

SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ

III

Alexandru Buzalic

THEOS DE DEO UT UNO



Presa Universitară Clujeană

Alexandru Buzalic

THEOS
DE DEO UT UNO

*Publicarea acestei cărți a fost finanțată
prin Fondul de Dezvoltare al Universității Babeș-Bolyai 2024-2025.*

*The publication of this book was supported
by the 2024-2025 Development Fund of the Babeș-Bolyai University.*

SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ. 3

ALEXANDRU BUZALIC

THEOS
De Deo ut uno

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2025

Referenți științifici:

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

Pr. Conf. univ. dr. habil. Anton Rus

ISBN 978-606-37-2527-2

© 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. B.P. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel.: (+40)-744.687.884
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro>
<https://libraria.ubbcluj.ro/>

Cuprins

INTRODUCERE ÎN PROBLEMATICA TEOLOGICĂ

DESPRE DUMNEZEU	9
1. Definiție	15
2. Repere metodologice	16
3. Status quaestionis	19

I. EXISTENȚA LUI DUMNEZEU

1. DUMNEZEU ÎN EXPERIENȚA

LUI HOMO RELIGIOSUS	31
1.1. Religiozitatea primordială	33
1.2. Definițiile filosofiei antice	42
1.3. Problematika lui Dumnezeu în gândirea medievală	47
1.4. Turnura antropocentrică	50
1.5. Problematizările Epocii contemporane	54
1.6. Sinteză: Formele de reprezentare ale divinului	59
1.6.1. Monoteismul	61
1.6.2. Politeismul	62
1.6.3. Ateismul	63
1.6.4. Panteismul	64
1.6.5. Deismul	66

2. DEMONSTRAREA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU	
PE CALE RAȚIONALĂ.....	69
2.1. Summa Theologiae și căile demonstrative	
metodologice specifice gândirii medievale.....	78
2.2. Prima via – ex parte motus	89
2.2.1. Textul argumentării.....	89
2.2.2. Status quaestionis	91
2.3. Via Secunda – ex ratione causae efficientis	96
2.3.1. Textul argumentării.....	96
2.3.2. Status quaestionis	97
2.4. Via Tertia – ex possibili et necessario	101
2.4.1. Textul argumentării.....	101
2.4.2. Status quaestionis	102
2.5. Via quarta – ex gradibus qui in rebus inveniuntur ...	105
2.5.1. Textul argumentării.....	105
2.5.2. Status quaestionis	106
2.6. Via Quinta – ex gubernatione rerum	107
2.6.1. Textul argumentării.....	107
2.6.2. Status quaestionis.....	108
3. DIN PROBLEMATICA TEODICEEI CONTEMPORANE ..	115
3.1. Modelul cosmogonic standard: teoria Big-Bangului ..	116
3.1.1. Progresul cercetărilor din domeniul	
astronomiei	116
3.1.2. Interpretarea astrofizică a modelului	
cosmogonic Hubble-Lemaître	122
3.2. Convergența dintre interpretările astrofizicii	
și teodicee.....	128
3.2.1. Începuturile Universului și problematica	
teologică a creației.....	134
3.2.2. Expansiunea Universului și creșterea entropiei ..	137
3.3. Problematika teologică a posibilității	
existenței vieții extraterestre	140
3.3.1. În căutarea vieții extraterestre.....	141
3.3.2. Fenomenele Aeriene Neidentificate	
și imaginarul colectiv.....	149

3.3.3. Dumnezeu și extraterestrii	156
3.4. Argumentul antropic	162
II. ATRIBUTELE DUMNEZEULUI UNIC	171
1. FUNDAMENTE BIBLICE ALE ATRIBUTELOR LUI DUMNEZEU	175
1.1. Atributele divine din textele Sfintei Scripturi	175
1.2. Posibilitatea argumentării pe cale rațională a atributelor divine	179
2. SIMPLICITATEA LUI DUMNEZEU	187
2.1. Texte alese	187
2.2. Status quaestionis	194
2.2.1. Unicitatea lui Dumnezeu în gândirea teologiei răsăritene	196
2.2.2. Natura divină în scrierile teologice recente	202
3. PERFECȚIUNEA DIVINĂ – DE BONITATE DEI	213
3.1. Texte alese	214
3.2. Status quaestionis	218
3.2.1. Schimbările de paradigmă antropologică și problematica lui Dumnezeu.	222
3.2.2. Valoarea cognitivă a spiritualității iconice.	231
3.3. Binele metafizic	240
3.3.1. Argumente filosofice și patristice ^a	243
3.3.2. Dumnezeu – Binele – Lumina – Iubirea absolută	254
CONCLUZII	267
BIBLIOGRAFIE	275

Introducere în problematica teologică despre Dumnezeu

Obiectul de studiu specific teologiei ca știință este Dumnezeu. Dumnezeu este o realitate prezentă în conștiința omenirii încă din momentul manifestării sale primordiale, momentul misterios al creării omului fiind legat de pătrunderea spiritului în lume. O ființare biologică percepe dimensiunea transcendentă a lumii și începe să se autodetermine în fenomenologia umanului prin viața spirituală care se actualizează în cultură și prin religie. De acum înainte ființarea umană se manifestă în interdependența sa față de natură și, în egală măsură, față de lumea spirituală. Viața omului este condiționată de spirit și se află într-o relație dinamică față de cultură (materializarea spiritualității pe care o generează și o materializează prin cultură și religie), la rândul ei spiritualitatea influențându-i ființarea istorică.

Markerul umanizării și a debutului fenomenului uman este cogniția specifică omului și descoperirea sacrului care dă sens existenței lucrurilor pe care individul le conștientizează, le dă nume și le „omologhează” astfel încât devin un patrimoniu cultural și, nu în ultimul rând, experiența sacrului (*religia* în definiție eliadiană), adică integrarea conștiință în lumea care este

guvernata de Ființa supremă, creatoare a lumii, Stăpânul vieții și al morții și manifestarea simbolică, ritualizată, a legăturii dintre om și Dumnezeu. Acest „obiect” al cunoașterii se descoperă în existența omenirii ca un „subiect” care revelează în mod absolut „ceva” din esența fiecărui individ, de aceea omul se raportează la *Realitatea ultimă* fie prin dialogul interpersonal al rugăciunii și cultului religios (*theismul*), fie prin experimentarea aspectului absolut, alteritatea radicală din care nu mai recunoaște caracterul personal (religiile *a-theiste*).

Ce este Dumnezeu? În perspectiva metafizicii clasice, ceea ce numim Dumnezeu este un *Principium / Arhè* (cf. grec. ἀρχή), un principiu creator care generează întreaga ființare prin actul iubirii metafizice care „cheamă toate din neființă în ființă”.¹ Această *Realitate ultimă transcendentă* este numită în cultura omenirii *Dumnezeu, Jahweh, Deus, Zeus, Dio, Gott, Bog, Allah*, și alte nume care îmbracă într-o formă categorială, accesibilă intelectului uman, esența acestui *Principium / Arhè* care se revelează, pe de o parte la limita dintre empiric și transcendent, rămânând pe de o altă parte misterul din spatele „zidurilor tăcerii”. Și această „tăcere” comunică „ceva” și în același timp ocultează: aceasta este condiția cognitivă a stării de creatură care se reflectă în actualizarea facultăților cognitive ale omului, fie că vorbim despre cunoașterea prin lumina naturală a rațiunii, fie că este vorba despre cunoașterea experiențială / mistică.

Omul experienței primordiale a sacrului „trăiește” comuniunea mistică cu forța cosmică care guvernează toate lucrurile și stăpânește peste viață și moarte, „știe” că în spatele manifestării acesteia se află Stăpânul nevăzut, misterios, dar atotputernic față de care se raportează în toate actele sale umane, responsabile, pline de sens.

1. ...*cela ce din neființă într-o ființă ai adus toate, care ai zidit pe om după chipul și asemănarea Ta, și cu tot harul Tău l-ai împodobit; cea ce dai înțelepciune și pricepere celui ce cere, și nu treci cu vederea pe cel ce greșește, ci îi rânduiești pocăință spre mântuire; care ne-ai învrednicit pe noi, smeriții și nevrednicii Tăi robi, și în ceasul acesta a sta înaintea măririi sfântului Tău altar...* (Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, Rugăciunea trisagionului).

Această experiență cognitivă este exprimată prin riturile religioase care transmit printr-un limbaj simbolic o primă interpretare metafizică a lumii care se adresează omului în integralitatea sa. Imaginile arhetipale sunt îmbrăcate într-un înveliș categorial, devenind cuvinte și „noțiuni” transmisibile intergenerațional într-un limbaj mitologic. Mitul, departe de a fi doar o simplă afabulație, trebuie „citit” în semnificațiile originare și în „integralitatea” transmisiei mesajului prin ritul religios care trimite la o realitate mai presus de cuvinte. În înlănțuirea imaginilor arhetipale și a „învelișului categorial” care le îmbracă, apar modificările inerente oricărei transmisii orale, adăugându-se în mod „creativ” noi elemente care corespund universului cultural aflat într-o continuă evoluție. Analiza teologică a conținutului mesajului transmis pe calea tradiției trebuie să țină cont de specificul cultural al fiecărei epoci, în cazul religiilor istorice fiind necesară trecerea în revistă a evoluției exegezei de-a lungul timpului, începând cu procesul de redactare și de standardizare a textelor devenite canonice pentru religia respectivă.

Conținutul credinței despre Dumnezeu, în universalitatea fenomenologiei religiei, se prezintă în logica etapelor Revelației divine și a Tradiției Bisericii, fiind vizibil filonul doctrinar originar în continuitatea transmisiei cultural-spirituale a tuturor neamurilor, în ciuda diversificării religiilor specifice ca o consecință a colonizării tuturor continentelor. După cum observa Mircea Eliade, mitul se adresează omului în integralitatea sa, „omului ca ființă totală”, pentru că nu trimite doar spre intelectul sau imaginația sa, desprinderea conținutului doctrinei de credință sau scindarea dintre *fides et ratio* conducând spre denaturarea mesajului originar sau spre ceea ce devine o „religie moartă”: „Când nu mai este asumat ca o revelare a misterelor, mitul se degradează, devine de neînțeles, basm sau legendă”.¹

Dumnezeul teologilor este transcendent, este dincolo de ceea ce este creat fiind Creatorul. Este Ființa în definiție metafizică care dăruiește actul de „a fi” tuturor lucrurilor (în definiția tran-

1. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 1989, p. 14.

scendentalilor ca *res*) și Persoana absolută cu care se întâlnește persoana umană în plan existențial. Ulterior, teologia creștină descoperă misterul unui Dumnezeu de o ființă și nedespărțit în misterul Preasfintei Treimi.

Un alt tip de limbaj și o altă perspectivă este oferită de filosofia clasică. Căutând o fundamentare care să se desprindă de limbajul religios, primii filosofi caută să ajungă la principiile metafizice oprindu-se asupra „cărămizii de bază” a existenței tuturor lucrurilor. Filosofia e anticamera care conduce la Dumnezeu ca Principiu prim. Este o manifestare a stării primordiale din care este generată lumea (*cosmosul*), o formă substanțială în spatele căreia este informația pură care face ca lucrurile create „să fie”.

Primii filosofi se preocupă de problemele cosmologice, căutând să explice apariția Universului (cosmogonia) și esența intimă a ființării. Thales din Milet (635-545 îHr.) consideră că *arheul* lumii este apa.¹ Și în cosmogoniile religiilor arhaice apare apa ca un substitut simbolic pentru ceea ce este pre-formal, „leagănul vieții”, etc. Anaximandru (610-545 îHr.) completează această viziune dând o altă definiție *Archeului* prin *apeiron* (ne-îngrădit / limitat / cuprins).² Este pre-formalul prin excelență, indeterminat, starea de dinaintea apariției cosmosului. Același aspect este prezent în înlocuirea elementului acvatic sau al *apeironului* cu „aerul” în gândirea lui Anaximene (585-525 îHr.).³

Heraclit (540-480 îHr.) consideră că „focul” este principiul tuturor lucrurilor, stadiul primordial al cosmosului care este într-un dinamism permanent al schimbărilor / transformărilor (*panta rhei* – „totul curge” în sensul de „totul este trecător” în contextul unei perpetue mișcări de la micro- la macrocosmos).⁴ Pentru Heraclit „focul” este sfârșitul tuturor lucrurilor, pentru că dinamismul mișcării veșnice pornește de la acest „foc” primordial și sfârșește în flăcări printr-o *coincidentia oppositorum*

1. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, p.

2. *ibidem*

3. *ibidem*

4. *ibidem*

care marchează un sfârșit și un nou început de ciclu al existenței cosmosului. Legătura dintre presocratici și problematizările marilor sisteme filosofice ale Antichității este făcută de Parmenide (515-470 îHr.).¹

În cosmologia expusă în *Περὶ Φύσεως* – Despre Natură, apare „focul” ca manifestare supremă a divinului în opoziție cu „pământul”, gnoseologia parmenidiană bazându-se pe două aspecte contrare ale cogniției umane (*ἀλήθεια* – adevărul și *δόξα* – definirea unei învățături ca opinie), în metafizică introducând principiul identității metafizice (*ființa este ceea ce este*) și principiul non-contradicției (*ființa este / ființează, neființa nu este / există*), de acum înainte filosofii făcând distincția dintre „neființă” și „ființă”. Crearea lucrurilor nu se bazează pe o realitate substanțială sau subatomică așa cum căutau să demonstreze primii filosofi, ci se petrece *ex nihilo*.

Apa, *apeironul*, aerul / eterul, focul definesc o realitate primordială substanțială, pre-formală, etc. „ceva” din dinamismul misterios al unei Realități transcendente la limita dintre neființă și ființă. Extrapolând în domeniul misticii creștine, ulterior vom avea discuția despre „energiile necreate” sau despre ceea ce poate fi „atins” din esența absolută a lui Dumnezeu prin experiența cognitiv-experiențială umană. Filosofii ionieni și eleați se opresc în fața acestei dimensiuni a existenței tuturor lucrurilor, metodologic fiind limitați de întâlnirea cu inefabilul care este dincolo de orice ar putea fi definit. Pur și simplu, limita este natura absolută a lui Dumnezeu.

Platon (420-340 îHr.) distinge lumea văzută (istorică, imperfectă datorită condiționărilor materiei pentru că este o proiecție a ordinii lumii ideilor) de lumea nevăzută (a *ideilor*, veșnică, desăvârșită, adevărata dimensiune a *realității* care rămâne pentru om „supraempirică”). Platon pune în culmea valorilor Binele, care devine astfel principiu metafizic, pentru că are în esența sa „dăruirea de sine”. Însă Binele pentru Platon generează toate celelalte idei (care se materializează în realitatea „de jos”) din necesitate, pentru că dacă ar înceta să „se dăruiască în exterior”

1. *ibidem*

s-ar contrazice și ar înceta să existe. De aceea, pentru Platon, lumea există din necesitate, este veșnică. Binele platonice va fi interpretat în epoca scolastică prin categoria transcendentaliei ca *Bonum*, atributul care împreună cu *Verum* – *Adevărul* devin atributul suprem al lui Dumnezeu: *Pulchrum* – *Frumosul*, descoperit prin trăirea estetică sau prin contemplație.¹ Pentru creștinism *Binele* suprem nu „este obligat” să se dăruiască, face acest lucru în mod liber dăruind din Ființa sa absolută actul de „a fi”: pentru că „vrea” și pentru că este „liber” creează toate lucrurile ca un act al iubirii metafizice...

Însă legătura dintre lumea spirituală, veșnică și curgerea timpului istoric în schimbarea / transformarea entităților îmbrăcate în materie este făcută de Aristotel (384-322 îHr.). Legătura dintre materia primă (*hylè*) și spirit (prin ceea ce este forma – *morfe*) este definită prin *hylemorfism*, actul de „a fi” (*essere*) și tot ceea ce este specific fiecărei entități în parte, fie că este neînsuflețită sau însuflețită (unită cu un *psihè* – suflet) fiind dat fiecăreia în parte prin legătura intimă dintre formă și materie. În *Metafizica*, sau *Prima Philosophia*, Aristotel ne introduce într-o adevărată „teologie naturală” ajungând la Dumnezeu prin lumina naturală a rațiunii care descoperă *Motorul Prim* ce pune în mișcare întregul Univers. Acesta este *Ființa necesară* care dăruiește actul ființării tuturor lucrurilor. Această *Philosophia Prima sive Ontologia* devine un fundament filosofic pentru gândirea creștină care privește spre argumentarea existenței și a atributelor lui Dumnezeu pornind de la experiența lumii, o *theologia naturalis* sau o fundamentare *catafatică* a ceea ce poate fi pătruns de mintea omenească care se întâlnește cu misterul lui Dumnezeu, așa cum a fost făcut de Toma de Aquino (1225-1274) sau de Christian Wolff (1679-1754).

Aceste aspecte și nuanțări raționale sunt subsidiare Revelației divine despre Dumnezeu în contextul plinirii Revelației în Hristos Isus: Dumnezeu este unul în trei Persoane. Vom pătrunde în continuare în problematica teologică Despre Dumnezeu din perspectiva unității de o ființă și a unicității sale.

1. Mieczysław Albert Krapiec, *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988, pp. 186-187.

1. Definiție

Problematica teologică „despre Dumnezeu” – în abordarea clasică latină *De Deo ut unum*, este o disciplină aparținând teologiei dogmatice speciale, care îl are ca obiect de studiu pe Dumnezeu în unitatea și unicitatea sa. *Unitatea* este dată de natura divină: există un singur Dumnezeu, o singură natură dumnezeiască. *Unicitatea* Ființei divine provine din faptul că Dumnezeu este principiul creator al Universului, al lumii nevăzute (spirituale) și văzute (materiale), de unde rezultă toate atributele metafizice ale Absolutului, din definiție unul singur, veșnic, imuabil, suma tuturor valorilor, etc., la care se adaugă caracterul personal pe care creștinul îl descoperă pe calea experienței vieții spirituale.

Analizând și dezvoltând fiecare articol al *Crezului* sau adevărurile cu privire la Dumnezeu și la Providența divină, teologia dogmatică specială clarifică și sistematizează elementele desprinse din doctrină, având fundamentările Revelației divine și ale Credinței călăuzite de Magisteriul viu al Bisericii, fiind obligată să dialogheze permanent cu omul concret trăitor în istorie, care se manifestă într-un univers cognitiv și tehnologizat aflat într-o continuă evoluție istorică, și utilizează un limbaj vernacular și cultural dinamic, în interdependență cu dezvoltarea culturală a omenirii.

În ceea ce privește conținutul cursului, după prezentarea Revelației și a Credinței în integralitatea și generalitatea teologiei fundamentale, ne oprim asupra aspectelor „speciale” care privesc strict revelația biblică și Sfânta Tradiție despre Dumnezeu în natura sa intimă (*theologia*) și intervenția sa în istorie (*oikonomia*). *Oikonomia* divină este trinitară și se descoperă treptat în textul Sfintei Scripturi invitându-ne la o aprofundare printr-o metodologie teologică clasică despre Dumnezeu Unul (*De Deo Uno*), pe care o cercetăm pornind de la prezența noțiunii de Dumnezeu în limbajul cultural al omenirii și prin demonstrațiile raționale care au fost făcute de către filosofi și care se conturează la ora

actuală din noile modele cosmogonice ale astrofizicii și cercetării din domeniul științelor fundamentale.

Aspectele existențiale ale Credinței în Dumnezeu ne conduc spre „convingerea” pe care individul o dobândește în urma dialogului cu această Realitate personală. Fiind relatarea unor experiențe subiective, nu pot fi tratate decât sub aspectul descriptiv al fenomenologiei sau ca pondere a temelor religioase în preocupările individului printr-un examen psihic psihologic (psihologia religiei) sau psihiatric (în cazurile experiențelor pseudoreligioase de tip patologic), a literaturii spirituale (literatura patristică, filocalică, etc.) sau a analizării și sistematizării împărtășirii experiențelor ascetice și mistice de către vizionarii sau marii maeștrii ai vieții spirituale (teologia spirituală sau ascetică și mistică).¹

2. Repere metodologice

Contemplarea misterului lui Dumnezeu pornește de la ceea ce *Ființa* – „*Cel care este*” – descoperă despre sine omului capabil de Dumnezeu în măsura în care acesta este creat ca o entitate intelectual-volitivă: omul este chip și asemănare a lui Dumnezeu. Această întâlnire existențială și reflecție rațională este transpusă ulterior într-un limbaj discursiv care transmite o experiență cognitivă în ceea ce poate fi comunicat, însă în limitele raportului dintre *Theos* și *vorbirea despre Dumnezeu* (în limitele impuse de starea de creatură pe care o împărtășește omul).²

Creștinismul este o religie monoteistă. Plinirea Revelației „în” Isus Hristos ne pune în fața Creatorului cerului și a pământului despre care putem trata printr-o reflecție metafizică (*Ființa* subzistentă prin sine însuși, *Cauza primă* a tuturor lucrurilor, etc.) sau

1. Alois-Maria Haas, Matthias Tschabold, „La mystique comme théologie”, în: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 72, fascicule 3, 1998. pp. 261-288.
2. Serge-Thomas Bonino, *Dieu, Celui qui est De Deo ut uno*, Parole et Silence, 2016, pp. 36-40.

prin ceea ce experimentăm în fața misterului Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt: Dumnezeu subzistă în unitatea esenței comune celor trei Persoane dumnezeiești din Sfânta Treime. De aceea problematica teologică despre Dumnezeu a fost dezbătută fie în mod unitar în tot ceea ce *sacra doctrina* afirmă prin *De Deo Uno et Trino* sau printr-o teologie trinitară care, fie include marginal și problematica despre unitatea și unicitatea lui Dumnezeu, fie divide metodic conținutul celor două aspecte sub forma tratatelor separate.

După „teologia naturală” din preocupările metafizicii Antichității, Părinții Bisericii au pus bazele teologiei creștine prin reflecții nesistematice care răspund, din necesitate, primelor contestări venite din partea religiilor păgâne, a filosofiei eleniste sau a interpretărilor eretice. Părinții apologeți vor iniția dialogul cu iudaismul postbiblic și cu religiozitatea eclectică a destrămării civilizației eleniste, îmbrăcând Revelația divină și Credința într-un limbaj filosofic critic care devine inteligibil medio- și neoplatonismului la modă în epocă.

Teologia *Conciliilor ecumenice* reușește să stabilească reperele ortodoxiei doctinare care definește unitatea ecumenică a Bisericii creștine în fața sciziunilor interne provocate de denaturarea mesajului apostolic. După epoca patristică și a Conciliilor Ecumenice din primul Mileniu, Biserica creștină adoptă două direcții de dezvoltare a teologiei, ambele legitime cu plusurile și minusurile implicite: o rămânere într-o sinteză teologică biblico-patristică care asigură ortodoxia doctinară a mărturisirii de credință a corpului eclesial *ad intra*, apologiile destinate edificării credinței propriilor credincioși și, o situare a teologiei creștine și a Sfintei Tradiții „din interiorul” corpului eclesial *ad extra*, în dialogul critic cu filosofiele și evoluțiile culturale medievale, renaștentiste sau moderne în dinamismul misionarismului constitutiv universalității / catolicității creștinismului chemat să propovăduiască mesajul mântuirii tuturor neamurilor (*Matei* 28, 19-20).

În perioada medievală teologia scolastică, pe linia catafatismului patristic care recunoaște limitele pătrunderii pe calea

datelor pozitive ale misterului lumii transcendente, evitând o abordare strict apofatică,¹ stabilește primele căi demonstrative (lat. *via*) sistematice care stau la baza unui dialog rațional atât cu contestatarii religiei în general și ai creștinismului, cât și cu credincioșii care vor să își întărească convingerile pornind de la experiența vieții cotidiene. Toma de Aquino, în *Summa Theologiae*, pe structura metodologiei scolasticii medievale ne oferă problematica standard legată de *De Deo ut uno* în *Prima Pars*, în *quaestio* 2-26, pentru a continua problematica trinitară între *quaestio* 27-43.

În *quaestio* 2 Toma de Aquino, alături de Albert cel Mare fondatorii școlii de gândire dominicane, sintetizează căile de demonstrare a existenței lui Dumnezeu în *quinque viae* care rămân până astăzi modelul standard prezent în orice tratat de filosofie creștină. Chiar dacă pornește de la datul pozitiv, Toma este mai întâi de toate teolog și mistic.²

Teologia „naturală” (*Theologia naturalis*) este rezultatul gândirii filosofice medievale tardive a creștinismului occidental care demonstrează pe cale rațională existența lui Dumnezeu și atributele sale pe bazele metafizicii și a argumentelor coerenței și necesității Ființei divine. Bazele conceptuale sunt puse de franciscanul Nicolas Bonet (1280-1343) care caută să alcătuiască la rândul său un tratat sistematic pe bazele metafizicii sau ale unei ontologii transcendente, neutre, *a-theiste*, accesibilă oricărei posturi religioase.³

Această platformă de dialog reprezintă un prim nivel de aprofundare a problematicii despre Dumnezeu, următorul palier fiind cel pur teologic al Revelației divine, în planul răspunsului credinței fiind vorba despre saltul calitativ și antitetic între religiozitatea naturală care se bazează pe conștientizarea și experimentarea sacralului, și întâlnirea cu Dumnezeu din Biblie și dialogul credinței „în” Hristos Isus. În contextul schimbărilor culturale

1. Hilarion Alfeyev, *Le Chantre de la lumière. Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, Editions du Cerf, Paris 2006, p. 189.
2. Ghislain Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris 1961, pp. 13-17.
3. Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Université de Montréal, Paris-Montréal 1954, p. 147.

actuale și a noilor întrebări existențiale legate de starea de sărăcie, de foamete, epidemiile, războaiele și distrugerile provocate de catastrofe naturale, încălzirea globală a vremii, etc., Dumnezeu ajunge la om – destinatarul mântuirii –, pornind de la experiența profană în care este prezent sacrul, pentru a se ajunge apoi la descoperirea lui Dumnezeu care conferă sens, speranță și valoare tuturor actelor morale.¹

Pentru omul credinței nu este de ajuns numai cunoașterea ca *scientia*. Numai întâlnirea existențială dintre om și *Realitatea ultimă transcendentă* sub aspectul dialogului interpersonal a unei experiențe de credință duce spre asumarea unei religiozități în care săvârșirea Sfintei Liturghii și acceptarea sacramentelor și a sacramentaliilor în viața spirituală conduc spre un alt tip de cunoaștere a Tatălui, Fiului și Sfântului Spirit.²

Departate de a fi o simplă compilație a tratatelor tomiste sau a manualisticii preconciare sau a tratatelor publicate după Vaticanul II, teologia dogmatică contemporană dobândește o deschidere spre cultura și cunoașterea științifică a omenirii, are finalități apologetice destinate reflecției *ad intra* a creștinismului dar este orientată *ad extra* interconectându-se la valorile universale ale omenirii și se desfășoară în spiritul ecumenic al unui dialog constructiv care valorifică ceea ce ne unește în Biserica lui Hristos ca unitate în diversitate. Această deschidere o regăsim în evoluția teologiei greco-catolice române începând cu secolul XVIII.

3. *Status quaestionis*

Teologia română se conturează odată cu introducerea limbii române în textele liturgice și tipărirea primelor texte cu caracter

-
1. Dorothea Sattler, Theodor Schneider, *Gotteslehre*, în: *Handbuch der Dogmatik*, Patmos Verlag Düsseldorf, 1995, p. 52.
 2. Bertram Stubenrauch, *Dreifaltigkeit*, Topos plus Verlagsmeinschaft, Regensburg 2002, p.14.

teologic și polemico-apologetic.¹ În teologia dogmatică a Bisericii Române Unite se observă sistematizarea de tip occidental a conținuturilor învățării cu problematizări legate de ambientul eclesial autohton (de ex. Petru Maior care caută să afirme specificul răsăritean prin *Procanon* – 1783 și *Protopopadichia* – 1795), ajungându-se în secolul XIX la conturarea unei teologii dogmatice fundamentale și speciale române prin Ioan Rațiu (1841-1900) autorul mai multor opere dintre care amintim *Principiile fundamentale ale religiunii creștine* (Blaj 1872) și *Principiile speciale sau dogmatice ale religiunii creștine* (Blaj 1895) destinate elevilor Gimnaziului Superior din Blaj² și prin manualele de teologie dogmatică destinate studenților publicate de Simeon Micu (1841-1900) într-o formă care reflectă conținutul teologiei vieneze și tratatele intitulate *Theologia dogmatica catholica* ale lui Johann Baptist Schwetz (1803-1890). În afara operelor lui Schwetz, care a fost profesor la Viena celor doi profesori blăjeni, alte influențe recunoscute explicit sau prin citarea operelor lor vin din partea lui Marian Dobmayer (1753-1805), George Philips (1804-1872) sau Jean Pierre Gury (1801-1866).³

Simeon Micu scria în anul 1881: „...am urmat sistemul și împărțirea eruditului teolog dogmatic J. Schwetz, fără de a mă fi ținut însă pretutindenea strâns de dânsul, consultând adică și pe alți autori însemnați în ramul acesta al teologiei, ce mi-au stat la dispozițiune, împrumutând din aceia definițiunile și argumentele, ce mi s-au părut mai acomodate pentru seminariile noastre.”⁴

Nu numai că Simeon Micu realizează o sinteză proprie, el exprimă în prefața lucrării faptul că sursele biblice sunt citate din Sfânta Scriptură după „versiunea romanească emendata prin fericitul Samuil Clain și tipărită în 1795 sub fericitul de pia memoria Ioan Bob

1. Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei. Sinteze de Teologie Greco-Catolică*, Vol 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2024, pp. 159-161.
2. Cristian Barta, *Principiile religiei în gândirea lui Ioan Rațiu*, în: *Studia UBB Theol. Gr.-Cath. Varadiensis*, LVI, 1-2, 2011, p.6.
3. *ibidem*
4. Simeon Micu, *Teologi'a Dogmatica Speciale, pentru alumni dein seminariile gr.-cat. Romane*, Tipografia Seminariului Archidiecepsanu, Blasiu, 1881, prefață.

Episcopul Fagarasiului”, căreia îi modernizează unele arhaisme, metodologic urmărește citarea operelor patristice „spre a se vede armonia între doctrina ambelor baserece în vechime,” poziție specifică gândirii teologice greco-catolice și că acest curs „e mai mult o prelucrare după mai mulți autori străini [...] în lipsa altui op mai perfect în ramul acesta în limba română va fi binevenită nu numai pentru alumnii seminariali pentru care e destinat mai de aproape spre a servi ca manual pentru studiul dogmatic, și după terminarea studiilor teologice ca ajutor spre a-și reîmprospăta în memoria celea studiate în seminar, ce și altor domni preoți în instruirea fiilor lor sufletești în adevărurile de credință ale s. noastre religiuni, care dorind a fi în clar în mai multe materie dogmatice, nu au poate nici timpul și nici împrejurările nu îi lasă a-și procura și a consulta autori dogmatici străini.”¹

Învățătura despre Dumnezeu – θεολογία² este sistematizată de Simeon Micu în trei secțiuni, prima despre conceptul și existența lui Dumnezeu, a doua despre substanța, esența și natura absolută a lui Dumnezeu, pentru ca în ultima secțiune să ajungă la „substanța absolută a lui Dumnezeu sau despre Dumnezeu trei-unul”, după care intră în tratarea sistematică a teologiei trinitare.³

Maturitatea limbajului teologic românesc este atinsă în ambientul teologiei greco-catolice în secolul XX, prin operele mitropolitului Vasile Suciu (1873-1935) care reflectă sistematizarea tratatelor clasice din literatura occidentală în continuitatea preluării critice a autorilor reprezentativi în epocă și a afirmării specificului propriu pe linia metodologică a teologilor uniți de secol XVII-XIX. Operele teologice de la începutul secolului XX reflectă conectarea cu problematicile din ambientul universitar internațional, recepția și analizarea scrisorilor enciclice, mai ales a Enciclicii *Aeterni Patris* a pp. Leon XIII despre filosofia creștină (4.01.1879) care propunea prin neotomism o punte de legătură între științele pozitive și teologie, între metodologiile parcelate de competențele metodologice empirice și meta-analizele care introduc „întreaga știință” ca *scientia* într-un sistem coerent ce poate

1. *ibidem*

2. *ibidem*, p. 2.

3. *ibidem*, p. 4.

deveni o platformă de dialog între credință și rațiune.¹ Teologii greco-catolici români valorifică în același timp filonul identitar și spiritualitatea răsăriteană care nuanțează „patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice”² specifice Bisericii Române.

În ceea ce privește conținutul teologiei trinitare, Vasile Suciu tratează despre problematica lui Dumnezeu (Partea I. *Dumnezeu considerat în sine*) în *Teologia Dogmatică specială*, publicată la Blaj în anul 1908, în volumul I: *Dumnezeu Unul. Sfânta Treime. Dumnezeu Creatorul. Întruparea Domnului. Grația*. Asemenea sistematizării făcute de Samuil Micu, tratatele lui Vasile Suciu urmăresc aspectele „despre Dumnezeu considerat în sine”,³ fiind vorba despre aspectele intra-trinitare și întreaga problematică legată de *teologia* așa cum o întâlnim în *Teologia Dogmatică Specială* din anul 1881, urmată de partea a II-a, „Dumnezeu socotit în relațiunile sale către făpturi”,⁴ dedicată *oikonomiei*. În ceea ce privește *teologia*, aceasta privește aspectul „Dumnezeu Unul în natură” și „Dumnezeu întreit în persoane”.

După critica filosofico-teologică a pozițiilor greșite a „tradiționaliștilor” și a „ontologiștilor”, Vasile Suciu dezvoltă argumentarea după o schemă de tip neoscolastic, vorbind despre *Modul existenței lui Dumnezeu sau natura dumnezeiască*, pe care o

1. Dacă Părinții Bisericii au la bază o formare filosofică înnoibilă de experiența credinței, evoluția culturală a secolului XIX conducea spre declasarea gândirii filosofice, diversificarea filosofiilor materialiste și atee și apariția agnosticismului, a scepticismului față de cunoașterea metafizică, sau spre reacții de apărare a religiei prin retragerea în „interior”, cum este cazul modernismului, or, „aceste sisteme multiple, susținute numai de autoritatea și judecata fiecărui maestru în parte, au doar o bază mobilă și, în consecință, în loc de o știință sigură, stabilă și robustă, cum era cea veche, nu pot produce decât o filosofie șubredă și inconsecventă” (pp. Leon XIII, *Aeterni Patris*). În consecință este nevoie de un dialog constructiv între toate domeniile cunoașterii care pot oferi răspuns la principalele preocupări existențiale.
2. CCEO can. 28.
3. Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, Ediția II, Tipografia Seminarului gr.-cat., Blaj 1927, p.3.
4. *ibidem*

tratează într-o primă *Chestiune: Esența sau natura lui Dumnezeu considerată în sine (simplicitatea lui Dumnezeu, perfecțiunea, bunătatea, imensitatea, nemutabilitatea, eternitatea, unitatea)*. Chestiunea a doua: *Lucrările interne ale naturii divine*, tratează despre *Mintea și știința lui Dumnezeu, obiectul științei, voința, libertatea voinței, Providența divină, voința mântuitoare și universală a lui Dumnezeu, predestinarea*. Capitolul II, *Modul în care cunoaștem pe Dumnezeu*, tratează despre *cunoașterea lui Dumnezeu, necuprinderea, numirile lui Dumnezeu*, intrându-se ulterior în *Tratatul II* în problematica teologiei trinitare.

Operele Mitropolitului Vasile Suciu reprezintă expresia teologiei dogmatice românești transpusă în limbajul specific teologiei de dinainte de Vatican II, o viziune clară, în concordanță cu Magisteriul eclesial, care reflectă o bună cunoaștere a filosofiei neotomiste și, chiar dacă sistematizarea tratatelor, a capitolelor, în *questio* și articole este de tip occidental, limba română și utilizarea argumentării biblico-patristice reflectă tradițiile răsăritene și spiritualitatea Bisericii Române în plină afirmare a propriei identități prin instituțiile de învățământ aflate sub patronajul BRU.

Războaiele mondiale, problemele politico-militare și evoluția culturală a timpului și-au pus amprenta asupra publicării lucrărilor de teologie, cu toate acestea au fost editate cursuri care reflectă o formare filosofico-teologică și pastorală bine ancorată în valorile autohtone la nivelul Bisericii universale. Scoaterea în afara legii a Bisericii Române Unite în anul 1948 trimitea în catacombe și gândirea filosofico-teologică în libertatea de exprima și în unitatea preocupărilor cultural-spirituale ale lumii. Biserica Română Unită era chemată să scrie prin fapte o teologie a martiriului. Efervescența Vaticanului II era receptată doar de diasporă și de către ierarhii și clericii activi într-o rezistență în fața totalitarismului, în conștiința valorilor absolute pe care le-au slujit făcând prezentă lucrarea lui Dumnezeu într-o perioadă întunecată din istoria noastră recentă.

Recepția plenară a problematicii post-conciliare s-a făcut după 1990, în general prin formarea filosofico-teologică în institu-

țiile de învățământ teologic din străinătate care au funcționat liber și au continuat munca de actualizare a limbajului, a diversificării epistemologice a abordărilor specifice și de cercetare teologică în dimensiunea deschiderii spre dialogul cultural, interdisciplinar și ecumenic.

În această perioadă, în Biserica Ortodoxă Română se remarcă Dumitru Stăniloae (1903-1993), fără îndoială cel mai mare teolog dogmatician din Biserica Ortodoxă Română, care ne-a lăsat o operă originală care exprimă filonul tradițional specific teologiei răsăritene și românești într-o deschidere critică spre dezbaterile teologiilor altor școli naționale ortodoxe, catolice sau protestante contemporane, într-o sistematizare care se desprinde de literatura de secol XIX și se aliniază teologiei universale contemporane. Lăsând la o parte pozițiile ideologice anti-greco-catolice, conținuturile teologiei sale sunt de o remarcabilă compatibilitate cu producțiile similare din teologia catolică, fiind primul teolog român care propune o recepție critică a teologiei transcendente rahneriene și a marilor teologi catolici sau protestanți care au marcat gândirea contemporană.

În scrierile sale (în ceea ce privește conținutul cursurilor de dogmatică cele trei volume din *Teologie Dogmatică Ortodoxă*) Stăniloae se aliniază efortului de reînnoire a limbajului teologic rămânând fidel față de înaintași, aduce lectorului de limbă română bogăția literaturii patristice și filocalice, pe care o traduce, și reușește să contextualizeze tematicile dezbătute în echilibrul raportului dintre *fides et ratio* care face ca teologia să fie accesibilă omului contemporan sub aspectele cunoașterii intelective, dogmatice și spirituale.

În ambientul romano-catolic român, trecerea de la limbajul dogmatic scolastic spre o „nouă teologie” se observă în cartea părintelui Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, apărută la Institutul Teologic Romano-Catolic de grad universitar din Iași (1997). Reflecțiile sistematice din perioada ante-conciliară sunt completate cu pozițiile teologilor care au contribuit la deschiderea Vaticanului II, teologii români Eduard Ferent și

Isidor Mărtincă (1944-2024) asigurând legătura dintre conținuturile învățării teologiei „clasice” predate în Facultăți și Seminarii și teologii contemporani anorați în critica de specialitate din ambientul gândirii filosofico-teologice românești sau universale.

Începând cu a doua jumătate a secolului XX, în ambientul teologiei germanofone, problematica „teologiei despre Dumnezeu”, studiată din punct de vedere epistemologic sub forma disciplinei *Gotteslehre* – „Învățătura despre Dumnezeu” sau clasicul *De Deo Uno*, ca structurare a disciplinei după sistematizarea scolastică, devine, fie o analiză sintetică și sistemică asupra problematicilor legate de Dumnezeu și despre existența sa abordată pluri- și interdisciplinar, fie o prezentare strict teologică sub forma unui studiu restrâns asupra monoteismului iudaic prezent în ambientul veterotestamentar intra- și extra-biblic.

Abordarea pluri- și interdisciplinară actuală a problematicii despre Dumnezeu ne trimite spre domenii diferite ale cercetării religiei, de la *Religionswissenschaft* (aparitia religiei, conceptul de Dumnezeu, etc.), psihologia și sociologia religiei, la teodicee (definită ca filosofia despre Dumnezeu) și cosmologie, toate corelate la teologie. Problematika despre Dumnezeu atinge multe aspecte care pot fi cuprinse în teologia fundamentală, însă discursul despre Dumnezeu, despre existența sa și posibilitatea cunoașterii sale este integrat în mod concret acestei discipline teologice. În general, teologia despre Dumnezeu îl are ca obiect al cercetării pe Dumnezeu, atât sub aspectul fenomenologiei spiritului uman în care regăsim conceptul de Dumnezeu și religia, cât mai ales prin căutarea cauzei tuturor lucrurilor. Argumentarea biblică legată de unicitatea lui Dumnezeu este prezentată în partea dedicată teologiei trinitare, unicitatea și unitatea lui Dumnezeu desprinsă din gândirea Vechiului Testament fiind completate organic de revelația treimică explicită a Noului Testament.

Urmează o lungă evoluție conceptuală care însoțește istoria Bisericii și care încearcă să transpună în limbajul cultural al epocii respective ceea ce – datorită transcendenței Ființei divine – rămâne un mister. Cunoaștem discursiv doar ceea ce Dumnezeu

revelază despre sine, însă oricât de mult ne-am apropia prin cunoașterea rațională și chiar prin experiențe mistice (cunoașterea transcendentă, sau experimentală: contactul nemijlocit pe care sufletul îl are cu Dumnezeu), Dumnezeu rămâne misterul profunzimilor de neatins...

Pentru a vorbi despre Dumnezeu, propunem o incursiune în ceea ce științele pozitive afirmă despre religie ca fenomen și despre locul lui Dumnezeu în conștiința omenirii contemporane: existența lui Dumnezeu, raportul dintre Dumnezeu și lume, modul în care omul și-a reprezentat divinitatea (de la monoteism la politeism), pentru a putea pătrunde apoi în afirmațiile istorice și prezentarea sistematică a problematicilor contemporane.

Metodologic, cursul *Misterul Preasfintei Treimi* îl vom sistematiza în trei părți distincte: *Theos – De Deo ut unum*, *De Trinitate* și *Pneumatologia*. În pofida păstrării titlurilor scolastice pătrundem în problematizările specifice filosofiei și ale teologiei contemporane, trecând de la pozițiile tradiției teologiei de început de secol XX la teologia academică dezvoltată după Conciliul Ecumenic Vatican II.

I. EXISTENȚA LUI DUMNEZEU

Separată de privirea globală, de ansamblu, ancorată în fundamentarea biblică, patristică și magisterială a teologiei trinitare (*De Deo Uno et Trino*), problematica teologică despre Dumnezeu *ut uno* se apropie de studiul religiei întreprinse de *Religionwissenschaft*, ca studiu istoric și comparativ, și de către teodicee în sensul filosofiei despre Dumnezeu.

În cadrul disciplinelor științifice socio-umane contemporane, atunci când este folosit, conceptul de „Dumnezeu” este privit dintr-o perspectivă strict pozitivă, pornind de la prezența problematicii religiei în preocupările culturale, de la analiza mitologiilor, la istoria comparată a religiei sau prin prisma psihologiei religiei. Metodologiile pozitivistice se opresc strict asupra „noțiunii de Dumnezeu” și, datorită faptului că numele acestei entități absolute definește o realitate supraempirică, nu pot intra în aspectul existenței lui Dumnezeu, domeniu de competență specific metafizicii, a ontologiei. Teologia dialoghează cu științele pozitive și cu filosofia respectând competențele metodologice a fiecărui nivel de aprofundare, însă vine cu experiența „din interiorul” religiei și, în cele din urmă, are finalități pastorale.

