Toward a psychology of Being*, Start Publishing LLC, 2013.
- MICU Simeon, *Teologi'a fundamentale seau generale*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1876.
- MONDIN Battista, *Introduzione alla teologia*, Editrice Massimo, Milano 1983.
- NILLES Nicolaus, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae Sancti Stephani*, Innsbruck, 1885.

- PANNENBERG Wolfhart, *Gottesreich und Menschenreiche. Ihr Spannungsverhältnis in: Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971.
- PATTARO G., *Corso di teologia dell'Ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985.
- PĂCLIȘANU Zenovie, „Din istoria bisericească a românilor ardeleni. „Teologul” vlădicilor uniți”, în: *Academia Română memoriile secțiunii istorice* s.III, tom I, București 1923.
- RAHNER Karl, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1964.
- RAHNER Karl, *Scripten zur Theologie*, vol. X, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1972.
- RAHNER Karl, Vorgrimler Herbert, *Petit dictionnaire de Théologie catholique*, Edition du Seuil, Paris 1970.
- RAHNER Karl, RAHNER Hugo, *Worte ins Schweigen. Gebete der Einkehr*, Herderbücherei, Freiburg im Breisgau Basel Wien 1977
- RAHNER Karl, *Würde und Freiheit des Menschen*, în: „Schriften zur Theologie”, vol. II, Benziger Verlag, Einsiedeln 1961.
- RAHNER Karl, *Über künftige Wege der Theologie*, în: *Scripten zur Theologie*, vol. X, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1972.
- RATZINGER Joseph, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, Paris 1969.
- RICHARD Marcel, *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore*, Mélanges Félix Grat I, Paris 1946.
- RICOEUR Paul, *Istorie și Adevăr*, Editura Anastasia, 1996.
- RIES Julien, *Symbole, mythe et rite. Constantes du sacré*, Edition du CERF, 2012.
- ROCCHETTA Carlo, FISICHELLA Rino, POZZO Guido, *La teologia tra rivelazione e storia: introduzione alla teologia sistematica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1989.
- ROMILĂ Aurel, *Psihiatrie*, ediția a 2-a revizuită, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București 2004.
- SCHÖNBORN Christoph, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Anastasia, București 1996.
- SFÂNTUL VARLAAM AL MOLDOVEI, *Răspunsul împotriva Catehismului calvin*, (text adaptat de Dorin Octavian Picioruș, online) Teologie pentru azi, București 2010.
- STĂNILOAE Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Msiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997.
- STĘPIEŃ Antoni Bazyli, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989.
- TATARKIEWICZ Władysław, *Historia Filozofii*, vol.1,2,3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Fenomenul uman*, Editura Aion, Oradea 1997.

- TESSIER Robert, *Déplacement du sacré dans la société moderne: culture, politique, économie, écologie*, Bellarmin, Québec, 1994.
- TILICH Paul Johannes, *Systematische Theologie*, voll. 1, 2, 3, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1955/58/66.
- VON BALTHASAR Hans Urs, *Apokalypse der deutschen Seele: Studie zu einer Lehre von der letzten Dingen*, Johannesverlag, Einsiedeln 1998.
- VON BALTHASAR Hans Urs, *Mein Werk – Durchblicke*, Johannesverlag, Einsiedeln 1990.
- VON HARNACK Adolf, *L'Évangile du Dieu étranger*. Editions Du Cerf, 2003.
- VON HARNACK Adolf, *Mission et expansion du christianisme*, Editions Du Cerf, 2004.
- WALDENFELS Hans, *Manuel de Théologie Fondamentale (MThF)*, Les Editions du Cerf, Paris 1990.
- WALTER Christian, *An-sich-Sein, Für-sich-Sein und der Andere bei Sartre und seine Bezüge auf Hegel*, GRIN Verlag, München 2009, <https://www.grin.com/document/144814>.
- WERBICK Jürgen, *Prolegomena*, in: *Handbuch der Dogmatik*, vol.1, Patmos Verlag, Düsseldorf 1995.
- ZDYBICKA Zofia, *Religia a religioznawstwo*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.



ISBN: 978-606-37-2669-9