O problemă fundamentală este legată de postura individului față de existența lui Dumnezeu și reflectarea acesteia în cultura și spiritualitatea societății. Omul, ființă materialo-spirituală, condiționată de limitările ființării biologice și de interdependențele socializării de grup și cultural-religioase, s-a situat întotdeauna între material / biologic și spiritual. Postura față de acceptarea existenței lui Dumnezeu și, implicit, asumarea unei atitudini existențiale care privește aspectele cognitiv-comportamentale, pendulează între acceptare și respingere.

Certitudinea	Dubiul pozitiv	Dubiul negativ	Dubiul pozitiv	Certitudinea
← Dumnezeu nu există -----		Ignorarea	----- Dumnezeu există →	
Ateismul (Agnosticism radical)	Agnosticismul	Indiferentism religios	Reflecția rațională	Experiența mistică

În general, individul se situează pe o axă bidirecțională care pornește convențional dintr-un punct de echilibru spre una dintre extreme. Extremele sunt prezente în cazul comportamentului radical și ale „fanatismului” de tipul sfântului care devine, în sensul trăirii radicale a valorilor, „nebunul lui Hristos”, sau, la extrema opusă, agnosticul radical care refuză nevrotic existența Ființei divine și îmbrățișează un ateism emoțional, asumându-și o atitudine de respingere a spiritualului, paradoxal, atitudine pe care o trăiește cu religiozitate.

Această atitudine se reflectă în comportamentul social și se materializează în cultură prin curentele filosofice de tip agnostic radical / ateist, în direcția contestării existenței lui Dumnezeu, care se nuanțează în forme de scepticism din ce în ce mai estompate în direcția agnosticismului „pur” de tip neopozitivist, în direcția opusă pornindu-se de la agnosticismul fideistic, spre descoperirea pe cale rațională a argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu, până la certitudinea experiențială a întâlnirii cu El. Este și un dualism între cunoașterea reflexivă și intuițiile pre-reflexive, între metafizica Ființei și nihilism.¹

Marea majoritate a indivizilor se află în zona centrală, între aceste problematizări, orientați la nivelul așteptărilor într-una dintre aceste direcții majore și, din punct de vedere existențial, neimplicați într-o formă de viață spirituală. Din punct de vedere cognitiv individul se află în dubiu. Imaginea reprezentativă a *dubiului* este o balanță. Aceasta este în echilibru atunci când nu există nimic în cele două talere, situație în care vorbim despre dubiul negativ, și situația în care avem „ceva” în ambele talere, în favoarea unei afirmații sau a celeilalte, dar niciuna nu balansează decisiv într-o parte sau alta. Atunci când individul își construiește un *Weltanschauung* care se bazează pe asumarea unei sentințe în favoarea, sau nu, a existenței lui Dumnezeu, trăiește „certitudinea” pe baza căreia îmbrățișează o atitudine existențială: necredința și agnosticismul, indiferentismul religios sau viața de credință.

1. Vincent Citot, *L'idée d'humanité, par-delà l'universalisme métaphasique et le relativisme nihiliste*, în: „L'Universel”, 2009/1, nr. 31, pp. 222-223.

1. Dumnezeu în experiența lui *homo religiosus*

Începând cu elementele propedeutice am observat că religia, în definiția eliadiană „experiența sacralului”, este principalul factor antropogenetic și o experiență cognitivă primară, fundamentală, umanizatoare a întregului univers prin faptul că ființările „în sine” dobândesc un sens „în și pentru sine”.¹ Datorită acestei experiențe omul este în esența sa *homo religiosus*.²

Dumnezeu este *Realitatea ultimă* transcendentă pe care omul o conștientizează printr-o experiență cognitivă pre-noțională, experiențială și subiectivă. Este un demers individual care, din nevoia împărtășirii la nivel social, se îmbracă într-un înveliș categorial transmisibil printr-un limbaj interpersonal inteligibil în adevărata semnificație și prin patrimoniul cultural moștenit intergenerațional. Având o funcție practică în organizarea activităților sociale, religia oferă prin limbajul specific un răspuns la principalele întrebări existențiale, conferă comunității reperele etico-morale necesare pentru legiferarea comportamentului social și se materializează prin cultul religios care exprimă printr-un limbaj simbolic relația dintre omul istoric, lumea strămoșilor și

1. Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2024, pp. 12-13.

2. Alexandru Buzalic, *Paradigmele unui model antropologic integral*, Galaxia Gutenberg, 2022, p. 62.

universul spiritual în care se integrează și ceea ce este înțeles ca *Realitate ultimă*, în sensul teologic de Dumnezeu. Dacă în culturile pre-alfabetice avem o expunere a acestor doctrine și reglementări etico-morale pe calea recitării mitologice și a codificării prin rituri în spiritul transmisiei intergeneraționale orale, în culturile alfabetice avem textul scris cu un caracter imuabil și o exegeză care se înscrie pe linia transmiterii intergeneraționale creative.

Conceptul de Dumnezeu este legat de religiozitatea individului și de materializarea acesteia sub aspect comunitar / eclesial. Religiozitatea (a nu se confunda cu atributul *pietate*) este sfera psihică responsabilă de integrarea dimensiunii transcendente (misterul) în concepția despre lume pe care individul o adoptă, care devine fundamentul motivațional al integrării conștiente și acțiunii libere în lume.¹ *Theologia* (conținutul doctrinar despre divinitate / divinități) cuantifică prin definiții și interpretări, făcute în spiritul continuității unei tradiții, tot ceea ce se poate spune despre această *Realitate ultimă* experimentată individual și exprimate consensual de societatea specifică în care omul trăiește.

Teologia creștină îl cercetează pe Dumnezeu pe baza Revelației divine și a Sfintei Tradiții în consensul magisterial eclesial, conform nivelului cultural și al experiențelor de credință din istorie. Despre religiozitate, caracterul antropogenetic al experienței sacralului și despre structura religiei am vorbit în partea propedeutică și, pentru cei interesați, confer lucrările *Psihologia religiei*, *Theos – Despre Dumnezeu*, *Anthropos – omul. Paradigmele unui model antropologic integral*, care dezvoltă pe larg aceste tematici.

În contextul tratării problematicei *De Deo ut uno* este nevoie și de înțelegerea modului în care „Dumnezeu” (sau ceea ce este considerat a fi *Realitatea ultimă transcendentă* într-un spațiu geo-cultural și moment istoric) este conceptualizat în religiozitatea diferitelor epoci istorice ale omenirii. Urmărim în continuare principalele caracteristici ale religiozității și a *theologiei* religiilor, ale teologiei creștine, așa cum au fost actualizate în diferite etape istorice și în diverse spații geo-culturale.

1. Alexandru Buzalic, Anca Buzalic, *Psihologia religiei*, ediția a II-a revizuită, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 30.

1.1. Religiozitatea primordială

Cum este perceput Dumnezeu în paleoliticul inferior și care este religiozitatea primordială a omului paleoliticului superior? Bipedia deschide calea spre percepția simbolică a axei verticale care trimite spre un „sus”, misterios, care se descoperă în mod vizibil prin bolta cerească și fenomenele astronomice, de neatin, în opoziție cu un „jos” al experienței imediate. Julien Ries (1920-2013) consideră bolta cerească un protosimbol al lumii transcendente care va evolua în măsura în care paleoantropii (specia *homo*) evoluează în direcția devenirii *homo sapiens*, *symbolicus* și *religiosus*.¹

Din paleoliticul arhaic până în cel inferior întâlnim grupuri de *hominidae* care au un psihism din ce în ce mai complex, ne-au lăsat vestigiile unei industrii litice, stăpânesc focul și au un comportament social din ce în ce mai apropiat de comportamentul uman. Fabricarea uneltelor și a armelor de vânătoare impune o percepție simbolică și o proiecție tridimensională a simetriilor bilaterale și a formelor antero-posterioare, care demonstrează o mare capacitate de abstracție, neuroștiințele contemporane constatând apropierea zonelor corticale ale motricității și limbajului, ba chiar observă legătura dintre acestea în cazul actelor motorii voluntare.²

Adam istoric este *homo religiosus* și *aestheticus*, comportamentul omului „modern” fiind legat de experiența frumosului și a sacralității lumii.³ Această experiență cognitivă și existențială este umanizatoare pentru că implică viața spirituală. Cea mai mare parte a timpului era dedicat activităților necesare asigurării subzistenței, puținul timp „liber” fiind dedicat activității cultu-

-
1. Julien Ries, *L'homo religiosus et son expérience du sacré. Introduction a une nouvelle anthropologie religieuse*, Edition du CERF, 2000, p. 29.
 2. Victor Frak, Tatjana Nazir, *Le langage au bout des doigts. Les liens fonctionnels entre la motricité et le langage*, Presses de l'Université du Québec, Québec 2014, pp. 121-125.
 3. Alexandru Buzalic, *Anthropos. Paradigmele unui model antropologic integral*, p. 76.

ral-spirituale, materializată prin religie. Însă conținutul doctrinar al religiozității primordiale rămâne opac.

O reconstituire analogă poate fi făcută prin compararea datelor etnografice și al studiului religiilor arhaice contemporane, în spatele modului de interpretare a divinului și al cultului religios „citindu-se” prin transparență experiența religioasă „pură” a începuturilor. Alte contribuții vin din studiile lingvistice, din domeniul paleo-geneticii, arheologiei, etc. Cercetările recente din domeniul mitologiei comparate aduc cuantificări pozitive în studiul religiilor lumii. Michael Witzel, în lucrarea *The Origins of the World's Mythologies*,¹ regroupează conținutul miturilor care coboară în timpurile preistoriei în două grupuri, pe care le numește simbolic după super-plăcile tectonice existente în Jurasic în prima fază a derivei continentelor: *Gondwana* (Africa, America de Sud, India, Australia și Antarctica) și *Laurasia* (Eurasia și America de Nord).²

Filogenetic, diferențierile pot să fie consecința migrațiilor care încep în urmă cu 60 000 de ani când ar fi avut loc acel *out of Africa* a lui *homo sapiens sapiens*, mitologia de tip *Gondwanian* repartizându-se în siajul migrației costiere care ajunge în urmă cu 45 000 de ani în Australia, în timp ce tipul *Laurasian* este transmis de grupurile care migrează spre Nord și spre Asia în urmă cu 35 000 de ani, pentru a trece apoi spre continentul Nord-American. În miturile *Gondwaniene* nu apar problemele cosmogenezei, cerul și pământul pre-există, oamenii „ies la lumină” dintr-o lume subterană (sau vin de o altă planetă) în timp ce o ființă superioară, de origine celestă, coboară de „sus” pentru a civiliza omenirea. Miturile de tip *Laurasian* narează detaliat despre crearea lumii *ex nihilo*, sunt prezente temele Titanilor sau a Uriășilor care dau o luptă primordială la scară cosmică, un timp mitic după care este creat omul.³

1. Michael Witzel, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford University Press, 2012, *passim*.

2. Jean-Loïc Le Quellec, *À quoi ressemblaient les premiers mythes?* în: Jean-François Dortier (ed.), „Révolution dans nos origines”, Éditions Sciences Humaines, 2015. pp. 196-199.

3. *ibidem*

Există și tema comună a Potopului ca eveniment catastrofal, universal, relatat aproape în toate spațiile geo-culturale ale Pământului. Părintele Wilhelm Schmidt (1868-1954) sintetizează cercetările sale din domeniul lingvisticii, a etnologiei și a studiului religiilor pe care le face în siajul misiunilor părinților verbiți. Ne-a lăsat 12 volume din *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie* (1912-1955) – „Originea ideii de Dumnezeu. Un studiu istorico-critic și pozitiv”, în care prezintă linia filogenetică a evoluției conceptului de „Dumnezeu” pornind de la existența unei „culturi primordiale” (germ. *Urkultur*) comună omenirii străvechi, după care se formează „cercurile culturale” (germ. *Kulturkreis*, termen introdus în etnologie de Leo Viktor Frobenius) pe măsura distanțierii spațiale între populațiile aflate în curs de colonizare primară a planetei.

După Schmidt, în cultura primordială avem conștiința existenței unui Dumnezeu unic, conceptual omenirea aderând la un *Urmonotheismus* – „monoteism primordial / străvechi”. Vom reveni asupra evoluției monoteismului teologic sub aspect trinitar, însă reținem faptul că inițial omul „trăiește” solidaritatea mistică cu creația în care ocupă o poziție specială tocmai prin capacitățile sale cognitive. Am văzut că experiența religioasă primordială este pre-noțională: Adam istoric se întâlnește cu o *Realitate ultimă* care dă sens existenței tuturor lucrurilor, apoi „dă nume” tuturor lucrurilor (transpune în noțiuni și dă un conținut categorial fiecărei entități ca *res*) omologând o lume pe măsura omului, inteligibilă și capabilă de a fi transmisă cultural și transpusă în orice limbă vorbită (vezi *Geneza* 2, 18-20).¹

Wilhelm Schmidt sintetizează atributele Dumnezeului unic așa cum este transpus în limbajul mitologic al populațiilor arhaice izolate față de celelalte cercuri culturale, care nu sunt într-o interacțiune economică sau culturală față de restul lumii. Schmidt reține din „omologarea” inițială a Ființei supreme următoarele: Dumnezeu „locuiește” în cer, este antropomorfizat ca Tată, este creatorul Universului, este veșnic, atotștiutor, suma valorilor

1. Alexandru Buzalic, *Anthropos. Paradigmele unui model antropologic integral*, p. 82.

pozitive (*Binele, Adevărul*), stabilește legile morale cu autoritate supremă, de El depinde soarta subzistenței *post mortem* fericite sau nu a indivizilor într-o lume a strămoșilor. Ulterior, oamenii denaturează această conceptualizare inițială printr-o alienare indusă de o transgresiune cu consecințe metafizice (păcatul strămoșesc, Turnul Babel, etc.), consideră că Dumnezeu se retrage în înaltul Cerului (*Deus otiosus, absconditus, remotus, incertus*), descompunând funcțional atributele divine pe care le personifică și le antropomorfizează în spirite sau zeități „mai accesibile” printr-un cult „specializat”, rămânând întotdeauna memoria unui Zeu suprem cu care s-a pierdut contactul existent într-un *illo tempore* primordial.

Critica de specialitate a respins în mare parte această viziune care corespunde etapelor Revelației din teologia fundamentală și istoriei mântuirii în accepție creștină, Wilhelm Schmidt rămânând necunoscut antropologilor și etnologilor ne-germanofoni datorită vastității cercetărilor, operele sale fiind puțin traduse în alte limbi străine.

Formele prin care se manifestă cultul religios trec printr-o serie de faze: comportament magic, incinerarea sau înmormântarea rituală în legătură cu cultul morților până la forme mai complexe de manifestare individuale, de tipul șamanismului sau ecleziale. Manifestările religioase apar practic în paleoliticul mijlociu (circa 70.000 de ani î.Hr, după Mircea Eliade în musterian) sau legate de cultura omului de Neanderthal mai ales în ceea ce privește înhumarea. Ritul înmormântării demonstrează existența credinței în nemurirea sufletului sau în existența unui spirit al familiei, al clanului, al strămoșilor, etc.¹

În toate religiile lumii, judecând pe linia cauzalității și a necesității definirii unui început al tuturor lucrurilor, apare imaginea unui Dumnezeu creator, Tatăl omenirii sau, în religiile politeiste, Tatăl tuturor zeităților, etc. Despre un monoteism primordial au scris și alți autori, în special teologi și misionari. O primă referire este făcută de misionarul iezuit Nicolas Trigautius (1577-1628)

1. Alexandru Buzalic, *Theos- Despre Dumnezeu*, Editura Buna Vestire, Blaj 2005, pp. 37-38.

care se referea la divinitatea supremă *Tian* – „Cerul”: „Chinezii au adorat un Dumnezeu suprem și unic care a fost chemat cu diverse nume încă de la începuturi și până în timpurile mai apropiate.”¹

Un secol mai târziu, după ce a locuit între anii 1712-1717 printre indienii Algokini, Huroni și Iroquezi, părintele iezuit Joseph-François Lafitau (1681-1746) consemna experiența sa în anul 1724, în cartea *Moeurs des sauvages américains comparée aux mœurs des premiers temps* – „Morala sălbaticilor americani în comparație cu morala din primele timpuri”, concluzionând că „fundamentul religiei sălbaticilor din America este același cu cel al barbarilor din Grecia antică”, de tip politeist, care au mitologii asemănătoare.”²

Autorii menționați au căutat în mentalul colectiv al populațiilor respective reminiscentele unei revelații primordiale și eventual amintirea paradisului pierdut, o argumentare pozitivă a afirmațiilor teologiei creștine. Un demers în acest sens se dovedește dificil datorită complexității fenomenului religios. Cardinalul Henri de Lubac SJ (1896-1991) observa că orice religie durabilă trebuie să fie înrădăcinată în substratul cultural al ambientului respectiv, apariția acesteia fiind dependentă de o serie de condiționări care nu sunt toate de ordin religios.³

Ca orice principiu absolut, Dumnezeu este androgin, reunind trăsăturile masculine legate de protecție, grija față de creația sa, autoritatea de tip patriarhal, de atributele feminine ale generării și nașterii. Cu toate acestea, imaginea lui Dumnezeu ca principiu unic, creator, se leagă – datorită tendinței de antropomorfizare – de imaginea Tatălui. După stadiul fuzional mamă-nou-născut, necesar asigurării subzistenței biologice și satisfacerii nevoilor psihice primare copilului, după vârsta de trei ani începe procesul de socializare prin integrarea în funcționarea nucleului familial extins, descoperindu-se postura paternă și fratria. Odată

1. citat în : Michel Meslin, *L'Expérience humaine du Divin*, Les Editions du Cerf, Paris, 1988, p. 30.

2. *ibidem*

3. Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Editions Montaigne, Aubier, 1956, p. 37.

cu trecerea timpului universul socializării se extinde în cercuri concentrice care definesc și asumarea unei identități familiare, de grup, identitate etnică, de valori asumate și îmbrățișarea unor meta-identități precum identitatea confesională, națională sau a apartenenței la universalitatea unei omeniri unice.¹

În stadiul infantil imaginea Tatălui este înrădăcinată în nevoile psihice fundamentale ale ființei umane printr-un antropomorfism paternal ce se suprapune peste conceptul de Dumnezeu ca Ființă divină și transcendentă. Ulterior, religiozitatea matură se caracterizează prin retragerea elementelor legate de gândirea infantilă (de tip „magic”)² și maturizarea psihică în care realul, imaginarul, empiricul și intuitivul joacă un rol echilibrat și bine ancorat în realitate. Antropomorfismul parental, din perspectivă psihologică corespunde „schemelor afective” propuse de Jean Piaget.³

Prezența tatălui în nucleul familiar induce în conștiința copilului o anumită imagine paternală ideatică, rezultatul raporturilor afective copil – tată. Se ajunge la un *Gestalt*, un model patern care reunește reminiscențe ale afectivității primare și anumite evenimente ce au lăsat urme în inconștient, care devin un simbol activ pentru individ. Se disting două nivele ale acestui *Gestalt* patern: o imagine reminiscentă a tatălui real cu elemente pe care copilul le dorește și le atribuie acestuia și, simbolul care reprezintă tatăl ideal, conform ideilor și așteptărilor individului. De aici posibilitatea reunirii elementelor comune și crearea unui *Gestalt* patern proiectat într-un conștient colectiv care se proiectează în imaginea antropomorfizată a lui Dumnezeu.

Freud radicalizează pozițiile lui Piaget, afirmând că rădăcina credinței în Dumnezeu se regăsește în *complexul parental*:⁴

1. Alexandru Buzalic, *Religion and Identity – Anthropological Guiding Lines*, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 65/2 (2020), pp. 201-202.
2. Alexandru Buzalic, Anca Buzalic, *Psihologia religiei*, pp. 199-200.
3. Vezi J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Paris, 1957, și *La formation du symbol chez l'enfant / imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Paris, 1959.
4. Michel Meslin *L'Expérience humaine du Divin*, p. 302.

Dumnezeu nu ar fi decât o transpoziționare imediată a experienței infantile. Cu trecerea timpului și maturizarea individului, imaginea unui Dumnezeu patern se estompează. În această „proiecție” se regăsește imaginea ambilor părinți, fapt care conduce la definirea unui Dumnezeu „unic”, androgin și creator, fecund. În general, în ambientul socio-familial tradițional, tatăl impunea legea și deținea autoritatea, de aceea Dumnezeu – Tatăl este un tată legiuitor, model în care se împlinesc toate așteptările și nevoile psihologice (sprijin, încredere, refugiu, etc). Acest complex parental, *Vaterkomplex* – „complexul tatălui” sau „complexul lui Oedip” joacă un rol important în dezvoltarea psihică a individului, indiferent de sexul său biologic, fiind prezent în orice ambient socio-familial, nu numai în cadrul familiei de tip european. Acest tip de complex, susținut de teoria psihanalitică, reprezintă un fenomen universal, considerat de Freud în lucrarea sa *Totem und Tabu* (1912 – 1913) un moment originar al omenirii.¹

Chiar dacă proiecția ideală a tatălui este reală și reminiscențele acesteia joacă un rol activ în psihicul persoanei credincioase mature, a reduce apariția religiei la *complexul patern* sau la *complexul nucleului fuzional primar* (relația ideală copil – mamă își pune amprenta asupra pietății mariane), reducționismul psihologic reprezintă o suprasimplificare și o neînțelegere a fenomenului religios în complexitatea sa.

Scopul unui simbol religios este acela de a deschide imaginația spre o realitate superioară, supraempirică. După retragerea imaginarului, această realitate (și nu *proiecție* în sens psihologic) va juca un rol important în inconștientul individului și își va pune amprenta asupra comportamentului practic, orientării în diferite situații de viață și va coordona întreaga viață spre un scop final. Experiența credinței este mult mai mult decât ceea ce se petrece în procesele psihice subconștiente, iar paternitatea divină nu este experimentată de credincios doar ca o simplă proiecție a experienței parentale la un alt nivel. Dumnezeu – Tatăl rămâne

1. J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, București, 1994, p. 91.

Dumnezeu în ciuda transcendenței și respingerii reprezentărilor antropomorfe în cazul teologiei creștine.¹

Cu toate acestea, imaginarul colectiv simplifică experiența religioasă și recurge la figuri simbolice, antropomorfizate, cu valoare arhetipală, pe care le regăsim în iconografia creștină. Analogiile între tatăl familiei (*Pater familias*) și atributele paterne ale lui Dumnezeu se datorează imaginii – *typos*, influențată de „arhetipul tatălui.”²

<i>Pater familias</i>	Dumnezeu
analogii	
Tatăl familiei (genitor) Capul familiei tradiționale Stabilește regulile în cadrul familial	Creatorul lumii Atotstăpânitorul (<i>Pantokrator</i>) Stabilește legea naturală și fundamentează legile pozitive
diferențe	
Imanent Paternitate biologică Existență istorică	Transcendent Principiu metafizic Realitate meta-istorică

Critica teologiei feministe³ contestă modelul arhetipal masculin atribuit divinității.⁴ În realitate, Dumnezeu ca principiu creator nu poate fi decât *androgin* reunind atributele feminine ale „nașterii” – generării, cu responsabilitățile protectoare de tip masculin. Religiozitatea primordială pornește de la o experiență cognitivă pre-noțională, *Realitatea ultimă* fiind *Stăpânitoarea* lumii pe care o generează și o guvernează prin legile naturii sădite în toate ființările.

Religiile arhaice se remarcă printr-un cult religios specializat: în general femeile sunt „preotese” care se implică în riturile de inițiere feminine și în riturile legate de magia domestică, în timp ce șamanii se implică în riturile de inițiere masculine și în riturile

1. M. Meslin, *L'Expérience humaine du Divin*, p. 307.

2. Alexandru Buzalic, *Theos - Despre Dumnezeu*, p. 45.

3. Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, CERF, Paris 1994, pp. 479-514.

4. Georg Kraus, *Gott als Wirklichkeit*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1994, p. 195.

de vânătoare, etc. În paleoliticul superior și în mezolitic nu există o interpretare teologică a divinului, acesta fiind experimentat în dimensiunea unui mister transcendent care guvernează și dă sens întregii realități.

La sfârșitul ultimei ere glaciare, în pragul neolitizării societății, are loc o revoluție simbolică care marchează scindarea ideatică a Cerului față de Pământ, religiozitatea primordială materializându-se sub forma megalitismului în complexul de temple de la *Göbekli Tepe* (9 000 îHr.), un ultim loc de pelerinaj pentru vânătorii-culegători care dispar treptat pe fondul schimbărilor sociale, economice și spirituale subsidiare emergenței civilizației de tip agrar.¹

Ulterior, la *Çatalhöyük* (6 000 îHr.) se materializează revoluția spirituală a neoliticului prin apariția binomului Cer-Pământ, Taur-Zeița Mamă în reprezentările statuare pe care o regăsim în toate culturile de tip neolitic, inclusiv de pe teritoriul României de azi.² Este perioada „nașterii divinităților”³ care se reflectă în „theologizarea” atributelor divine și personificarea forțelor naturii din panteonul tuturor sistemelor mitologice politeiste de mai târziu.

În contextul pluralismului religiilor și a disoluției imaginii unui Dumnezeu absolut în zeități „specializate” cultului religios care corespund așteptărilor unei pietăți populare „utilitariste”, începând cu Avraam, trecând prin Poporul ales, începe procesul redescoperirii experienței unicității lui Dumnezeu, a consemnării în scris a Revelației divine în culturile alfabetice și a cristalizării unei teologii monoteiste rudimentare. Despre acestea am tratat în amănunt sub aspectul teologiei fundamentale și vom reveni în ceea ce privește studiul teologiei trinitare.

1. François Gauthier, « Enjeux pour une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur Le symbolique et le sacré de Camille Tarot », *Revue du MAUSS semestrielle*, No 32/2008, pp. 495-534.
2. Gheorghe Lazarovici, *Cercetări arheologice de suprafață la hotarele județelor Cluj și Sălaj*, în: „Acta Mvsei Porolissensis”, nr. 1/1977, pp. 35-37.
3. Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique*, Flammarion 1997, pp. 33-45.

În sinteză, în perioada străveche întâlnim o religiozitate simplă, fără multe interogații metafizice raționale, experiența sacralului fiind cuantificată prin intermediul miturilor și a simbolurilor arhetipale care exprimă întâlnirea cu sacralul. De la experiența solidarității mistice a lumii cu Stăpânul vieții și a morții, odată cu colonizarea tuturor continentelor și cu procesul sedentarizării care începe în mezolitic, se observă o revoluție spirituală care se manifestă prin segregarea simbolică a Cerului de Pământ, pentru a se ajunge la politeismul exprimat în majoritatea religiilor lumii sub forme diferite de conceptualizare a divinităților. Cu acest tip de religii, prezente sub forma sincretismelor, se va confrunta creștinismul antic.

1.2. Definițiile filosofiei antice

Neoliticul și Epoca bronzului sau a fierului se caracterizează prin politeismul care se exprimă prin intermediul unor scenarii mitologice puternic antropomorfizate, în spatele cărora se ascunde o interpretare metafizică a interdependențelor față de forțele naturii sau se dă sens evenimentelor istorice printr-o cauzalitate care pornește, în fond, de la o instanță transcendentă. Desprins de aspectul funcțional al cultului religios, conținutul doctrinar al mitului pare o „telenovelă” cu un scenariu pueril, analiza lingvistică a textelor având nevoie de o meta-analiză de tip *Religionswissenschaft* pentru situarea semnificațiilor în adevărata lor dimensiune pe care le-au avut în epoca respectivă într-un spațiu geo-cultural concret.

Politeismul antic debordă de imaginație, însă înțelegerea semnificațiilor trebuie făcută prin analizarea arborelui filogenetic care descrie ontogeneza zeităților care apar după prima separare simbolică a Cerului de Pământ, sciziune care recurge la imaginile arhetipale Taur ceresc – Zeița Mamă. Simbolurile arhetipale trimit dincolo de noțiuni spre un anume aspect al realității care

este perceput „normal” de către omul sistemului etico-religios respectiv fără a avea nevoia de alte clarificări conceptuale. După „opacizarea” semnificației religioase care „îmbracă” categorial esența semantică a descrierii „zeității” respective, interpretarea mesajului trebuie făcut prin reconstituirea cadrului liturgic, „viu”, al transmiterii verbale și non-verbale. Ajungem la o hermeneutică religioasă care „meta-psihanalizează” spiritul omenirii care se materializează prin cultură și spiritualitate într-un anumit moment istoric.

În continuare, propunem să trecem în revistă modul în care problemele metafizice se reflectă în preocupările filosofiei antice post-socratice și despre pătrunderea medio- și neoplatonismului în limbajul teologiei creștine preniceniene. Biserica creștină trecea de la teologia *kerygmatică* a proclamării credinței spre o teologie exprimată într-un limbaj apologetic, în limbajul filosofic cult al epocii pe fundalul eclectismului religios specific destrămării Antichității. Mesajul mântuirii în Hristos, trăit în puritatea „anilor copilăriei” creștinismului și primit prin actul credinței, pătrundea treptat în toate nivelurile societății Imperiului Roman, multietnică și pluriconfesională, impunându-se în dialogul filosofic al timpului prin „încreștinarea” platonismului și aristotelismului, în timp ce în plan religios evolua în virtutea universalismului eshatologic (catolicității Bisericii) în dinamismul fenomenologiei spiritului.

Problematica naturii divinității precede apariția Bisericii creștine. Odată cu apariția filosofiei ca încercare de desprindere față de limbajul mitologic specific politeismelor timpului, locul pe care Dumnezeu îl ocupă într-o ontologie arhaică este preluat de o *Prima Philosophia* datorită necesității existenței unei cauze prime care să explice inteligibil geneza și subzistența tuturor lucrurilor. Dumnezeu, în ultimă instanță „dincolo de ființă”,¹ este atins pe cale rațională până la bariera de netrecut a unui *prim principiu* – ἀρχή: unic, veșnic, neschimbabil, în spatele căreia se

1. Marilena Vlad, *Dincolo de ființă: neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, Zeta Books, București 2011, pp. 116-118.

întrezește misterul Ființei necesare, un motor prim care pune în mișcare întreaga lume pe care o creează.

Antichitatea tardivă coincide în plan cultural cu destrămarea modelului civilizațional „mitic” din ruinele căreia se va ridica o lume unită de valorile unei *societas christiana*. Cel mai important aspect este legat de speranța eshatologică care dă sens unei existențe marcată de „teroarea istoriei”.¹

Pentru creștinism, istoria tinde spre o plenitudine a timpurilor, evenimentele cotidianului se construiesc într-o tensiune eshatologică permanentă, omul privind dincolo de condiționările geografice, culturale sau istorice de moment. Credința în Dumnezeu constituie motorul care pune în mișcare progresul conștiinței umane și al civilizației.²

Pentru filosofia platonice esența *Realității ultime* este *Binele*: „acest unu-bine răspunde acelei nevoi inițiale a lui Plotin de a descoperi unitatea absolută, care instituie ființa. El răspunde acelei căutări care nu se putea opri nici la nivelul lucrurilor sensibile (deoarece unitatea acestora nu era una absolută, ci ea putea fi pierdută, odată cu sensul însuși al lucrului respectiv), nici la nivelul unității din lumea inteligibilă (deoarece aceasta nu era total desprinsă de pluralitate, ci era mereu direcționată spre o unitate superioară).”³

Marilena Vlad surprinde și limitele metodologice ale neoplatonismului care, în fond, se opresc la domeniul de competență specific metafizicii, în fața „misterului” indicibil care rămâne de competența teologiei:

„...Plotin arată că orice gândire și orice cercetare caută de fapt principiul și înaintează doar până la principiu, iar la acesta se oprește. Dar orice cercetare caută să explice un lucru sau altul, caută să înțeleagă „ce este” lucru respectiv și „de ce”. În schimb, despre principiu nu ne mai putem pune în continuare alte întrebări, nu mai putem căuta „ce este” el și

1. Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri/ Arhetipuri și repetare*, Univers Enciclopedic, București 1999, pp. 136-141.
2. Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, p. 27.
3. Marilena Vlad, *Dincolo de ființă*, p. 146.

„de ce” este el așa, deoarece nu mai există un alt principiu înaintea principiului tuturor. Principiul însuși nu mai poate fi gândit, nu mai poate fi cunoscut. Așadar, înaintea principiului prim — unu absolut și bine suprem în același timp — nu mai poate exista un alt principiu, prin care să explicăm mai departe acest principiu însuși.”¹

Teologul pornește de la Revelația divină, o auto-comunicare a ființei și o descoperire perceptibilă prin intermediul cunoașterii intelective a omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dumnezeu este transcendent, de aceea orice reprezentare a divinului împrumută elemente din lumea naturală, analogii din viața socială, însă se manifestă în om o tendință care se opune reprezentărilor categoriale și raționalizării. După cum afirmă De Lubac, acel „ceva” intim ființei umane îi permite omului să-L cunoască cu adevărat pe Dumnezeu „Adânc pe adânc cheamă în glasul căderilor apelor Tale” – *Abyssus abyssum invocat* (Psalm 41, 9).²

Filosofia antică, după ce interferează cu monoteismul iudaic prin Filon de Alexandria (15-îHr.-54 dHr.), subzistă ca expresie cultă în gândirea elenistă tardivă intrând în contact cu monoteismul creștin care identifică Dumnezeul religiei cu *Principiul prim*, unic, transcendent, imuabil, inefabil, alteritate față de lumea creată, dar care se descoperă printr-o Revelație publică și este deschis dialogului față de oricine acceptă în mod existențial să fie *homo religiosus*, în ultimă instanță să fie om. Filosofia conferă teologiei Abecedarul care îl învață pe creștin cum să transpună experiența credinței într-un limbaj discursiv, fiind, prin preocupările sale, o „teologie naturală”:

„...miza căutării principiului nu este aceea de a-l prinde odată pentru totdeauna într-o descriere adecvată, ci mai degrabă aceea de a elibera terenul gândirii noastre plurale, pentru a o face conștientă de prezența principiului unitar, de dincolo de gândire. Tocmai de aceea, de multe ori, ceea ce admite un

1. *ibidem*, p. 151.

2. Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, p. 12.

filosof devine materia analizei următorului filosof, în sensul în care acesta din urmă ajunge să critice ceea ce a admis cel dinainte, pentru a adânci problema, pentru a spori „sensibilitatea” gândirii noastre față de principiu. Dar atunci, acest fel de critică nu se referă la lucruri „greșite”, pe care un alt filosof le-ar corecta, ci ea ține de maniera însăși a gândirii, care se depășește pe sine, înspre principiul de dincolo. Mai mult decât atât, filosofii ajung nu doar să critice ceea ce admit cei dinaintea lor, ci și ceea ce admit ei înșiși, într-o anumită perioadă a gândirii lor. Gândirea neoplatonică este astfel o continuă luptă pentru absolut; deși se știe că miza căutată e dincolo de discurs, totuși, lupta aceasta se dă în discurs, prin căutarea unei expresii cât mai apropiate de principiul inexprimabil. Astfel, problema lui *dincolo de ființă* nu este una neutră, ci ea se desfășoară tocmai în încercarea gândirii de a depăși de fiecare dată ceea ce a fost admis mai înainte.”¹

Neoplatonismul păgân este „încreștinat” de Părinții Apologeti Iustin Filosoful (100-165), Clemente Alexandrinul (150-215), Aristide (†134), Ariston (100-160), Tațian (120-185), Meliton de Sardia (100-180), Athenagoras (133-190), Irineu de Lion (130-202), etc. Cel mai important sistem filosofic de orientare neoplatonică este promovat în ambientul grec de către Origen (185-254), asemenea lui Plotin (205-270) și el un fost elev al maestrului Ammonios Sakkas (175-240), și în ambientul latin de către Augustin (354-430), ambii Părinți ai Bisericii deopotrivă filosofi și teologi creștini de cultură greacă, respectiv latină.

În perioada constantiniană, odată cu emergența creștinismului ca religie recunoscută, intelectualii creștini erau conștienți de faptul că doctrina trebuie să dobândească o formă care să îi permită preluarea funcției pe care o deținea neoplatonismul în cultura păgână de sorginte elenistă.²

Începând cu primul Conciliu Ecumenic de la Niceea (325) terminologia filosofică va pătrunde ireversibil în limbajul credinței,

1. Marilena Vlad, *Dincolo de ființă*, p. 380.

2. Giulio D'Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo. I principi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 37.

teologia pornind pe calea dezvoltării istorice sistematice. Ceea ce „teologia naturală” descoperă ca *Principiu* absolut, transcendent, cu toate atributele pe care rațiunea umană le intuiește, devine anticamera teologiei creștine care depășește acest prim stadiu cu datele Revelației printr-un proces istoric care se desfășoară în continuitate apostolică. În perioada antichității creștine concepția despre Dumnezeu și mai ales definițiile conciliare devenite „dogme” (în sensul teologic de învățături de credință promulgate cu autoritate într-un consens ecumenic) încep să fie „scrise” pe baza limbajului filosofic care interferează astfel cu teologia creștină.

1.3. Problematika lui Dumnezeu în gândirea medievală

Pe fondul destrămării unității culturale a lumii eleniste datorată eclectismului și sincretismelor filosofico-religioase bazate pe o „ontologie slabă”, sau pe postulările neoplatonismului care, asemenea oricărui sistem de gândire filosofică, se opresc la un principiu unitar care rămâne întotdeauna „dincolo de gândire”, creștinismul începe să coaguleze treptat o concepție despre lume coerentă care pătrunde în toate straturile societății și care devine treptat fundamentul culturii europene.

Sfârșitul Epocii Patristice, care joacă un rol important prin trecerea de la experiența perioadei apostolice spre „istoricizarea” evoluției conceptuale într-o Biserică instituționalizată, marchează un salt calitativ în modul de tratare a problematicei lui Dumnezeu. Expresia dogmatică a teologiei despre Dumnezeu, asemenea tuturor disciplinelor teologice ulterioare, sunt cuprinse în *Crez* și au fost dezbătute în cadrul primelor Concilii Ecumenice din primul Mileniu. Ultima mare contribuție patristică în ambientul teologiei grecești este adusă de Ioan Damaschinul (676-749) prin trilogia *Izvoarele cunoașterii* - Πηγὴ Γνώσεως, în care ne lasă bazele unui sistem filosofico-teologic coerent care reflectă evoluția culturală a timpului. Prima parte, capitolele filosofice, numite în teologia

patristică ulterioară *Dialectica* – Διαλεκτικά, expune definițiile conceptelor utilizate, critica de specialitate recunoscând sinteza dintre viziunea neoplatonică a lui Porfirius (233-301), filosof păgân și anticreștin, și poziția Părinților Bisericii. Partea a doua, intitulată *Despre erezii* – Περί αἱρέσεων / *De haeresibus*, reflectă pozițiile lui Epifanie de Salamina (315-403), un anti-origenist a cărui poziție intransigentă a condus la repudierea Sfântului Ioan Gură de Aur (347-407), în capitolele 100-103 tratând pentru prima dată în apologetica creștină despre islam, numit *religia ismailiților* – θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν, pe care îl consideră o erezie hristologică, pentru a critica iconoclasmul și anumite curente mistice radicale. A treia parte, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* – Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, sau *De fide orthodoxa*, prezintă în 100 de capitole o sinteză patristică bazată pe operele Părinților Greci asupra principalelor dogme creștine, de aceea avea să rămână principala lucrare de referință în materie dogmatică pentru Bisericele grecești, de limbă slavă sau română. În ceea ce privește concepția despre Dumnezeu, Damaschinul este influențat de Pseudo-Dionisie, de Grigore de Nazianz, Leonțiu de Bizanț, Maxim Mărturisitorul și Anastasie Sinaiul.¹

După consolidarea cadrului în care se afirmă ortodoxia doctrinară, cercetarea teologică începe să îmbrace două maniere de exprimare a conținutului teologic: Răsăritul creștin rămâne ancorat în sinteza biblico-patristică a unei literaturi catehetice oficiale, în timp ce Occidentul generează o literatură sistematică organică printr-o multitudine de *sententiae, summae și quaestiones*.²

În perioada marilor sisteme filosofico-teologice medievale, pe fondul redescoperirii pe filieră mozarabă a metafizicii aristotelice,³ bazele raționale ale teologiei occidentale se sistematizează în cadrul Universităților preponderent pe metafizica aristotelică. Metafizica aristotelică pătrunde sistematic în gândirea teologică prin Albert cel Mare (1200-1280) și mai ales prin Toma de Aquino

1. Bertthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojcow Kościola*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, 1990, p. 675.
2. Giulio D'Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 18.
3. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol 1, p. 247.

(1225-1274), însă sub forma unui sistem filosofico-teologic care pornește de la producțiile Antichității tardive grecești sau latine, trece prin „momentul” transmisiei mozarabe pentru a fi receptat critic de către teologia creștină.¹

În special principiul cauzalității (pentru Aristotel: cauza eficientă - principiul, cauza materială – materia primă, cauza formală – esența și cauza finală – scopul ființării), este privit de către filosofia creștină sub aspectul *Cauzei prime* care este Dumnezeu-Creatorul și al cauzalităților secundare care se manifestă în lumea imanentă, numai acțiunile „primare” fiind necesare, în timp ce interdependențele din lumea *accidentală* (care nu privește esența ființei ci aspecte ale ființării cf. *Summa Theologiae*, I^a q. 3-14) țin de aspectele contingente din intimitatea creației.

Toma de Aquino caută să iasă din apofatismul radical susținut în sec. V-VI de către Pseudo-Dionisie, recunoscând totuși că Dumnezeu rămâne în esența sa inefabil, de aceea discursul despre Dumnezeu (*De Deo*) se realizează într-o dimensiune dialectică triplă: calea analogiei, calea discursului biblic și calea discursului speculativ.²

De aceea, călugărul dominican Toma contemplează în plan spiritual „Oceanul infinit al Ființei” în care se întrezărește esența divină, inefabilă, absolută a lui Dumnezeu. Însă în planul teologiei universitare „Aquinatul” sistematizează argumentele demonstrabile pe cale catafatică, expunând problematica accesibilă pe cale rațională, discursivă, în jurul demonstrării existenței lui Dumnezeu și prin argumentarea pe cale speculativă a atributelor unui Dumnezeu ca Principiu absolut, creator, suma și izvorul tuturor valorilor pe care le regăsim în realitatea creaturală văzută și nevăzută, dar care se revelează în misterul Preasfintei Treimi revelat.

1. Jean-Pierre Torrel, Fabio Zanata, *Tommaso d'Aquino. Filosofia e Teologia: L'equilibrio tommasiano*, în: Giulio D'Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo*, op.cit., p. 828.
2. Emilio Brito, *Nommer Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel*, în: *Revue Théologique de Louvain* Année 1988 19-2 p. 161.

După cum o să vedem și în modul în care tratăm cele două aspecte ale Teologiei despre Dumnezeu, există o diferență calitativă între aspectul *De Deo ut Uno* care privește aspectele discursive filosofico-teologice și *Teologia Trinitară* care se bazează pe Revelația biblică și pe evoluția istorică a gândirii teologice sau a istoriei dogmelor.

Începând cu secolul XIV în gândirea medievală se delimitează *via antiqua*, care dobândește o nuanțare platonico-augustiniană prin școala franciscană sub Johannes Duns Scotus (1266-1308), de *via moderna* reprezentată de William de Ockham (1285-1347) care prefigurează scepticismul față de valoarea de adevăr a semnului care trimite spre realitatea supraempirică și față de realismul metafizic specifică nominalismului. Se pregătește astfel calea spre o schimbare culturală radicală, lumea nu mai este privită ca un sistem ontogenetic care pornește de la un *Principiu* care generează lanțuri de cauzalitate și în intimitatea căruia descoperim legile care guvernează Universul, ci se pornește de la centralitatea experienței cognitive umane, radicalizată până la extrem. Teocentrismul cultural este înlocuit de acum înainte de antropocentrism.

1.4. Turnura antropocentrică

Începând cu primele manifestări culturale ale omenirii până în perioada renașcentistă, gândirea ontologică este de tip teocentric, fie că este vorba de recunoașterea primatului unei *Realități ultime* cu caracter personal, fie că se caută pe calea rațiunii un *Principiu creator*, întreaga realitate este înțeleasă pornind de la origini spre pluralismul ființării tuturor lucrurilor. În acest sistem de gândire, problematica lui Dumnezeu se impunea ca o evidență în orice interpretare metafizică: este nevoie de o cauză eficientă, un motor prim, de Ființa necesară, omul făcând parte dintr-o lume pe care o poate reprezenta printr-o construcție logică.

Renașterea, prima perioadă a Epocii Moderne între secolele XV-XVI, aduce cu sine redescoperirea umanismului Antichității precreștine și o reacție de rebeliune față de modul de viață medieval care se răsfrânge în politică prin contestarea modelului regalității medievale. Ca modă culturală promovează libertinajul și extravaganțele vestimentare sau artistice, în gândirea filosofică se adâncește scepticismul cognitiv pe linia nominalismului medieval tardiv, derivatele Bisericii instituționale cu vânzarea de indulgențe și excesele unor reprezentanți generând reacții adverse care au condus spre Reforma protestantă.¹

În secolul XVII urmează perioada marilor sisteme filosofico-teologice moderne. Secolul XVIII este caracterizat de iluminismul și criticismul recepției acestor sisteme, pentru ca secolul XIX să intre în perioada „manualistă”, toate aceste etape reflectându-se și în evoluția teologiei despre Dumnezeu. Din punct de vedere conceptual, saltul calitativ care marchează abandonarea teocentrismului și instaurarea antropocentrismului cultural se realizează prin René Descartes (1596-1650), cunoscut sub numele latinizat *Cartesius*. Simplificând, expresia care schimbă metodologic demersul cognitiv, devenit modern, este *cogito, ergo sum* – „cuget, deci exist”. În căutarea unei metode universale aplicabile în toate științele definite ca *scientia*, în partea a patra a lucrării sale *Discours de la méthode* (1637) – „Discurs asupra metodei”, Cartesius afirmă: *Ego sum, ego existo quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum* – „Eu sunt, eu exist, este neapărat adevărată (sentința), de fiecare dată când o pronunț, sau că o concep în mintea mea.”² Aceeași expresie este preluată în *Méditations métaphysiques* (1641), *ego sum, ego existo – ego cogito, ergo sum* – eu sunt, eu exist și eu cuget, deci sunt, pentru a deveni *cogito, ergo sum* în *Principia Philosophiae* din 1644.³

1. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol 2, pp. 6-7.

2. René Descartes, *Discours de la méthode Quatrième partie*, tome I, Paris, Levrault, 1824, pp. 156-167.

3. Xavier Kieft, „La typographie de la pensée. Descartes et la constitution du cogito”, în: *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 50 | 2013, pp. 25-44.

Punctul de plecare rămâne interogația metafizică, necesară oricărui demers cognitiv, însă pentru Cartesius, în spiritul desprinderii față de poziția autoritară a teologiei (cunoașterea supranaturală a credinței), eforturile sunt îndreptate în direcția cunoașterii naturale a rațiunii care se îndoiește de perceperea justă a realității (o consecință a radicalizării poziției nominalismului medieval).

$$\begin{array}{ccc} \textit{Dubium} & & \textit{essere} \\ \textit{COGITO} & \leftarrow \quad \rightarrow & \textit{SUM} \end{array}$$

Dubiul impune căutarea unui răspuns, cugetarea în sine fiind singura certitudine. Este închistarea în propria individualitate, ceea ce putem afirma este rezultatul recepției conștiente la nivelul egoului subiectului cunoscător.¹ În consecință, tot ceea ce este în exteriorul acestei relații *cogito – essere* devine obiectul scepticismului cognitiv. Dacă în sistemul teocentric se pornește de la certitudinea realității metafizic existente (Universul) care apare ontogenetic dintr-un Principiu prim, (realismul metafizic), de acum înainte gândirea modernă pune în centrul universului cognitiv subiectul capabil de cogniție, lumea – cosmosul și Dumnezeu fiind în afara certitudinii existenței. Sunt semănate astfel semințele scepticismului față de posibilitatea cunoașterii pe cale rațională și a demonstrării existenței lui Dumnezeu prin căile metodologice „clasice”.

Cartesius propune o altă cale demonstrativă, diferită de scolastica tomistă (prin dubiul față de *cosmosul* exterior relației cunoaștere – existență individuală ca *res cogitans*), fiind adeptul unui „ontologism” care se inspiră din gândirea augustiniană sau anselmiană. Pentru René Descartes, trăsătura caracteristică definitorie a lui Dumnezeu este *infinitatea*. În analiza operelor carteziene deducem că „infinitul” este un concept polimorf nuanțat diferit în metafizică, în filosofia științei sau în matematică. Dacă „infinitul” este apropiat de cea ce caracterizează dimensiunea inefabilă și transcendentă a lui Dumnezeu, în mod paradoxal, în matematica carteziană infinitul nu există.²

1. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol 2, p. 48.

2. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, „La prudence de Descartes face à la question de l’infini en mathématiques”, în : *Philosophiques*, 34:2, 2007, p. 296.

Pentru Cartesius, asemenea gânditorilor începutului Epocii moderne, existența lui Dumnezeu este o certitudine acceptată în mod irațional pe fondul scepticismului cognitiv generalizat. În partea a patra din *Discours de la méthode* este prezent argumentul „ontologic” al existenței lui Dumnezeu: ideea existenței unei ființe mai perfecte decât tot ceea ce poate proveni din gândirea umană nu poate fi decât rezultatul acțiunii acestei Ființe care a sădit această idee „în” noi. Este vorba despre *innatism*: ne naștem cu această idee prezentă constitutiv în spiritul nostru.

Immanuel Kant (†1804) introduce în gândirea modernă discuția despre posibilitatea cunoașterii *apriori* și *aposteriori*, subiectul uman fiind pus în fața unei experiențe imanente și a transcendenței. Ideea despre Dumnezeu devine un postulat al Rațiunii practice, existența sau atributele Sale fiind în afara posibilității de pătrundere prin intermediul experienței imanente. Pentru Kant, existența lui Dumnezeu nu este demonstrabilă pe calea metafizicii, neagă recursul la o Ființă necesară,¹ ci este o evidență care se impune din acceptarea principiilor morale.²

Georg Friedrich Hegel (†1831) afirmă că Dumnezeu, *Ideea ideilor* și *Absolutul ca subiect*,³ este adânc înrădăcinat în spiritul absolut, lăsându-se conceptualizată ca *idee* de către omenire (spiritul subiectiv). Astfel pătrunde în fenomenologia spiritului conceptul de Dumnezeu definit prin experiența cognitivă și existențială a spiritului uman care evoluează dialectic și istoric spre plenitudine.⁴

1. „...se vede lesne că conceptul unei ființe absolut necesare este un concept pur al rațiunii, adică o simplă Idee. a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că rațiunea are nevoie de ea, și care nici nu face decât să ne indice o anumită totalitate inaccesibilă și servește propriu-zis mai mult pentru a limita intelectul decât pentru a-l extinde asupra unor obiecte noi.” Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Univers Enciclopedic Gold, București 209, p. 462.
2. „.... legile morale nu numai că presupun existența unei ființe supreme ci, fiind absolut necesare din alt punct de vedere, o și postulează cu bună dreptate, deși desigur numai în mod practice”, *ibidem*, p. 479.
3. F.G.W. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, tome I, Aubier Editions Montagne, Paris 1939, p. 21.
4. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol 2, p. 94.

În afara concentrării asupra raportului *cogito – essere*, o închidere în regulile interne prin care spiritul uman ajunge la lumea exterioară subiectivității în care se intuiește un Spirit absolut, turnura antropocentrică privește și direcția empirismului cognitiv. Pentru direcțiile de gândire raționaliste și idealiste (raționaliști: Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. sau idealiștii germani: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, etc.) existența lui Dumnezeu rămâne o certitudine existențială trăită de omul religios, o idee înnăscută pe care o descoperă intelectul, și acestea în ciuda situării lumii și a Ființei absolute în afara raportului cugetare – ființarea individuală a subiectului cognitiv. Acest „afară” aruncă o umbră de îndoială asupra valorii de adevăr a sentinței *Dumnezeu există*. Sunt semănate semințele scepticismului care vor genera ulterior agnosticismul și ateismul.

Antropocentrismul empiric, pe de o altă parte, reduce cunoașterea la percepția senzitivă (prin simțuri), ceea ce ridică o barieră de netrecut între lumea empiric experimentabilă (materială) și lumea supraempirică a lui Dumnezeu. Sistemul de gândire aristotelic sau tomist pornește de la datul empiric pe care îl analizează metafizic, în timp ce empirismul modern (Francis Bacon, John Locke, George Berkeley, David Hume) subliniază primatul datelor sensibile.

Ne îndreptăm astfel spre o nouă paradigmă civilizațională, *homo religiosus* manifestându-se într-o societate secularizată care se exprimă printr-o cultură sceptică față de cunoașterea lumii spirituale și a lui Dumnezeu, utilitaristă și desacralizată.

1.5. Problematizările Epocii contemporane

Dacă pentru Kant sau Hegel ideea de Dumnezeu este necesară posibilității demersului volitiv liber a omenirii, critica religiei din perioada pozitivismului vede în conceptul de „Dumnezeu” o amenințare la adresa autonomiei omului ca individ, de unde proliferarea ateismului emoțional, inoculat și susținut ideologic.

Pozitivismul se impune ca un curent de gândire inițiat de Auguste Comte (1798-1857) prin sistematizarea progresivă din *Cours de philosophie positive* – „Cursuri de filosofie pozitivă”, publicate între anii 1830-1842, care generează o altă paradigmă epistemologică. În esență, cunoașterea este „parcelată” metodologic prin competențele fiecărei discipline devenite „științifice” ca „științe pozitive”, reduse la aspectul descriptiv și exprimat de preferință printr-un limbaj fizico-matematic.

Filosofia este redusă la aspectul descriptiv al istoriei filosofiei și la logica limbajului, pentru care cuvântul „Dumnezeu” este lipsit de sens și semnificație în noile paradigme epistemologice. Teologia și metafizica nu mai sunt științifice în clasificarea pozitivistă, în timp ce empirismul și reducționismul de tip materialist câștigă o poziție din ce în ce mai atractivă în plan cultural. De la scepticism față de posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu se ajunge la ateism.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) este o figură cheie în înțelegerea ateismului modern. Rolul său constă în formularea teoriei religiilor care are la bază omul „natural”, lipsit de orice legătură cu Dumnezeu sau cu sacralitatea. Pentru Feuerbach „Dumnezeu este creat după chipul și asemănarea omului,” idee preluată din afirmațiile lui Xenofan (560-480 îHr.) făcute într-un ambient cultural marcat de politeismul antic, pe care o interpretează diferit: zeitățile sunt rezultatul așteptărilor oamenilor, proiecții care suplinesc nevoile psihologice specifice care pătrund în cele din urmă în ambientul cultural sub diferite forme.¹

Această direcție va fi continuată conceptual de psihanaliza freudiană care duce la extrem ideea de proiecție / manifestare a inconștientului în cultură. Karl Marx (†1883) îmbină materialismul cu evoluționismul darwinian ca teorie a ontogenezei ființelor vii, legând întreaga ființare de o materie devenită absolută (veșnică, principiu, etc.), aflată într-o evoluție dialectică și istorică până la stadiul auto-conștiinței. Dialectica spiritului, hegeliană, este răsturnată prin dialectica marxistă, inclusiv ceea ce este

1. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. III, p. 42.

acceptat ca spirit în cultură fiind tot o formă de manifestare a materiei, în timp ce psihismul subiectului cunoscător este doar o iluzie a unui *ego* ca rezultat al funcționării sistemului nervos central și al relaționărilor interne sau externe ale unui individ biologic. Omul nu mai este o persoană cu o demnitate specifică în lume care este dată de chipul și asemănarea cu Persoana absolută, ci devine un subiect abstract al sistemelor legislative, interpretărilor sociologice etc.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) se inspiră din teza lui Feuerbach care afirmă că în fiecare epocă istorică trebuie să existe raporturi diferite între om și Dumnezeu, venind timpul în care ideea de Dumnezeu să dispară, propovăduind în lucrările sale „moartea lui Dumnezeu”. După Nietzsche „Dumnezeu” trebuie să moară, pentru ca din această moarte simbolică să se nască „supraomul” – *Übermensch*, eliberat de ideea de „Dumnezeu” care nu este nimic altceva decât o proiecție a dorinței de putere a omului. „Supraomul” nietzschenian este scufundat în unica realitate a lumii empirice, moralitatea unei ordini mondiale nihiliste apelând la ideea abstractă a statului, colectivității sau națiunii, toate lipsite de semnificația metafizică a individului în demnitatea sa de persoană și a dependenței creaturale de o lege naturală.

Ceea ce este definit astăzi prin postmodernism, un termen polisemantic cu diferite nuanțări în cultura contemporană, definește eclectismul și „dictatura relativismului” unei societăți aflată într-o tranziție spre un nou facies civilizațional.¹ Despre relativismul care se generalizează în cultura contemporană, Joseph Ratzinger afirma în pragul conclavului în care era ales papă:

„Câte curente de învățătură am cunoscut în aceste ultime decenii, câte curente ideologice, câte curente moderne de gândire... Micuța barcă a gândirii multor creștini a fost nu de puține ori legănată de aceste valuri – aruncată dintr-o parte într-alta: de la marxism la liberalism, până la libertinism; de la colectivism la individualismul radical; de la ateism la un

1. Alexandru Buzalic, *Anthropos. Paradigmele unui model antropologic integral*, p. 22.

vag misticism religios; de la agnosticism la sincretism și așa mai departe. În fiecare zi apar secte noi și se împlinește ceea ce a spus Sfântul Paul despre înșelarea oamenilor, despre înțelepciunea care încearcă să atragă în greșeală (cf. *Ef* 4, 14). A avea o credință clară, conform Crezului Bisericii, este adesea etichetat drept fundamentalism. În timp ce relativismul, adică a se lăsa dus „de colo-colo de orice curent de învățătură”, apare drept unica atitudine care e la înălțimea timpurilor de azi. Se constituie o dictatură a relativismului care nu recunoaște nimic drept definitiv și care lasă drept unică măsură doar propriul eu și dorințele acestuia.”¹

Separarea dintre Biserică și stat generată de politicile de secularizare ale secolelor XIX-XX a condus la o remaniere și la o reîntoarcere a spiritualului la misiunea pe care religia o are în fenomenologia spiritului și în funcționarea societății, separându-se clar și onest credincioșii de necredincioși, agnostici sau indiferenți față de religie angrenați în mecanismele impersonale ale societății de consum.

Biserica a intervenit prin critica mutațiilor din gândirea secolului XIX, luând poziție mai întâi prin Conciliul Ecumenic Vatican I (1869 – 1870) în spiritul filosofiei clasice. Biserica reafirmă că Dumnezeu este un obiect al cunoașterii prin intermediul luminii naturale a rațiunii, împotriva ateismului exprimându-se cu autoritate magisterială în Constituția Dogmatică *Dei Filius* din anul 1870: „*Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem negaverit: anathema sit*” (DH 3021/318).

Însă poziția autoritară a Bisericii nu se răsfrânge asupra ambientului cultural european, ateismul fiind o opțiune argumentată rațional sau acceptată emoțional pe fondul scepticismului față de posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu și a pragmatismului specific societății în zilele noastre. Anatemizările nu mai spun nimic omului contemporan.

1. Liturgia *Pro Eligendo Romano Pontifice* Omilia Cardinalului Joseph Ratzinger decan al Colegiului Cardinalilor Bazilica Patriarhală Sfântul Petru luni 18 aprilie 2005, <https://www.magisteriu.ro/predica-la-liturgia-dinaintea-alegerii-papei-2005/>

Gândirea filosofică laică, desprinsă de autoritatea Bisericii, se lamentează în continuare pe fondul lipsei unor valori și repere existențiale autentice, majore. Filosofia creștină și teologia contemporană au datoria de a readuce în discursul lumii de azi dialogul despre valorile și respectul pentru viață de pe poziții comune omului în integralitatea ființării sale indiferent de alegerile existențiale pe care le face, într-o lume liberă și nu a dictaturilor, fie acestea și ale relativismelor... Ceea ce este exprimat de către Magisteriul eclesial corespunde așteptărilor intime ale omului ca individ.¹

La ora actuală ne aflăm încă în perioada post-Vatican II în care direcțiile magisteriale trebuie să-și găsească forma de transpunere în viață, un proces dinamic care trece prin recepția și reflecția sinodală care va da sens și consistență acțiunii eclesiale (pastorației).² Omul tuturor timpurilor și al tuturor ambiantelor geo-culturale are aceleași întrebări existențiale:

„Oamenii așteaptă de la diferitele religii răspunsul la enigmatul ascuns ale condiției umane, care, astăzi ca și odinioară, tulbură adânc inima omenească: Ce este omul ? Care este sensul și scopul vieții noastre ? Ce este binele și ce este păcatul ? Care este originea și rostul suferinței ? Care este calea spre adevărata fericire ? Ce este moartea, judecata și răsplata după moarte ? În sfârșit, ce este acel ultim și inefabil mister care ne cuprinde existența, din care ne tragem și spre care ne îndreptăm ? ”³

De asemenea, trebuie înțelese cauzele ateismului și atitudinea Bisericii instituționale care este chemată să-și exercite autoritatea prin Hristos și nu printr-o influență culturală care ține de timpuri trecute.⁴ Este nevoie de o reevangelizare a

1. Karl Rahner, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, în *Schriften zur Theologie*, vol. 9, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, pp. 104-105.
2. Dorothea Sattler, Theodor Schneider, *Gotteslehre*, pp. 97-100.
3. Vat. II, „Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine” – *Nostra Aetate*, n. 1.
4. Vat. II, „Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană” – *Gaudium et Spes*, n. 19-21.

Europei și a tuturor Bisericilor din *Oikoumena* creștină în care imaginea despre Dumnezeu să fie cea a lui Isus Hristos, capul Bisericii, iubirea divină care cheamă la mântuire toți oamenii, imaginea tradițională a Bisericii istorice fiind supusă unui proces de transformare similar trecerii de la Antichitatea creștină la Biserica medievală.

În lumea de azi Dumnezeu rămâne o prezență misterioasă, de neînțeles în zgomotul de fond al societății de consum și a adevărilor care se substituie Adevărului. Prin redescoperirea fundamentelor credinței în Dumnezeu trăirea credinței (*fides*) poate dobândi acea consistență prin care creștinismul revigorat va asigura umanismul lumii de mâine.

1.6. Sinteză: Formele de reprezentare ale divinului

Începând cu disputele nominalismului și mai ales după epoca Renașterii, imaginea și discursul despre Dumnezeu se diversifică nuanțându-se diferit față de definițiile magisteriale ale Bisericii. Începând cu epoca marilor descoperiri geografice creștinismul intră în contact cu toate religiile lumii, confruntarea cu aceste sisteme etico-religioase generând noi reflecții referitoare la doctrina creștină în raport cu pluralismul confesional și tipurile de religii de pe toate continentele.

O altă problemă este legată de evoluția culturală a omenirii care își diversifică raportul față de religie, față de posibilitatea cunoașterii sau nu a lumii spirituale, atitudinile pietiste sau nu, construirea unui *Weltanschauung* în care raportul față de Dumnezeu contează în acțiunea liberă și responsabilă. Astfel, Henri de Lubac sintetizează formele fundamentale de reprezentare conceptuală a divinului în funcție de principalele poziții doctrinare, tabelul propus putând fi completat cu formele de manifestare ale credinței:¹

1. Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Œuvres complètes, tome I, Éd. du Cerf, Paris 2006, p. 72.

Problema- Forme fundamentale	Existența divinității	Ființa divină	Raportul divinului cu lumea	Posibilit. cunoașterii divinității	Raportul omului față de divin
Monoteism	Recunoașterea unui singur Dumnezeu	Creator și Mântuitor	Transcend. în imanență	Prin Revelație și actul credinței	Culturală, prin proclamare, etic/moral
Politeism	Recunoașterea mai multor divinități	Realități personale superioare	Transcend. și imanență	Prin teofanii și actul credinței	Culturală, etico-morală
Ateism	Negarea existenței oricărui principiu sau a unei divinități	Realitate iluzorie, proiecție a nevoilor psihice.	Imanența lumii în legătură cu cogniția umană	Agnost. radical	Umanism fără Dumnezeu
Deism	Recunoașterea existenței unei divinități	Creator personificat	Transcend., îndepărtat față de lume	Prin intermediul rațiunii	Abordare etică a Poruncilor
Panteism	Recunoașterea unei singure substanțe universale	Substanță absolută și veșnică diluată în toate lucrurile	Imanență deplină	Intuitiv, prin meditație sau « simțul divinității »	Iubire spirituală, unire mistică.
Theism	Recunoașterea existenței unui Zeu suprem personal	Absolut, personal, creatorul lumii	Transcend. în imanență	Prin rațiune, mitologii	Dependență spirituală de orientare etică
A-theism	Recunoașterea unei realități filosofice superioare	Absolut, impersonal, cauza generării lumii	Transcend. aparentă în imanență	Prin rațiune, mitologii	Dependență spirituală de orientare etică

În afara imaginii unui Dumnezeu personal sau impersonal, în cadrul religiilor în care apar un Zeu sau mai multe divinități personale, vorbim despre *theism*, negarea caracterului personal al lui Dumnezeu este definită prin termenul *a-theism*, postura agnosticismului radical care neagă existența unui principiu absolut, transcendent, fiind numită în dezbaterea contemporană

prin termenul „ateism”. Să trecem în revistă terminologia de specialitate referitoare la imaginea lui Dumnezeu în teologie sau în științele religioase.

Referitor la numărul zeităților prezente în doctrinele religioase distingem religii monoteiste și politeiste.

1.6.1. Monoteismul. Definim monoteismul ca venerarea în cadrul unei religii a unui singur Dumnezeu. În situația monoteismului unicul Dumnezeu deține atributele de Creator și Stăpân al lumii și al istoriei. Întâlnim în istoria religiilor situații când venerarea unui singur Dumnezeu se limitează la un spațiu geo-cultural relativ limitat, eventual un singur trib, fiind vorba despre un monoteism relativ pe fundalul general al unui politeism absolut.¹ În acest caz este vorba despre un monoteism practic, definit în perspectivă religiologică prin *henoteism* sau *monolatrie*.

Dumnezeu este unicul Creator. Această situație nu conduce în cazul monoteismului spre o viziune monistă în care lumea și Dumnezeu să fie un tot unitar și nici la o viziune panteistă în care Dumnezeu să se identifice cu Universul, fiind prezent în toate, „dizolvat” în natură. În cazul monoteismului, Dumnezeu creează lumea văzută și nevăzută în mod liber, dăruind din existența sa subzistența întregii creații pe care o și menține în existență. Fără să devină un sistem doctrinar religios monoteist, religiozitatea primordială pornește de la solidaritatea mistică cu principiul unic al lumii care se descoperă omului ca Stăpânul vieții și al morții, forța universală care guvernează și menține echilibrul natural la toate nivelele. Odată cu trecerea timpului apar revoluții simbolice care se proiectează în *theologiile* religiilor lumii.

La ora actuală există trei mari religii monoteiste: iudaismul, creștinismul și islamul. Cronologic, iudaismul evoluează în direcția exprimării clare a unui monoteism teologic primind Revelația divină care se materializează printr-un proces istoric în textele Torei sau ale Vechiului Testament.

1. Hans Waldenfels, *Manuel de Théologie Fondamentale*, Les Editions du Cerf, Paris 1990, p. 162.

Creștinismul aduce la plinătate Revelația divină „în” Hristos, atât prin mesianismul teologic cât mai ales prin revelația trinitară (un Dumnezeu în trei Persoane) și restaurarea soteriologică a comuniunii dintre om și Dumnezeu care construiește, în virtutea tensiunii eshatologice, Împărăția lui Dumnezeu (finalitatea teleologică a chipului istoric al lumii).

Ontogenetic, Islamul, apare în secolul VII dHr. în ambientul arabilor preislamici, propovăduind monoteismul teologic în continuitatea religiei iudaice, preluând în mod firesc elemente din creștinism pe care le interpretează conform tradiției inițiate de Profetul Mohamed.

În cele trei mari religii monoteiste Dumnezeu este o realitate divină de o ființă (o unică natură divină nedespărțită), care are un caracter personal, se comunică prin Revelația divină și invită omul la dialogul existențial al vieții spirituale prin care este integrat în dinamismul transformant al comuniunii mântuitoare cu natura absolut sfântă a lui Dumnezeu.

1.6.2. Politeismul. Afirmă existența mai multor divinități. Analizând mitologiile religiilor politeiste contemporane putem înțelege procesul istoric de trecere de la afirmarea unui principiu creator unic spre descompunerea atributelor divinității și personificarea acestora după o logică ontogenetică antropomorfizată. De exemplu, Uranus este zeul creator împreună cu Zeița Mamă, după care puterea este uzurpată de titanul Cronos, la rândul său detronat de fiul său Zeus care este cel mai cunoscut fiind tatăl divinităților olimpiene care corespund unui pietism simplu, pragmatic și popular. În general, în toate religiile lumii zeul creator și „strămoșul comun al zeităților panteonului politeist” este asimilat Cerului (Uranos, Tian, etc.), un substitut simbolic și arhetipal al unei *Realități transcendente*, are trăsături androgine pentru că generează, „naște”, direct sau printr-un lanț al cauzalităților, toate elementele lumii imanente care sunt guvernate de forțe cosmice ce devin treptat, prin antropomorfizare, divinități specializate în stăpânirea unor elemente ale naturii, ale fertili-

tății, familiei, activități umane, protectoare, ale războiului, etc. Mitologiile politeiste prezintă un panteon plin de personaje care reflectă calitățile și viciile umane, o serie de intrigi și războaie care se reflectă din veșnicie asupra omului și istoriei sale trecătoare.

Zeul creator, fiind principiul transcendent și absolut al lumii, este considerat treptat un *Deus absconditus* și *otiosus*, neutru, retras, inaccesibil, fapt pentru care religiozitatea practică proiectează divinități mai accesibile care corespund așteptărilor imediate, cărora li se aduce un cult religios specific.

Atunci când își pierd semnificația unei interpretări metafizice primare care trimite spre realitatea lumii nevăzute, miturile devin povești sau legende lipsite de consistență, un scenariu dintr-o *Saga* antropomorfizată care nu mai joacă nici un rol în religiozitatea omului istoric.

Referitor la raportul dintre om și divinitate distingem poziția ateismului, panteismului și deismului.

1.6.3. Ateismul. Este rezultatul atitudinii îmbrățișării agnosticismului radical care neagă orice posibilitate de cunoaștere a lui Dumnezeu sau a unei realități transcendente, considerând că acestea nu există. Are implicații asupra comportamentului individului care își asumă această postură existențială atât prin ierarhia valorilor care este luată din cultură și acceptată consensual sau legiferată în sisteme etico-normative politice (umanismul fără Dumnezeu), cât și prin reacțiile emoționale, comportamentale și decizionale specifice atunci când nu se acceptă „misterul” sau aspectele iraționale ale experienței umane. Întâlnim forme diferite de manifestare, de la ateismul științific care caută argumente în respingerea existenței lui Dumnezeu, ateismul emoțional, nevrotic, fără argumente, trecând prin postura religiozității imature sau a ateismului aparent, de confort, care nu respinge ideea de Dumnezeu sau chiar existența divinului pe care îl împinge spre sferele inconștientului, pentru o alegere existențială fără comportamentul omului credincios practicant.

1.6.4. Panteismul. Din grec. $\pi\alpha\nu$ – totul și $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ – Dumnezeu, este o interpretare teologică care neagă metafizic distincția dintre Dumnezeu și lume. Divinitatea este total „dizolvată” în cosmos. În consecință, raportul dintre divinitate și om se petrece în realitățile lumii imanente, de aceea este o fundamentare care conduce spre o mistică fără Dumnezeu, de tip *New Age*, fiind legat conceptual de *monismul* metafizic (există o unică realitate substanțială în tot Universul).¹ Totul este una și aceeași realitate, omul nu este o persoană în sens metafizic ci doar iluzia unui *ego* care, în cele din urmă, se topește în unica substanță care se manifestă aparent sub forma diferitelor aspecte ale lumii.² Nici nu poate fi vorba despre creație, ci este vorba despre o iluzie, o emanație care generează aparența pluralismului tuturor lucrurilor, totul fiind una și aceeași esență care se manifestă pe scena unui teatru absurd în care actorii, spectatorii și decorurile se confundă. Este negarea transcendenței.

În filosofie întâlnim un monism panteistic care confundă Divinitatea cu Natura, lumea materială fiind o realitate unitară și absolută (monism material legat de un panteism materialist sau naturalist), o substanță extrapolată la existența tuturor lucrurilor (*arheul* filosofilor cosmologi începând cu Thales din Milet). Formele monismului metafizic îmbracă nuanțe diferite. Ioan Scotus Eriugena (800-877) afirmă legătura intimă dintre Dumnezeu și lumea care își are cauza primară și finalitatea în Realitatea absolută din care provin toate și la care se întorc toate lucrurile (Alfa și Omega), unii autori acuzându-l de o gândire panteistă, în realitate fiind vorba despre o apropiere față de filosofia de orientare neo-platonice sau augustiniană și nu expresia monismului panteist.³ La fel trebuie analizate pozițiile neo-platonice sau cele de orientare creștină alexandrină, sistemul emanațiilor fiind

1. *ibidem*, p. 163.

2. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de Théologie catholique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, art. „panthéisme”, p. 333.

3. Emmanuel Falque, „Jean Scot Érigène: la théophanie comme mode de la phénoménalité” în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, September 2002, pp. 387-421.

modul prin care se caută evitarea, la nivel conceptual, a confuziei de tip panteist între unitatea absolută a Ființei și pluralismul existențial al lumii create.

Alte poziții țin de afirmarea unui panteism formal sau a-cosmic care recunoaște diferența calitativă dintre divin și lumea creată. Originea cosmosului se regăsește în actul creator care este cauza ontogenetică a lumii și izvorul gradelor diferite de ființare. Monismul și panteismul aparent al unor filosofi moderni, precum Baruh Spinoza (1632-1677), trebuiesc analizate în integralitatea operelor sale deoarece face diferența dintre unitate și unicitate sub aspect noțional, impusă de limitele limbajului omenesc și de limbajul teologic: *Deum non nisi improprie unum et unicum vocari* – „Dumnezeu nu este decât impropriu numit unul și unic” (*Cogitata Metaphysica* I, 6).¹

Spre deosebire de panteismul materialist / naturalist, panteismul post-kantian este de tip idealist, ceea ce este întâlnit în lumea materială fiind doar reprezentări ale spiritului uman ca o formă de reflexie a unui Spirit unic, care poate fi identificat cu Dumnezeu. În acest context filosofic trebuiesc înțelese postulările lui Schelling sau Hegel.²

Dacă aceste poziții țin de monismul filosofic, panteismul se reflectă în diferitele forme de manifestare religioasă, având consecințe asupra actului existențial al asumării credinței.³ De la religiozitatea panteistă hindusă până la spiritualitatea mișcărilor de tip *new age* întâlnim o multitudine de forme de manifestare religioasă față de Dumnezeu, zeități sau față de divin, teiste sau a-theiste, care se materializează în grupuri sociale stabile sau se manifestă trecător sub forma unor curențe sau în cadrul unor sub-culturi într-un context istoric concret.

1. Pierre Macherey, *Spinoza: puissance et ontologie*, éd. Kimé, Paris 1994, pp.39-53.
2. Alexander Schnell, «Une humanisation permanente et totale de Dieu. Fondement, existence et réalité dans le troisième système de Schelling», în: *Revue germanique internationale. Schelling. Le temps du système, un système des temps*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas, 18/2013, pp. 147-159
3. Hans Waldenfels, *Manuel de Théologie Fondamentale*, p. 163.

1.6.5. Deismul. Este o altă poziționare față de raportul om-Dumnezeu-lume care neagă poziția doctrinară a Bisericii, afirmând totodată credința într-un Dumnezeu (lat. *Deus*) a cărui existență o demonstrează pe calea rațiunii și a argumentărilor omenești, însă respingând afirmațiile religiilor revelate. Din punct de vedere istoric, deismul își are originea în postulările unor teologi reformatori europeni din secolele XVI-XVII, pentru a fi preluat ca o formă de religie naturală în diferite formulări ale franc-masoneriei moderne începând cu secolul XVIII. Această viziune se conturează în perioada iluminismului, când legile mecanicii newtoniene conturau o viziunea empirică asupra lumii, descriind cosmosul și microcosmosul prin intermediul legilor naturii care fac previzibilă și explicabilă orice evoluție sau mișcare mecanică pe termen scurt.

Poziția *Aufklärungului* german și a iluminismului francez a condus la promovarea unei religiozități care se încadrează între practica credinței creștine și postura specifică ateismului. Pentru Voltaire Dumnezeu este ceasornicarul care a construit mecanismul complicat al orologiului căruia i-a comprimat arcul, lăsând mecanismul să funcționeze de la sine. Fără să se poată oferi o concepție unitară, deismul recunoaște existența unui Dumnezeu-creator, însă odată creat Universul și după ce a stabilit legile naturii, se retrage devenind un *deus otiosus* care nu interferează direct cu lumea care rămâne în plan moral în guvernarea omului după raționamentele și interesele dezvoltării sale sociale.

*

Creștinul contemporan se manifestă într-o lume aflată într-un proces de globalizare culturală și mondializată prin transport și telecomunicații, relații economice și jocuri de putere geo-politice care se extind la scară planetară și chiar prin interesul explorării spațiului cosmic în scopuri comerciale. Instituționalizat, creștinismul este prezent în plan social prin Biserici și confesiuni care au apărut în diferite perioade istorice, într-un anumit context cultural, corespunzând unor nevoi concrete care privesc inculturarea valorilor Evangheliei printre neamuri (aparitia riturilor)

sau reformarea instituțională atunci când a fost nevoie de adaptarea la evoluția politică, socială și culturală în vremea salturilor calitative dintre epoci.

Secularizarea, ateismul și indiferentismul religios nu conduc spre dispariția religiozității, constitutivă ființării umane, ci spre căutarea unui surogat sub forma activismului ideologic, sincretisme de tip *New Age*, sau al altor forme de „spiritualitate naturală” care se construiesc într-un umanism fără Dumnezeu. Pe de o altă parte, chiar dacă religia (experiența sacrului și a manifestărilor fenomenologice ale Sacrului) este în esența fenomenului cultural, aceasta tinde să se retragă nu numai în sfera privată a vieții intelectuale și spirituale a individului, ci și în *arrière-planul* vieții publice și a manifestărilor culturale, comunitatea parohială în cadrul căreia se desfășoară cultul religios public și manifestarea eclesială a credinței nemaifiind „spațiul sacru” omologat și acceptat ca atare de întreaga societate.

Este, sau mai bine spus, mai este audibil discursul despre Dumnezeu? Printre teologii creștini afiliați tradițiilor școlilor de gândire diferite, putem găsi un numitor comun care să se ridice peste diferențele specifice care ne separă sau ne completează reciproc? Poate să fie coerent omul cunoașterii științifice pozitive cu convingerile trăirii sale spirituale, altfel spus, *homo sapiens – sapiens și religiosus* în același timp poate să se mai manifeste într-o unitate de acțiune și de gândire dincolo de ambivalența separării culturii contemporane dintre sacru și secular?

În acest context, problematica existenței lui Dumnezeu ocupă un alt loc în discursul public și în preocupările oamenilor, ceea ce impune și teologilor o reală ancorare în limbajul științific și cultural al epocii, în concordanță cu nivelul cunoașterii științifice actuale și a consensului în exprimarea principalelor elemente cosmogonice și cosmologice sau antropologice pe care se construiește *Weltanschauungul* omului contemporan. Teologul contemporan trebuie să se coboare din sferele înalte pe care le scrutează și să se ancoreze în ceea ce a devenit discursul despre Dumnezeu într-o lume orbită de pragmatism.

Se impune astfel un *aggiornamento* permanent al teologiei creștine care trebuie să fie capabilă să transpună esența mesajului revelat într-o manieră inteligibilă omului concret trăitor în istorie. De aceea, problematicile tradiționale *De Deo ut uno*, care ocupau un loc central în dezbaterile epocilor trecute, sunt cunoscute doar de comunitatea cercetătorilor din domeniul istoriei filosofiei sau a istoriei dogmelor, revenirea la principalele teme constitutive unei teologii despre Dumnezeu având nevoie de o „traducere” adecvată nivelului de înțelegere și al așteptărilor lui *homo sapiens* în egală măsură *sapiens* și *religiosus*. Printre aceste problematice se numără și posibilitatea demonstrării existenței lui Dumnezeu pe calea luminii naturale a rațiunii.

2. Demonstrarea existenței lui Dumnezeu pe cale rațională

Pentru *homo religiosus* există certitudinea existenței unei *Realități ultime transcendente* pe care o experimentează printr-o trăire care nu are nevoie de „coborârea” în categoriile rațiunii sau a definițiilor categoriale. Indiferent cum ar fi definită sau reprezentată la nivel conceptual, această *Realitate* se întrezărește dincolo de lumea fenomenală atunci când se scrutează spre un Principiu prim într-un scenariu cosmogonic. Acest Principiu creator, absolut, unic, este prezent în toate religiile lumii sub forme diferite, fiind reprezentat într-o manieră *theistă* sau *a-theistă*, monoteistă sau ca divinitatea care generează întregul panteon într-un sistem de gândire panteist.

Monoteismul teologic (raționalizarea conținutului credinței într-un singur Dumnezeu și definirea doctrinară) identifică Principiul creator absolut, transcendent, cu unicul Dumnezeu (iudaismul, creștinismul și islamul). Dubla experiență cognitivă și religioasă a sacrului descoperă „chipul și asemănarea” lui Dumnezeu în ființarea umană (*Geneza* 1, 26-27) care conferă omului o poziție specială în cosmos și inițiază dinamismul relației interpersonale dintre Persoana divină (în cazul creștinismului

caracterul personal al unei naturi divine unice și indivizibile) și al fiecărui individ ca persoană.

Există o cunoaștere rațională a ceea ce este inteligibil, din mesajul revelat, prin lumina naturală a rațiunii care poate fi la rândul ei luminată de lumina supranaturală a credinței (*ratio*) și o cunoaștere experiențială care luminează individul aflat în căutarea lui Dumnezeu – *quaerere Deum* prin implicațiile existențiale și deciziile sau asumarea sentințelor prin care sfera cognitivă a subiectului cunoscător depășește certitudinea experienței sensibile și tatonează misterul infinit al lui Dumnezeu.

Vorbind despre rădăcinile culturii și ale teologiei occidentale la data de 12 septembrie 2008, papa Benedict al XVI-lea, aflat la *Collège des Bernardins* într-un sediu al călugărilor cistercieni care a făcut parte până la Revoluția franceză din Universitatea din Paris (*Universitas magistrorum et scholarium Parisiensis*), sintetiza problematica căutării lui Dumnezeu în ambientul universitar și în gândirea europeană astfel:

„Care a fost motivația oamenilor care s-au adunat în aceste locuri? Care au fost dorințele lor? Cum au trăit? Mai presus de toate, trebuie să recunoaștem cu realism că dorința lor nu a fost aceea de a crea o nouă cultură și nici de a păstra o cultură a trecutului. Motivația lor a fost mult mai simplă. Scopul lor era să-L caute pe Dumnezeu – *quaerere Deum*. În mijlocul confuziei acelor vremuri când nimic nu părea să reziste, călugării și-au dorit cel mai important lucru: să caute să găsească ceea ce are valoare și rămâne mereu, să găsească Viața însăși. Îl căutau pe Dumnezeu. De la lucruri secundare, au vrut să treacă la realități esențiale, doar la ceea ce este cu adevărat important și sigur. Se spune că ființarea lor era înclinată spre „eshatologie”. Dar acest lucru nu trebuie înțeles în sensul cronologic al termenului - ca și cum ar fi trăit cu ochii îndreptați spre sfârșitul lumii sau spre propria moarte - ci în sens existențial: în spatele provizoriului ei căutau definitivul. *Quaerere Deum*: întrucât erau creștini, nu a fost o aventură într-un pustiu fără cărări, o căutare într-un întuneric absolut. Dumnezeu însuși a plasat jaloanele, sau mai bine zis, a nivelat calea, iar sarcina lor era să o găsească și să o urmeze. Această

cale era Cuvântul Lui care, prin cărțile Sfintelor Scripturi, era oferit oamenilor. Căutarea lui Dumnezeu necesită așadar, în mod intrinsec, o cultură a vorbirii sau, așa cum spunea Dom Jean Leclercq: eshatologia și gramatica pentru monahismul occidental sunt inseparabile una față de cealaltă.”¹

De-a lungul timpului evoluează modul în care omul se raportează față de Dumnezeu chiar dacă problematizează această temă în preocupările filosofico-teologice vorbindu-se despre forme diferite de reprezentare ale divinului și despre cum se implică divinitatea în istoria omenirii, uitându-se că Dumnezeu este un reper transcendent, imuabil, și că, de fapt, ceea ce se schimbă se află în lumea fenomenală și immanentă în care omul își asumă o alegere existențială influențată de evoluția culturală și de modele schimbătoare care emerg și dispar rapid în faciesul cultural al lumii așa zis civilizate.

Existența lui Dumnezeu este la ora actuală o problemă individuală a omului religios, o temă retrasă în sfera din ce în ce mai privată a unei religiozități separate de viața publică sau de marile dezbateri culturale. Și dacă se acceptă faptul că Dumnezeu există și este inclus în construcția unei concepții despre lume într-o manieră mai mult sau mai puțin importantă, se evită căutarea unor argumente raționale care să întărească convingerile, de cele mai multe ori iraționale, care stau la baza deciziilor existențiale. Credincioșii care se reunesc pentru practicarea cultului religios nu au nevoie de argumente, ei „știu” că Dumnezeu există.

În istoria gândirii europene, René Descartes nu contestă importanța unei demonstrări cauzale a ceea ce, conform lucrării *Le Discours de la méthode* (1637), este în ordinea raționamentelor sale, chiar dacă demonstrarea existenței lui Dumnezeu este de tipul *argumentelor ontologice*, cum vor fi denumite ulterior după Kant.²

1. *Au monde de la culture*, discours du pape Benoît XVI, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html, consultat la data de 22/10.2024.
2. Henri Gouhier, “La Preuve Ontologique de Descartes (A Propos d’un Livre Récent).” în: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 8, no. 29 (3),

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) introduce termenul de *teodicee* (grec. Θεός = Dumnezeu, δίκη = dreptate / justificare). Empiric, observăm că toate lucrurile sunt contingente (pot să existe sau nu, ființarea lor este posibilă, însă nu este necesară), de aceea orice discurs despre realitatea metafizic subzistentă ne trimite spre *Ființa necesară*, într-o manieră similară raționamentului Sfântului Toma de Aquino. Pentru Leibniz,

„Dumnezeu este rațiunea primă a lucrurilor: întrucât cele care sunt limitate, ca tot ce vedem și percepem noi înșine, sunt contingente și nu conțin nimic care să le facă necesară existența, fiind evident că timpul, spațiul și materia, unite și uniforme în ele înseși, indiferente la orice puteau căpăta alte mișcări și chipuri, într-o altă ordine. Trebuie deci să căutăm rațiunea existenței lumii, care este reunirea întreagă a lucrurilor contingente, și trebuie s-o căutăm în substanța ce poartă-n sine rațiunea propriei existențe și care, prin urmare, este necesară și eternă. Mai trebuie ca această cauză să fie inteligentă; întrucât această lume care există fiind contingentă și o infinitate de alte lumi fiind în egală măsură posibile și în egală măsură pretendente la existență, ca să spunem așa, asemenea ei, trebuie ca acea cauză a lumii să fi luat în considerație ori să se fi raportat la toate lumile posibile, pentru a determina una dintre ele. Și această considerație sau raportul dintre o substanță existentă și niște simple posibilități nu poate fi altceva decât *intelectul*, cel care cuprinde ideile despre toate acestea; iar a determina una nu poate fi altceva decât actul *voinței* care alege. *Puterea* acestei substanțe face eficientă voința. Puterea duce spre *ființă*, înțelepciunea sau intelectul spre *adevăr* și voința spre *bine*. Această cauză inteligentă trebuie să fie în toate modurile infinită și absolut perfectă în *putere*, în *înțelepciune* și în *bunătate*, întrucât ea duce spre tot ceea ce este posibil. Și cum totul este legat, nu avem cum să admitem mai mult de una. Intelectul ei e sursa esențelor, iar voința ei originea *existențelor*. Iată, pe scurt, dovada unui Dumnezeu unic, cu perfecțiunile lui, prin el însuși origine a lucrurilor.”¹

1954, pp. 295–303. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23936698>. Accessed 22 Oct. 2024.

1. G. W. Leibniz, *Eseuri de teodicee*, I, 7; 37-45, trad. Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, Editura Polirom, Iași 1997, p. 92.

Immanuel Kant (1724-1804), contestând raționamentul lui Leibniz, argumentează „despre imposibilitatea unei dovezi cosmologice a existenței lui Dumnezeu”.¹ Pentru că ne trimite spre mecanismele judecăților subiectului cunoscător, existența lui Dumnezeu este o certitudine a credinței:

„Trebuie să mărturisim că doctrina despre existența lui Dumnezeu aparține credinței doctrinale. Căci, deși cu privire la cunoașterea teoretică a lumii nu am a *dispune* ceva care să presupună în mod necesar această idee, ca fiind condiție a explicării mele a fenomenelor lumii, ci sunt mai curând obligat să mă servesc de rațiunea mea ca și când totul n-ar fi decât natură, totuși unitatea finală este o condiție atât de mare de aplicare a rațiunii la natură, încât n-o pot omite, mai cu seamă că experiența îmi oferă din belșug astfel de exemple. Dar altă condiție, care să-mi facă din această unitate firul conducător al investigației naturii, nu cunosc decât dacă presupun că o inteligență supremă a orânduit totul astfel după cele mai înțelepte scopuri. Prin urmare, a presupune un autor înțelept al lumii est o condiție a unui scop în adevăr contingent, dar nu lipsit de importanță, anume pentru a avea o călăuză în cercetarea naturii. Succesul cercetărilor mele confirmă atât de des utilitatea acestei supoziții, și nimic hotărâtor nu poate fi invocat împotriva ei, încât aş spune cu mult prea puțin, dacă aş vrea să numesc faptul considerării de către mine ca adevărat o simplă părere, ci că și sub acest raport teoretic se poate spune că eu cred ferm într-un Dumnezeu; dar atunci această credință nu este practică în sens riguros, ci trebuie numită o credință doctrinală, pe care *teologia* naturii (teologia fizică) trebuie să o producă în mod necesar pretutindeni.”²

După cum spune în continuare Kant, „cuvântul credință este în aceste cazuri o expresie a modestiei din punct de vedere *obiectiv* totuși este, în același timp, o expresie a fermei încrederi din punct de vedere *subiectiv*.” Dumnezeu este o necesitate a raționamentelor și a acțiunii morale pe care o descoperim ca o credință pragmatică:

1. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, Editura IRI, București 1994, p. 456.
2. *ibidem*, p. 585.

„...o teologie fizică (mai precis fizico-teleologică) ar putea servi totuși cel puțin ca propedeutică pentru teologia propriu-zisă, dând naștere, prin contemplarea scopurilor naturale, despre care ne oferă materie bogată, ideii de scop final, pe care natura nu-l poate indica. Ea face într-adevăr simțită nevoia unei teologii, care să determine în mod satisfăcător conceptul de Dumnezeu pentru utilizarea practică cea mai înaltă a rațiunii, dar nu o poate produce și nici fundamenta în mod satisfăcător pe propriile sale dovezi.”¹

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ne conduce spre fenomenologia spiritului explicând evoluția dialectică de la „în sine” – „pentru sine” la sinteticul „în și pentru” ca totalitate integratoare a conștiinței de sine și afirmare a ființării umane. A vorbi despre Dumnezeu înseamnă a opera cu „noțiunea de Dumnezeu” într-o dimensiune idealistă, dacă întâlnim un concept într-o expunere de tip fenomenologic ajungem, din necesitate, la rațiunea superioară care dă sens și asigură comprehensiunea realității fenomenale. Pentru spiritul uman totul trebuie să se îndrepte spre un scop / finalitate, un țel (grec. *telos*), de unde rezultă faptul că Dumnezeu apare în preocupările omului ca o sumă a valorilor și aspirațiilor într-o perspectivă teleologică, pentru a se revela ca unica realitate necesară ontogenetic în devenirea tuturor lucrurilor / ființurilor.

Aceste postulate rămân valabile și în teologia contemporană, dacă nu se recurge la ceea ce este rațional și raționalizabil din misterul lui Dumnezeu care se descoperă pe sine și se comunică omului dăruindu-i ființarea specifică și mântuirea, am vorbi despre o credință doctrinală în sens kantian, am apela numai la convingerile iraționale ale acceptării actului credinței. La polul opus este necesară acceptarea limitelor în spatele cărora se ascunde „misterul”, acele manifestări care țin de esența divină și care nu pot fi atinse de ființa umană datorită

1. Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, partea II, Observație generală asupra teleologiei, trad. Vasile Dem. Zamfirescu – Alexandru Surdu, Editura TREI, București 1995, p. 314.

condiției stării de creatură și a alterității și inefabilității unui Dumnezeu absolut.

La ora actuală, empirismul radical, pozitivismul, materialismul și ateismul, scot spiritul (înlocuit cu expresia „imaterial”) și spiritualitatea din cultura și preocupările științifice ale unei culturi desacralizate și a unei civilizații care a evoluat spre aspectul consumerist și pragmatic al unei societăți de consum. Ultimele descoperiri ale astronomiei observaționale, evoluția fizicii experimentale și dezvoltarea cercetării fundamentale ne oferă un model cosmogonic și cosmologic adaptat nivelului actual al cunoștințelor științifice care sunt la baza construcției unui *Weltanschauung* coerent cu discursul contemporan.

Credinciosul este chemat să se integreze în universul cognitiv specific omului contemporan, „sus” și „jos” din geografia spirituală a lumii trebuiesc înțelese în dimensiunea integratoare a istoriei (lumea imanentă) și a metaistoriei (realitatea lumii transcendente și nevăzute), a comuniunii cu Dumnezeu (întreit *Sfântul* – absolutul) în grade diferite care coboară până la „întunericul” absenței oricărei urme de sfințenie într-un *Ad inferos* al îngerilor decăzuți, etc. Când rostește *Crezul* afirmând „cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotținătorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor,” creștinul de azi nu este un individ ancorat într-o concepție despre lume anacronică, ci înțelege dimensiunea absolută, transcendentă, inefabilă a principiului creator care generează Universul de la nivelul particulelor elementare și a microcosmosului până la ceea ce descoperim scrutând profunzimile macrocosmosului, toate fiind generate, menținute în subzistență și guvernate de legi cosmice pe care le descoperim pretutindeni în natură. La fel și raportul dintre istorie și veșnicie, dintre devenirea lumii de mâine și tensiunea eshatologică care îndreaptă creația spre o finalitate, devin comprehensibile prin *Realitatea ultimă transcendentă*, Alfa și Omega, care se comunică din „înaltul cerului” în *hic et nunc*ul fiecărei clipe din istorie: omul religios îl experimentează prin viața spirituală și intră în dialog cu o Persoană pe care o numește Dumnezeu.

În ambientul gândirii filosofico-teologice catolice, problematica demonstrării existenței lui Dumnezeu este tratată sub forma filosofiei despre Dumnezeu sau a Teodiceei. Chiar dacă este preluat termenul leibnizian Teodicee, această disciplină este tratată prin prisma preocupărilor unei teologii naturale care analizează în mod critic toate încercările de a ajunge la primele principii pe calea metafizicii sau de a căuta argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu și deducerea atributelor divinității prin lumina naturală a rațiunii.

Odată cu primii filosofi ionieni din sec. VII-VI îHr., care au preocupări cosmologice, se caută pe cale rațională un principiu unic, veșnic, neschimbabil, primordial, pătrunzând astfel într-o teologie naturală. De fapt, aceștia caută să demonstreze existența lui Dumnezeu fără să apeleze la religie și la limbajul mitologic. La Aristotel, prin *Filosofia prima* sau *Metafizica* sa, principiul identificat de religie cu Dumnezeu se descoperă prin relația dintre Ființă și ființările substanțiale care cad sub incidența simțurilor, descoperindu-se relațiile de cauzalitate, Ființa necesară, *arhe*-ul care poate fi descoperit de rațiune.

Problematica Teodiceei ca filosofia lui Dumnezeu a fost dezvoltată de către gândirea mozarabă, influențată de teologia monoteistă iudaică și islamică, aristotelismul primind nuanțări medio- și neoplatonice. Prin disputele, sentințele și sumele filosofice și teologice din epoca marilor sisteme de gândire medievală, Albert cel Mare și Toma de Aquino, asupra căruii ne vom opri pe larg în continuare, Dumnezeul credinței este identificat cu puterea creatoare care cheamă Universul din neființă în ființă și ale cărui urme le putem întrezări în creație.

Metafizica creștină devine o disciplină filosofică despre Dumnezeu. Francisc Suarez (1548-1617) folosește pentru prima oară termenul de *teologie naturală*, în timp ce Christian Wolf (1679-1754) structurează disciplinele filosofice într-o metafizică generală sau ontologică și metafizici speciale care tratează pe baza principiilor generale antropologia, cosmologia sau problematica lui Dumnezeu pe care o putem numi Teodicee fără să apelăm la argumentele

de tip ontologic care pătrund în gândirea europeană în perioada post-carteziană.¹

Diferența dintre abordările clasice, de la preluarea și analiza textelor diferiților teologi și filosofi care au căutat să demonstreze existența lui Dumnezeu, și poziția actuală, constă în posibilitatea tratării fiecărui argument în parte în perspectiva evoluției criticii medievale și a epocii moderne, pentru a situa căile metodologice din trecut în contextul cunoștințelor contemporane.

La ora actuală avem mai multe posibilități de sistematizare a conținuturilor predării-învățării Teodiceei, în funcție de finalitățile cognitiv-formative a cursurilor și de destinatarii lor. Teodiceea poate fi tratată ca o sumă a argumentelor despre existența lui Dumnezeu. Sunt prezentate argumentele istorice, filosofice, religioase și mistice, în scopul cristalizării unei concepții despre lume în care să existe convingerea că Dumnezeu există. O astfel de prezentare are un scop didactic formativ și nu urmărește expunerea unei filosofii sau teologii metodologic ordonate conform criteriilor academice.

Teodiceea poate fi dezvoltată, în spiritul sistematizării lui Wolf, ca o disciplină filosofică ce aparține metafizicii speciale alături de cosmologie (filosofia naturii) și antropologie (*psychologia rationalis*). A treia posibilitate de abordare tratează Teodiceea sub forma filosofică care se folosește de limbajul metafizicii, fără a fi abordată ca o ramură a metafizicii speciale. Sunt prezentate logic toate căile metodologice și preluarea critică a acestora de-a lungul timpului, pentru a ajunge la un *Principiu prim* care deschide calea spre concluzia că Dumnezeu (în accepție teologică) există și este descoperit de rațiune prin diferitele atribute care descriu Ființa absolută.

1. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, p. 10.

2.1. *Summa Theologiae* și căile demonstrative metodologice specifice gândirii medievale

Să revenim la apariția teologiei sistematice și a argumentării pe cale rațională a existenței lui Dumnezeu. În perioada patristică s-a format o sinteză teologică care se încadrează în limitele poziției magisteriale promulgate de primele Concilii Ecumenice, conturându-se de acum înainte linia ortodoxiei doctrinare prin scrierile Părinților Greci și Latini. Primele probleme care au fost rezolvate prin consensul ecumenic al Bisericii răspund problemelor punctuale care au apărut în epocă prin ereziile trinitare, hristologice, pneumatologice sau soteriologice promovate sub influența filosofiei medio- și neoplatonice și a terminologiei filosofiei „la modă” în ambientul elenist al timpului. După închiderea Academiei neoplatonice Ateniene de către Iustinian (529 dHr.), teologia se construiește exclusiv pe autoritatea Părinților Bisericii, Bisericele Răsăritene rămânând metodologic pe această linie.

Teologia occidentală devine sistematică, complexă și organică începând cu Anselm de Canterbury (+1109), teologia scolastică producând de acum înainte numeroase *sententiae*, *summae* și *quaestiones*.¹ În *sententiae* teologii căutau să demonstreze o poziție susținută de magistrul lor în ambientul universitar medieval printr-o demonstrație care apelează la rațiune, argumentare dialectică, citate biblice și din operele patristice.²

Treptat se naște un alt gen de scrieri teologice sistematizate, prin care sunt adunate și însumate sentințele într-o formă organică, de tip enciclopedic, care poartă numele de *Summa*. Primele scrieri de tip *Summae* sunt *De sancta Trinitate et operibus suis* a lui Rupert von Deutz (1070-1129) și *Elucidarium* a ucenicului lui Anselm, Honorius Augustodunensis (1080-1140), ambele bine receptate de contemporanii lor. Rupert, de exemplu, realizează o vastă sinteză despre teologia trinitară reunind comentarii din principalele cărți ale Vechiului Testament și ale primelor

1. Giulio D'Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, p. 18.

2. *ibidem*, p. 33.

capitole din Evangheliile după logica împărțirii istoriei mântuirii în trei epoci (Vechiul Legământ, plinirea timpurilor în Hristos Isus și Epoca Bisericii – ca acțiune a Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt) folosind citate din Sfinții Părinți. Inițial, *Summele* reunesc *sententiae* exegetice și comentarii patristice, abia în perioada de înflorire a stilului de redactare, după 1150, apărând marile opere cu caracter organic și sistematic pur filosofico-teologic.¹

În literatura perioadei marilor sisteme medievale întâlnim și *quaestiones*, tratate sistematice care se opresc asupra unei singure problematice pe care autorii le dezvoltă și le demonstrează pe cale rațională, exegetică și a argumentărilor acceptate pe baza autorității și credibilității autorilor. Pe cale rațională, singurele argumente care se impun silogistic (deductiv din combinarea Subiectului, Predicatulului și termenului Mediu, trecând prin Premisa Majoră, Premisa Minoră și o Concluzie) țin de demonstrarea existenței lui Dumnezeu.

Anselm de Canterbury, deși preia raționamentul lui Boethius, face cunoscut în cultura europeană argumentul ontologic în forma ante-idealismului german. Pentru Anselm, Dumnezeu este: *aliquid quo nihil maius cogitari possit* – ceva care nu se poate gândi [a fi] mai mare.² Preluând autoritatea Bibliei, negarea existenței lui Dumnezeu este o rătăcire: *dixit insipiens in corde suo : non est deus* – „Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu!” (Psalmul 52, 1), pentru că *Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest* – Deci, dacă ceea ce nu poate fi gândit mai mare este / există doar în intelect: însuși ceea ce nu se poate gândi mai mare este / există ceea ce poate fi gândit [a fi] mai mare.³

Propun să comparăm comprehensiunea textului printr-o analiză liberă a textului original pentru a observa subtilitățile traducerii din limba latină făcută de clasiști, pasajul fiind accesibil în limba română sub formele:

1. *ibidem*, p 34.

2. *Proslogion*, II: 101,5. Traducerea Vlăduțescu: „Ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai mare”, p. 10; Traducerea Baumgarten: „Ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare”, p. 13.

3. *Proslogion* II: 101,17-102,1

„Așadar, dacă ceva față de care alt-
ceva mai mare nu poate fi conceput
este unul decât care altul mai mare
poate fi gândit, ceea ce, neîndoiel-
nic, nu poate fi.”¹

„Așadar, dacă acela decât care nu
poate fi gândit ceva mai mare e
doar intelect, atunci acesta însuși
este ceva decât care s-ar putea
gândi ceva mai mare”²

Dacă acest „ceva ce nu poate fi gândit mai mare” este prezent ca noțiune în intelect, înseamnă că este o realitate ca un adevăr metafizic, adecvarea ființei – *ens* cu lucrul – *res*. Dar Anselm îl descrie pe Dumnezeu în egală măsură ca *Ființa necesară* spre care omul tinde prin cunoaștere și experiența vieții spirituale prin intermediul căreia caută să se apropie atât cât condiția de creatură permite: *Sed certe habitas 'lucem inaccessibilem'. Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem?* (*Proslogion* 1 98,3-5) – Însă sigur tu locuiești în „lumina inaccesibilă”. Și unde este lumina inaccesibilă? Sau în ce mod accedem la lumina inaccesibilă?³

„Este de tot sigur că locuiești într-o lumină inaccesibilă. Dar unde este această lumină inaccesibilă și cum acced la inaccesibilitatea ei?”⁴

„E sigur însă că tu locuiești lumina cea de neatins. Și unde este lumina cea de neatins, sau în ce fel ajung la dânsa?”⁵

Ne lovim de inefabilitatea esenței principiului creator, absolut și transcendent, „singurul Stăpânitor, Împăratul împăraților și Domnul domnilor, Cel ce singur are nemurire și locuiește întru lumină neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă; a Căruia este cinstea și puterea

1. Anselm, *Proslogion*, traducere din limba latină de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București 1997, p. 10.
2. Sfântul Anselm de Caterbury, *Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu*, traducere din limba latină Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj 1996, p. 14.
3. Christian Brouwer, „L'argument d'Anselme. De la pensée à la nécessité” în: *Archives de Philosophie*, Tome 83(3)/2020, pp. 9-19. <https://doi.org/10.3917/aphi.833.0009>.
4. Vlăduțescu, p. 14.
5. Baumgarten, p. 9.

veșnică!" (1Timotei 6, 15-16). Opera sa *Monologium* devine *exemplum meditationis de ratione fidei* – exemplu de meditație despre raționalitatea / inteligibilitatea credinței printr-o *concatenatione contextum argumentorum* – înlănțuire a argumentelor, model care va fi preluat metodologic de către scolastici. În Prologul din *Proslogion* Anselm postulează:

Coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.

(*Proslogion. Prooemium* S1 93,5-10).

Am început să caut în mine, dacă ar fi posibil să găesc o singură dovadă, care nu ar avea nevoie de alta pentru a proba decât prin sine însuși că Dumnezeu este cu adevărat și că el este suma binelui neavând nevoie de nimic altcineva, și prin care toate lucrurile au nevoie [de El] pentru a fi și a fi bune, și orice credem despre substanța divină ar fi suficient."

Anselm consideră că trebuie demonstrat mai întâi faptul că Dumnezeu există cu adevărat – *vere* ca adverb, adică, că este o entitate (*Ens*) concretă a cărei ființă există cu adevărat. Dumnezeu este o ființă despre care nu putem crede că nu este, el are o existență pe care oamenii o pot gândi doar ca fiind necesară. Atunci, această ființă este singurul bine suprem, care nu depinde de niciun altul și de care depind toate celelalte. Toate acestea sunt concepute ca o explicație a doctrinei creștine, așa cum pot fi înțelese pe cale rațională de către credincioși. În corpul demonstrativ *intelligere* trebuie tradus uneori prin „a înțelege” în ciuda faptului că Anselm folosește și termenul *comprehendere*.¹

1. Christian Brouwer, *L'argument d'Anselme. De la pensée à la nécessité*, p. 10.

Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur.

(*Monologion* 64 SI 75,1-6).

Căci cred că ar trebui să fie suficient pentru cercetătorul unui lucru de neînțeles, dacă s-ar ajunge la aceasta prin raționament astfel încât să se știe cu certitudine că există, chiar dacă nu este în stare să se pătrundă până la înțelegerea [modului] în care este așa; de aceea trebuie să atribuim o certitudine a credinței a ceea ce este afirmat prin dovezile necesare fără ca vreun alt motiv să i se opună, chiar dacă acest lucru nu poate fi explicat având în vedere incomprehensibilitatea înălțimii sale naturale.

Avem traducerea din limba latină făcută de Alexander Baumgarten: „Eu sunt de părere că lucrul care nu poate fi înțeles de cel care cercetează trebuie să fie lăsat de o parte, dacă el a răzbătut deja gândind până la acesta, astfel încât să cunoască cu certitudine că există, deși nu poate pătrunde cu intelectul modul lui de a fi. Apoi, să nu recurgă mai puțin la certitudinea credinței în privința celor care reclamă probe necesare, nici una din celelalte nefiind respinse de rațiune, dacă nu suportă o explicație din cauza înălțimii lor naturale de neînțeles.”¹

În ceea ce privește așa numitele *rationes necessariae* pe care Anselm le prezintă într-o manieră organică și sistematică, în afară de *Proslogion* și *Monologium* le întâlnim și în alte lucrări, printre care *De grammatico* sau *De veritate* în care căutarea adevărului despre existența lui Dumnezeu are o dimensiune filosofică și teologică, ceea ce putem afirma despre Ființa divină și despre atributele Sale prin gândirea noastră fiind confruntat cu ceea ce Dumnezeu comunică despre sine prin Revelație și devine pentru noi cunoașterea credinței.²

1. Sfântul Anselm de Caterbury, *Monologium despre esența divinității*, traducere din limba latină Alexander Baumgarten, Editura Bibliotecii Apostrof, Cluj 1998, p. 118.
2. Giulio D'Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo. I. I principi*, pp. 552-523.

Pentru Anselm de Canterbury existența lui Dumnezeu este demonstrată prin argumentul ontologic exprimat într-o logică a filosofiei clasice prin care putem spune că ceea ce există în intelect și depășește capacitatea de reprezentare a omului nu poate proveni decât din adecvarea intelectului cu ființa, noțiunea de „Absolut” neputând exista decât prin referință la existența acestui Absolut care „locuiește într-o lumină neapropiată” și care se revelează ca Dumnezeu credinței și cunoașterii teologice.

Anselm este călugăr benedictin, și chiar dacă stabilește un itinerar demonstrativ silogistic, rămâne teolog creștin, speculațiile filosofice (raționale) având finalitatea de a întări trăirea credinței ca *fides*. Or, pentru Anselm *fides quaerens intellectum* se încadrează într-un dinamism circular care trece de la *credo ut intelligam* – „cred pentru a înțelege” la *intelligo ut credam* „înțeleg pentru a crede”.¹ De la căutarea argumentării existenței lui Dumnezeu prin intermediul unei teologii naturale, ajunge la problematica misterului ființării divine așa cum aceasta se descoperă de bună voie omului prin intermediul Revelației.

Principiul creator este o realitate supremă ascunsă în misterul inefabil a transcendenței absolute. Natura divină rămâne dincolo de ceea ce poate fi explicat printr-un limbaj discursiv și apelăm la un limbaj analog, este cognoscibilă printr-o experiență directă de tip mistic și cu toate acestea se cuvine a fi crezută² prin cercetarea adevărului inefabil³ în urma căruia mintea rațională poate ajunge în cea mai mare măsură la cunoașterea esenței supreme⁴ pentru că mintea însăși este oglinda și imaginea acesteia.⁵ Este Ființa divină care a creat lumea și a făcut creaturile raționale (îngerii și oamenii) libere și capabile de a-l iubi pe Creator,⁶ este Dumnezeu care subzistă sub forma *Esenței supreme* care devine obiectul speranței soteriologice și eshatologice.⁷ Pentru omul

1. *Crede ut intellegas*, în: Augustin *Sermo* 43, 7,9.

2. Sfântul Anselm de Caterbury, *Monologium despre esența divinității*, p. 118.

3. *ibidem*, p. 119.

4. *ibidem*, p. 121.

5. *ibidem*, p. 122.

6. *ibidem*, p. 123.

7. *ibidem*, p. 132.

credinței, într-un ambient cultural teocentric, nu există dificultatea identificării *Esenței supreme* pe care o deduce pe calea unei cunoașteri raționale cu Dumnezeuul experienței iraționale la care accede în virtutea legăturii speciale și a poziției deosebite pe care o are primind ca dar creatural chipul și asemănarea cu Creatorul.

Și de la problematica *Deo ut unum* se ajunge la specificul monoteismului creștin prin Revelația trinitară care conduce, din necesitate, la definirea conceptului de persoană, diferit pentru ființarea umană sau în Isus Hristos, dar și în unitatea de o ființă și nedespărțită a Sfintei Treimi. Anselm vorbește despre pluralitatea în esența supremă, o singură esență sau natură și trei Persoane sau substanțe divine.

„Căcă acești doi termeni sunt aleși mai bine pentru a semnifica pluralitatea în esența supremă, deoarece *persoană* se spune doar despre natura rațională individuală, iar *substanță* se spune în sens principal despre indivizii care subzistă în sens maxim în pluralitate. Cele individuale subzistă cel mai bine, adică se supun accidentelor, și tocmai de aceea primesc mai potrivit numele de substanță. De aceea a fost arătat mai sus că esența supremă, care nu se supune nici unui accident, nu poate fi numită în sens propriu decât dacă se ia substanța în loc de esență. Prin necesitatea acestui argument, Treimea supremă și unică, sau unitatea întreită, poate fi numită esență unică și trei persoane sau trei substanțe.”¹

Scolastica a continuat dezvoltarea filosofico-teologică pe linia aristotelismului și a deschiderii spre sintezele filosofiei mozarabe care se juxtapun peste monoteismul radical, și metodologia anselmiană care generează o bogată literatură în rândul teologilor monastici occidentali. Este perioada în care apar numeroase *Summae* prin care teologii primelor Universități puteau să-și expună ideile inovatoare completând organic școala de gândire a scolasticii timpurii. Se ajunge astfel la a doua perioadă a scolasticii, perioada de aur a marilor sisteme medievale.

1. *ibidem*, pp. 136-137.

O primă sciziune de orientare metodologică față de linia anselmiană apare în ambientul clericilor regulari de la Abația Sfântul Victor din Paris. Axați pe mistica speculativă, teologii școlii de la Saint-Victor readuc în dezbaterele timpului teologia și spiritualitatea augustiniană.¹

Această direcție augustiniană este preluată de teologii franciscani Alexander din Hales (†1245) și de către Sfântul Bonaventura (†1274) care conduc spre extinderea polemicilor de tip *Disputationes* din ambientul monastic spre Universitățile medievale. Principalele metode pedagogice și de cercetare constau în *lectio* și *disputatio*, desfășurate după regulile unui *trivium* – trei căi – de stăpânire a limbajului (dialectica, gramatica și retorica).

Bonaventura vorbește despre lumina naturală – *lumen inditum* și lumina rațiunilor veșnice – *lumen infusum* care se reflectă atât în căutarea argumentelor raționale în situația dubiului cognitiv cât și în cunoașterea credinței.² Școala augustiniană privilegiază calea cunoașterii directe / nemijlocite, pentru Bonaventura nefiind importantă deducerea existenței lui Dumnezeu pornind de la *vestigium Dei* din creație, ci din propriile convingeri intime, deoarece Dumnezeu este prezent cel mai aproape – *praesentissimus* – de mintea noastră.³

Însă curentul de gândire aristotelic sub forma scolasticii clasice se va impune, pentru câteva secole de acum înainte, prin școala de gândire dominicană. Albert cel Mare (1193-1280) pregătește calea reînnoirii scolasticii clasice fiind un fin observator care face legătura dintre empirismul aristotelic și fundamentările metafizice și teologice. Cu toate acestea separă metodologic principiile teologiei și cele ale științelor naturale (*theologica non conveniunt cum physicis in principiis*⁴) fiind conștient că silogismul își pierde valoarea odată ajuns la particular, și atunci numai experiența

1. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, p. 262.

2. Giulio D'Onofrio, *Storia della Teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, p. 739.

3. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol 2, p. 264.

4. *ibidem*, p. 272.

este probantă: *experimentum solum certificat in talibus* – în astfel de lucruri, numai experiența aduce dovada.¹

Ucenicul lui Albert cel Mare, Sfântul Toma de Aquino (1244-1274) își depășește magistrul atât prin numărul scrierilor filosofico-teologice cât mai ales prin maturizarea conceptuală de care dă dovadă în instrumentalizarea aristotelismului transformat prin filiera monoteismului în favoarea pozițiilor magisteriale ale Bisericii. Ulterior, tomismul (reprezentativ școlii de gândire dominicane) avea să fie principalul rival al augustinismului care devine *scotism* prin Johannes Duns Scotus (1266-1308), cel care reprezintă cel mai bine, începând cu sec. XIII, școala de gândire franciscană.²

Toma de Aquino ne-a lăsat numeroase opere cu caracter filosofic și teologic, dintre care monografiile sub formă de *sententiae* sau *disputaiones*: *Quaestiones disputatae*, *Disputationes quodlibetales*, cu caracter polemic *Contra impugnantes Dei cultum*, *De unitate intellectus contra averroistas*, un curs din perioada pariziană *Scriptum super Sententiis*, o *Summa* filosofică prin *Summa contra gentiles* și cea mai completă și complexă operă de teologie sistematică medievală prin *Summa Theologiae*.³

Vom aprofunda în continuare problematica demonstrării pe cale rațională a existenței lui Dumnezeu pe care Aquinatul o expune în *Summa Theologiae*. Într-un ambient cultural impregnat de credința în Dumnezeu, în contextul unui creștinism Vest- și Central-European Romano-Catolic centralizat în jurul Statului Papal adept al unui centralism Roman care se proiectează în eclesiologia timpului, existența lui Dumnezeu este o convingere generalizată în popor (*argumentum ad verecundiam* – argument din respect) care nu are nevoie de demonstrații. Existența lui Dumnezeu nu este considerată de Toma o evidență care se descoperă de la sine (*proposito per se nota*). De aceea este nevoie de argumente, opunându-se argumentelor ontologice prezente în scrierile lui Ioan Damaschinul sau a augustinienilor, deoarece

1. Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, București 1995, p. 486.

2. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol 2, p. 282.

3. *ibidem*, p. 273.

pentru aceștia prezența intimă a Lui Dumnezeu în mintea și în ființa umană ca noțiune *apriori* sau ca trăire irațională este evidentă. Aquinatul face distincția dintre ceea ce este limitat și condiționat istoric și Ființa supremă care se află dincolo de orice constrângere creaturală, de aceea putem vorbi de cauză primă sau despre ființare necesară.¹

Toma de Aquino caută să aducă omului câteva căi demonstrative – *via* – prin care să aibă acces pe cale rațională să se înalțe spre Dumnezeu, oferind cele cinci argumente numite *Quinque viae*. Teologul pornește de la o teologie naturală, de la căutarea argumentelor raționale care stau la baza unei credințe (*preambula fidei*) care era exprimată de Anselm prin *intellego ut credam*. Ulterior, urmează cunoașterea credinței care luminează tot ceea ce nu poate fi pătruns de raționamentul omului, limitat de condiționările stării de creatură – *credo ut intellegam*. Pentru Toma, demonstrarea existenței lui Dumnezeu nu este doar o problemă de credință, putând fi făcută de orice individ datorită cunoașterii naturale – *cognitio naturalis*. Căile prin care omul se apropie de această cunoaștere se bazează pe relația cauză-efect și pe legătura dintre existență și esență. Oricum, cunoașterea rațională nu poate atinge esența divină, care rămâne în afara oricărei determinări.

Cele cinci căi argumentative a existenței lui Dumnezeu sunt cuprinse în *Summa theologiae* în I, q. 2, a. 3 (*prima pars, quaestio 2, articulus 3*). *Quaestio secunda* este intitulată *De Deo, an Deus sit* – Despre Dumnezeu, dacă Dumnezeu există, chestiune articulată în trei articole: articolul 1. *Utrum Deum esse sit per se notum* – Dacă [expresia] Dumnezeu există este cunoscută prin sine, articolul 2. *Utrum Deum esse sit demonstrabile* – Dacă [expresia] Dumnezeu există este demonstrabilă și, în sfârșit articolul 3. intitulat de către Toma *Utrum Deus sit* – Dacă Dumnezeu există.

Corpusul argumentativ al *Summei* este specific scolasticii medievale. Pornindu-se de la lume – *cosmos*, se ajunge inductiv la concluzia existenței lui Dumnezeu, de unde și denumirea de argumente cosmologice dată de unii autori acestor *quinque viae*.

1. *ibidem*, p. 275.

Argumentația „căii” respective trece prin cinci etape care fac parte metodologic din demersul demonstrativ:

1. Se observă un fapt evident, proces sau fenomen din natură, care se manifestă în Univers (mișcarea, cauzalitatea, posibilitatea de a fi sau a nu fi, existența unei scale a valorilor și guvernarea tuturor lucrurilor).

2. Se analizează faptul observat din mai multe perspective, de exemplu mișcarea – *motus* apelează la noțiunea de *motor*, cauza este legată de efect, posibilitatea are la polul opus necesitatea, adevărul și binele relativ se raportează la un Adevăr și Bine Absolut, finalitatea apelează la guvernarea lucrurilor.

3. Mergând din aproape în aproape se ajunge la concluzia că nu se poate prelungi la nesfârșit – *regressus ad infinitum* – ceea ce logic este lipsit de sens sau este împotriva evidenței sau a oricărui raționament.

4. În consecință se deduce existența unui motor prim, o primă cauză eficientă, o Ființă necesară, un Absolut sau o finalitate prestabilită de o instanță superioară creației.

5. Concluzia finală este că, prin ceea ce răspunde în situația respectivă dată, este ceea ce toți credincioșii înțeleg prin „Dumnezeu” – *et hoc omnes intelligunt Deum*.

Didactic, se începe cu obiecția venită din partea celui ce se face „avocatul diavolului” și afirmă contrariul a ceea ce teologul vrea să demonstreze: *Sed contra!* După care se începe argumentarea propriu-zisă.

Unele sentințe și soluții propuse de Toma de Aquino au fost contestate, mai ales de către adepții școlii de gândire franciscane de orientare augustiniano-platonică, de aceea tomismul este recunoscut ca învățătură oficială a Bisericii de către Papa Ioan al XXII-lea abia după canonizarea Sfântului Toma în anul 1323. După o îndelungată transformare în cadrul teologiei manualiste, prin Enciclica *Aeterni Patris* din 1879 a Papei Leon al XIII-lea, filosofia aristotelico-tomistă se îndreaptă spre forma neotomismului. În anul 1917 au fost promulgate de către Papa Benedict al XV-lea 24 de teze tomiste ca *normæ directivæ tute*, pentru contracararea tendințelor modernismului.

În afara pozițiilor idealismului, care reduce problematica existenței lui Dumnezeu în sfera mecanismelor interne ale cunoașterii și cele ale empirismului care evoluează în direcția reducționismului de tip pozitivist sau materialist, gândirea contemporană tinde spre acceptarea dictaturii relativismului și a indiferentismului față de cunoașterea religiei, chiar dacă omul rămâne într-o credință necritică, irațională, la limita între tradiție și superstiție. De multe ori nu se mai pune problema începuturilor, în lanțurile de causalitate acceptându-se fără nicio rezervă un *regressus ad infinitum*. Într-o totală imersiune în realitatea empirică, omul contemporan își pierde încrederea în autoritatea Bisericii, care păstrează în continuare tezaurul credinței și interesul față de practica liturgică tradițională, pe fondul neînțelegerii mistagogiei tradiției proprii din care face parte în virtutea botezului primit.

Numeroasele materiale scrise sau documentare de popularizare a unor descoperiri sau ipoteze din dezbaterile științifice din domeniul astronomiei, a fizicii și cercetărilor fundamentale, trezesc curiozitatea multor contemporani, însă sunt puține luări de poziție din partea teologilor care să transpună adevărurile revelate în limbajul și în sistemul simbolic-interpretativ accesibil omului de azi. De aceea este nevoie de reîntoarcerea spre căile demonstrative prin care omul să poată accepta posibilitatea demonstrării existenței lui Dumnezeu sau a unui Principiu care a generat întreaga existență a tuturor lucrurilor, însă nu ca o preluare a dezbaterilor din epocile trecute, ci printr-un *aggiornamento* necesar creștinului secolului XXI. Cum putem explica omului de azi raționamentele lui Toma de Aquino care deschid calea spre cunoașterea lui Dumnezeu?

2.2. Prima via – *ex parte motus*

2.2.1. Textul argumentării. Articolul 3 pornește silogistic de la afirmația negativă: „dacă Dumnezeu ar exista, nici un rău nu ar mai fi de găsit. Dar răul se află în lume. Deci, Dumnezeu nu există” și „cele naturale sunt reduse la principiul care este natura,

iar cele ce țin de plănuire se reduc la principiul care este rațiunea umană sau voința. Deci, nu este necesar să presupunem existența lui Dumnezeu.”¹ Toma de Aquino argumentează:

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et

Răspund spunând că existența lui Dumnezeu poate fi probată pe cinci căi. O primă cale, mai evidentă, este aceea care începe de la mișcare. Este sigur, și se constată prin simț, că ceva se mișcă în această lume. Dar tot ce mișcă este mișcat de altceva. Căci nimic nu se mișcă decât în măsura în care este în potență față de lucrul spre care este mișcat. Ceva însă mișcă după cum este în act. A mișca însă nu este nimic altceva decât a duce ceva de la potență la act. Dar ceva nu poate fi dus de la potență la act decât de o anumită ființă în act: precum ce este cald în act, de pildă focul, care face lemnul, cald în potență, să fie cald în act, și prin acest fapt este mișcat și schimbat el însuși. Nu este însă posibil ca același lucru să fie în același fel, ci doar în mod diferit: ceea ce este cald în act nu poate fi în același timp cald și în potență, ci este rece în același timp în potență. Este, așadar, imposibil ca ceva, sub același raport și în același fel, să fie mișcător și mișcat sau

1. Textele din limba latină sunt citate din *Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino*, <https://www.corpusthomisticum.org>. În continuare pornim ca lectură de bază de la textul tradus în limba română în: Toma din Aquino, *Summa Theologica*, traducere sub coordonarea lui Alexander Baumgarten, Polirom, Iași 2009, pp. 67-69.

eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.

să se miște pe sine. Deci, orice se mișcă, trebuie să fie mișcat de altul. Dacă însă cel de care este mișcat este, la rândul lui, mișcat, e necesar să fie mișcat la rândul lui de altul, și acela de altul. Dar în felul acesta nu se poate înainta la infinit, pentru că astfel nu ar mai exista un prim motor și, în consecință, nici un alt motor, fiindcă motoarele secunde pun în mișcare doar în măsura în care sunt mișcate de un motor prim, așa cum bastonul nu mișcă decât dacă este mișcat de mână. Așadar, este necesar să se ajungă la un motor prim care nu este mișcat de nimic: și prin acesta toți îl înțeleg pe Dumnezeu.

2.2.2. Status quaestionis. Prima cale pornește de la mișcare. Însă înțelegerea argumentării din *Prima via* și a demonstrațiilor tomismului ne trimite spre metafizica aristotelico-tomistă, problematica mișcării fiind prezentă atât în *Summa theologiae* cât și în *Summa contra gentiles*. Traducerea în limba română a textelor tomiste se lovește de transpunerea terminologiei de specialitate și de necesitatea „trădării” fidelității gramaticale a limbii latine pentru a transforma propozițiile în expresii pline de sens. Latina medievală bisericească și latina scolastică nu mai este limba latină a romanilor antici.¹

De exemplu, *Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem*, este tradus prin „Nu este însă posibil ca același **lucru** să fie în același fel, ci doar în mod diferit”, prezen-

1. Eugen Munteanu, „Latina scolastică. Despre limba și stilul lui Thomas de Aquino”, în: Thomas de Aquino, *De ente et essentia. Despre fiind și esență*, Polirom, Iași 1998, pp. 24-25.

ța termenului lucru – *res* schimbând sensul original al textului conceput într-un sistem de gândire tomist. De aceea este nevoie de raportarea la textul latin ori de câte ori se fac comentarii sau se citează o argumentare făcută în perioada medievală. Este problema oricăror traduceri, din orice limbă vernaculară sau moartă, mai ales atunci când textul face referire la noțiuni de specialitate bine definite într-un sistem de gândire exprimat la un moment dat, fiind nevoie de o traducere gramaticală care transferă sensul exprimat de autor atât dintr-un sistem lingvistic în altul, cât și o călătorie în timp care transpune ceea ce se înțelegea noțional prin acea expresie în momentul redactării textului respectiv.

Pentru teolog realitatea metafizic existentă este prezentă simultan într-un mod dual ca două fațete ale unei singure „lumi văzute și nevăzute”: lumea materială, sensibilă (accesibilă în mod natural prin simțuri), condiționată în spațiu și timp (istorică), în continuă mișcare / schimbare / transformare (devenire) și, lumea spirituală, suprasensibilă, veșnică (meta-istorică: absența spațiului și timpului în manifestarea din dimensiunea istorică), neschimbătoare (imuabilă).

Metafizica tomistă pornește de la analiza ființei – *ens* care este percepută prin simțuri (cunoaștere sensibilă), deoarece – și aici Toma îl citează pe Avicenna din Metafizica sa – *ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur* – ființa (*ens* – fiindul) și esența sunt ceea ce concepe intelectul mai întâi (*De ente et essentia*, în *Prooemium*). Structura ființei este compusă din actul de „a fi” și dintr-o serie de elemente componente agregate în mod organic conform unei esențe care îi conferă specificitatea „să fie ceea ce este”: a fi ființă înseamnă „a fi” (*essere*) în sine o anumită structură determinată.¹

Termenul *ens* definește „ceea ce există.”² Esența (lat. *essentia* – natura unui lucru) „denotă elementul formal (care ține de *morphè* – formă) constitutiv unui lucru, care îi conferă apartenența la o anumită specie, în același timp separându-l de celelalte specii. După Sfântul Toma *esență* și *existență* se găsesc în raportul de

1. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, p. 246.

2. Paolo Dezza, *Filosofia*, Ars Longa, Iași 1997, p. 79.

act-potență. De fapt, existența (mai precis actul existenței – *actus essendi*) conferă actualitate unei esențe. În Dumnezeu esența și existența se identifică.”¹

Ajungem astfel la un alt termen necesar înțelegerii metafizicii tomiste, și anume *hylomorfismul*: „doctrină aristotelică ce consideră fiecare substanță materială ca fiind constituită din materie (grec. *hylê* – materie primă) și formă (grec. *morphê*). Aristotel a introdus această doctrină pentru a explica devenirea lucrurilor materiale, pe de o parte o devenire ce presupune un substrat permanent, stabil (ceea ce este datorat materiei); pe de alta, identitatea specifică între mai mulți indivizi (adică ceea ce e datorat formei).”²

Ceea ce este *formă* este spiritual, veșnic, neschimbabil, în timp ce aceasta „se îmbracă”, prin intermediul legăturii intime a hylomorfismului, într-o „materie primă” devenind astfel o ființare substanțială. De aceea vorbim despre „substanță spirituală” în ceea ce privește natura / esența îngerilor sau a sufletelor subzistente în lumea nevăzută sau „substanțialitatea” ființărilor compuse din dimensiunea văzută a realității. Substanța (lat. *substantia* → *sub-stare* – a sta dedesubt, a fi la baza, termen originar care este preluat în semnificație fizico-chimică pozitivistă prin ceea ce identificăm astăzi prin „substanțe”) este definită în metafizica aristotelico-tomistă prin: „tot ceea ce e în sine și nu în alt lucru. Substanța este orice realitate dotată cu o existență proprie, care are, astfel, o consistență a sa ontologică. Numele de substanță etimologic semnifică ceea ce se află dedesubt – sau „deasupra” în sens de *metha* – nota sa caracteristică și esențială e aceea de a exista în sine și pentru sine, opusă accidentului care nu e în stare să existe în sine, având nevoie de un subiect în care să existe.”³

De fapt, orice *ens* substanțial este însoțit de atributele (lat. *accidentia*) care îl descriu din perspectiva: materiei – cantitatea, formei – calitatea, relaționării – relația, capacității de a ocupa un loc în spațiu / timp – poziție, spațiul, măsurării schimbărilor / transformărilor – timpul, stării active – acțiunea, stării pasive –

1. Tadeusz Rostworowski, „Adenda”, în: Paolo Dezza, *Filosofia*, p. 265.

2. *ibidem*, p. 266.

3. *ibidem*, p. 268.

receptarea consecințelor unei acțiuni (pasiunea) și numai pentru ființarea umană posesia – capacitatea de „a avea” ceva ce este exterior ființării sale.¹

Un alt binom necesar înțelegerii limbajului tomist și a definițiilor teologiei occidentale este raportul dintre act – potență. Ceea ce este formă este *in potentia* în dimensiunea spirituală a realității și se „îmbracă” în materie *in actu*. „Actul este de aceea o determinare a potenței, o perfecțiune, luând cuvântul perfecțiune într-un sens foarte amplu, aidoma a ceva ce determină, completează și deci perfecționează. *Potența* este subiectul ce poate fi determinat de act. Actul și potența sunt realități distincte dar care se unesc și se întrepătrund în așa fel încât formează un singur lucru.”²

Mișcarea la care se referă Toma este definită în sens metafizic și poate fi atât mișcarea fizică cât și trecerea din potență în act, cum este cazul carbonului din lemn care se poate actualiza în căldură. Interesul față de mișcare la Aristotel este și o consecință a viziunii cosmologice antice marcată de geocentrism: pământul este în centrul Universului, fiind înconjurat de o sferă a firmamentului pe care se află stele care au o poziție constantă pe bolta cerească, linia imaginară trasată de Soare și Lună – ecliptica – separă lumea supra-lunară de lumea sub-lunară. Mișcările din lumea supra-lunară ar determina mișcările din lumea terestră.

În lumea sub-lunară se află elementele de bază care se întâlnesc în natură: pământul, apa, focul și aerul. În această „lume de jos” se petrec fenomenele atmosferice, este lumea istorică experimentată de oameni. Însă pe bolta cerească se observă prezența unor corpuri cerești care își schimbă poziția față de stelele de pe firmament, fapt pentru care au fost numite *πλάνητες ἀστέρες* – aștrii rătăcitori, sau pur și simplu planete. Pentru că se mișcă aparent, li se atribuie o voință proprie și, în consecință, o personalitate, fiind identificate dreptat cu zeitățile panteonului greco-roman.

Lumea supra-lunară ar fi alcătuită dintr-un al cincilea element, desăvârșit, perfect, dincolo de elementele din „lumea de jos”, numit *quintesența* – a cincea esență (*quinta essentia*), alte ori

1. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, p. 321.

2. Paolo Dezza, *Filosofia*, p. 87.

„eterul”, fiind natura specifică naturii divinităților. În credințele arhaice se exprimă influența zeilor asupra vieții oamenilor, de unde rezultă legătura dintre observațiile astronomice (empirice și științifice) și *astrologia* ca pseudo-știință care caută legăturile ipotetice dintre poziția planetelor pe bolta cerească și influențele față de lumea sub-lunară pe care le generează, un determinism generat de zeitățile panteonului greco-roman pe care oamenii căutau să-l anticipeze în viața cotidiană. Chiar dacă astăzi viziunea geocentrică este de mult revolută, mulți dintre contemporanii noștri sunt fascinați de limbajul pseudo-științific care leagă observațiile astronomice despre mișcările aparente ale planetelor și proiecția acestora printr-un determinism care ar putea influența printr-un fel de cauzalitate tendințele desfășurării evenimentelor din lumea istorică.¹

Până la revoluția coperniciană din anul 1543, geocentrismul a fost considerat modelul cosmologic științific în ambientul cultural european, fapt pentru care a fost preluat la nivel de *Weltanschauung* și de teologii antici și medievali. Însă pentru Toma de Aquino mișcarea este definită în sens metafizic, este orice schimbare / transformare accidentială sau trecerea *in actu* a unei potențialități, în ultimă analiză inclusiv mișcarea mecanică fiind de această natură. Cum interpretăm argumentarea *ex parte motus*?

De la nivel micro- sau macrocosmic, dar și din lumea istorică până la realitatea metaistorică, mișcarea / transformarea este o realitate omniprezentă. Aquinatul descompune analitic fenomenul mișcării observând că *omne autem quod movetur, ab alio movetur* – tot ceea ce se mișcă este mișcat de altceva, fiecare mișcător fiind pus în mișcare de un *motor secund*, putând deveni în continuare un *motor secund* care pune în mișcare un altul.

$$M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow \text{etc.}$$

Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio – Deci, orice se mișcă, trebuie să fie mișcat de altul. Dacă însă cel de

1. Alexandru Buzalic, *Theos. Despre Dumnezeu*, Editura Buna Vestire, Blaj 2005, p. 110.

care este mișcat este, la rândul lui, mișcat, e necesar să fie mișcat la rândul lui de altul, și acela de altul. În virtutea logicii și a evitării unui *regressus ad infinitum* care ar eterniza lanțul motoarelor secunde fără niciun sens, Toma de Aquino, pe linia aristotelică a raționamentului, consideră că este necesar să ajungem la un Motor prim (*primum movens, quod a nullo movetur*), nemișcat, dar mișcător pentru toate motoarele secunde al întregului lanț al mișcărilor din realitatea fenomenologică a lumii.

$$M_{\text{prim}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \rightarrow M_{\text{sec}} \text{ etc.}$$

Și, conform căii demonstrative stabilite, deducem că *et hoc omnes intelligunt Deum* – și prin acesta toți îl înțeleg pe Dumnezeu. În acest moment înțelegem critic faptul că filosoful teolog recurge la o extrapolare, deoarece nu există nicio trecere de la *ensul* empiric, perceptibil pe cale empirică, spre un *Ens* transcendent, fiind o limită metodologică care separă competențele filosofiei, științelor empirice și teologiei. Acest *omnes* se referă la cei care sunt *apriori* credincioși sau care acceptă iraționalitatea unui *regressus ad infinitum*, iar *Deus* îmbracă atributele unicului Dumnezeu numai prin intermediul luminii supranaturale a credinței, în cazul unei teologii naturale fiind doar un *Principiu* care poate fi descris rațional, fără ca să i se recunoască atributele personale descoperite doar pe calea experienței vieții de credință.

2.3. Via Secunda – *ex ratione causae efficientis*

2.3.1. Textul argumentării. A doua cale demonstrativă propusă de Toma de Aquino este similară primei, înlocuind raționamentul lanțului motoarelor secunde cu binomul cauză – efect.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen

A doua cale pleacă de la rațiunea cauzei eficiente. Constatăm că în lucrurile sensibile există o ordine a cauzelor eficiente. Totuși, nu găsim

invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.

și nici nu putem găsi ceva care să își fie sieși cauză eficientă, fiindcă ar trebui să își fie anterior, ceea ce este imposibil. Nu este însă posibil ca în cauzele eficiente să înaintăm la infinit. Fiindcă în toate cauzele eficiente ordonate, prima este cauza mediei, iar media este cauza ultimei, fie că cele medii sunt mai multe sau numai una. Dar dacă este îndepărtată cauza, se anulează efectul. Așadar, dacă nu există prima dintre cauzele eficiente, nu va exista nici ultima, nici media. Iar dacă se înaintează la infinit în șirul cauzelor eficiente, nu va fi nicio cauză primă eficientă și astfel nu va fi niciun ultim efect, nici cauze eficiente medii, ceea ce este evident fals. Așadar, este necesar să se stabilească o cauză eficientă primă, pe care toți o numesc Dumnezeu.

2.3.2. Status quaestionis. Problema cauzalității este preluată de Toma de Aquino din sistemul filosofic al lui Aristotel. Pentru Stagirit există patru tipuri de cauzalități pe care le identifică pe cale rațională (*Metaphysica* 3, 983 a.26-7).¹

Prima este *cauza materială* sau de substrat. Ne trimite spre materia primă care stă la baza actualizării formei unei ființări, care evident cauzează efecte în funcție de specificitatea acestuia care se reflectă în calitățile fizice ale *ensului* substanțial. Este un aspect al identității metafizice în ceea ce privește materia sub aspectul cantității. *Cauza formală* sau *quidditatea* ne trimite spre ceea

1. Jacques Follon, „Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes”, în: *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1988 / 71, pp. 317-353.

ce este potențial la nivel hylemorfic și se reflectă în actualizarea finală; ține de aspectul calității. *Cauza eficientă* sau *a principiului motor*, ne trimite spre motorul prim sau spre actorul (care transpune potența în act) care cauzează un efect. A patra cauză este *cauza finală*, a binelui sau a *finalității*, fiind rațiunea care dă sens oricărei acțiuni, țelul – grec. *τέλος*. În *Etica Nicomahică* Aristotel definește binele – *ἄγαθόν*, ca fiind *acel lucru spre care totul tinde*.¹ Dar devenirea unui *ens* pe calea cauzalităților atinge și conceptul de *necessitas* – necesitate, care rezultă din cauzalitate.²

Necessitas	- absoluta (causae internae)	- causa materialis - causa formalis
	- secundum quid (causae externae)	- causa finalis – <i>necessitas ex suppositione</i> - causa efficiens – <i>necessitas ex coactione</i>

De aceea finalitatea externă determină *apriori*, am putea spune folosind un anacronism, cauzalitatea stabilită de o instanță superioară. Dar despre aceasta vom reveni în cadrul căii a cincea.

În analiza fenomenologică din *via secunda*, Toma face referire la raportul general cauză-efect (pentru Aristotel grec. *αἰτία και ἀποτέλεσμα*, lat. *causa - effectum*), binomul fundamental care explică etiologic apariția ontogenetică a „ceva”.

Αἰτία	→	Αποτέλεσμα
Causa efficientis	→	Effectum

Tot ceea ce este efectul unei cauze devine ulterior cauză. Apoi, nu este posibil ca „ceva” să se cauzeze pe sine însuși, ar fi situația în care existența ar precede esența. Și nici nu se poate continua cu binomul cauză – efect la infinit (*Non autem est pos-*

1. „Orice artă și orice investigație, ca și orice acțiune și orice decizie, par să tindă spre un anume bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate.” Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura științifică și enciclopedică, București 1988, p. 7.
2. Michał Paluch, *Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d'Aquin*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge (AHDLM) 70 (2003), pp. 219-231.

sibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum) pentru că am intra în situația erorilor logice ale demonstrării (*circulus in probando* sau *Circulus vitiosus* în care se evită răspunsul clar referitor la originea eficientă a tuturor lucrurilor, căzându-se în eroarea răspunsului circular la întrebarea „cine a fost mai întâi? Oul sau găina?“).

Concluzia logică și de bun simț este că *ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam* – așadar, este necesar să se stabilească o cauză eficientă primă, toate celelalte cauze „cauzate” și „cauzatoare” fiind cauze medii. Suprimând cauza, se suprimă și efectul. Așadar, dacă nu există primul în ordinea cauzelor eficiente, nu va exista nici ultimul, nici ce este intermediar. Însă a proceda la infinit în cauzele eficiente, înseamnă a suprima prima cauză eficientă și, prin urmare, nu va exista nici ultimul efect, nici cauzele eficiente intermediare, ceea ce este evident fals. Lumea – *cosmosul* – este o înlanțuire organică de cauze eficiente, diferite de cauzele finale care devin la rândul lor cauze eficiente pentru un ulterior binom cauză – efect.

*Causa*_{efficientis} → *Causa*_{media} → *Causa*_{media} → *Causa*_{media} → *Causa*_{media} → etc.

Această **Cauză eficientă** a tuturor lucrurilor, necauzată, este cea pe care toți o numesc Dumnezeu – *quam omnes Deum nominant*. Dacă cauzele secunde sau medii sunt dependente de o potență exterioară a ceea ce este constitutiv sieși, *Cauza primă* este potență absolută a tot ceea ce se actualizează în realitatea metafizic existentă. Cauzele secunde sunt dependente de cauza direct originară sieși într-o logică ontogenetică, în timp ce Dumnezeu este „cauza tuturor cauzelor”. Cauzalitățile instrumentale pot fi proprii naturii (esenței), ca în cauzalitatea materială, sau quiddității în cazul cauzalității formale, în perspectiva cauzalității finale sau a țelului putând fi cauza necesară (esențială) sau accidentală care determină elementele constitutive în ceea ce sunt non-necesare.

În mod critic, trebuie să acceptăm că la ora actuală întâlnim poziții care refuză să accepte existența unei cauze eficiente prime, pentru că nu au nicio problemă în a accepta un *regressus ad infinitum* sau să atribuie materiei atributele spiritului (veșnicia și

neschimbabilitatea care este camuflată într-o evoluție dialectică și istorică a materiei și nu, în sens hegelian, a spiritului). Și se adaugă poziția pozitivismului care nu se preocupă de ceea ce este dincolo de competențele metodologice ale cunoașterii științifice parcelate, sau poziția „moderniștilor” care separă în mod radical *ratio* de ceea ce este *fides* în experiența vieții spirituale. Aristotel exprima că există „cea dintâi rațiune dintre toate care pune în mișcare totul. (*Metafizica* 1070 b)”¹ și principiile cauzalităților din lumea creată și principiul tuturor existențelor:

„Cât despre întrebarea de a ști care sunt principiile sau elementele Ființelor, relațiilor și calităților, anume dacă sunt identice sau diferite, e clar că există principii particulare pentru fiecare lucru particular, dacă se ține seama de multiplicitatea sensurilor; iar, din momentul când aceste sensuri sunt distinse, principiile nu se arată identice, ci diferite; afară că, într-un anumit fel, ele sunt principii ale tuturor lucrurilor: anume, într-un fel, ele sunt identice la modul analogic, fiindcă vorbim despre materie, formă, privațiune, cauza motrice, și, într-alt fel, sunt identice fiindcă principiile Ființelor sunt luate ca principii ale tuturor existențelor. Aceasta fiindcă, dacă Ființele sunt suprimate, și celelalte /existente/ sunt suprimate. În plus, principiile sunt identice fiindcă ceea ce există mai întâi se află în actualizare.”²

Cu toate acestea, fie că se identifică sau nu această cauză primă cu Dumnezeuul religiilor monoteiste (*ut Unum*), gnoseologic se ajunge la necesitatea unei cauze prime, eficiente, care trebuie să fie un *act pur* pentru că cheamă toate din neființă în ființă. Cauza eficientă (sub aspectul actorului care generează lanțul cauzalităților) este unică (Absolutul), spirituală și, pentru că stabilește un *tel* / principiul finalității (*secundum quid*) este o realitate dotată cu intelect și voință liberă, este „atotținătoare” pentru că generează și menține în subzistență tot ceea ce a cauzat

-
1. Aristotel, *Metafizica*, traducere Andrei Cornea, ediția a II-a, Humanitas, București 2007, p. 439.
 2. *ibidem*, (*Metafizica* 1070 b), pp. 441-442.

lumea, fiind *Ființa necesară* existenței tuturor lucrurilor. Ajungem astfel la a treia cale demonstrativă.

2.4. Via Tertia – *ex possibili et necessario*

2.4.1. Textul argumentării. Dacă primele două argumente fac trimiteră la un lanț al mișcărilor / transformărilor sau la cauzalitate, calea a treia ne trimite spre analizarea contingentei lucrurilor și spre problematica esenței și a necesității metafizic demonstrate de Sfântul Toma în *De ente et essentia*. În *Summa Theologiae* scrie:

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilita esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilita esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilita non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est: si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilita: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium, vel habet causam suae necessita-

A treia cale este luată din posibil și necesar: și este astfel. Găsim în realitate unele lucruri care pot sau nu să fie: cum se constată că ele sunt generate și pier, și, în consecință, e posibil să fie sau nu să fie. Este însă ca toate cele ce sunt să fie mereu: fiindcă ceea ce poate să nu fie, uneori nu este. Așadar, dacă toate pot să nu fie, înseamnă că odată nu a existat nimic ca lucru (*in res*). Dar și dacă acest lucru ar fi adevărat, nici acum nimic nu ar fi: deoarece ceea ce nu există nu începe să fie decât prin ceva ce este: Așadar, dacă nu a fost nici o ființă, a fost imposibil ca ceva să înceapă a fi, și în acest mod nu ar fi nimic: ceea ce e clar că este fals. Deci, nu toate ființele sunt posibile: Iar ceva trebuie să existe în mod necesar în lucruri. Însă orice e necesar, fie își are cauza necesității

tis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

sale de altundeva, fie nu o are. Dar nu este posibil a proceda astfel la infinit în necesare, căci au o cauză a necesității lor, cum nu se putea nici în privința cauzei eficiente, după cum s-a demonstrat. Deci, trebuie să admitem ceva care să fie necesar prin sine, care nu își are cauza necesității de altundeva, ci este cauza necesității altora: despre care toți spun că este Dumnezeu.

2.4.2. Status quaestionis. Se pornește de la observația că toate lucrurile sunt contingente: pot să existe sau pot să nu existe, în consecință existența lor nu este necesară. Atunci, care este izvorul ființării? Atrag atenția asupra utilizării termenului *res* în sistemul filosofico-teologic tomist, deoarece în gândirea medievală este un termen care face referire la una dintre proprietățile transcendente ale ființei. În ființe se disting proprietăți universale (grec. *τὸ ὅλον* – totalitate), care se regăsesc în toate *ensurile* și, proprietăți transcendente care se găsesc în fiecare *ens* individuat. Ajungem astfel la realismul metafizic în expresie medievală, acceptându-se valoarea obiectivă a cunoașterii, conferindu-se primatul existenței asupra cunoașterii.¹

Însă pentru metafizica medievală *ideea* există, este tot ce poate fi mai real în fața cunoașterii empirice a unei lumi în continuă devenire (schimbare / transformare). În funcție de ponderea care se acordă primatului ideii se ajunge la *cearta universaliiilor* definindu-se trei posturi distincte față de cunoaștere:

Realismul consideră că un concept precede lucrul (*res*), există înaintea lucrului (*ante rem*). În consecință, universaliiile sunt obiectivabile ca *res*, fiind realități care există în exteriorul spiritului uman înainte de a se individua ca un *ens* particular. Realismul radical, de tip platonice, acordă ideii un statut ontologic, acestea „ființează” în lumea ideilor – *πλήρωμα*. Toma de Aquino este

1. Tadeusz Rostworowski, „Adenda”, în: Paolo Dezza, *Filosofia*, p. 268.

adeptul unui realism al universalilor moderat: universalile exprimă în mod real natura lucrurilor, însă gradul de universalitate este descoperit de spiritul uman prin prisma unei experiențe cognitive subiective.

Conceptualismul consideră că universalile sunt construcții mentale legate de realitate, de aceea conceptul (*intellectus, conceptus*) este prezent *in re*. Un reprezentant al conceptualismului este Pierre Abélard (1079-1142).

Nominalismul, fondat de Roscelin de Compiègne (1050-1121), consideră că universalile sunt noțiuni abstracte, concepțiile sunt construite *post rem*, nu au existență decât în spiritul uman fiind „nume” rostite, cuvinte (*voces*) care primesc sens în mintea omului. Lucrurile individuale au existență obiectivă ca *res*, universalile sunt numai cuvinte fără o consistență metafizică.

În mod concret, în lucrurile individuate ca entități de sine stătătoare descoperim proprietăți transcendente, atribute generale mai presus de orice categorie. Numite în limbajul scolastic *Transcendentalia*, sunt prezente în orice ființă.

În gândirea scolastică, Binele și Adevărul definesc Frumosul. Aceste proprietăți universale și transcendente descriu o ființă, o entitate concretă. Ajungem astfel la structura unei ființe: a fi ființă / entitate înseamnă „a fi” (*essere*) un conținut substanțial, specific, concret. Ființa **este** (afirmație existențială) **ceea ce este** (conținutul care îi conferă identitatea ca *res*). Toma de Aquino analizează ceea ce este esențial într-o ființare concretă în *De ente et essentia*:

Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per

Și, pentru că acel ceva pe temeiul căruia un lucru se orânduiește în genul sau specia sa, este ceea ce semnificăm prin definiție, care indică ce este acel lucru, filosofii au folosit în locului numelui *esență* numele *quidditate*. Și aceasta este ceea ce Filosoful numește *quod quid erat esse*, adică acel ceva prin intermediul căruia

*quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic etiam philosophus dicit in V metaphysicae quod omnis substantia est natura.*¹

un lucru este ceea ce este. Se mai numește *formă*, căci prin formă este semnat caracterul determinat al fiecărui lucru, după cum spune Avicenna în II a Metafizicii sale. Cu un alt cuvânt, esența se mai numește *natură*, luând cuvântul natură în cel dintâi dintre cele patru sensuri pe care le comentează Boethius în cartea *Despre cele două naturi*, aici, prin natură se înțelege tot ceea ce poate fi conceput într-un chip oarecare de către intelect. Căci, într-adevăr, orice lucru nu este inteligibil decât prin definiția și prin esența sa. Tot așa spune și Filosoful în cartea V a Metafizicii că orice substanță este natură.²

Esența caracterizează ceea ce conferă o identitate entității respective în măsura în care este o ființă compusă, este formă și materie (*hylomorfismul*), esența exprimă natura acesteia în ceea ce o definește, o determină și o individuează față de celelalte ființări similare sau nu. Dacă toate ființele sunt contingente înseamnă că actul de „a fi” nu face parte din esența acestora: ar fi esențial „să fie” veșnice, să existe, ceea ce este contrar observației empirice.

Essere



Essentia (forma + materia)

În consecință, actul de „a fi” este exterior esenței tuturor lucrurilor contingente, de aceea trebuie să fie dăruit de Ființa necesară care este o substanță simplă, necompusă (dumnezei-

1. Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino, *De ente et essentia*. www.corpusthomicum.org/oe.html

2. Thomas de Aquino, *De ente et essentia*. *Despre fiind și esență*, traducere Eugen Munteanu, Polirom, Iași 1998, p. 37.

rea) și are în esență acel *Essere* pe care îl dăruiește lumii pe care o cheamă din neființă în ființă. Este ceea ce spune în Exod 3, 14 din partea lui Dumnezeu: *Eu sunt Cel ce sunt* – quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, *ego sum qui sum*.¹

Dumnezeu este **ceea ce este**, adică **Ființa necesară** care dăruiește actul de „a fi” lumii create, care nu este necesară în sine. Ființările contingente se manifestă în realitatea istorică conform condiționărilor și limitărilor creaturii, a substanțialității accidentale, a cauzalităților care se manifestă intern și nu extern (*secundum quid*), necesar, eficient și final. Dumnezeu este dedus astfel ca rațiunea necesară a actului de „a fi”, este absolut, infinit, perfect, *est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum*.

2.5. Via quarta – ex gradibus qui in rebus inveniuntur

2.5.1. Textul argumentării. Calea a patra ne introduce într-o geografie spirituală a realității văzute și nevăzute, în funcție de gradele de perfecțiune care sunt în lucruri (*ensul* ca *res*) și, în consecință, în funcție de apropierea față de Dumnezeu.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et

A patra cale este luată din gradele care se găsesc în lucruri. Se constată în lucruri ceva mai mult și mai puțin bun, adevărat, nobil și altele de acest fel. Dar mai mult sau mai puțin se spune despre diferite lucruri după cum se apropie în mod diferit de ceea ce est în mod maxim: după cum este mai cald ceea ce se apropie mai mult de caldul maxim. Este așadar, ceva care este foarte adevărat, foarte bun și foarte nobil și, în consecință, ființa în

1. *Summa Theologiae* I, q.2. a.3.

nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metapys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.

mod maxim: căci cele ce sunt în mod maxim adevărate sunt în mod maxim ființe, după cum spune Metafizica, II. Ceea ce este deci numit astfel în mod maxim în alt gen este cauza tuturor celor care sunt de acel gen: precum focul, care este cald în mod maxim, este cauza tuturor celor calde, după cum se spune în aceeași carte. Așadar, există ceva care, pentru toate ființele, este cauza ființei, a bunătații și a oricărei perfecțiuni: și pe acesta îl numim Dumnezeu.

2.5.2. Status quaestionis. Datorită principiului identității metafizice este normal ca proprietățile transcendente din lucrurile individuale subzistente să reflecte aceleași calități care sunt specifice cauzei eficiente care le și generează. Se poate stabili o scară a gradelor de perfecțiune care tind spre un maxim, iar suma tuturor valorilor trimite la viziunea platonică a unui Bine care se descoperă pe calea rațiunii ca Principiul tuturor lucrurilor.

Ajungem astfel la definiția Binelui metafizic: suma tuturor valorilor este și izvorul ființării, acel *essere* absolut și necesar pentru ca să existe întreaga realitate, mai ales că o descoperim prin ființări substanțiale contingente. Binele în definiție platonică are în esența sa dăruirea de sine, de aceea nu se poate nega sau contrazice încetând să genereze realitatea: lumea este, există din necesitate, este veșnică. Acest Bine, care coincide cu Ființa absolută și necesară, în viziunea filosofiei creștine are trăsăturile volitive ale unei Persoane libere: pentru că „vrea” se dăruiește pe sine, creația este opera iubirii absolute a Creatorului. *Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis* – există ceva care, pentru toate ființele, este cauza ființei, a bunătații și a oricărei perfecțiuni.

Cu cât lucrurile reflectă mai mult proprietățile cauzei eficiente, cu atât sunt mai „pline de ființă”. Toma oferindu-ne analogia

(ἀναλόγον) focului și radiației căldurii în jurul focarului. Focul este izvorul în jurul căruia iradiază căldura în grade din ce în ce mai estompate în funcție de îndepărtarea față de sursă, corpurile în care se produce transmiterea căldurii sunt mai „pline”, sau mai puțin, de căldura sursei primare. În interpretare teologică, iubirea metafizică ne conduce spre o imagine cosmologică participativă pentru că Ființa dăruiește și menține în subzistență ființările în grade diferite.

În realitatea văzută și nevăzută sunt diferite grade de ființare care ne oferă o imagine a lumii în funcție de cât participă fiecare, în funcție de cât a primit ontologic prin acel „să fie” al creației, ceea ce descrie o lume a cetelor îngerești între Dumnezeu și om și, o gradualitate participativă a dinamismului relaționării cu iubirea divină prin sfințenie (specifică entităților care ontologic sunt chip și asemănare a lui Dumnezeu) care descrie lumina comuniunii de sfințenie cu Dumnezeu (sfințenia absolută) de la starea dreptății originare care se reflectă în lumea nevăzută prin îngeri, spre starea Bisericii triumfătoare a celor mântuiți, trece prin estomparea stării de sfințenie a unei Biserici suferitoare până la întunericul absenței relaționării cu iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu din infern.

În logica demonstrației căii a patra după lumina naturală a rațiunii, există Ființa care, pentru toate ființările contingente, este cauza ființei, a bunătății și a oricărei perfecțiuni – *et hoc dicimus Deum*, pe care îl numim Dumnezeu prin cunoașterea supranaturală a credinței.

2.6. Via Quinta – *ex gubernatione rerum*

2.6.1. Textul argumentării. O ultimă cale demonstrativă rațională propusă de Toma de Aquino ne invită spre înțelegerea legilor naturii care guvernează Universul.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum.

A cincea cale este luată din guvernarea lucrurilor. Vedem că unele lucruri care sunt lipsite de cugetare, precum corpurile naturale, acționează în vederea unui scop: aceasta reiese din faptul că întotdeauna sau foarte frecvent acționează în același fel încât urmăresc ceea ce este cel mai mare bine. De aici reiese că nu întâmplător ajung la scop, ci cu intenție. Dar cele lipsite de cunoaștere nu tind spre un scop decât îndreptate de cel care deține cunoaștere sau inteligență, precum săgeata de arcaș. Așadar, există ceva inteligent, de către care toate lucrurile naturale sunt ordonate spre un scop: pe acesta îl numim Dumnezeu.

2.6.2. Status quaestionis. Această cale demonstrativă ne trimite spre o privire de ansamblu asupra creației în funcție de trei grade de ființare definite de capacități cognitive. Sunt lucrurile (*res*) neînsuflețite și entitățile însuflețite caracterizate de potențele vieții biologice (vegetative, senzitiv-afective și intelectual-volitive). În al doilea moment *Via Quinta* ne dirijează spre cauzalitatea externă din perspectiva unei cauze finale din perspectiva unei acțiuni predefinite și preconditionate: *secundum quid* (causae externae) → *causa finalis* – *necessitas ex suppositione*.

În realitatea lumii distingem entități care posedă potențe cognitive, sau nu, toate fiind supuse unui principiu a finalității, pe care îl descoperim din modul în care lumea guvernată de cauzalitățile interne sunt coerente cu cauzalitățile eficiente și *ex suppositione* – din presupunere:

1. O primă categorie este a ființării lipsite de orice cunoaștere sau a entităților biologice care sunt dotate doar cu viață vegetativă. Ființarea materială, minerală, a substanțelor chimice anorga-

nice, este substratul pe care se construiește biotopul (locul în care se va dezvolta viața), jucând un rol fundamental în interacțiunile la nivel ecosistemic care se construiesc cu lumea însuflețită (biologică). Plantele, chiar dacă reacționează prin senzori la stimuli, nu sunt dotate cu o cunoaștere senzitivă, reacțiile adaptative fiind de tip răspuns la nivelul vieții vegetative (reflexe). Ființarea lor, în sine, nu este legată de capacități cognitive.¹

2. A doua categorie sunt ființele vii care posedă cunoaștere senzitivă. În istoria evoluției lumii vii, regnul animal își dezvoltă capacitățile locomotorii, adaptate mediului acvatic, terestru sau aerian, și simțurile vizual, auditiv, olfactiv, tactil și gustativ. Animalele se integrează în ecosistemul din care fac parte având o reprezentare simbolică a mediului înconjurător în care se orientează, o realitate experimentată și omologată ca atare de o cunoaștere senzitivă specifică fiecărei specii în parte. Astfel, fiecare individ își găsește hrana, reacționează adecvat pentru a-și conserva viața și specia, se relaționează cu semenii săi în forme de socializare complexe care permit dobândirea hranei sau înmulțirea. Să nu uităm faptul că fiecare specie, vegetală sau animală, face parte dintr-un lung lanț trofic în care se regăsește într-o verigă mai aproape de pradă sau de prădător. Cunoașterea senzitivă are finalități imediate: percepția declanșează acțiunea de a vâna sau de a se hrăni, este necesară unor reacții comportamentale imediate, adecvate, etc. Animalele nu au capacitatea unei cunoașteri intelective care să îi permită luarea unor decizii pe termen lung, nu își fac planuri pentru mai mulți ani... Dacă există reacții comportamentale complexe, care își dezvăluie ingenuitatea și rațiunile profunde necesare înmulțirii, îngrijirii progenerurii, raportării adecvate la diferite situații, etc. acestea nu sunt rezultatul unei cunoașteri intelective, ci efectul unui comportament instinctiv, sădit în comportamentul speciei respective în mod universal ca o înțelepciune înnăscută ce nu are nevoie de experiență, atinge funcțiile de bază și se actualizează ca instinct. Instinctul, legat de ceea ce tomiștii numesc *potentia*

1. Alexandru Buzalic, *Theos. Despre Dumnezeu*, p. 125.

aestimativa, este unul dintre simțurile interne care percep, analizează, memorizează și se revelează impregnat de o raționalitate exterioară ființării sale.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur. Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali

Astfel, pentru receptarea formelor sensibile este rânduit simțul propriu și comun, despre a căror deosebire vom vorbi mai jos. În schimb, pentru reținerea și conservarea acestor forme, este rânduită *phantasia* sau imaginația., care sunt același lucru, căci închipuirea sau imaginația sunt ca un depozit al formelor primite prin simț. Iar pentru sesizarea aspectelor care nu sunt primite prin simț este rânduită puterea de estimare. Pentru conservarea acestora avem memoria, care este depozitul unor asemenea aspecte, după cum se vede din faptul că, la animale, începutul amintirii apare pornind de la faptul că ceva este vătămător sau potrivit. Iar acea rațiune din trecut, pe care o percepe memoria, este socotită printre asemenea aspecte. Însă trebuie să ținem cont de faptul că nu există vreo deosebire între om și celelalte animale în ceea ce privește formele sensibile, căci (percepțiile senzitive) le afectează în același fel, pe când în privința aspectelor despre care am vorbit există o deosebire. Căci celelalte animale percep aceste aspecte numai datorită unui instinct

quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscuntiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones. Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi

natural, pe când omul o face prin comparație. Și aceea ce la celelalte animale este numită *apreciere naturală* la om este numită *cognitivă*, care ajunge să descopere asemenea aspecte prin comparație. Iată de ce este numită și *rațiune particulară* iar medicii îi atribuie un organ determinant, partea centrală a capului (creierul), căci ea compară aspectele individuale, așa cum *rațiunea intelectuală* compară aspectele universale. Iar în ceea ce privește partea memorativă a sufletului, nu are numai memorie, asemenea celorlalte animale, pentru amintirea neașteptată a celor trecute, ci și reamintire, un fel de memorie pentru cercetarea silogistică a celor trecute, pornind de la aspectele individuale. În schimb, Avicenna stabilește o a cincea facultate între aceea de apreciere și cea imaginativă; care să compună și să dividă formele imaginate, ca, de pildă, atunci când din forma imaginată a aurului și din forma imaginată a muntelui compunem o singură formă a muntelui de aur, pe care nu o vedem niciodată. Dar această operație nu apare la animalele diferite de om, iar omul poate face lucrul acesta numai cu puterea imaginativă. Averroes îi și atribuie această acțiune imaginației, în-

*quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.*¹

tr-o carte pe care am scris-o *Despre simț și cele sensibile*. Drept urmare, nu este nevoie să admitem decât patru puteri [facultăți] senzitive interne, și anume simțul comun, imaginația, estimația și memoria.²

Pe calea unei antropologii dezvoltate ca o *psychologia rationalis* Toma de Aquino descrie mecanismele care asigură trecerea de la stimulii externi receptați de organele de simț, la transformarea acestora în senzații, și prelucrarea acestora prin memorizare sau operațiile de estimare / anticipare imediată (distincția dintre simțurile externe și simțurile interne). Dar animalele nu sunt dotate cu facultățile cunoașterii intelective, nu sunt capabile de a raționa (*rationari*). Totuși comportamentul lor este plin de sens atât prin deciziile individuale cât și prin ceea ce este ordonat de un instinct care este sădit *apriori* în reacțiile adaptativ-comportamentale ale fiecărui individ cât și comune fiecărei specii în parte.

3. A treia categorie de ființare o reprezintă entitățile dotate cu potențe cognitiv-intelective și volitive, este ceea ce conferă acel *chip și asemănare* cu Dumnezeu, în perspectivă teologică fiind vorba despre îngeri și oameni. Omul are capacitatea de a cunoaște prin inducție primele principii, poate descoperi prin deducție finalitatea proceselor din lumea fenomenologică. În consecință, omul poate descoperi finalitatea spre care se îndreaptă ființarea sa în dimensiunea istoriei (condiționarea spațio-temporală) și scopul ultim al devenirii sale (mântuirea).

Observăm că toate ființările din realitatea creaturală au un rol în *oikonomia* devenirii Istoriei mântuirii și a refacerii chipului inițial, desăvârșit, al creației. Chiar dacă nu cunosc finalitatea, ființările neînsuflețite se integrează armonios, ecosistemic, în rațiunile unui Univers populat de ființări însuflețite care participă la armonia unui tot unitar care își revelează, prin legile naturii,

1. Thomas de Aquino, *De ente et essenția. Despre fiind și esență*, traducere Eugen Munteanu, Polirom, Iași 1998, p. 37.

2. După traducerea în limba română sub coordonarea lui Alexander Baumgarten, Toma din Aquino, *Summa Theologica*, pp. 661-662.

o rațiune superioară. Apoi, entitățile intelectual-volitive care au libertatea acțiunii în conformitate, sau nu, cu finalitatea tuturor lucrurilor.

Este ceea ce definește scolastica prin principiul finalității: *omnes agens, agit propter finem* – totul ce acționează, acționează spre [în perspectiva] un [unui] scop. Și aceasta fie că îl (re)cunosc sau nu. Lumea este guvernată cu o inteligență superioară care asigură desfășurarea tuturor proceselor, de la nivel micro- la macroscopic, omul dotat cu potențele cunoașterii intelective descoperind frânturi din rațiunea care stă la baza acestei guvernări prin ceea ce a fost numit legea naturală.

Toate lucrurile se îndreaptă spre un scop cu o intenție care este dată ca o cauzalitate externă, Toma dă exemplul săgeții care acționează conform intenției arcașului ca ființă inteligentă: *Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante* – Dar cele lipsite de cunoaștere nu tind spre un scop decât îndreptate de cel care deține cunoaștere sau inteligență, precum săgeata de arcaș. Dacă extindem toate cauzalitățile la scara Universului cunoscut și privim toate într-o viziune ecosistemică, ne putem da seama care este adevărata semnificație a „atotputerniciei” Principiului care stabilește ființa, devenirea și finalitatea tuturor lucrurilor.

Iată de ce concluzia căii a cincea este: *Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum* – așadar, există ceva inteligent [și încă inteligența supremă], de către care toate lucrurile naturale sunt ordonate spre un scop: și pe acesta îl numim Dumnezeu.

*

De la *univesalia* și *transcendentalia* în definiția scolasticii s-a ajuns la triumful *nominalismului* care a indus scepticismul față de cunoașterea realității, pentru a se înainta pe linia empirismului în izolarea observației empirice și reducerea la datul pozitiv pe de o parte, iar pe altă parte s-a ajuns la idealismul modern și la închistarea în mecanismele „interne” ale spiritului uman izolat de lumea exterioară subiectivității. Și există calea cunoașterii

experiențiale care ajunge la Dumnezeu direct, după cuvintele Sfântului Augustin: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* – Tu însă te aflai mai în adâncul meu decât cea mai lăuntrică parte a mea, dar și mult deasupra celor mai înalte dintre gândurile mele (Augustin, *Confessiones* III, 6, 11).¹

În cadrul acestor poziții extreme sau a cunoașterii iraționale nu încapă un dialog despre Dumnezeu ca realitate metafizică existentă, ci numai despre conceptul de Dumnezeu, despre istoria pozitivă a religiilor sau despre fenomenologia religiei. În deriva civilizației contemporane spre utilitarism și hedonism, prin împingerea spiritualității în sfera privată a preocupărilor, este dificilă o dezbatere publică de anvergură despre Dumnezeu.

Cu toate acestea, la nivelul unei concepții despre lume în care afirmațiile științifice să poată fi acceptate de către omul experienței de credință, este nevoie de o recepție critică a noilor descoperiri din domeniul astronomiei observaționale, care a evoluat atât de mult în ultimele decenii după lansarea pe orbită a telescopului spațial Hubble (HST – *Hubble Space Telescope*) în 1990 și a telescopului spațial James Webb (JWST – *James Webb Space Telescope*) în 2021, precum și o atenție deosebită asupra afirmațiilor din domeniul astrofizicii contemporane. Chiar dacă nu există nicio trecere metodologică de la datul pozitiv spre realitatea supraempirică a lui Dumnezeu, convergența dintre observațiile și interpretările științifice și adevărul revelat în limbajul credinței pot să deschidă calea spre identificarea misterului începuturilor Universului cu ceea ce toți numesc, de fapt, pe Dumnezeu: *quod omnes dicunt Deum*.

1. Sfântul Augustin, *Confesiuni*, traducere de Eugen Munteanu, Humanitas, București 2018, p. 133.

3. Din problematica teodiceei contemporane

Când omul credinței mărturisește *Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotținătorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele*, se proiectează într-o realitate în care datele cunoașterii omologate de științele pozitive și acceptate de către cultura contemporană sunt în armonie cu concepția despre lume în care este prezent și misterul lumii spirituale și al existenței lui Dumnezeu. Conținutul Revelației divine, este imuabil: *Isus Hristos, ieri și azi și în veci, este același* (Evrei 13, 8). Istoria este în continuă schimbare / transformare, omenirea își desfășoară devenirea în tensiunea eshatologică care dirijează evenimentele spre finalitatea Împărăției lui Dumnezeu. În consecință, acest adevăr de neschimbat și universal valabil este adresat unui om care descoperă noi orizonturi și a cărui univers cognitiv tinde spre cunoașterea finală „când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți” (1 Corinteni, 15, 28).

Cum „traducem” adevărul Revelației în limbajul cultural și la nivelul cognitiv al cunoașterii științifice de azi când știm că aceasta din urmă a evoluat de-a lungul istoriei? Cum trebuie realizat un *aggiornamento* al limbajului credinței „judecând schimbarea acestei lumi înșelătoare și nestarea și neperirea sufletelor cărui în măsură mai mare trebuie a fi decât toate”?¹

1. *Cartea de Mărturie* a lui Atanasie, în: Octavian Bârlea, *Perspective*, nr.73, anul XXIV, ianuarie 2000, p.27.

Ne oprim în continuare asupra imaginii lumii așa cum este reflectată astăzi în discursul cercetătorilor pentru a putea proiecta adevărurile imuabile ale credinței în limbajul și în universul cunoașterii omului contemporan, cu discernământul acelui *sensus fidei fidelium* – sens al credinței credincioșilor, care luminează teologul.

3.1. Modelul cosmogonic standard: teoria *Big-Bangului*

Revenind la primul articol din *Crez*, Dumnezeu este Principiul care generează întreaga ființare pe care o menține în subzistență și o dirijează spre plinirea eshatonului. Alfa și Omega, Dumnezeu este forța primordială care generează Universul și Atotținătorul care menține lumea în subzistență și dirijează Istoria spre finalitatea ei. Însă imaginea despre Univers a evoluat în timp, la fel și cunoașterea din domeniul fizicii particulelor elementare, cercetările pozitive fiind în continuă calibrare a observațiilor și într-un proces permanent de transpunere în limbajul fizico-matematic al astrofizicii. Ne vom opri asupra unei descrieri generale a ceea ce putem afirma astăzi pe baza popularizării rezultatelor de specialitate, pentru a pătrunde apoi în domeniul astrofizicii și a teodiceei din perspectiva cosmologiei filosofice și a teologiei creației.

3.1.1. Progresul cercetărilor din domeniul astronomiei. De la început omul a experimentat solidaritatea mistică cu Stăpânul creației, trăind într-o lume a cărei geografii spirituale se descoperă între Cerul, de neatins, și pământul immanent. Îi descoperea extinderea pe orizontală, observând fenomenele meteorologice, deplasarea pe bolta cerească a soarelui și a lunii, stelele și deplasarea planetelor, etc. căutând înțelegerea genezei și structurii Universului observațional care trimite pe verticală spre o realitate transcendentă. Primele cosmogonii sunt religioase, au o formă mitologică, iar modelul cosmologic este geocentric. Am vor-

bit despre modelul cosmologic geocentric cu ocazia prezentării primei căi – *ex parte motus*, exprimat într-o formă autoritară ca expresia cunoașterii științifice, pe fondul unor fine observații astronomice, a tabelelor (grec. *ἐφήμερος*, lat. *ephemeris*) pe baza cărora se anticipau principalele fenomene repetitive și a unor interpretări acceptate de majoritatea filosofilor.

Pământul (grec. *Γη*) este plasat conceptual în centrul Universului, întreaga realitate gravitează în jurul acestui centru de o importanță deosebită pentru viața omului, este delimitat de un firmament și învăluit de realitatea nevăzută a „cerurilor mai presus de ceruri” în care tronează în mod misterios Dumnezeu. Această concepție geocentrică, ancorată într-o experiență cognitivă încă din preistorie, a dominat cultura antică și medievală, fiind o evidență exprimată axiomatic și acceptată de majoritatea astronomilor și a gânditorilor, cu excepția unei minorități, puțin ascultată, care a tatonat intuitiv și rațional alte interpretări asupra mecanicii corpurilor cerești.

Un salt calitativ care accelerează schimbarea imaginii despre Univers se petrece în secolul XVI. Eruditul Nicolaus Copernic (polon. Mikołaj Kopernik, germană latinizată Nikolaus Koper-nikus, 1473-1543), hirotesit în Biserica Romano-Catolică, doctor în drept canonic, medic, administrator și funcționar în slujba *Archidioecesis Varmiensis* din Prusia Orientală, matematician și astronom, publica în anul 1543 cea mai importantă lucrare a sa: *De revolutionibus orbium coelestium*.

În manuscris, numită *De revolutionibus*, este redactată începând cu anul 1514, fiind trimisă în anul 1533 spre aprobare papei Clemens VII (pe numele laic Giulio de' Medici, 1478-1534, pontif între 1523 și 1534). Primele două capitole sunt publicate ca ipoteză de lucru în anul 1542, capitolele 13 și 14 ale manuscrisului sunt publicate ca o lucrare separată, dedicată geometriei, *De lateribus et angulis triangulorum* la Wittenberg, pentru a fi editată în varianta completă *De revolutionibus orbium coelestium, Libri VI* și tipărită la Nürnberg un an mai târziu.¹

1. Andrzej Kajetan Wróblewski, *Historia fizyki. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, p. 80.

Pe fondul disputelor dintre astronomi, dar mai ales a amestecului puterii eclesiale în domeniul științelor experimentale, care nu sunt în mod direct legate de Revelația divină, în anul 1559, după moartea lui Kopernik, cartea *De revolutionibus orbium coelestium* era trecută de Biserica Romano-Catolică la *Index librorum prohibitorum*, numită și *Index Expurgatorius*, fiind considerată neconformă cu doctrina creștină. Edițiile ulterioare au fost publicate fără *nihil obstat*, mai ales pentru că Reforma protestantă a deschis calea spre separarea competențelor teologiei față de celelalte științe. În cele din urmă, după o lungă perioadă de dezbateri și de luptă împotriva unor tendințe cu adevărat eretice, raportul dintre știință și religie s-a clarificat, în perioadele care au urmat numeroși clerici fiind deschizători de drum pentru marile idei din paleoantropologie, genetică sau astrofizică.

În ceea ce privește cosmologia filosofică, geografia Universului este modificată punându-se în centru Soarele. Se impune heliocentrismul (grec. *ἥλιος* – soarele și *κέντρον*) și în același timp, odată cu Kopernik, la nivel conceptual începe „detronarea Pământului” prin situarea planetei noastre „alături” de celelalte planete și schimbarea perspectivei interpretărilor culturale care privesc creația. Într-o primă etapă Soarele și sistemul solar sunt situate în centrul Universului, efemeridele sunt calculate de acum înainte după deplasarea pe orbită a planetelor și a mișcării de revoluție a Pământului în jurul Soarelui, la limita superioară a lumii situându-se în continuare firmamentul pe care găsim stelele fixe.

Prin observațiile sale făcute cu telescoape construite de el însuși, muzicianul Friedrich Wilhelm (William) Herschel (1738-1822) a descoperit planeta Uranus (1781) și a dezvoltat astronomia observațională, descoperind nebuloase și aglomerări de stele, făcând cercetări asupra Căii Lactee prin care ajunge la concluzia că Sistemul Solar face parte din această Galaxie.¹ În secolul XIX ne aflăm în plină perioadă de dezvoltare a astronomiei observaționale, căutându-se în același timp adecvarea interpretărilor simbolice ale unei concepții despre lume care să fie conformă cu

1. Mark Bratton, *The complete guide to the Herschel objects*, Cambridge University Press, 2011, p. 96.

descoperirea empirică și deducția rațională a realității văzute și nevăzute. Privind spre stelele din firmament, Herschel costată că bolta cerească este o proiecție virtuală, sistemul solar fiind numai o parte a unui Univers imens, complex și fascinant, pe care îl situa încă aproape de centrul Căii Lactee.

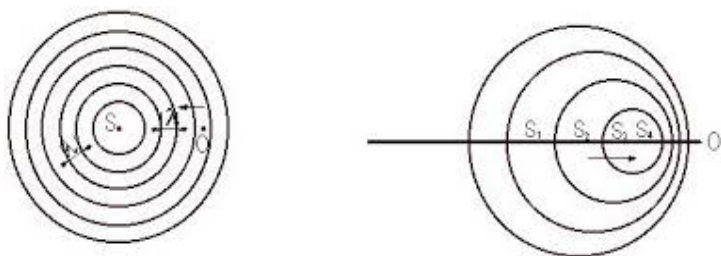
Harlow Shapley (1885-1972) confirma cu precizie intuițiile lui William Herschel, făcând cercetări asupra roiurilor globulare și asupra galaxiei noastre în anul 1918, poziționând Sistemul Solar înspre marginea Căii Lactee, într-unul din brațele spiralate numit Orion-Cygnus, studiu aprofundat în anul 1952 de Wilhelm Heinrich Walter Baade (1893-1960).¹

Asistăm astfel la „detronarea Soarelui”, heliocentrismul cosmologic fiind înlocuit de reprezentarea actuală a Universului, în care lumea noastră terestră este fragilă, situată pe a treia planetă de la Soare, într-un sistem solar de la marginea galaxiei, într-o încrângătură de structuri care sunt răspândite până la marginile macrocosmosului observabil sau conceptual. Este abolirea definitivă a geocentrismului cultural...

Dar evoluția modelului cosmologic nu se oprește exclusiv asupra „geografiei” Universului, ci atinge în egală măsură aspectele calitative ale spațiului cosmic și mai ales interpretarea cosmogonică. Astronomul american Edwin Hubble (1889-1953) stabilește în urma analizei datelor spectrografice făcute asupra galaxiilor, că acestea se deplasează în sensul îndepărtării uneia față de cealaltă. Simplificând explicațiile, spectroscopia sau spectrometria constă în descompunerea luminii care provine de la o sursă care emite sau reflectă o rază de lumină care poate fi trecută printr-o prismă, măsurate lungimile de undă sau înregistrate, astfel încât să se poată analiza proprietățile sursei sau compoziția corpului care reflectă lumina absorbând sau estompând anumite lungimi de undă. În acest model lumina este interpretată, nu prin teoria corpusculară a emisiei de fotoni, ci prin teoria ondulatorie ca undă electromagnetică.

1. Alexandru Buzalic, *Theos. Despre Dumnezeu*, p. 111.

Interpretarea deplasării spectrale spre roșu se face pe baza efectului Doppler. Dacă un emițător este static, avem o propagare a undelor constantă, cu aceeași lungime de undă și frecvență egală în toate direcțiile. Dacă, în schimb, sursa care emite lumina, cum este în cazul nostru, se deplasează, atunci avem o recepție diferită în funcție de poziționarea observatorului.



Dacă sursa emițătoare se îndepărtează de observator, frecvența lungimii de undă este mai mare, dacă se apropie, atunci frecvența lungimii de undă este mai mică. Marea majoritate cunoaște diferența șuieratului unei locomotive la trecerea la nivel cu calea ferată înainte, în timpul și după ce trece prin dreptul barierei, diferența fiind dată de ceea ce a fost descris științific de fizicianul austriac Johann Christian Andreas Doppler (1803-1853).

În analiza spectrală a luminii galaxiilor, dacă spectrul ar fi deplasat spre albastru, ar fi însemnat că acestea se apropie de observator, dacă spectrul este deplasat spre roșu, înseamnă că se îndepărtează. În consecință, analiza spectrometrică a luminii galaxiilor ne arată că Universul se află în expansiune.

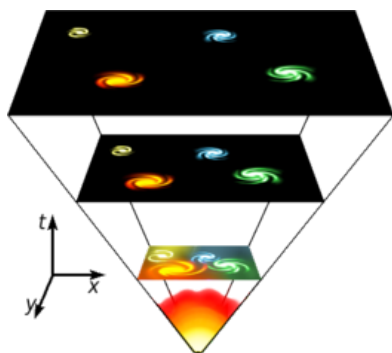
În ceea ce privește proprietățile spațiului cosmic, comunitatea științifică s-a confruntat cu două interpretări cosmologice. Prima a fost numită teoria stării staționare sau *Steady-State Theory*, care consideră că proprietățile Universului rămân neschimbate în spațiu / timp, lumea este veșnică și neschimbabilă, galaxiile și structurile macrocosmice ar fi structuri stabile.¹ În jurul anilor 1940, susținătorii acestei teorii (Fred Hoyle, Thomas Gold, Hermann Bondi) excludeau orice evoluție a parametrilor cosmosului văzut ca un sistem termodinamic închis, în consecință nu putem vorbi

1. Szczepan Eugeniusz Szczeniowski, *Fizyka doświadczalna*, cz. II; *Ciepło i fizyka drobinowa*, PWN, Warszawa 1964, pp. 45-46.

despre începuturi sau despre modificări majore, ci despre același Univers cu aceleași proprietăți fizico-chimice, omogen și izotrop.

La polul opus se află modelul expansiunii Universului, care își găsește fundamentarea în observațiile lui Edwin Hubble și în intuițiile cosmologice ale părintelui Georges Lemaître (1894-1964). Astronom și fizician belgian, părintele canonic belgian Georges Lemaître, doctor în științe, în timpul studiilor din Statele Unite îl întâlnește atât pe Hubble cât și pe Albert Einstein (1879-1955). Lemaître abordează problematica genezei Universului în opoziție față de *Steady-State Theory*. Primul fizician care descoperă posibilitatea unui Univers dinamic este Alexandr Friedmann (1888-1925), care, pornind de la teoria relativității a lui Einstein și împotriva așteptărilor acestuia care a refuzat inițial fizica cuantică și dinamismul schimbării parametrilor unui Univers non-static, va publica în anul 1922 și în 1924 două articole în care descrie geneza lumii dintr-o singularitate inițială.

Georges Lemaître face legătura dintre observațiile lui Hubble și un model cosmogonic dinamic pe care îl publică în anul 1927, exprimând o relație liniară între distanțele dintre galaxii, decalajul spre roșu a spectrului luminii, devansându-l pe Hubble care ajunge la aceeași concluzie din analiza datelor abia în anul 1929. Mergând pe calea inducției, dacă se merge în sens invers, întregul Univers pornește dintr-un punct unic, distanțele dintre galaxii mărindu-se odată cu trecerea timpului.



Lemaître descrie starea primordială prin termenul „atom primar”, pe care o definește apelând la descrierea din fizica particulelor, intuind un Univers dens și fierbinte al plasmei din

care apar primele particule subatomice, apoi primii atomi de hidrogen, etc. Viziunea sa despre starea primordială o găsim în singurul interviu televizat care s-a păstrat în arhivele televiziunii belgiene, în care popularizează viziunea sa de maturitate asupra modelului cosmogonic și cosmologic al unui Univers dinamic.¹

Ironia sortii face ca legea Hubble-Lemaître și modelul expansiunii Universului să fie popularizate sub numele peiorativ dat de Fred Hoyle, susținător încrâncenat al *Steady-State Theory*, și anume sub numele de „Marea Explozie” – *Big Bang*, or, viziunea părinților teoriei este mult mai nuanțată. Universul aflat în expansiune nu este staționar, densitatea și componența variază în funcție mărimea sa la un moment dat. Propun să ne oprim asupra unui model didactic, simplificat, pentru a fi accesibil celor care au cunoștințe elementare de astrofizică, pentru a înțelege care este cosmogonia non-religioasă și acceptată la ora actuală ca model standard pe baza interpretării rezultatelor cercetărilor disciplinelor științifice pozitive.

3.1.2. Interpretarea astrofizică a modelului cosmogonic Hubble-Lemaître. Coborând în timp, Universul devine din ce în ce mai restrâns, dens și fierbinte, până când ajungem teoretic la o singularitate. Lemaître este primul astrofizician care are temeritatea de a face legătura între consecințele cosmologiei relativiste și principiile termodinamicii, parametrii unui sistem termodinamic și fizica particulelor, într-o perioadă în care „încă nu se descoperise neutronul și nici nu se stabilise originea termonucleară a radiației solare.”²

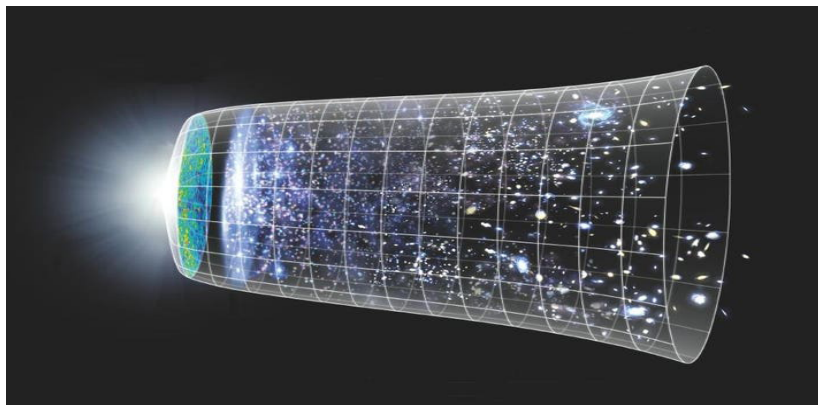
În anii 90, părintele profesor Mieczysław Lubański (1924-2015) ne predă la Varșovia în cadrul filosofiei naturii despre modelul standard al Universului, fiind un erudit teolog, matematician și filosof al științei care ne sintetiza și interpreta rezultatele

1. <https://www.youtube.com/watch?v=KXxxpqkv0Bc>

2. Guy Picolet, „Georges Lemaître, L'hypothèse de l'atome primitif”, în: *Revue d'histoire des sciences*, tome 28, n°1, 1975, pp. 91-93.

cercetărilor recente,¹ așteptând calibrările Telescopului Spațial Hubble și corectarea anomaliilor optice care l-au făcut inoperabil până în 1993. Vârsta Universului dedusă pe baza corelației dintre observații și calculele fizico-matematice variaua atunci între 12 până la 18 – 20 miliarde ani, în anul 2005 citam în *Theos. Despre Dumnezeu* estimările din anul 2004 care dădeau ca vârstă probabilă 14,7 miliarde de ani,² pentru a se ajunge la $13,787 \pm 0,020$ miliarde de ani în anul 2018, $13,77 \pm 0,040$ în 2020, vârstă acceptată astăzi prin rotunjirea la 13,8 miliarde de ani.

De atunci, pot fi descrise grosier câteva etape din dezvoltarea Universului caracterizate prin expansiunea și apariția particulelor elementare, a norilor de hidrogen și de heliu, apoi a stelelor primare, a stelelor de ordin secund, structurarea galaxiilor în suprastructuri cosmice, a sistemelor solare, până la chipul actual al Universului observațional și conceptual. În funcție de procesele predominante și fenomenologia cosmologică putem descrie cinci mari Ere cosmice care descriu geneza, devenirea, apariția structurilor și expansiunea Universului. Reprezentarea în spațiu / timp a proceselor ne conduce spre un model simbolic care descrie un proces în continuă desfășurare.



Erele cosmice și modelul standard al fizicii particulelor încep cu momentul t_0 al „marii explozii”:

1. Anna Latawiec, Anna Lemańska, Szczepan W. Ślaga, „Poglądy filozoficzne Księdza Profesora Mieczysława Lubańskiego”, în: *Studia Philosophiae Christianae* 30/2 (1994), p. 42.
2. Alexandru Buzalic, *Theos. Despre Dumnezeu*, p. 129.

Nr.	Timp	Era cosmică	Modelul standard din fizica particulelor
1.	0 s – 10^{-44} s	Era Planck	Câmpul unificat: cele patru interacțiuni fundamentale (electro-magnetice, nucleare-slabe, nucleare-forte, gravitația) se confundă într-o plasmă primordială.
2.	10^{-44} s – 10^{-4} s	Era Hadronică	Geneza hadronilor (nucleoni) datorită interacțiunilor forte: particule subatomice stabile sunt protonii și neutronii.
3.	10^{-4} s – 10^{-4} s	Era Leptonică	Geneza leptonilor datorită interacțiunilor slabe: electronii, miuonii, tauonii și neutrinii, însoți de anti-particulele corespunzătoare.
4.	10^4 s – 3×10^5 ani	Era Fotonică (Era Radiativă)	Universul devine transparent, apare o emisie de fotoni (<i>Fiat lux!</i>) și apare <i>radiația fondului difuz cosmologic</i> (radiația cosmică de fond).
5.	3×10^5 ani – până în prezent	Era Galactică (Stelară)	Se sfârșește „era întunecată” prin apariția primelor stele, urmată de evoluția cosmică care conduce spre structura actuală a Universului observațional.

Era Planck. Este perioada de început, a stării unității primordiale ce caracterizează singularitatea care stă la baza întregului Univers. Transpusă în temporalitatea la scara experienței umane, durata teoretic calculată este extrem de scurtă, un zero urmat de 43 de zerouri și de un 1, secunde. Problema constă în imposibilitatea descrierii acestei prime ere cosmice și a modelului fizicii particulelor: nu există materie, nici măcar particule elementare, nu există spațiu și timp. Este ceea ce descrie intuitiv Georges Lemaître prin „atomul primordial”, alți astrofizicieni descriu un „timp paradoxal” în care trecutul, prezentul și viitorul se confundă, oricum ar fi descris Universul începuturilor, este o realitatea din spatele „zidului Planck”.

Prin ipoteze diferite și pe baza constantelor cosmice se descrie un câmp unificat, super-forța, gravitația cuantică, dinamismul plamei în care materia și antimateria apar și dispar permanent, neexistând cuvinte și un limbaj fizico-matematic adecvat. La sfârșitul acestei prime ere Universul este o sferă cu un diametru mai mic decât un atom de hidrogen, super-densă, cu o temperatură de 10^{33} K sau, după alte surse, $1,417 \times 10^{32}$ grade Kelvin.¹

1. *ibidem* p. 130.

Era Hadronică marchează debutul proceselor de nucleosinteză care se vor finaliza prin apariția materiei. Se trece printr-o perioadă cuantică, începe inflația Guth, apariția quarcurilor și a hadronilor. Fenomenologic este vorba despre o expansiune permanentă (creșterea diametrului Universului) însoțită de o răcire (scăderea temperaturii).

Aproximativ până la 10^{-35} s, forța gravitațională se desprinde de forțele electro-nucleare, descrise de teoria Marii Unificații: există o singură forță electro-nucleară care reunește în continuare interacțiunile tari și electro-slabe. Timpul până la 10^{-32} s este caracterizat de faptul că temperatura scade până la 10^{28} K și se petrece o nouă scindare a forțelor din Univers: forța gravitațională, interacțiunile nucleare tari și interacțiunile electro-slabe. Universul este de mărimea unui măr, având o temperatură de aproximativ 10^{25} K. Urmează o eliberare a enormei energii existente, Universul intrând într-o expansiune rapidă, numită de fizicianul Alan Guth inflație. Este vorba despre o dilatare a Universului care își mărește volumul de 10^{27} ori (după alte surse de 10^{50} ori), după care rata creșterii scade până la momentul 10^{-32} s, expansiunea continuând ulterior cu un factor de 10^9 . Între momentul 10^{-32} și 10^{-12} secunde apare un mic excedent de particule care depășește numărul antiparticulelor, rupându-se simetria particulă – antiparticulă, subzistând astfel primele formațiuni materiale subatomice. Particulele sunt clasificate drept hadroni, de unde și numele dat perioadei în care se formează Epoca Hadronică: hadronii sunt entități cu sarcini electrice fracționare, numite quarkuri.¹

Între momentul 10^{-12} și 10^{-6} secunde temperatura scade până la 10^{15} K, iar Universul devine o sferă de 300 de milioane de kilometri. Acum se petrece ultima diviziune a forțelor (interacțiunilor) electro-slabe, apărând cele patru tipuri de forțe pe care le întâlnim până astăzi: forța gravitațională, forța nucleară tare, forța nucleară slabă și forța electromagnetică.

Era Leptonică. Leptonii sunt particule elementare lipsite de structură, fiind indivizibile: electronul, miuonul, tauonul cu

1. Zeno Folescu, *Quarkurile, supersimetria și superstringurile*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1988, p. 8.

sarcină electrică (-1) și trei tipuri (arome) de neutrini, fără sarcină electrică. Scăderea temperaturii până la 10^6 K permite apariția primilor atomi, astfel încât în Univers se formează nori de Hidrogen (în proporție de 75%) și de Helium (în proporție de 25%) cu izotopii lor, formându-se practic 99% din întreaga materie existentă în Univers astăzi.

La 10 secunde după t_0 începe să fie vizibil excesul fotonilor, primele scântei de lumină care apar în Univers. Spre sfârșitul acestei ere cosmice perechile de leptoni – anti-leptoni se creează și se anihilează reciproc rezultând un excident de fotoni și de leptoni care vor fuziona generând radiația de fond cosmologic.

Era Fonică (sau Era Radiativă). Scăderea temperaturii până la 10 000 K, concomitent cu scăderea densității Universului, permite fotonilor (rezultați în urma compunerii și descompunerii particulelor-antiparticulelor, însă imediat absorbiți) să evadeze și să se desprindă de materie, cosmosul devenind transparent și luminos. Treptat, odată cu scăderea temperaturii materia devine din ce în ce mai prezentă, atomii continuă să se formeze prin combinarea particulelor elementare, îndreptându-se spre nașterea primelor stele.

Însă, după explozia de fotoni și până la aprinderea primelor stele, intrăm într-o așa numită „Epocă întunecată”. Înainte de Zidul Planck nu putem să ne imaginăm starea Universului, însă după momentul inflației Guth Universul este opac, iar din momentul iradierii fotonilor și a radiațiilor fondului cosmologic (fierbinte, în jur de 3000 K) devine transparent și, datorită emisiilor în spectrul vizibil, putem să ne imaginăm o lume invadată de o lumină strălucitoare, asemenea celei de pe suprafața Soarelui. Datorită expansiunii și răcirii treptate, „cerul” devine din ce în ce mai roșu, după care fondul cosmologic se retrage în spectrul infra-roșu, Universul devenind negru la scara percepției vederii umane, bineînțeles, ceea ce este similar cu răcirea medie sub 0° C, la ora actuală fiind o medie de $2,7260 \pm 0,0013$ K ($-270,424 \pm 0,0013$ °C), temperatura radiației relict a „marii explozii”.¹

1. Dale J. Fixsen, „The Temperature of the Cosmic Microwave Background”, în: *The Astrophysical Journal*, vol. 707, n° 2, □ 2009, pp. 916-920.

Era Galactică (sau Era Stelară). După perioada cosmologiei primordiale, legată mai ales de fizica particulelor, intrăm în domeniul astronomiei observaționale și a astrofizicii experimentale. Probabil datorită fluctuațiilor cuantice apar aglomerări de materie, formându-se nori de hidrogen și de heliu. În cele din urmă, apar condensări în jurul unor centre care, datorită forțelor gravitaționale devin embrioni stelari, reunesc cantități imense de gaz până când se declanșează reacțiile de fuziune nucleară din protostele, adevărate centrale nucleare care eliberează imense cantități de energie. Stelele incandescente și luminoase sunt într-un echilibru dinamic între imensele energii termonucleare și forțele gravitaționale care mențin „sfera incandescentă” în viață. Prin fuziunea atomilor se formează treptat aproape toți atomii pe care îi cunoaștem astăzi în tabelul periodic al elementelor, de la hidrogen, heliu, carbon, apoi elemente din ce în ce mai grele (prin masa atomică). Stelele primare sunt creuzetul în care se formează elementele chimice și se forjează materia în Univers.

Marile stele primare îmbătrânesc, se ajunge la dezechilibre ale dinamismului proceselor termonucleare și la explozia acestora, aruncându-se în spațiu mari cantități de hidrogen și heliu, dar și nori de praf cosmic care se supun din nou efectului gravitației și condensării formându-se noi stele. Începe galactogeneza, structurarea gravitațională a materiei stelare și a prafului cosmic în spațiul cosmic. Dar stelele de ordin secund fac să graviteze în jurul lor și praful cosmic care începe să orbiteze până când se coagulează planetele, sateliții, asteroizii și toate corpurile cerești care formează sistemele stelare. Pe un astfel de sistem solar, pe a treia planetă de la Soare, a apărut viața și omul capabil de cunoașterea rațională a lumii în care se găsește.¹

Știm că Sistemul solar se află într-o aglomerare locală de stele, cea mai apropiată fiind *Proxima Centauri* (4,2421 ani lumină), că facem parte din galaxia *Calea Lactee* care are câteva galaxii satelit în preajmă și galaxia *Andromeda* (2,5 milioane ani lumină), împreună cu care ne integrăm în super-roiul de galaxii

1. Alexandru Buzalic, *Theos. Despre Dumnezeu*, p. 132.

din constelația Fecioara, făcând parte dintr-un filament galactic de care suntem legați de interacțiuni gravitaționale în marea încrengătură a Universului observațional.

*

Aceasta este cosmogonia majoritar acceptată de comunitatea științifică. Aceasta este imaginea cosmologică a lumii noastre la care avem acces pe baza cunoașterii empirice și a interpretărilor științelor pozitive. Modelul expansiunii Universului *Hubble-Lemaître* s-a impus definitiv în fața modelului *Steady-State Theory* în anul 1965, atunci când doi fizicieni americani, Arno Allan Penzias (1933-2024) și Robert Woodrow Wilson (n. 1936), au descoperit radiația relictă de 3 K, eco-ul mării explozii sau radiația fondului difuz cosmologic, confirmând rezultatele calculelor modelelor teoretice ale *Big-Bangului*.

3.2. Convergența dintre interpretările astrofizicii și teodicee

Evoluția conceptelor cosmologice impune omului să adopte o concepție despre lume în care să se regăsească plenar conform demnității creaturale și aspirațiilor sale existențiale. Cunoașterea științifică se află în continuă dezvoltare, oferind omului istoric stadiul actual al observațiilor, întotdeauna perfecționabil în virtutea reflexivității epistemologice a cercetărilor și a dezvoltării mijloacelor de prospecțiune.

În domeniul științelor experimentale contează dezvoltarea tehnostiințelor dar în egală măsură și a instrumentelor conceptuale adecvate. De exemplu, fizica clasică rămâne valabilă pentru sistemele de referință locale sau la scară mică, pentru distanțele la scară cosmică impunându-se fizica relativistă, la fel cum intimitatea fizico-chimică a materiei poate fi cercetată pe principiile laboratorului clasic, în acceleratoare de particule sau pe fundamentările fizicii cuantice.

Aflată în fața unei Revelații imuabile, 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 ale 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 limbajului credinței.¹

Pentru a vorbi despre *quinque viae*, la ora actuală, trebuie să ne situăm într-un sistem de referință local, să interpretăm critic imaginea cosmologică a timpului, să explicăm univoc limbajul filosofic, deoarece prin *substantia* (din lat. *sub-stare*) teologia scolastică înțelegea altceva decât cercetătorul contemporan care restrânge termenul la *substanța fizico-chimică*, etc., înțelegerea analizei metafizice în particularitățile științelor pozitive putând deschide orizonturi și intuiții noi în cunoașterea adevărului despre realitate.

Faptul că la ora actuală cosmogonia și cosmologia științifică de moment descriu pe calea cunoașterii raționale modelul *Big-Bangului*, acest lucru nu vine în contradicție cu limbajul credinței, care se bazează pe Adevărul absolut, Revelat, transmis pentru trăirea acestui adevăr mântuitor. Adevărurile descoperite metodologic printr-un demers științific nu pot fi decât cuprinse în Adevărul revelat, fiind diferențe de competențe și de finalitate a cunoașterii (strict cognitive ca element constructor al unui *Weltanschauung* sau ca acel *intellego ut credam* anselmian). Cartea

1. Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei. Sinteze de Teologie Greco-catolică*. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2024, p. 182.

Genezei revelează adevărul despre creație și despre atotputernicia Creatorului adresându-se omului credinței, astrofizica sau cosmologia îmi vor spune despre procese și despre fenomenologia istoriei cosmosului și a evoluției lumii vii. Teologul distinge limbajul credinței de limbajul rațional:

Geneză 1, 1-8	Descrierea cosmologică
<i>La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Spiritul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor. Și a zis Dumnezeu: "Să fie lumină!" Și a fost lumină. Și a văzut Dumnezeu că este bună lumina, și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric. Lumina a numit-o Dumnezeu ziua, iar întunericul l-a numit noapte. Și a fost seară și a fost dimineață: ziua întâi. Și a zis Dumnezeu: "Să fie o tărie prin mijlocul apelor și să despartă ape de ape!" Și a fost așa. A făcut Dumnezeu țaria și a despărțit Dumnezeu apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra țariei. Țaria a numit-o Dumnezeu cer. Și a văzut Dumnezeu că este bine. Și a fost seară și a fost dimineață: ziua a doua.</i>	- starea inițială a „atomului primordial”, într-o realitate pre-formală. - inflația Guth, era radiativă. - separarea forțelor gravitaționale, electro-magnetice, nucleare-slabe, nucleare-forte.

Acest *fides et ratio* este necesar la nivel de *Weltanschauung*, fiind nevoie de neamestecarea competențelor celor două niveluri de limbaj la nivel discursiv, deoarece nu există nici o trecere de la Ființa absolut transcendentă, divină, la ființa materială, măsurabilă empiric.¹

Care sunt exigențele epistemologice și limitele oricărei meta-analize? Teoria *Big-Bangului* rămâne cea mai bună soluție științifică pentru a explica apariția Universului. Teologul vede în modelul cosmologic o explicație științifică a ceea ce se petrece după momentul creației, actul creator și motivația acestuia rămânând de competența teologiei. În anul 1951, încercând să reconcilieze Biblia cu rezultatele științelor pozitive, Papa Pius XII afirma că:

„Este de netăgăduit că o minte luminată și îmbogățită de cunoștințele științifice moderne, care evaluează cu seninătate această problemă, este condusă să iasă din cercul unei materii complet independente și autohtone, fie pentru că este necrea-

1. *ibidem*, p. 51.

tă, fie pentru că s-a creat ea însăși, și să se întoarcă la un Spirit Creator. Cu aceeași privire clară și critică cu care examinează și judecă faptele, întrezărește și recunoaște opera atotputer-niciei creatoare, a cărei virtute, activată de puternicul „*fiat*” pronunțat cu miliarde de ani în urmă de Spiritul creator, s-a desfășurat în Univers, chemând la existență materia plină de energie printr-un gest generos de iubire. Se pare într-adevăr că știința de astăzi, mergând înapoi cu milioane de secole, a reușit să fie martoră aceluia „*Fiat lux*” primordial, când *din nimic* o mare de lumină și radiații a erupt în materie, în timp ce particulele elementelor chimice s-au despărțit și reunit în milioane de galaxii. Este foarte adevărat că faptele constatate până acum nu sunt dovada absolută a creației în timp, la fel ca cele desprinse din metafizică și revelație, în ceea ce privește creația simplă, și din revelație, dacă este vorba despre creația în timp. Faptele care țin de științele naturii, la care ne-am referit, așteaptă încă investigații și conformări ulterioare, iar teoriile bazate pe ele necesită noi dezvoltări și dovezi, pentru a oferi o bază sigură pentru un argument, care în sine este în afara sferei științelor naturii. Cu toate acestea, merită atenție faptul că oamenii specialiști ai acestor științe consideră că ideea creării Universului este pe deplin conciliabilă cu concepția lor științifică și, într-adevăr, sunt conduși acolo în mod spontan de investigațiile lor; în timp ce, cu doar câteva decenii în urmă, o astfel de „ipoteză” a fost respinsă ca fiind absolut ireconciliabilă cu starea actuală a științei.”¹

După cum concluziona suveranul pontif în fața Academiei de Științe a Vaticanului, investigarea micro- și macrocosmosului într-o realitate empiric observabilă conducea în trecut spre descoperirea de către Toma de Aquino a aceluia *Ens a se*, imuabil, simplu / necompus și necesar, ceea ce ar putea fi realizat și din cercetările contemporane. Este și o asumare a unei atitudini oficiale, mai ales că după ce Nikolaus Kopernik alături de alți clerici deschideau calea progresului astronomiei prin cercetări

1. *Discorso di sua santità Pio XII ai cardinali, ai legati delle nazioni estere e ai soci della Pontificia Accademia delle Scienze*, Giovedì, 22 novembre 1951, https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511122_di-serena.html

empirice și din calcularea cu atenție a efemeridelor în noi paradigme cosmologice, se impunea retrograd, într-un context istoric nefericit, modelul aristotelic geocentric prin procesul inchiziției împotriva lui Galileo Galilei din 1633, separând pentru două secole dialogul dintre știință și religie.

Începând cu secolul XIX, numeroși clerici cu pregătire științifică aduceau contribuții importante dezvoltării științelor, pentru ca, începând cu anul 1931, monseniorul Georges Lemaître să-și aducă contribuția într-un mod esențial la dezvoltarea astrofizicii contemporane, de aceea papa Pius XII afirma omiletic că *Big-Bangul* este acel *Fiat Lux* primordial în urma căruia Universul ieșea din mâinile Creatorului. Georges Lemaître cerea o audiență la Vatican pentru a susține o serie de clarificări conceptuale în ceea ce privește raportul dintre teologie și știință. Convergența afirmațiilor este posibilă cu condiția ca cercetătorii să rămână în domeniul lor de competență. Specialiștii trebuie să știe unde se termină știința și unde începe filosofia și teologia și invers.

Poziția teologică a lui Lemaître o înțelegem din activitățile sale din timpul formării clericale. În anul 1920, când intră în Seminarul teologic de la *Maison Saint-Rombaut*, un loc de formare pentru vocațiile mature, George Lemaître era deja doctor în științe în domeniul matematică și fizică și deținea un bacalaureat în filosofie tomistă.¹ Într-un eseu scris în anul 1921 intitulat *Les trois premières paroles de Dieu* – „Primele trei cuvinte ale lui Dumnezeu”, despre care singur mărturisea că se dorea a fi „o încercare de interpretare a primelor versete ale hexameronului” (cele șase imnuri liturgice din *Vespere* – Vecernia în ritual latin). Matematicianul seminarist își exprima concepția despre lume în limbajul credinței: „Spiritul Sfânt, vorbind prin autorii sacri nu a vrut să-i învețe pe oameni constituția intimă a lucrurilor pe care le vedem, învățătură care nu ar fi fost de folos pentru mântuire.”²

1. Dominique Lambert, „Monseigneur Georges Lemaître et le débat entre la cosmologie et la foi”, în: *Revue théologique de Louvain*, 28, 1997, pp. 28-53.

2. Georges Lemaître, „Les trois premières paroles de Dieu”, p. 107 în: Dominique Lambert, *Monseigneur Georges Lemaître et le débat entre la cosmologie et la foi*, p. 32.

Teologul inițiat în filosofia tomistă face distincția conceptuală între actul creator, care transcende temporalitatea dăruind ființare tuturor lucrurilor (*Summa Theologiae* I^a, q. 46, a. 2) și un început al timpului fizic. Un prim principiu pe care se bazează Lemaître este acela de a conștientiza importanța științelor pozitive care caută programatic adevărul fiind conștienți de limitele metodologice ale fiecărui domeniu în parte. Al doilea principiu constă în prudența de care trebuie să dăm dovadă atunci când căutăm armonizarea convingerilor religioase cu exigențele epistemologice ale cunoașterii științifice: „omul de știință trebuie să rămână la egală distanță față de două atitudini extreme, una care l-ar face să considere cele două aspecte ale vieții sale ca două compartimente izolate cu grijă din care ar trage alternativ, în funcție de împrejurări, știința sau credința sa, cealaltă care l-ar face să se amestece și să confunde necugetat și irreverent ceea ce trebuie să rămână distinct.”¹

Astfel credința și rațiunea, fără amestec nepotrivit sau vreun conflict la nivel de interpretare, se reunesc la nivelul acțiunii și integrării coerente a omului în lume. Dacă urmăm logica lui Lemaître, trebuie să spunem că producțiile științifice, teoretice sau experimentale, nu au o legătură imediată cu discursul teologic și al credinței. Pornind de la cosmos și de la ceea ce descoperim prin lumina naturală a rațiunii putem avea o bază care întărește credința (*fides*), convingerile venind numai „printr-o adeziune la lumina inaccesibilă”,² ceea ce este un act existențial și nu cognitiv. În acest context putem observa convergențele dintre cunoașterea rațiunii și cunoașterea credinței, fără a amesteca limbajele și a depăși competențele celor două domenii care stau la baza asumării unei posturi existențiale.

1. Georges Lemaître, „La culture catholique et les sciences positives” (séance du 10-09-1936) in: *Actes du VI^{ème} congrès catholique de Malines, vol. 5: Culture intellectuelle et sens chrétien*, Bruxelles, A.S.B.L. VI^{ème} Congrès catholique de Malines, 1936, p. 69.
2. Dominique Lambert, *Monseigneur Georges Lemaître et le débat entre la cosmologie et la foi*, p. 48.

3.2.1. Începuturile Universului și problematica teologică a creației. Prima consecință a modelului cosmologic *Hubble-Lemaître* este acceptarea unui început al lumii și respingerea viziunii unui Univers veșnic, staționar, expus de pozițiile filosofice de tip materialist. Mai mult, modelul standard din fizica particulelor ne prezintă scenariul unei realități primordiale pre-formale, o lume densă și incandescentă a unui câmp unificat din care se separă forțele elementare, în care particulele de materie și de anti-materie se anihilează reciproc până când, în urma unui proces inflaționist predomină materia, particulele elementare se combină generând elementele chimice care se structurează în norii de gaz, în stele, galaxii și în supra-structurile unui Univers aflat într-o expansiune accelerată, pe care o observăm azi.

Calcululele astrofizicienilor se opresc în fața zidului Planck, dincolo de care formulele fizico-matematice încetează să fie valabile. Când Lemaître își imaginează un „atom primordial”, coboară în timp până la limitele acestui zid, ceea ce coincide cu imaginea revelată a unei lumi netocmite și vide (lipsită de materie), un abis întunecat (absența spațialității și a luminii), în absența oricărui dinamism și a temporalității, într-o veșnicie în care Spiritul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor (*Geneză* 1, 2). Universul erei Planck nu poate fi circumscris în spațiu / timp, există între energiile necreate ale Ființei absolute și ființarea substanțială creată care își începe subzistența materială numai după ce se declanșează frenezia nucleosintezei și explozia de lumină și materie generată de acel misterios *Fiat Lux!* Începutul teologic al creației este atemporal, se petrece în veșnicie, dincolo de dimensiunea spațio-temporală a lumii create, fără să poată fi identificat cu un t_0 al lumii fizice.

Chiar dacă confirmarea calcululelor astrofizicienilor prin descoperirea radiației relict de 3 K a consacrat modelul Universului aflat în expansiune ca model cosmogonic standard, în mod critic, rămân în continuare probleme discutate de către specialiști pe fondul dezvoltării permanente a astronomiei observaționale și a astrofizicii teoretice. O primă obiecție este făcută în interpretarea

deplasării spectrale spre roșu a galaxiilor. Unii fizicieni, precum Stanisław Bellert (1924-1976), consideră că observațiile lui Hubble nu trebuie interpretate pe baza efectului Doppler, deoarece nu ar fi vorba despre expansiunea Universului ci despre o proprietate fizică a spațiului cosmic.

În egală măsură, inclusiv formulele matematice care pornesc de la constantele fizice se bazează pe multe axiome. Modelul matematic și al fizicii particulelor pe care se bazează teoria *Hubble – Lemaître* se lovește de „energia întunecată” care trebuie să existe pentru a se explica expansiunea accelerată observată la începutul secolului XXI. Axiomatic, trebuie să existe o energie de tip gravitațional care respinge particulele existente, care umple întregul Univers, având o densitate infimă ($\rho = 10^{-29} \text{ g/cm}^3$) și care ar reprezenta aproximativ 68% din întreaga realitate măsurabilă sau care ar trebui să existe fizic.¹

La aceasta se adaugă încă 27% de materie întunecată, o materie ipotetică încă neconfirmată empiric, care este necesară explicării fluctuațiilor radiației fondului difuz cosmologic sau calculării masei galaxiilor sau a super-roiiurilor de galaxii. Iar din cei 5% ai Universului empiric detectabil avem stelele care emit energie și praful cosmic cu planetele invizibile în lipsa luminii pe care să o poată reflecta spre un observator. În concluzie, circa 95 % din Univers este nedetectabil, ipotetic, însă necesar pentru a explica modelul expansiunii pe care o percepem și căreia îi găsim o expresie raționalizabilă prin formule fizico-matematice, sau prin adăugarea altor axiome de lucru necesare soluționării, cum ar fi introducerea de către Einstein în ecuația relativității generale a constantei cosmologice Λ – *lambda*.

Datorită vitezei luminii care este o constantă în ecuații, orice observație astronomică făcută înspre marginile Universului este și o călătorie în timp. Cu cât privim mai departe în spațiu, percepem evenimente care s-au petrecut în trecut! Există o limită a Universului observațional care nu poate depăși momentul celui misterios *Fiat Lux*. Imaginile percepute de Telescopul Hubble

1. Lefteris Papantonopoulos, *The Invisible Universe, Dark Matter and Dark Energy*, Springer Publishing, 2007, pp. 236-238

începând cu anul 2005 și, mai recent de Telescopul James Webb, par să ne pună în fața unor structuri galactice care nu ar fi trebuit să existe în acel loc și timp cosmic, ceea ce impune noi interpretări și ipoteze de lucru. O altă problemă este legată de prezența antimateriei în modelul standard al fizicii particulelor, o ipoteză de lucru imposibil de experimentat...

Toate aceste ne ajută să înțelegem poziția epistemologic corectă a lui Georges Lemaître când susține păstrarea unei adevărate fracturi gnoseologice între cunoașterea pozitivă și cunoașterea credinței. Datele astronomiei observaționale și astrofizica vor evolua în limitele naturale ale cunoașterii, așa cum în câteva sute de ani convingerile oamenilor de știință referitoare la cosmogonie și imaginea cosmologică s-au schimbat vertiginos, la ora actuală observându-se o lipsă de interes în dezbaterea publică datorită incomprehensibilității semnificațiilor limbajului de specialitate într-o societate consumeristă și utilitară.

Până la urmă, teoria *Big-Bangului* reprezintă un model cosmogonic teoretic, parțial confirmat de astronomia observațională, însă plin de semne de întrebare și de ajustări necesare. Este un model convențional acceptat de către o parte a oamenilor care au o concepție despre lume științifică. Pentru teolog, ceea ce contează nu este pătrunderea în amănuntele și competențele specialistului în astrofizică, ci preluarea datelor confirmate de comunitatea oamenilor de știință și meta-analizarea acestor rezultate introducându-le în discuția despre sensul lucrurilor și raportarea la înțelegerea raportului dintre Creator și creatură.

Era Planck este o stare preformală a începuturilor care precede manifestarea spațio-temporală a lumii și care are un misterios început care se petrece „înainte de toți vecii”. Magisteriul eclezial a recunoscut această imposibilitate a trecerii de la o temporalitate din lumea spirituală (imaterială) la realitatea creaturală când se pronunță clar în favoarea păstrării imposibilității stabilirii cauzalităților, relaționărilor sau descrierii misterului stării de la crearea *ex nihilo* a atomului primordial din care se nasc toate lucrurile și ceea ce se declanșează ca un continuum spațio-temporal

pe care îl identificăm cu istoria. Și această istorie a Universului din care facem parte se identifică cu Istoria mântuirii pe care o descoperim în adevărul Revelației divine care este destinat, nu unei cunoașteri elementare deși o include ci, unei cunoașteri a credinței destinată mântuirii.

Universul are un început. Dacă modelul cosmologic al expansiunii Universului ne conduce spre recunoașterea unei stări primordiale în spatele căreia se află o forță atotputernică care a generat-o din veșnicie și care a dăruit fiecărei ființări în parte informația (forma – *morfe*) „să fie”, care se actualizează în materie în timp – „și a fost așa”! Și, în spiritul teodiceei clasice putem spune că: *et hoc omnes intelligunt Deum*.

3.2.2. Expansiunea Universului și creșterea entropiei. O a doua problematică rezultă din raportarea expansiunii Universului la legile termodinamicii. Imaginea simplificată a Universului este o sferă care se mărește de la diametrul minuscul al unui atom de hidrogen, sau chiar mai mic, la dimensiunile actuale, fiind în continuă expansiune. Limitele sunt marcate de o imensă forță gravitațională care separă radical ceea ce este „nimic”, marginile fiind probabil izolate de o barieră de netrecut. Dificultatea modelului teoretic constă în a situa această „sferă” a realității fizice în adevărata dimensiune metafizică a existenței. Apare dintr-un punct matematic (nu are volum) *ex nihilo* iar frontierele sunt între ființă și neființă, în timp ce modelizarea antropomorfică privește la un balon care se extinde în spațiu, uitând că în afara lumii nu există „nimic”, nici măcar spațiul...

În interiorul acestui Univers închis, un sistem adiabatic, ar trebui să fie valabile toate legile termodinamicii. Prima lege a termodinamicii ne arată că procesele fizice în Univers sunt fie ireversibile, fie primesc energie mecanică sau căldură din exterior. Energia internă a unui sistem termodinamic (U) este egal cu energia transferată sub forma căldurii (Q) și lucrul mecanic (L), după expresia matematică: $U=Q+L$.

Al doilea principiu termodinamic ne confirmă faptul că în mod normal (fără aport din exterior) căldura trece de la corpurile mai calde la corpurile mai reci până la egalizarea căldurilor, ceea ce înseamnă că tendința oricărui sistem este de a-și scădea cel mai mult energia internă. Starea unui sistem termodinamic exprimată prin entropie tinde spre valoarea 0, spre echilibru, adică spre încetarea variațiilor energiei interne, ceea ce înseamnă absența schimburilor de căldură și a mișcării mecanice.

Care este poziția astrofizicienilor? În cosmos transferul căldurii de la corpurile incandescente spre corpurile reci tinde spre o temperatură de echilibru, care ar trebui să fie 0 K, 0 Kelvin ($-273,15^{\circ}\text{C}$), definit ca acel zero absolut pe care îl poate atinge un sistem termodinamic. Este descrierea pe care o face Lord Kelvin, pe numele său William Thomson (1824-1907), sub scenariul numit *moartea termică a universului*. După încetarea oricăror schimburi energetice se ajunge la starea de echilibru termodinamic, încetează orice mișcare, orice transfer de căldură, orice schimb metabolic de substanțe chimice, adică dispare orice formă de viață biologică pe scena unei nemișcări într-un întuneric total.

La ora actuală, avem interpretări ipotetice ale unui Univers închis sau deschis, la fel cum sunt discuții despre entropia acestui mare sistem termodinamic la scară cosmică. Cercetările recente asupra structurii Universului largesc cunoștințele din domeniul astronomiei prin descoperirea găurilor negre, ceea ce sugerează că entropia atinge valori mult mai mari decât în supozițiile anterioare, deoarece găurile negre super-masive schimbă datele problemei.¹

Cum poate ajunge un Univers în expansiune la o entropie maximă? Conform legilor termodinamicii, expansiunea ca o lege cosmologică care guvernează devenirea Universului face ca în orice moment energia sistemului să crească, că există o forță sau o emisiune de energie constantă care împiedică îndreptarea spre scenariul *morții termice a Universului*. Și în acest caz, pentru teolog

1. Chas A. Egan, Charles H. Lineweaver, „A larger estimate of the entropy of the Universe,” în: *The Astrophysical Journal*, 710 / 2010 February 20, pp. 1825-1834.

nu contează datul pozitiv ca atare sau debaterile comunității științifice privind argumentarea pe baza principiilor fizicii clasice, relativiste sau cuantice, ci interpretarea rezultatelor popularizate prin lucrările prezentate.

Dacă prin creșterea entropiei Universului scenariul *morții termice a Universului*, prevăzut pe baza principiilor termodinamice care se verifică la scara experiențelor accesibile cunoașterii umane, nu se produce, înseamnă că există „ceva” la nivel fizic care intervine în orice moment generând dinamismul expansiunii particulelor. Fără a extrapola rezultatele empirice în domeniul de competență a analizei metafizice a Ființei, omul credinței știe că lumea este creată de un Principiu absolut, transcendent, inefabil, dar care se revelează pe măsura capacităților cognitive specifice omenirii la un moment dat, care menține Universul în subzistență de la intimitatea particulelor elementare la imensitatea filamentelor galactice care sunt răspândite până la marginile realității observaționale, prin ceea ce teologia definește prin *Providența divină*. Și prin acest Principiu creator și implicat în susținerea creației în subzistență ajungem la imaginea specifică religiei: *et hoc dicimus Deum*.

*

Punând față în față afirmațiile științelor pozitive și ale filosofiei sau ale 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. Repet un principiu epistemologic necesar teologiei în dialog cu științele pozitive: *nu există nici o trecere de la Ființa absolut transcendentă, divină, la ființa materială, măsurabilă empiric*.¹

Astrofizica și fizica cuantică nu pot vorbi decât despre un punct t_0 al manifestării fenomenologice a Universului sau despre o forță care menține Universul în expansiune și nu despre Dumnezeu. Pentru teologie credința și „lumina naturală a rațiunii”

1. Alexandru Buzalic, *Theos. Despre Dumnezeu*, p. 141.

se completează reciproc, însă să nu uităm că în existența omului rămâne misterul, irațional, dincolo de care nu poate pătrunde decât lumina supranaturală a credinței sau experiența mistică.

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 care se comunică din iubire prin esența sa dătătoare de viață și prin relaționarea personală față de persoana umană.

Însumând însă datele științelor moderne, omul contemporan descoperă fragilitatea existenței sale într-o lume cu atâtea intercondiționări și acțiuni naturale care, în lipsa unei finalități care să-i confere un destin demn de poziția sa în cosmos, ar fi de neconceput și împotriva a ceea ce se descoperă a fi *intimior intimo* ființei umane.

3.3. Problematica teologică a posibilității existenței vieții extraterestre

În ultimii ani au apărut numeroase luări de poziție din partea *mass mediei* care căutau să transforme într-o știre de senzație faptul că teologia creștină nu este străină de problematica posibilității existenței vieții extraterestre. De la *exobiologie* ca știință interdisciplinară care caută fundamentările universale ale apariției vieții biologice în Univers, trecând prin *ufologii* de tot tipul și predicții despre *exosociologie*, posibilitatea existenței vieții extraterestre este o ipoteză de lucru pertinentă pe care o întâlnim uneori în preocupările de specialitate.

Era normal ca aceste ipoteze de lucru să se regăsească și în gândirea filosofică și teologică. De exemplu, în anii 90, părintele profesor Mieczysław Lubański ne predă la Varșovia, în cadrul cursurilor de cosmologie filosofică (ca parte a filosofiei naturii),

despre probabilitatea științific demonstrabilă a existenței vieții extraterestre și a potențialelor civilizații exoplanetare, care sunt în preocupările omului contemporan și care necesită o reflecție serioasă și din perspectiva credinței în Dumnezeu.

Conform rigorilor științificității, trecem în revistă principalele preocupări din trecut și cercetările metodologic întreprinse, vom privi spre câteva aspecte legate de Fenomenele Aeriene Neidentificate și de pulsunile psihosociale vis-à-vis de necunoscut și despre proiecțiile așteptărilor și angoaselor în plan cultural, pentru a puncta principalele aspecte teologice legate de eventuala existență a vieții extraterestre inteligente și care ar fi legătura dintre Dumnezeu și orice formă de viață din Univers.

3.3.1. În căutarea vieții extraterestre. Primele referiri la posibilitatea existenței altor lumi o întâlnim în Antichitate, la ora actuală cel mai des făcându-se trimitere la lucrarea lui Titus Lucretius Carus (98-55 îHr.) *De rerum natura* II, v. 1053 în care își pune problema dacă numai lumea noastră a fost creată sau, într-o interpretare atomistă influențată de Epicur (341-270 îHr.) și de Democrit (460-370 îHr.), trebuie acceptat că există și alte grupări ale materiei analoge lumii noastre, deci ar exista și lumi extraterestre.

În momentul în care concepția despre lume se construiește pe un model cosmologic în care Pământul este detronat și așezat într-o poziție oarecare în multitudinea galaxiilor din Univers, ideea existenței unor lumi similare vine de la sine. După ce modelul heliocentric copernician se răspândește printre astronomi, problema existenței vieții pe alte planete este dezvoltată speculativ de Giordano Bruno (1548-1600) în *La cena de le Ceneri* (1584) în care respinge modelul geocentric aristotelic și *De l'infinito, universo e Mondi* (1584). În aceasta din urmă, Giordano Bruno depășește poziția strict astronomică a lui Kopernik, văzând în Dumnezeu un Creator care dăruiește viața într-un Univers nemărginit în care apar numeroase lumi, în afară de lumea noastră.¹

1. "Il n'y a pas de centre", editorial, în: *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts. Giordano Bruno: politique et infini* 4 - 1 / 2020, pp.5-9

Din păcate, monismul filosofic, esoterismul și ereziile pe care le susținea public vor conduce spre condamnarea sa publică (va fi considerat eretic de catolici, calvini și de către luterani) și la arderea pe rug la Roma în anul 1600, însă ideile lui se regăsesc în operele lui Johannes Kepler (1571-1630), Isaac Newton (1642-1727), în comentariile științifice și în evenimentele care au marcat dezbaterile științifice ulterioare.

În interpretarea filosofică a idealismului german, Immanuel Kant scria în anul 1781 despre „convingerea” în posibilitatea existenței vieții extraterestre ca o *credință doctrinală*:

„Cum însă, chiar când nu putem întreprinde nimic cu privire la un obiect și deci considerarea lui ca adevărat este pur teoretică, totuși în multe cazuri, pentru a stabili certitudinea lucrului, dacă ar exista un mijloc în acest scop, putem cuprinde în gând și ne putem imagina o întreprindere pentru care credem că avem suficiente temeiuri, există în judecățile pur teoretice o *analogie* cu cele *practice*, unde cuvântul de *credință* se potrivește considerării a ceva ca adevărat, fapt pe care îl putem numi *credință doctrinală*. Dacă ar fi posibil să decid printr-o experiență, aş paria pe tot ce am că cel puțin pe una din planetele pe care le vedem există locuitori. De aceea spun că nu e o simplă părere, ci o credință puternică (pentru adevărul căruia eu aş ridica multe avantaje ale vieții) că există și locuitori în alte lumi.”¹

Părintele iezuit Pietro Angelo Secchi (1818-1878), astronom și astrofizician, pionier în dezvoltarea spectroscopiei astronomice, din anul 1850 directorul observatorului astronomic al Vaticanului, realizează una din primele hărți observaționale a planetei Marte. În anul 1858 folosește pentru prima oară termenul „canal” în descrierea geologiei marțiene (lat. *Syrtis Major* sau în ital. *Canale Atlantico*). Termenul „canal” cu un dublu sens, este preluat de inginerul și astronomul Giovanni Virginio Schiaparelli (1835-1910) care va publica lucrările *Il pianeta Marte* (1893), *La vita sul pianeta Marte* (1895) și din nou *Il pianeta Marte* (1909). La ora actuală se

1. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 585.

știe că descrierea observațiilor empirice, înainte de posibilitatea înregistrărilor fotografice, a fost influențată de limitele instrumentelor astronomice folosite și de iluziile optice generate de opoziția planetei marte față de Soare (1877), iar ceea ce Schiaparelli credea că vede era interpretat conform propriilor așteptări.

Astronomul american Percival Lowell (1855-1916), posesor al unui telescop performant la observatorul astronomic din Flagstaff / Arizona, preia din interpretările lui Schiaparelli și publică la rândul său trei cărți prin care interpretează „canalele” ca forme geologice prin construcții artificiale care ar fi fost construite de o civilizație marțiană: *Mars* (1895), *Mars and Its Canals* (1906), și *Mars As the Abode of Life* (1908).¹ Schiaparelli, pentru europeni, și Lowell, în ambientul anglofon, vor fi responsabili pentru răspândirea credinței că planeta Marte a fost locuită de forme de viață inteligentă organizate într-o civilizație care s-a confruntat cu problemele secetei și alte alăa climaterice ale activităților agrare. Așteptăm rezultatul explorărilor care au reînceput la ora actuală, proiectele primelor colonizări, etc., care vor deschide noi dezbateri, însă afirmațiile lui Schiaparelli și Lowell se bazează pe iluzii optice și pe proiecția unor speranțe și convingeri proprii.

Treptat, problematica vieții extraterestre trece prin alte forme de exprimare. Primul război mondial, suferințele pandemiei de gripă spaniolă și perioada de abreacție care a urmat sub forma schimbării parametrilor legați de echilibrul social sunt generatoare de crize, așa cum a fost situația anilor de război și ai pandemiei de gripă spaniolă. Prin *Les Années folles* societatea cade în „uitare” ca măsură de reziliență, o vindecare care se concretizează, de fapt, printr-o nouă stare de echilibru-adaptare dinamică care perpetuează identitatea proprie într-un nou fundal existențial. Este un travaliu „metapsihoterapeutic” de vindecare a rănilor spirituale multiple induse de criza războiului și a pandemiei de gripă, care a mers pe linia rezilienței dar nu a acceptat atingerea unei homeostazii durabile.

1. Paul Chambers, *Life on Mars: The Complete Story*, Publisher Blandford Pr., 1999, pp. 30-34.

Cultura timpului reflectă o serie de reacții de refulare, reprimare, negare, regresie, substituie, sublimare, blocaje și proiecții, izolare până la refuzul privirii adevărului în față etc. În artă apar suprarealismul și toate mișcările avangardiste, în America este Epoca de Aur a muzicii de Jazz, lumea spectacolului de cabaret sau apariția stilului *music-hall*, nașterea „culturii pop”, vorbim despre rolul posturilor de radio, precum și de primele nevroze de consum și de creștere economică inflaționistă... evident mai puțin vizibile în lumea intrată în sfera comunismului sau în Germania supusă unui tratament punitiv inuman în numele daunelor de război, care a condus la creșterea naționalismului. *Les Années folles* se termină printr-un colaps generalizat, începând cu decăderea interesului pentru extravagantele timpului, apoi Marele *Crach* de pe Wall Street din 1929 care generează un deceniu de decadentă, creșterea naționalismelor și începutul celui de-al doilea război mondial.¹

După conflictul militar mondializat, care se termină în anul 1945, lumea intră într-o proiecție civilizațională bipolară în care „celălalt” devine un potențial inamic. În acest context, și proiecțiile și pulsionile psihosociale ale timpului se vor materializa în literatura și fenomenologia *Fenomenelor Aeriene Neidentificate* care apare într-o subcultură care însoțește dezvoltarea societății secolului XX, despre care vom vorbi în continuare. Orice obiect observabil vizual sau pe radar rămas neidentificat, poate fi o realizare tehnologică a unei țări ostile sau o vizită a unor extraterestrii, în timp ce alții vor căuta diferite vestigii ale unei paleoastronautici prin căutarea evidențelor vizitelor extraterestrilor pe Pământ ca o proiecție într-o transcendență orizontală a legăturii omului cu o realitate care este „dincolo” de fenomenologia liniară a unei umanități terestre și istorice.

Din fericire, căutarea vestigiilor unei vieți extraterestre a fost tratată într-o manieră științifică de numeroși specialiști. Unul dintre aceștia a fost astronomul și fizicianul american Frank Donald Drake (1930-2022). În anul 1960, la începutul erei spațiale, la

1. Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize: 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, 2020, p. 64.

NRAO – *National Radio Astronomy Observatory* da la Green Bank, Drake inițiază primul proiect de căutare a unor posibile semnale radio emise intențional de o civilizație extraterestră: Proiectul Ozma. Zonele de pe harta cerului cercetate inițial au fost ϵ -*Eridani*, o stea aflată la 10,5 ani/lumină de noi și τ -*Ceti*, situată la 11,8 ani/lumină. S-a ales frecvența de 1420 MHz și lungimea de undă de 21 cm specifică hidrogenului neutru.¹

Încep astfel observațiile din spectrul radioastronomiei, la care se adaugă studiile și cercetările interdisciplinare finanțate de diferite Universități sub egida SETI (*Search for Extra-Terrestrial Intelligence*) care au dus la aprofundarea cercetărilor din domeniul astrofizicii dar și a speculațiilor din domeniul exobiologiei sau al exosociologiei. Proiectele SETI au beneficiat și de proiectele similare desfășurate în fosta URSS sub conducerea radioastronomului Vsevolod Troițky (1913-1996) în 1968 pe lungimea de undă de 21 și 30 cm, un cercetător deschis ideii pluralismului formelor de viață în Univers: „După părerea noastră, concluzia radicală a unicității civilizației terestre este inacceptabilă deoarece în prezent nici astronomia, nici fizica, nici biologia, nici filosofia nu au niciun fel de argumente împotriva posibilității existenței vieții raționale în alte sisteme planetare. Dimpotrivă, concluzia posibilei pluralități a lumilor locuite devine tot mai puternică pe măsură ce sporesc cunoștințele pe care le avem despre lumea exterioară și despre civilizația noastră”.²

Radioastronomul american Gerrit L. Verschuur (n.1937) continuă cercetările de la NRAO din Green Bank în 1972, an în care Benjamin Michael Zuckerman și Patrick Palmer inițiază vastul proiect Ozma – 2 studiind 600 de stele de tipul Soarelui, în timp ce astronomul Nicolai Kardașev (1932-2019), printr-o serie de observații ale radiotelescoapelor din spațiul eurasiatic va aprofunda studiul semnalelor pulsatorii ale quasarelor. Alte cercetări în programul SETI au fost făcute începând cu anii 1973

1. Franck D. Drake, „Amintiri despre proiectul Ozma”, în: *Există alte ființe în cosmos?* Editura Politică, București 1986, p. 27.
2. Vsevolod S. Troițky, „Căutarea civilizațiilor extraterestre: o strategie nouă”, în: *Există alte ființe în cosmos?*, p. 215.

sub conducerea lui Robert S. Dixon care a beneficiat de *Big Ear Radio Observatory* din Ohio.

Programele de cercetare SETI continuă în 1974 pe frecvența de 22,2 GHz la ORA – *Observatoire radio Algonquin* din Canada sub conducerea lui Alan H. Bridle (n. 1942) și Paul Feldman (1939-2022) și în anul 1975 la Observatorul Arecibo, care a fost cel mai mare radiotelescop prin reflectorul de 305 metri, la ora actuală scos din funcțiune, sub conducerea celebrilor Frank Donald Drake și Carl Sagan (1934-1996).¹

Perfecționarea radioastronomiei și a computerelor a permis după anul 2006 extinderea cercetărilor dincolo de spectrul undelor electromagnetice și optice prin rețelele de radiotelescoape interferometre ALMA – *Atacama Large Millimeter/submillimeter Array* din Chile sau SKS – *Square Kilometre Array* din Africa de Sud sau din Australia. De la începutul cercetărilor SETI s-a ajuns la dezvoltarea cunoștințelor despre evoluția stelelor și despre structura Universului, rămânând puține semnale neidentificate, dintre care cel mai interesant a fost înregistrat de astronomul Jerry R. Ehman (n. 1939) în data de 15 august 1977 la *Big Ear Radio Observatory* din Ohio. Numit de Ehman *semnalul Wow*, a fost de scurtă durată (72 secunde), strict pe linia hidrogenului de 21 cm, irepetabil, pe frecvența mesajului trimis de Drake și de Sagan în anul 1974 în cadrul SETI. Interpretarea acestui mesaj rămâne deschisă.²

La nivel conceptual, Conferința SETI de la Green Bank din anul 1961 a rămas celebră prin ecuația lui Frank Drake prin care se exprimă probabilistic numărul civilizațiilor extraterestre cu care s-ar putea intra în contact, ținând cont de mai mulți factori:³

1. Jacques Fabrice Vallée, „Survey of 25 years of observations with the aim of detecting intelligent extraterrestrial beings”, în: *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* (ISSN 0035-872X), vol. 79, Feb. 1985, p. 9.
2. Robert H. Gray, „A Search of the Wow Locale for Intermittent Radio Signals”, în: *Icarus*, vol. 112, no 2, □ December 1994, pp. 485-489.
3. Dan D. Farcaș, *De ce tac civilizațiile extraterestre*, Editura Albatros, București 1983, p. 184.

$$N = n \times P_1 \times P_2 \times P_3 \times P_4 \times t/T, \text{ în care}$$

N este numărul ipotetic al civilizațiilor din Galaxie cu care s-ar putea intra în contact, n numărul total de stele,

P_1 probabilitatea ca o stea să aibă un sistem planetar,

P_2 probabilitatea ca pe o planetă să apară viața biologică,

P_3 probabilitatea apariției vieții inteligente,

P_4 probabilitatea ca să apară pe o planetă locuită o civilizație tehnologică și raportul dintre t perioada de viață a unei civilizații și T durata de viață a Galaxiei.

La Green Bank s-a ajuns la cifra de 50 000 de civilizații într-un orizont al așteptării de 100 000 de ani, scenariul optimist vorbind de 10 miliarde iar scenariul pesimist de o singură civilizație, cea a noastră...

Probabilitatea ca pe o planetă oarecare să apară viața biologică ține de mai mulți factori. În domeniul astrobiologiei s-au făcut progrese remarcabile. Hubertus (Hubert Josef Heinrich) Strughold (1898-1986), părintele medicinei aerospațiale, prezenta la Roma (septembrie 1956) în cadrul întâlnirii anuale a Federației Internaționale de Aeronautică, conferința intitulată *Ecosfera în sistemul planetar al Soarelui (Helio-ecosphere)*.¹ Propunea exprimarea parametrilor care permit într-un sistem stelar apariție vieții. Acești parametri țin de distanța planetei de la Soare și de intensitatea radiației solare care să permită existența apei în stare lichidă, formându-se o centură în jurul astrului în care temperatura rămâne constantă între 0 °C și 50 °C pentru a fi propice dezvoltării vieții. O altă condiție necesară este cea a existenței oxigenului în stare gazoasă, Strughold definind prin *ecosferă* spațiul sferic în jurul Soarelui care include planetele Venus – Pământul – Marte. Acest concept îl propune în exobiologie, biotopul posibil apariției și evoluției vieții fiind orice „Bioplanetă” din câmpul ecosferelor din jurul stelelor.

1. Hubertus Strughold, *The Ecosphere in the Solar Planetary System*, Moody Medical Library, <https://utmb-ir.tdl.org/bitstreams/1ac29763-ba9f-4b1b-a57f-7799836136b0/download>

Un alt studiu îl prezintă în cadrul întâlnirii anuale a Asociației Aero-Medicale care a avut loc la Denver între 6-8 mai 1957, cu titlul *Care sunt posibilitățile unui ambient extraterestru locuibil, accesibil de pe Pământ?*¹ În această prezentare adaugă conceptului de ecosferă necesitatea de a se afla în centura „eufotică” a Stelei care este înconjurată de o centură „disfotică”, centura „biotemperaturii”, subliniind că se referă la condițiile vieții umane și la capacitatea de adaptare în ecosfera solară. Cât despre alte lumi ipotetice și paradoxale ar putea fi vorba despre siliciu, ceea ce ar conduce spre o biologie extra-carbonică sau, după cum o numește șeful de atunci al Departamentului de Medicină Spațială a Școlii USAF (*United States Air Force School of Aerospace Medicine*), spre o para-biologie.

În ciuda fundamentărilor filosofice, astrofizice, ale științelor naturii și a tuturor calculelor probabilistice, vorbim doar despre posibilitatea adaptării ființării umane la condițiile de mediu ale biosferelor din Univers. Nu avem până acum confirmarea științific verificabilă a existenței unei civilizații extraterestre și nici a contactului cu o astfel de civilizație. Însă, acest lucru nu a împiedicat apariția unei bogate literaturi care proiectează așteptările omenirii în fenomenologia credințelor para-științifice. Ne aflăm în fața unei neo-mitologii care are cauze multiple, în primul rând multitudinea supozițiilor cu caracter științific care își arată limitele sau sunt contrazise în termen scurt, ceea ce contribuie la relativizarea adevărului în percepția subiectivă a individului, la care se adaugă secularizarea și desacralizarea societății și culturii în care transpare schimbarea cosmogoniilor bazate pe Revelație.

Cosmogoniile religioase au o altă valoare de adevăr și sunt exprimate într-un alt limbaj decât cel al științelor pozitive, dorind să exprime adevărul că lumea este generată de un Principiu creator unic și absolut. În locul acestui adevăr pe care să se con-

1. Hubertus Strughold, *What are the Possibilities of an Inhabitable Extraterrestrial Environment Reachable from the Earth?*, Moody Medical Library, <https://utmb-ir.tdl.org/bitstreams/f3aedf4f-0f9a-4f81-8b95-bd00b150d562/download>

struiască un *Weltanschauung* integrator prin cunoaștere și acțiune existențială, la ora actuală sunt căutate imaginarul, senzaționalul, spectacolul și alte surrogate la nivelul psihismului unui om care caută să-și ofere un răspuns la principalele întrebări existențiale evitând un răspuns sincer și coerent.

Astfel, la de unde vin? se caută un *regressus ad infinitum* printr-o teorie a panspermiei care susține o prezență a cărămizilor vieții pretutindeni în Univers, fără un început sau un sfârșit, o mitologie a paleoastronauticii prin care omul este rezultatul intervenției genetice sau este un animal emancipat de către o civilizație extraterestră, mutând problema genezei vieții raționale *in eternum*, sau proiectează tăcerea extratereștrilor mutând-o în domeniul lumii nevăzute, deoarece, în așteptările care devin convingeri ale unor *credințe doctrinale* după Kant¹, extratereștrii sunt peste tot, dar se ascund atât de bine încât nu ne dăm seama de prezența lor. Cum arată fenomenologia para-științelor contemporane? Și ce trebuie tratat cu seriozitate din noile mitologii științifice?

3.3.2. Fenomenele Aeriene Neidentificate și imaginarul colectiv.

Lumea perceptibilă empiric este complexă, fenomene naturale, de la cele meteorologice, astronomice sau telurice putându-se manifesta sub forme diferite, unele mai rare sau paradoxale. De la începutul fenomenului uman, care se caracterizează prin cogniția specifică a lui *homo religiosus* și experiența sacrului, indivizii s-au trezit uneori în fața inexplicabilului, au avut experiențe reale sau onirice care au bulversat convingerile despre ceea ce a fost până atunci „normal” sau a făcut parte dintr-o normalitate exprimată cultural printr-o transmisie intergenerațională.

În același timp, apar greșeli și prin interpretarea anacronică a unor artefacte sau asupra artei preistorice analizate conform nivelului dezvoltării tehnologice actuale. Acolo unde adepții ai paleoastronauticii văd extratereștrii și intervenții prin construcții megalitice, nave cosmice sau cosmonauți în imponderabilitate, și ne gândim la popularizatele lucrări ale lui Erich von Däniken (n. 1935), Giorgio Tsoukalos (n. 1978) sau ale altor adepți ai „astrona-

1. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 585.

uților antici”, arheologul vede tehnicile de construcție și eforturile unor societăți ierarhizate dintr-o civilizație pre-grafică, în timp ce religiologul sau filosoful specializat în istoria religiilor vede experiențe mistice transpuse în arta parietală sau reprezentări simbolice ale unui conținut doctrinar narativ care s-a pierdut de-a lungul timpului.

Observații ale unor fenomene neidentificabile au existat și au fost consemnate încă de la începuturile existenței omenirii și vor mai exista. Fără să fie luate în derâdere, fiecare dintre acestea trebuie să fie privite în context și acceptat faptul că rămân întotdeauna și elemente inexplicabile. Numai că acestea sunt proiectate întotdeauna în contextul cultural și în funcție de pulsunile psihosociale ale timpului.

După războaiele mondializate și mai ales după industrializarea și tehnologizarea acestora prin mijloace din ce în ce mai sofisticate, dar mai ales după intrarea aviației militare în joc, spațiul aerian a fost văzut prin prisma potențialului strategic ca un teren de luptă. Orice observație a unor obiecte sau fenomene obiectivabile, diurne sau nocturne, au început să fie privite ca realizări tehnologice ale unui potențial inamic.

În timpul celui de al doilea război mondial sunt relatate numeroase apariții ale unor așa numite – *foo fighters* – aeronave fantomă luminoase roșii, albe sau aurii, de obicei sferice sau de formă discoidală care se deplasează cu o viteză superioară și fac manevre imposibile pentru mijloacele tehnice ale timpului și dincolo de suportabilitatea fizic-fiziologică a eventualilor piloți. Aceste observații au fost făcute de ambele părți beligerante, fiecare considerând că ar fi vorba despre tehnologia adversarului.

Pe fondul instalării războiului rece s-a dezvoltat și industria militară, de aceea multe prototipuri de avioane, tehnică militară de orice tip și mai ales rachetele experimentale au fost obiectul unor observații reale ținute sub secret sau chiar este vorba despre avioane spion sau alte mijloace de spionaj cum au fost *Lockheed U-2* sau *SR-71 Blackbird*, etc. După lansarea pe orbită a primului satelit artificial în 1957, spionajul și interesele tehnologiilor

militare se mută în spațiul cosmic, apărând pe bolta cerească alte obiecte luminoase care se adaugă fascinației observațiilor astronomice de până acum.

Prima observație „neidentificată” mediatizată, care deschide calea unor noi tipuri de interpretări acceptate în anumite cercuri de gândire, este a pilotului american Kenneth Albert Arnold (1915-1984) care în anul 1947 consemnează întâlnirea în zbor cu un grup de obiecte zburătoare de o formă neobișnuită care se deplasează cu o viteză foarte mare, supersonică. De la descrierea prin minge de rugby, sferic și triunghiular, presa găsește formula „farfurie zburătoare” – *flying saucer* sau *flying disk*, ajungându-se la UFO – engl. *unidentified flying object*, OVNI – franc. *objet volant non-identifié* sau în limba română OZN – *obiect zburător neidentificat*.

În planul proiecțiilor culturale, discuțiile despre canalele marțiene și posibilitatea existenței unei civilizații, suprapuse peste literatura SF de tipul „Războiul lumilor” – *The War of the Worlds* (1898) a lui Herbert George Wells (1866-1946) sau peste mișcările *New Age*, face ca oricine vorbește despre OZN-uri să asimileze termenul cu „nave cosmice extraterestre” care fie că sunt discrete, fie că sunt ascunse conspirativ de autorități, ar bântui pe cerul planetei noastre.

Datorită obiectivității observațiilor, și nu a interpretărilor, aceste fenomene inexplicabile au început să fie obiectul anchetelor și cercetărilor de specialitate, existând și *ufologi* care au generat o întreagă literatură para-științifică, în toate limbile pământului, care are meritul să popularizeze unele aspecte ale acestor probleme.

În urma valului de observații OZN din 1947 și a incidentului de la Roswell (4 iulie 1947), USAF inițiază un prim proiect de cercetare sub conducerea generalului Nathan Farragut Twining (1897-1982), Proiectul SIGN (1947-1949), în desfășurarea căruia se reflectă tensiunile politice și contextul războiului rece, dorindu-se infantilizarea relatărilor și ridiculizarea celor ce au trecut printr-o astfel de experiență. În continuare, armata SUA

continuă prin Proiectul GRUDGE (1949-1952) sub conducerea căpitanului Edward J. Ruppelt, care se caracterizează prin analiza de birou a rapoartelor despre OZN-uri și prin poziția exclusiv sceptică care reduce totul la confuzii, forme de isterie în masă, farse făcute în scopuri publicitare sau de către persoane „deranjate” psihic.

Între 1966-1968 a fost redactat Raportul CONDON, comandat de USAF, publicat sub redacția fizicianului Edward Uhler Condon (1902-1974) sub titlul *Scientific Study of Unidentified Flying Objects*, care urmărește punctual să analizeze fenomenul OZN și să răspundă la întrebarea dacă revelează un pericol potențial la adresa statului sau a omenirii. Cercetătorii au lucrat independent, dintre aceștia unii fiind sceptici, alții pro legării observațiilor neidentificate de extraterestrii.¹

Cel mai interesant proiect din perioada secolului XX rămâne Proiectul BLUE BOOK (1952-1969), primul responsabil fiind căpitanul Edward J. Ruppelt (1923-1960), care va demisiona în scurt timp pentru a lua o poziție favorabilă ipotezei pro-extraterestră (*ETH- extraterrestrial hypothesis*). Au urmat la conducerea proiectului mai mulți ofițeri până la sfârșitul oficial al proiectului din anul 1969. Proiectul *Blue Book* iese în mod oficial din analiza de birou a rapoartelor și face investigații de teren. Dintre consultanții civili, cel mai cunoscut participant care a fost consultant și în primele două proiecte, a fost astronomul Josef Allen Hynek (1910-1986).²

La început sceptic în fața ipotezei ET, treptat își dă seama că numeroase observații făcute de astronomi, piloți militari, observatori cu experiență în aeronautică, meteorologie sau în alte meserii tehnice, trebuie luate în considerare cu seriozitate și aprofundate printr-un studiu științific. După sfârșitul colaborării cu USAF, Hynek fondează în anul 1973 centrul de studii OZN

1. Peter Andrew Sturrock, *An Analysis of the Condon Report on the Colorado UFO Project*, Center for Space Science and Astrophysics Stanford University, Stanford, CA 94305-4025, <https://web.archive.org/web/20120717083947/http://www.ufoskeptic.org/sturrock/1.html>
2. Brad Steiger, *O.V.N.I.: le projet « Blue Book »*, Editeur Belfond, 1979, pp. 15-19.

(CUFOS – *Center for UFO Studies*) unde continuă să adune rapoarte și să le analizeze. Meritul lui Joseph Allen Hynek este de a fi inițiat o clasificare a observațiilor despre OZN-uri conform criteriilor de analiză a acestor fenomene, pe care o publică în anul 1972 sub titlul *The UFO Experience: A scientific inquiry* – Experiența OZN: o anchetă științifică.¹

Metodologic, clasificările țin cont de gradul de straniețate (numărul de elemente inexplicabile prin cunoștințele noastre actuale) și gradul de probabilitate ca observația să fie reală.² Astfel, o primă categorie a observațiilor privesc fenomene aeriene sau acvatice de la distanță, diurne sau nocturne, precum și semnale radar neobișnuite. Mult mai interesante sunt întâlnirile apropiate (*Close encounters*):

Întâlnire de gradul întâi, când observația privește un fenomen / obiect aflat la mai puțin de 150 m care permite eventual înregistrarea foto sau video, în care se pot descrie amănunte privind forma, consistența aparentă, mărimea aproximativă, direcție de deplasare, etc.

Întâlnirea de gradul al doilea, se referă la observarea unui OZN însoțit de interacțiuni fizice prin interferențe asupra funcționării autovehiculelor, reacții comportamentale ale animalelor, efecte fiziologice asupra martorilor, urme lăsate pe teren prin compresiune, vegetație culcată la pământ sau arsă, ori urme radioactive sau a unor substanțe chimice.

Întâlnire de gradul al treilea sunt cele mai stranii și puțin probabile, dar prezente în numeroase observații, în care se relatează despre întâlnirea cu entități umanoide care par a fi ființe biologice sau robotice, ocupanți sau piloți ai acestor OZN-uri. Uneori se raportează „răpiri” de persoane sau contacte intenționale, caracterul acestora, pașnic sau belicos, depinzând de trăsăturile de caracter ale celor care le raportează, țara, contextul geopolitic sau starea de sănătate psihică a relatanților.

1. J. Allen Hynek, *Experiența OZN*, Editura Dacia, Cluj Napoca 1978, *passim*.

2. Dan D, Farcaș, *De ce tac civilizațiile extraterestre*, p. 135.

Faptul că fenomenul OZN este serios luat în considerare de comunitatea științifică sceptică sau pro *ETH*, se constată prin internaționalizarea interesului pentru studiul asociativ și internaționalizat. În fosta URSS studiul metodologic asupra fenomenului OZN a fost făcut de Felix Iurievici Ziegel (1920-1988), docent în cosmologie și cercetător la Institutul de Aviație din Moscova, care încă din anul 1967 prezintă public problematica fenomenelor neelucidate, devenind unul dintre cei mai importanți *ufologi* și autor de popularizare a științei, printre cărțile publicate fiind *Satelitul artificial al Pământului* - Искусственный спутник Земли, *Universul este plin de mistere* – Вселенная полна загадок, sau *Din istoria studiilor OZN în URSS* – Из истории изучения НЛО в СССР, la care se adaugă numeroase articole științifice și de popularizare a științei.

Alt autor celebru este Jacques Fabrice Vallée (n. 1939), care trece de la un optimism exacerbat față de *ETH* la o poziție echilibrată spre sceptică. În România, în materie de paleoastronautică a fost tradusă din germană, relativ repede, lucrarea lui Erich von Däniken *Erinnerungen an die Zukunft [Ungelöste Rätsel der Vergangenheit]*, Econ-Verlag, Düsseldorf-Wien 1968, publicată în România sub titlul *Amintiri despre viitor (Enigme nedezlegate ale trecutului)*, Editura Politică, București, 1970, în materie de *ufologie* fiind traduse lucrările lui Frank Edwards - *Farfuriile zburătoare o chestiune serioasă* (Editura Științifică, 1969), J. Allen Hynek - *Experiența OZN* (Editura Dacia, Cluj 1972) și producțiile autohtone ale popularizatorului Dan D. Farcaș (n.1940) adeptul *ETH* (*De ce tac civilizațiile extraterestre?*, Ed. Albatros, București 1983; *Extraterestrii printre noi?*, Ed. pentru Turism, București 1991; *Sfidarea extraterestră*, Ed. RAI Coresi, București 1995; *În pragul invaziei extraterestre*, Ed. Bogdana, București 2002, ș.a.). La polul sceptic sunt lucrările autorului de antologii SF Alexandru Mironov (n. 1942) (*Enigmatic, pământul*, Editura Scrisul Românesc, București 1977; *Proiecte planetare*, Editura Albatros, 1988, etc.).

Începând cu anul 1952 cu *Aerial Phenomena Research Organization* (APRO), spre sfârșitul anilor 60 apar numeroase grupări

asociative dedicate studiului fenomenului OZN, dintre care *Mutual UFO Network* (MUFON) din 1969, *Centrul J. Allen Hynek pentru studii OZN* (1973), *Fund for UFO Research* (FUFOR) din 1979, și numeroase alte organizații, cărora li se poate reproșa gradul de științificitate deficitar al cercetărilor, însă constituie o imensă bancă de date despre OZN-uri. Varietatea observațiilor face ca termenul OZN să devină treptat FAN – *Fenomene Aeriene / Aerospațiale Neidentificate*, existând eforturi de mondializare și de sistematizare a cercetărilor în cadrul SCU – *Scientific Coalition for Unidentified Aerospace Phenomena Studies*, care devine o interfață a multitudinii centrelor internaționale.

Supravegherea spațiului aerian este una dintre principalele sarcini ale oricăror forțe armate, de unde și numeroasele rapoarte despre FAN făcute cu mijloacele tehnologizate contemporane ale unor semnale radar, în spectrul infraroșu sau vizual sau a numeroase sfere, discuri, apariții spectrale, cilindrii, mingi de rugby, bomboane tic-tac, mai ales că, odată cu apariția iPhone-ului luarea fotografiilor sau a înregistrărilor video s-a banalizat. Dar și tendințele mitomanilor patologici de a arunca *fake news*-uri în spațiul public...

Informațiile despre FAN înregistrate de armata SUA din ultimii ani au condus la redactarea unui raport de evaluare *UAP Report – Unidentified Aerial Phenomena Report* care a reunit 144 de observații făcute între 2004-2021, raport prezentat oficial de Pentagon la data de 25 iunie 2021.¹

Dintre agențiile guvernamentale de cercetare a FAN, unul dintre cele mai eficiente și transparente instituții este GEIPAN – *Groupe d'études et d'informations sur les phénomènes aérospatiaux non identifiés* din Franța. Prima instituție premergătoare a apărut în anul 1977 prin GEPAN – *Groupe d'études des phénomènes aérospatiaux non identifiés*, înlocuit în 1988 de *Service d'expertise des phénomènes de rentrée atmosphérique* (SEPRA) restructurându-se în anul 2005 sub forma actuală.²

1. *Preliminary Assessment: Unidentified Aerial Phenomena*, [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Preliminary-Assessment-UAP-20210625\(1\).pdf](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Preliminary-Assessment-UAP-20210625(1).pdf)
2. *Groupe d'études et d'informations sur les phénomènes aérospatiaux non identifiés* (GEIPAN), <https://cnes.fr/projets/geipan>

Fiind în subordinea Centrului Național de Studii Spațiale – *Centre national d'études spatiales* (CNES), beneficiază de sprijinul jandarmeriei naționale, poliției, securității civile, Direcției Generale ale Aviației Civile și Armatei, colaborând cu Centrul Național al Cercetării Științifice și cu serviciul național de meteorologie. Depunerea rapoartelor despre FAN și analiza acestora este transparentă și accesibilă oricărui observator. Rezultatele publice sunt similare tuturor cercetărilor științific și metodologic desfășurate făcute pretutindeni în lume: 24,6 % din cazuri sunt perfect identificabile, 39,7 % din cazuri sunt probabil identificabile, 32,4 % din cazuri suferă de o lipsă de date verificabile și numai 3,3 % din cazuri rămân, și după anchetele aprofundate desfășurate, neidentificate.¹ Aceste date pot fi o concluzie obiectivă asupra întregii problematice FAN.

3.3.3. Dumnezeu și extraterestrii. Aceste date despre preocupările lumii contemporane sunt necesare proiectării problematicilor legate de posibilitatea demonstrării existenței lui Dumnezeu în contextul preocupărilor culturii și discursului științific contemporan. Creștinul este omul concret trăitor în istorie și, chiar dacă orizontul cunoașterii credinței și al experienței vieții spirituale depășește limitele lumii empirice, se încadrează într-o concepție despre lume dinamică în care afirmațiile filosofice și științifice evoluează continuu. Revelația, Cuvântul lui Dumnezeu este același, ieri și azi și în veci (*Evrei* 13, 8), indiferent de limbajul cultural și de modul în care cunoașterea științifică va exprima pe calea rațiunii faptul că există un punct din care apare Universul și că Dumnezeu menține creația în subzistență.

Programele SETI și o mare parte din comunitatea astrofizicienilor, a exobiologilor sau a exosociologilor, pe baza calculelor probabilistice, dar și cu o doză de optimism în care se reflectă propriile așteptări, consideră că întâlnirea cu o civilizație ET este numai o problemă de timp. Însă trebuie să fim conștienți că un contact între două civilizații, dintre care este inevitabil că una este mai dezvoltată decât cealaltă, produce schimbări la nivelul

1. *ibidem*

cunoașterii științifice, a dezvoltării tehnologiilor, la nivel de politică, relații internaționale și, inclusiv asupra religiilor lumii și asupra creștinismului.

O primă consecință ar trebui evitată din experiența marilor descoperiri geografice. Contactul dintre populații umane izolate din punct de vedere geografic a însemnat exportarea și importarea agenților infecțioși, epidemiile relativ izolate devenind cu ușurință mari pandemii.¹ Descoperirea Americii și începutul colonizării acesteia începând cu anul 1492 puna față în față două populații separate spațial și temporal de peste 12 000 de ani, cu evoluții comportamental-culturale specifice și cu un trecut epidemiologic endemic care le-a modelat o imunitate colectivă adaptată agenților patogeni proprii.²

Marinarii vor produce involuntar valuri de epidemii de variolă, gripă, tuse convulsivă, febră hemoragică sau de rujeolă care au decimat populațiile amerindienilor, total nepregătiți imunitar în fața șocului microbian sau viral venit de peste Ocean. Cuceririle militare și masacrele săvârșite, confiscarea terenurilor agricole, introducerea iobăgiei (servajul-șerbă), abuzurile armatelor conquistadorilor, utilizarea autohtonilor la munci forțate (de exemplu, în minerit și pe plantații), conduc la degradarea condițiilor de viață care se adaugă șocului bolilor infecțioase. În sec. XVI, o epidemie de variolă a decimat populația indigenă a Mexicului (3 500 000 de morți).³

Se produce astfel o dublă catastrofă demografică la scară mondială: mai întâi exterminarea masivă a amerindienilor (se estimează 80 milioane în sec. XV și un număr de 5 milioane la începutul sec. XVIII), urmată de deportarea unui număr total situat între 9 milioane și jumătate și 15 milioane de sclavi din teritoriile Africii spre Americi, Europa „civilizată” fiind puternic implicată în negoțul cu ființe umane.⁴

1. Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize: 2019-2020*, p. 69.

2. Marin Voiculescu, *Boli infecțioase. Clinică și epidemiologie*, ediția a III-a revizuită, Editura Medicală, București 1981, p. 33.

3. *ibidem*, p. 535.

4. Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize*, p.50.

Să sperăm că experiența și bunul simț nu vor mai repeta aceste scenarii macabre, însă trebuie anticipat și este posibil ca întâlniri ET, însă la un nivel irațional și altfel decât așteptările culturale contemporane, să fi avut deja loc. În subconștientul colectiv cometele sunt semne prevestitoare ale unor epidemii... Cei mai de temut agenți patogeni rămân virusurile, „inframicrobiene” deoarece sunt invizibile pentru microscopul optic, forme rudimentare de viață (*acariote* – nu posedă nucleu, structură celulară sau metabolism), la limita dintre viu și neînsuflețit, fiind doar un acid nucleic (ADN sau ARN) care se organizează într-o simplă asociație de molecule organice, dar care se reproduce prin parazitarea unei gazde, căreia îi modifică funcționalitatea obligând-o să-i replice structura.¹

Traectoria Pământului, trecând prin coada unei comete, poate fi contaminată de astfel de nori de acizi nucleici de origine ET care să aibă consecințe nefaste asupra vieții de pe Pământ. Poate că aceste întâlniri apropiate de gradul zero au fost recurente de-a lungul istoriei Terrei și ar trebui făcută o analiză ecosistemică asupra acestei posibilități, pentru că și aceste evenimente au avut și vor avea un impact asupra unui fel de „contact” ET.

Dar dacă ar fi vorba despre un contact între civilizații ale unor entități raționale, din care fac parte și indivizii speciei *homo sapiens sapiens*, contactul ar fi similar întâlnirii dintre europenii, considerați culmea evoluției civilizaționale, și civilizațiile primitive întâlnite în epoca marilor descoperiri geografice. Putem prognoza schimbări ce țin de gradul de agresivitate a „superiorilor” față de „inferiori”, de spiritualitatea și perceptorile morale asumate, de nivelul dezvoltării tehnologice, de „stranietatea” dintre cele două culturi și civilizații. Poate fi un salt calitativ imaginat de paleoastronautică prin civilizarea primitivilor, sau distrugerea civilizației umane așa cum o cunoaștem azi, oricum, datorită variabilelor din ecuație, rezultatul este imposibil de anticipat. Să sperăm că rațiunile superioare și Binele sunt constitutive civilizațiilor avansate și că pulsiunile distructive sunt numai un accident de parcurs în istoria omenirii...

1. *ibidem*, pp. 23-24.

În fond, Universul are un unic Creator care își pune amprenta asupra creației Sale, răul fiind consecința păcatului entităților personale și libere în actele volitive de care sunt capabile, putând să se opună chiar și lui Dumnezeu.

Nikolai Semionovitch Kardașev (1932-2019), un astrofizician rus, propunea în anul 1964, încă din perioada URSS, o clasificare a civilizațiilor în funcție de capacitatea de a utiliza resursele energetice ale Universului, preluat de proiectul SETI, vorbind despre trei tipuri de civilizații. Tipul întâi descrie o civilizație care ar fi capabilă să utilizeze întreaga energie disponibilă planetei de origine. O civilizație de tipul al doilea ar trebui să poată stăpâni energia astrului din al cărui sistem planetar face parte, în timp ce o civilizație de tipul al treilea ar trebui să fie capabilă să utilizeze resursele energiilor la scară galactică.¹

După estimările astrofizicianului american de origine japoneză Michio Kaku (n. 1947), în lucrarea sa cu caracter futurologic intitulată „Fizica viitorului: modul în care știința va modela destinul uman și viața noastră zilnică până în anul 2100” (*Physics of the Future: How Science Will Shape Human Destiny and Our Daily Lives by the Year 2100*, Doubleday, 2011), consideră că Terra se îndreaptă acum spre o civilizație planetară de gradul 1. Este interesant modul în care Michio Kaku interpretează evoluția tehnologiilor care au condus de la descoperirea hârtiei la circuitele imprimate și la dezvoltarea internetului, îndreptându-se de acum înainte spre deplina stăpânire a energiilor planetare. Se pare că cea mai importantă variabilă în prezicerea viitorului este, la ora actuală, pulsiunea psihosocială a tanatosului care se poate actualiza printr-o trecere în act a unui suicid în masă de tip civilizațional, schizoid, dar universal și ireversibil.

*

Dacă în scenariile optimiste ale programelor SETI există, probabilistic, șanse atât de mari ca să fie în Univers un număr

1. Nikolai Kardashev, „On the Inevitability and the Possible Structures of Supercivilizations”, *The search for extraterrestrial life în: Recent developments; Proceedings of the Symposium*, D. Reidel Publishing Co., □ 1985, pp. 497-504

mare de civilizații ET, atunci de ce nu intrăm în contact cu semenii noștri într-o rațiune? Optimismul comunității științifice care aderă la *ETH* găsește alte soluții ipotetice. Enrico Fermi (1901-1954), premiul Nobel pentru fizică în 1938, în timpul prânzului cu trei colegi fizicieni (Edward Teller, Herbert York și Emil Konopinski), și-ar fi pus întrebarea retorică: „dacă ar exista civilizații ET, reprezentanții lor ar trebui să fie deja aici. Deci, unde sunt ei?” Unii consideră că povestea despre geneza problematicei lui Fermi este apocrifă, oricum, dezbaterile au fost lansate și generează o serie de răspunsuri sau prognoze argumentate științific, Carl Sagan amintind despre discuțiile sale cu Fermi din anul 1966. Problematica este preluată de astrofizicianul Michael H. Hart (n. 1932), pentru a fi redescoperită de Carl Sagan în anul 1976 și popularizată de atunci înainte sub numele *Paradoxul Fermi*.¹

Pornind de la *Paradoxul Fermi* dezbaterile au fost lărgite în toate domeniile speculative și exprimă toate tipurile de așteptări sau de credințe doctrinare, după cum am văzut în poziția lui Kant: „cuvântul credință este în aceste cazuri o expresie a modestiei din punct de vedere *obiectiv* totuși este, în același timp, o expresie a fermei încrederi din punct de vedere *subiectiv*.”²

În sinteză, așa cum am văzut în calculul probabilistic, *Paradoxul Fermi* se rezumă la câteva raționamente: la scara Universului este posibil să apară civilizații ET, dar distanțele mari micșorează șansa întâlnirilor, apoi discrepanțele dezvoltării tehnologice poate face ca să căutăm pe „frecvențe” greșite, civilizațiile au o durată de viață limitată la scara timpului necesar circulației dintr-un capăt în altul a cosmosului, sau s-ar putea ca să fie atât de dezvoltați încât contactul cu ei ar fi asemănător întâlnirii unui entomolog cu o civilizație a furnicilor amazoniene. În ciuda tonelor de articole care prezintă pseudoștiințific cum ar fi „dacă și cu parcă”, în mod obiectiv, civilizațiile ET tac...

1. Stephen Webb, *If the Universe Is Teeming with Aliens... Where Is Everybody?: Fifty Solutions to Fermi's Paradox and the Problem of Extraterrestrial Life*, Springer, 2002, pp. 22-23.
2. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 585.

Și revenim în planul raționamentelor teologiei creștine. Monoteismul, suprapus peste realitatea existenței unui singur Univers experimentabil, ne trimite spre o reflecție teologică care dă coerență inclusiv unei presupuse întâlniri cu ET. Ce putem spune la ora actuală însumând părerile raționamentelor științelor pozitive cu perenitatea planului universal de mântuire a întregului neam omenesc? Răspunsul ține de două niveluri de comprehensiune, primul cosmologic și pozitivist, al doilea strict teologic:

1. În ciuda poziției optimiștilor din proiectele SETI, a observațiilor despre OZN-uri și a adepților *ETH*, care consideră că viața extraterestră și întâlnirea inter-civilizațională dintre *terrieni* și ET este iminentă, la ora actuală nu există nicio certitudine sau evidență științific demonstrabilă în favoarea unei astfel de ipoteze. Afirmatiile pro *ETH* sunt strict subiective, se încadrează fie unei subculturi manifeste în cadrul culturii majoritare contemporane, fie angoaselor sau proiecțiilor unei omeniri care se descoperă în singurătatea unui Univers imens, într-o transcendență pe orizontală, fără dimensiunea metaistorică a unei lumi spirituale / informaționale care să dea sens devenirii întregului proces descris de *Big-Bang*.

2. Dacă în Universul creat de Dumnezeu ar fi apărut și alte forme de viață inteligente pe alte planete, acestea sunt opera aceluiași Creator. Atunci, acestea ar avea o finalitate în planul eshatologic făcut din eternitate pentru restaurarea chipului inițial al creației distrus de „păcatul strămoșesc” și instaurarea Împărăției Cerurilor care este Universală deoarece tinde spre restaurarea chipului inițial al creației. De la această certitudine a Revelației divine despre eshatologia universală spre noile revelații „locale” care ar reieși din confruntarea cu o istorie a mântuirii ET nu putem spune deocamdată „nimic”, orice speculație ar fi din domeniul unei „exoteologii”. O exoteologie nu ar fi decât un demers în planul ficțiunii și expresia manifestării unor aspirații între vis și realitate. Până la o Revelație publică destinată mântuirii tuturor, ne rămâne doar fidelitatea față de ortodoxia doctrinară și înțele-

gerea justă a mesajului revelat în limbajul cultural și categorial al lumii istorice în care ne desfășurăm existența.

3.4. Argumentul antropic

Și atunci, care este poziția noastră în cosmos? Care este demnitatea noastră sau destinul nostru eshatologic înțelese în contextul descrierii cosmologice contemporane? Într-o încrengătură de filamente galactice, în super-roiul de galaxii din constelația Fecioara, într-o aglomerare locală de stele din Calea Lactee, cea mai apropiată fiind *Proxima Centauri* (4,2 ani / lumină), în sistemul Solar apare viața. Pe o planetă minusculă situată într-un nicăieri și într-un timp oarecare al evoluției Universului, nesemnificativ pe scala temporalității acestei lumi pe care o percepem rațional, suntem noi, oamenii. Doar noi, oamenii, înțelegem altfel ceea ce observăm empiric și trecem dincolo de limitele materiei prin spiritualitate.

Nici măcar nu suntem o lume stabilă, suntem într-un Univers dinamic, într-o continuă expansiune, și mai ales suntem la periferie: periferia sistemului solar dar în interiorul ecosferei care permite apariția și menținerea vieții, periferia Galaxiei *Calea Lactee*, la periferia unei încrengături de filamente dintr-un Univers prea mare pentru posibilitățile noastre de a-l percepe măcar prin analogie. Lumea este dincolo de experiența noastră sensibilă directă și nemijlocită.

Geocentrismul cognitiv sau la nivel de *Weltanschauung* este abolit definitiv și irevocabil. Însă, la nivel cultural, este momentul redescoperirii poziției noastre în cosmos. Este reînvierea antropocentrismului. Avem un antropocentrism filosofic și teologic care ne face să sperăm sau să credem că omul este în centrul Universului, fie și pentru că suntem condamnați să fim egocentrice prin faptul că întreaga cunoaștere pornește de la un centru cognitiv, *persona „et” substantia individua rationalis naturae*, care suntem

noi. Este un antropocentrism cultural care poate să ne conducă spre înțelegerea demnității noastre creaturale și spre luarea unor decizii existențiale coerente cu poziția noastră în cosmosul fizic și în Istoria mântuirii. De fapt, Universul este pe măsura omului...

La început era Cuvântul (*Ioan 1,1*). Este informația primordială care conține în mod eficient planul a „tot” ceea ce este chemat din neființă în ființă, care planează deasupra unei lumi pre-formale, misterioase. Nimic din ceea ce nu este în acel „să fie” nu există și nici nu va exista. În urmă cu 13,8 miliarde de ani ajungem la momentul care declanșează istoria Universului, o primă eră cosmică în care încă nu se manifestă spațiul și timpul, într-o sferă mai mică decât un atom, dar în care există o plasmă incandescentă, extrem de densă, care conține întregul Univers condensat într-un punct.

Parametri în care se declanșează expansiunea sunt preciși. Dacă forțele gravitaționale ar fi fost prea mai mari și ar fi împiedicat expansiunea (Univers foarte dens) nu s-ar fi ajuns la formarea atomilor de hidrogen și de heliu, iar dacă am fi fost într-un Univers rarefiat, viteza prea mare de dispersie nu ar fi permis apariția norilor de hidrogen și a pepinierelor de stele primare. Doar în parametri acestei expansiuni, între două limite, fuziunea nucleară transformă stelele în creuzetul în care se formează toate elementele chimice din Univers, prin îmbătrânirea lor și „moartea”, prin explozie. Moartea stelelor primordiale duce la nașterea stelelor de ordin doi, cu un praf stelar așternut pe orbita care va genera sistemele planetare.

Din multitudinea sistemelor planetare a fost nevoie de o planetă situată în ecosfera Soarelui, care să poată avea apă în stare lichidă, pe care să se producă miracolul vieții. Pământul are un câmp magnetic și o atmosferă cu un conținut gazos și o densitate care permite menținerea vieții, prin câmpul magnetic protejează de radiațiile cosmice și solare sau ne apără față de micrometeoritii care ard în atmosferă până să ajungă pe suprafața Pământului.

Apariția și subzistența vieții are nevoie de stabilitate. Pământul are o înclinare a axei de rotație în jurul Soarelui de 23° ceea

ce generează ciclul anotimpurilor, apoi, stabilitatea sistemului dinamic, generarea mareelor, circulația curenților atmosferici și maritimi, se datorează în mare măsură și satelitului natural al planetei noastre, Luna. Numai dinamismul climatic și dinamica mișcării de revoluție în jurul Soarelui, cu ciclul anotimpurilor și evoluția generală a climatului, cu multe sincope de-a lungul erelor geologice, a permis apariția vieții, evoluția ecosistemică a tuturor ființelor vii până la momentul în care spiritul intră în fenomenologia viului prin om.

Inclusiv evoluția istorică, materială și spirituală a omului, legătura dintre om și Dumnezeu trăită prin solidaritatea mistică cu Universul, optimul climatic care conduce spre schimbarea fa-ciesului Terrei și a comportamentului social, cultural și spiritual prin neolitizare, apoi prin dezvoltarea civilizației umane spre cunoașterea de tip științific și tehnologic așa cum s-a ajuns azi prin tehnologiile comunicațiilor și numerizarea / cibernetizarea vieții, toate depind de un echilibru atât de fragil, dar care s-a realizat în favoarea omului. Și vorbim despre supraviețuirea civilizației – cel puțin până acum – în ciuda cataclismelor naturale și a efectelor antropice negative. Cu atât mai mult cu cât pulsuniile suicidare ale omenirii sunt o constantă în istorie în dimensiunea pe care o experimentăm acum, cu războaie, conflicte și tensiuni, crize recurente și opoziție față de viața spirituală. Dacă experiența sacrului este umanizatoare, desacralizarea aduce cu sine dezumanizare, mai ales când transumanismul ideologic riscă să se transforme în postumanism.

Faptul că sunt atâtea intercondiționări necesare ca să apară viața inteligentă (în perspectivă cosmologică, spirituală și teologică) conduce spre un calcul de probabilitate care ne arată că practic este imposibil ca omul, trup și suflet, să fie rezultatul hazardului. Al doilea aspect este de ordin cognitiv. Dacă nu ar exista omul ca ființare dotată cu potențe cognitiv-inteligibile nu ar exista o percepție rațională a Universului și nici întrebările referitoare la originea și destinul lumii în care omul se descoperă pe sine co-participant într-o Istorie. Frumusețea Universului

guvernat de legi naturale care ne descoperă armonia lumii și inteligența absolută a Principiului absolut, ar fi absurdă în lipsa omului – sau a oricărui alt receptor inteligent – care să îl perceapă: Universul există pentru că existăm noi, cei care îl cunoaștem ca atare (acesta este și principiul antropic participativ). Chiar dacă pe cerul nopții o pisică vede pe bolta cerească, concomitent cu un om, dâra luminoasă lăsată de un meteor în dezintegrare prin atmosfera Pământului, gradul de înțelegere a observației pozitive este total diferit la cei doi indivizi ca entități biologice...

Conform fizicianului Brandon Carter (n. 1942) identificăm epistemologic două tipuri de principii cosmologice antropice, unul bazat pe argumente „slabe”, ne-ontologice și, argumentul „forte” care consideră că legile naturii sunt parametrizate astfel încât să conducă spre apariția omului:¹

Principiul cosmologic antropic „slab” sau participativ, ne trimite la poziția omului în cosmos. Cosmosul *este* (sens ontologic) și este așa cum *este* (fenomenologic) pentru că existăm noi, oamenii, care îl percepem ca atare. Ajungem la concluzia tautologică că suntem privilegiați să cunoaștem Universul pentru că legile universale sunt predestinate să genereze entitățile capabile de acte cognitiv-intelective și acte volitive care sunt puse în culmea evoluției ca o finalitate din această perspectivă. Observatorul rațional, departe de a fi un simplu constatat al faptului că există o realitate observațională este necesar și chiar devine condiția *sine qua non* pentru ca Universul observațional să existe în conștiința cuiva.

Principiul cosmologic antropic „forte”. Aceleași parametrări pe care le descoperim absolut necesare apariției Universului și a vieții umane sunt un imperativ înscris în ceea ce descoperim sub forma unor legi ale naturii pentru că urmăresc o finalitate. Ajungem astfel la principiul finalității în gândirea filosofiei tomistice: *Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur*

1. Brandon Carter, „Large number coincidences and the anthropic principle in cosmology”, în: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, (ed. M.S. Longair), International Astronomical Union, 1974, pp. 291-298.

ad finem: et hoc dicimus Deum – Așadar, există ceva inteligent, de către care toate lucrurile naturale sunt ordonate spre un scop: pe acesta îl numim Dumnezeu.¹

Bineînțeles că argumentul antropic teologic extrapolează interpretările cosmologiei astrofizice de tip „forte”, însă ne aflăm în fața unor convergențe, sub aspecte diferite, spre aceeași concluzie finală. Cercetătorul onest nu poată să nu observe că legile naturale pe care le descoperă prin metodologiile științelor pozitive devoalează o lume guvernată cu sens spre o finalitate de către „ceva” ce depășește competențele metodologice științifice. În egală măsură credinciosul onest nu poate să nu accepte că ceea ce este exprimat în Sfânta Scriptură într-un limbaj specific procesului istoric de redactare a mesajului revelat, este perceput din perspectiva epistemologică a limbajului științelor pozitive și exprimat în propriul limbaj de specialitate.

Repetând că obiectiv și metodologic afirmațiile teologiei și disciplinelor pozitive rămân paralele, singura joncțiune posibilă fiind de domeniul construirii *Weltanschauungului* fiecărui individ în parte, trebuie să preluăm critic rezultatele tuturor cercetărilor și să evităm căderea în mrejele ideologiilor. Pe ce se bazează argumentul antropic al existenței lui Dumnezeu? Critic, cunoștințele empirice cât sunt de viabile?

Lumea este pe măsura noastră și corespunde misiunii noastre în această existență care își descoperă sensul supranatural numai prin Revelație. Pornind de la observațiile științelor pozitive putem trage mai multe concluzii:²

- Universul material nu este cunoscut cu exactitate și nici nu putem fi siguri de anumite observații a căror interpretări se schimbă în funcție de datele obținute. De aceea, orice concluzii sau generalizări referitoare la Univers au doar o valoare ipotetică sau temporară – până la proba contrarie sau până la definirea unei noi teorii.

1. *Summa Theologiae* I, q.2. a.3.

2. Konard B. Krauskopf, Arthur Beiser, *The Physical universe*, McGraw-Hill Book Company, New York 1979, p. 665.

- Orice concluzie care privește întregul Univers observabil apelează din necesitate la un anume model. Valoarea de adevăr a concluziilor depinde de valoarea științifică a modelului acceptat de majoritatea comunității științifice și a modului în care definițiile utilizate corespund realității.

- Datele științifice pot fi interpretate diferit, depinde de noi să stabilim care interpretare o acceptăm, dar oare ceea ce moda culturală consideră a fi modelul științific promulgat cu autoritate la nivel cultural, corespunde realității? Telescoapele spațiale fac observații mult mai prețioase pentru că sunt dincolo de atmosfera terestră care absoarbe o parte din radiațiile cosmice astfel încât restrânge spectrul vizibil și invizibil al observațiilor. În consecință, noile date privesc spectrul vizibil și invizibil accesibil în întregime, fără ecranul filtru al atmosferei, de aceea vor oferi ajustări asupra modelelor cosmologice fizice și vor genera noi tipuri de modele teoretice necesare includerii datelor empirice în logica unui întreg.

- Astrofizica operează cu date ale spațiului și timpului care depășesc condiția istorică a ființării umane. Este greu să percepem cu sens adevărata semnificație a unor asemenea date, mai ales când la scara existenței umane un kilometru parcurs necesită un efort, iar orizontul timpului cosmic la scara speranței de viață al omului este de necomparat. Ce este un kilometru în fața distanțelor și timpului care se măsoară în ani/lumină. Comparând un minuscul grăunte de sare, cu numărul imens de atomi, Carl Sagan spunea că: „în acest sens, Universul este indescriptibil, imun la orice încercare omenească de cunoaștere completă. Într-o atare situație nu putem înțelege nici măcar un grăunte de sare, deci cu atât mai puțin Universul”.¹

Dincolo de „precizia” de moment și mereu schimbătoare a științelor empirice, principiul antropocentric teologic se bazează pe Revelația divină care generează limbajul credinței cu valoare generală, dar precisă și neschimbabilă, care spune că există un singur Dumnezeu, că acesta este atotputernic, creatorul văzutei

1. Carl Sagan, *Creierul lui Broca. De la Pământ la stele*, Editura Politică, București 1989, p. 45.

și nevăzutelor; El ne-a creat și ne-a dăruit capacitățile cognitive intelective care ne fac „chip” și voință prin care ne apropiem de El în sfințenie (natura lui Dumnezeu este sfințenia absolută), prin dinamismul vieții spirituale care ne conduce spre ceea ce este „asemănarea cu Dumnezeu”. Sunt două aspecte diferite dar complementare, în cunoașterea, înțelegerea și asumarea unei decizii existențiale prin care ne raportăm față de Univers și față de finalitatea care dă sens trecerii prin istorie.

Suntem minusculi la scara Universului, dar avem demnitatea de chip și asemănare a lui Dumnezeu. El ne pune în centrul și în culmea evoluției care conduce spre unirea spiritului, prin intelect și voință, cu ființarea materială, biologică, însuflețită. Conștientizarea nimicniciei și fragilității noastre la scara spațio-temporală a Universului ar trebui să conducă spre umilință și spre conștientizarea stării de creatură.

În anul 1977 era lansată sonda spațială *Voyager-1* pentru a cerceta Sistemul Solar. După ce și-a îndeplinit misiunea încredințată, în anul 1980 intră pe traiectoria care i-a permis să părăsească Sistemul Solar. În 2012 a părăsit *heliosfera* (zona din jurul Soarelui generată de emisiile de energie ale vântului solar) intrând în spațiul interstelar. La ora actuală este obiectul tehnologic construit de om aflat la cea mai mare distanță de Soare.

La insistențele lui Carl Sagan, în anul 1990, *Voyager-1* îndeplinea o ultimă misiune în sfera observațiilor vizuale printr-o serie de 60 de fotografii asupra a șase planete din Sistemul Solar, după care instrumentele au fost decuplate în favoarea altora în scopul economisirii energiei. Colajul imaginilor receptate de la 6 miliarde de kilometri era numit poetic „Portret de familie”: Soarele un punct luminos, Mercur, Marte și Pluto erau invizibile, fiind surprinse cu filtre diferite Jupiter, Pământul, Venus, Saturn, Uranus și Neptun. Imaginea Terrei a fost descrisă ca *Pale Blue Dot* – Un punct albastru pal. Carl Sagan scria în anul 1994 o lucrare de popularizare a cunoștințelor din domeniul astronomiei, inspirată de această fotografie a Pământului din albumul de familie, pe care o intitula *Pale Blue Dot: A Vision of*

*the Human Future in Space*¹– „Un palid punct albastru. Viziune asupra viitorului omenirii în spațiu.” Sagan, cu doi ani înainte să părăsească dimensiunea istorică a acestei lumi prin moarte, ne lăsa o ultimă meditație asupra poziției omului în Univers și despre viitorul omenirii, incluzând noile cunoștințe astronomice într-o dimensiune filosofică, din care spicuim:

„Din această poziție atât de îndepărtată, s-ar părea că Pământul nu prezintă niciun interes special. Pentru noi este însă altceva. Priviți din nou acel punct. Acolo ne aflăm noi. Este casa noastră. Suntem noi. Pe acesta și-au trăit și își trăiesc viața toți cei pe care îi iubești, toți cei pe care îi știi, toți cei despre care ai auzit și, până la urmă, toate ființele umane care au existat. Acolo se află totalitatea bucuriilor și suferințelor noastre, mii de religii, ideologii și doctrine economice încrezătoare, fiecare vânător și culegător, fiecare erou și laș, fiecare creator și distrugător de civilizație, fiecare rege și țaran, fiecare tânără pereche îndrăgostită, fiecare mamă și tată, copil plin de speranță, inventator și explorator, fiecare moralizator, fiecare politician corupt, fiecare superstar, fiecare lider suprem, fiecare sfânt și păcătos din istoria speciei noastre a trăit acolo – pe un fir de praf suspendat într-o rază de soare. Pământul este doar o mică scenă într-o uriașă arenă cosmică. Să ne gândim la râurile de sânge vărsate de toți acei generali și împărați doar pentru a se transforma, prin triumf și glorie, în stăpânii efemeri ai unei fracțiuni a acestui punct. Să ne gândim la nesfârșitele cruzimi coborâte de locuitorii unui colț al acestui pixel asupra locuitorilor abia vizibili ai unui alt colț, cât de multe sunt neînțelegerile, cât de nerăbdători sunt să se ucidă între ei, cât de aprinsă le este ura. Poziționările noastre, importanța pe care ne-o atribuim, impresia că ocupăm o poziție privilegiată în Univers sunt puse la îndoială de acest punct palid de lumină. Planeta noastră nu este decât o fărâmbă în marele întuneric cosmic. În obscuritatea noastră, în toată această imensitate, nu există niciun indiciu că vom primi vreun ajutor din altă parte care să ne poată salva de noi înșine. Pământul este singura lume

1. Ann Druyan, *Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space Paperback*, Ballantine Books, New York 1997.

cunoscută până acum care găzduiește viață. Nu există un alt loc spre care specia noastră să poată emigra, cel puțin în viitorul apropiat. Putem vizita alte locuri, însă nu ne putem încă stabili. Fie că ne place sau nu, Pământul este pentru moment singurul nostru cămin.”¹

La 18 iunie 2015, papa Francisc promulga enciclica *Laudato si'*, despre grija pentru casa noastră comună în care deschidea calea spre o viziune ecosistemică asupra creației în care Universul, planeta, viața și diversitatea formelor de viață, omul ca individ și în societate, politica, economia și devenirea istoriei, depind de schimbarea mentalității actuale, pragmatice, utilitariste, care se îndreaptă spre un umanism fără Dumnezeu. De aceea Suveranul Pontif face „o invitație urgentă de a reînnoi dialogul asupra modului în care făurim viitorul planetei”.²

Și în acest dialog trebuie să reintre teologia contemporană, *aggiornată* și transpusă în limbajul cultural specific omului contemporan care are alte mijloace de cunoaștere și de comunicare. În același timp omul are nevoie de redescoperirea sensului sacru al existenței, are nevoie de a-și redescoperi măreția poziției sale în Univers. Omul are nevoie de mântuire. După cum spunea Mircea Eliade într-un interviu televizat: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este cenușă”!³

-
1. Carl Sagan, *Un palid punct albastru. Viziune asupra viitorului omenirii în spațiu*, Editura Herald, 2022, pp. 23-24.
 2. Scrisoarea enciclică *Laudato si'* a Sfântului Părinte Papa Francisc despre îngrijirea casei comune, n. 13. <https://www.magisteriu.ro/laudato-si-2015/>
 3. Citat «si Dieu n'existe pas, tout est cendre » în : *Mircea Eliade et la Redécouverte du Sacré*, documentaire de Paul Barba-Negra, France Régions 3, Cluny Télé Films, 1987.

II. ATRIBUTELE DUMNEZEULUI UNIC

După problematica existenței lui Dumnezeu Unul, ajungem la discuțiile teologice despre natura divină unică și despre atributele acestei naturi. Ca să actualizăm teologia tradițională dedicată Dumnezeului unic conform datelor actuale de care dispune omenirea, trebuie să ținem cont de limitările metodologice ale științelor pozitive și ale filosofiei. La nivel motivațional contează postura pe care o are individul ca subiect cunoscător față de posibilitatea existenței lui Dumnezeu.

Meta-analiza datelor pozitive generează (sau mai bine spus poate genera) o serie de interogări despre sensul tuturor lucrurilor. Dar interpretările nu sunt unitare. Cei care refuză modelul cosmologic standard al Universului care oferă o cosmogonie exprimată într-un limbaj științific, evită discuția despre existența unui început, de aici și respingerea posibilității oricărei convergențe spre problematica unei creații în sens teologic. De aceea sunt obligați să imagineze o serie de scenarii care se rezumă, în ultimă analiză, la un *regressus ad infinitum* care evită recunoașterea existenței unei singularități care generează întreaga realitate metafizic existentă:

- teoria *Big Crunch* – marele colaps, consideră că după expansiune urmează procesul invers de comprimare a Universului pentru a se ajunge din nou la stadiul erei Planck pentru a se declanșa, iarăși și iarăși, un nou ciclu al *Big Bangului* sau;

- teoria *Multiversului* care rezolvă necunoscutele din modelele cosmologiilor actuale considerând că există o multitudine de Universuri posibile concomitent. Fizicianul și matematicianul Hugh Everett (1930-1982), căutând să pornească de la superpozițiunea stărilor cuantice (vezi „pisica lui Schrödinger”), ajunge la ipoteza că există tot atâtea Universuri paralele câte posibilități de generare a lanțurilor cauzalităților există.

Cei care recunosc măcar „ipoteza existenței lui Dumnezeu” vor face distincție dintre cele două planuri ale cunoașterii, păs-

trând convingerea în planul credinței, cele două aspecte completându-se reciproc sub forma *credo ut intellegam* și *intellego ut credam*, după cum spunea Sfântul Anselm sau punea în practică părintele Georges Lemaître.

În perspectivă filosofică Dumnezeu este Principiul ființei, altfel spus este Ființa necesară și ceea ce stă la baza existenței tuturor lucrurilor. Putem să speculăm în jurul acestui aspect, însă constrângerile metodologice ne limitează. Întâlnirea cu Dumnezeu personal cu care persoana umană poate intra într-o relație interpersonală este de competența teologiei, mai exact spus, ne trimite spre Revelație și cunoașterea credinței, ca să nu uităm de aspectele unei teologii practice destinată călăuzirii sufletelor.

Vom pătrunde în continuare în problematica atributelor lui Dumnezeu sub aspectul fundamentelor biblice care ne trimit spre semnificațiile teologiei despre Dumnezeu Unul, pentru a urmări sistematic dezvoltarea conceptuală ale aspectelor legate de descrierea atributelor *De Deo ut Unum*, atât prin elementele de filosofie creștină, în special ale tomismului. Dar vom căuta să proiectăm concluziile raționale în lumina criticii de specialitate și datelor actuale.

1. Fundamente biblice ale atributelor lui Dumnezeu

1.1. Atributele divine din textele Sfintei Scripturi

Teologic, conținutul Sfintei Scripturi ne transmite mesajul Revelației divine: există un singur Dumnezeu, Creatorul lumii văzute și nevăzute, care ține în subzistență tot ceea ce există în Univers. Prin atotputernicia Sa, El este stăpânul Istoriei care a stabilit din veșnicie finalitatea evenimentelor istorice ce urmează, care se petrec într-o tensiune eshatologică, și care tind spre edificarea Împărăției lui Dumnezeu.

În contextul istoric al pluralismului post-babilonic, Avraam devine Patriarhul *Poporului ales* din multitudinea neamurilor, prin el începând existența istorică a *Poporului lui Israel*. În acest popor, prin inspirația divină se transmite adevărul care se va materializa în Cuvântul Bibliei. Să ne amintim din teologia fundamentală faptul că Revelația se desfășoară în istorie, are o semnificație care se descoperă prin evenimente care se luminează reciproc conform unei pedagogii divine față de omul pe care „*il pregătește în etape să primească Revelația supranaturală pe care o face despre sine însuși*”

și care culminează în Persoana și misiunea Cuvântului Întrupat, Isus Hristos.”¹

Distingem în istoria Universului și în istoria lumii mai multe etape cu o semnificație clară în semantica mântuirii, prezente în Sfânta Scriptură ca atare, care privesc întreaga creație (cosmogeneză), omul (antropogeneză), istoria străveche (preistoria) cu principalele evenimente care au rămas în memoria colectivă a omenirii într-un limbaj mitologic anistoric (Potopul, Turnul Babel), apoi evenimentele istorice legate de Poporul ales în care se sedimentează înțelegerea teologică a relației om-Dumnezeu prin profetism, literatura sapiențială și mesianismul „în” Isus Hristos.

Să trecem în revistă fundamentele biblice care privesc descrierea Dumnezeului Unu, care sunt la baza definirii iudaismului și creștinismului ca religii monoteiste, islamul preluând Revelația iudeo-creștină sub aspectul unicității lui Dumnezeu. Mai întâi de toate Dumnezeu este Creatorul Universului (*Geneza* 1,1) de unde rezultă că îl identificăm cu Principiul care aduce din neființă în ființă întreaga realitate metafizic existentă, văzută și nevăzută (*Psalmul* 23, 1).

Este important și subiectul cognitiv care este „chip și asemănare” a lui Dumnezeu, adică omul. Omul are o poziție specială în cosmos datorită unui tip special de cogniție care privește experiența sacralului, omologarea lumii care devine inteligibilă pentru ființa umană, înțelegerea sensului tuturor lucrurilor (*Geneza* 1, 26-27; 2, 19-20). După căderea în păcat, starea dreptății originare se destramă și omul se trezește aruncat într-un chip decăzut al creației² însă rămâne posibilitatea unei cunoașteri catafatice, „Pentru că ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de către ei; fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegând-se din fapte [ființări – entități], adică veșnica Lui putere și dumnezeire” (*Romani* 1, 19-20). Din această fundamentare a antropologiei biblice rezultă faptul că (dacă

1. CBC n. 53.

2. Să nu uităm că cuvântul „chip” este tradus în limbile slave prin „obraz” iar în greacă prin „eikon”, de unde aspectul imagistic al stării actuale care privește o interpretare iconică.

individul *vrea* – act volitiv decizional) omul poate să „vadă” cu ochii minții măreția, complexitatea, frumusețea și ordinea care revelează atributele lui Dumnezeu care sunt dezvăluite în Revelația divină.

Biblia ne oferă și alte titluri care revelează atributele divinului: Stăpânul care intervine în istoria omenirii pentru a o transforma într-o Istorie (*Exodul* 4, 10-15), este dincolo de spațio-temporalitatea lumii istorice fiind într-o realitate care depășește experiența și capacitatea noastră de a proiecta într-o analogie pe măsura experienței istorice (*Isaia* 40, 28). Chiar dacă exegetic este dificil de a atribui teofaniei rugului aprins făcută lui Moise semnificația filosofică descoperită de Aquinat, Dumnezeu este veșnic și subzistă prin El însuși fiind Ființa necesară: Dumnezeu „este”! (*Exod* 3, 13-14).

Teologia biblică descoperă cunoașterii credinței faptul că Dumnezeu este veșnic, nu are început și nici sfârșit, este „fără de moarte” și infinit (după ce omitem elementele belicoase ale unui conflict uman rămâne *Deuteronomul* 33, 27; apoi *Psalmi* 89, 2; *1 Timotei* 1, 17). Este imuabil, fără schimbare, de aceea în plan existențial este vrednic de încrederea omului (*Maleahi* 3, 6; *Numeri* 23, 19; *Psalmul* 102, 26-27), rămânând mai presus de întreaga creație.

Este Creatorul care rămâne dincolo de tot ceea ce a creat, chiar dacă atributele Sale se regăsesc în creație (*2 Regi* 7, 22; *Isaia* 40, 25). În același timp este atât de profund încât va rămâne întotdeauna inefabil în esența sa (*Isaia* 40, 28; *Psalmul* 144, 3; *Romani* 11, 33-34). În același timp avem nevoie să înțelegem dimensiunea metafizică a iubirii divine care depășește afectivitatea omenească (*Deuteronomul* 32, 4; *Psalmul* 17, 1-54). În atotputernicia Lui poate săvârși orice, însă toate sunt circumscrise planului Său universal de mântuire (*Apocalipsa* 19, 5-8; *Ieremia* 23, 23-24).

Dumnezeu este în toate, însă nu într-o manieră monistă, ci în ființarea pe care o dăruiește din iubire creaturilor Sale (*Psalm* 138, 1-12; *Ieremia* 23, 23). De aici și omniștiința divină care privește intimitatea fiecărei particule subatomice căreia i-a stabilit matricea informatică prin acel „să fie”, de unde și faptul că din

veșnicie știe tot ce a fost, este și va fi. Ceea ce numim justiție divină trebuie proiectat întotdeauna în această dimensiune a omniștienței lui Dumnezeu (*Psalmul* 138, 1-5).

Dumnezeu este unic, atât ca unica realitate care corespunde atributelor unui Principiu creator, cât mai ales datorită percepției experiențiale prin care se descoperă în mod „real” (dar subiectiv) celor mai profunde aspirații (*Deuteronomul* 6, 4). Dumnezeu este principiul Legii naturale, deoarece pedepsește răul și răsplătește binele, răscumpărarea păcatului strămoșesc și a păcatelor individuale fiind rezultatul jertfei mântuitoare a Fiului, despre care vom vorbi în cadrul teologiei trinitare și a hristologiei (*Exod* 9, 27; *Romani* 3, 21-26).

Dumnezeu este Suveranul suprem și întreaga creație este subordonată voinței sale (*Psalmi* 92,1; 94, 3; *Ieremia* 23, 20), ceea ce afirmă în limbaj religios faptul că forțele naturii și devenirea Universului țin de suveranitatea Creatorului care dirijează totul spre o finalitate pe care a prestabilit-o, singura variabilă fiind în planul vieții omenești și a acțiunii libere pe care individul o face acționând în direcția bună sau opunându-se, suportând consecințele alegerilor sale liber consimțite.

O altă trăsătură a naturii divine este faptul că Dumnezeu este spirit. Realitatea este văzută și nevăzută, o lume intimă a informației care prin acțiunea eficientă a Cuvântului face „să fie” ceea ce este obiectivabil ca *res* sau se „îmbracă” într-un înveliș substanțial sau material ca entitate. În această lume nevăzută tronează în intimitatea întregii realități Dumnezeu, Cel ce rămâne în esența sa nevăzut omului (*Ioan* 1, 18; 4, 24).

De asemenea, Dumnezeu este Adevărul, atât ca adevăr logic (*adequatio rei et intellectus*) cât și sub aspectul adevărului metafizic, deoarece numai ceea ce este adevărat „este” (*convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum*, Toma de Aquino, *De veritate*, q. 1 a).¹ În limbajul credinței afirmăm același lucru: Că s-a întărit mila Lui peste noi și adevărul Domnului rămâne în veac

1. <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>

(*Psalmul* 116, 2), acțiunea divină încadrându-se în adevărul metafizic care se ridică dincolo de așteptările omenești (*1 Regi* 15, 29).

O altă descriere a lui Dumnezeu, care ține de esența Sa, este aceea a sfințeniei absolute (*trisaghionul*) care este prezentată într-un limbaj analog prin termenul lumină mai presus de ființă. Însă chiar dacă Dumnezeu este dincolo de bariera unei transcendente absolute, este accesibil prin Revelația divină, prin ceea ce descoperă despre sine și despre planului lui universal de mântuire¹ și prin cunoașterea experiențială a fiecărui om care îl caută (*Și Mă veți căuta și Mă veți găsi, dacă Mă veți căuta cu toată inima voastră – Ieremia* 29, 13).

Revelația divină permite cunoașterea adevărului în scopul luării unei decizii existențiale, și nu are aceleași obiective ca raționamentul filosofic sau al cunoașterii pozitive. Ceea ce este acceptat pe baza autorității Dumnezeului care se revelează poate fi aprofundat respectându-se distincția și convergențele dintre *fides et ratio*.

1.2. Posibilitatea argumentării pe cale rațională a atributelor divine

Filosofic, descoperim existența lui Dumnezeu prin argumente de tip cosmologic, Dumnezeu fiind motorul prim, cauza eficientă, Ființa necesară, suma valorilor, Guvernatorul lumii. Vorbind despre natura dumnezeiască suntem chemați să descoperim *ce* este Dumnezeu, pentru ca teologia trinitară să răspundă la întrebarea *cine* este Dumnezeu.

Pentru creștinism cercetarea pe cale rațională a atributelor Dumnezeului unic sunt legate de problematica teologiei trinitare: Dumnezeu este Unul în ființă și întreit în Persoane. Simeon Micu, în 1881, chiar dacă utilizează o schemă de tip occidental preluându-l pe Schwetz, face distincția dintre aspectele *ad intra* pe

1. CBC n. 50.

care le prezintă din perspectiva gândirii răsăritene prin termenul *theologia* și acțiunea treimică *ad extra* prin *oikonomia*.¹

Vasile Suciu propunea la începutul secolului XX o schemă clasică a unei prezentări de tipul *De Deo Uno et Trino*: un prim capitol este dedicat tratării modului existenței lui Dumnezeu sau natura dumnezeiască. Logica tratatului despre Dumnezeu-Unul ține de trecerea în revistă a teologiei catafatice și apofatice, după cum prezintă Suciu în 1927:

„În chestiunea primă vom trata despre *esența lui Dumnezeu considerată în sine*; iar în chestiunea a doua vom vorbi despre *lucrările interne ale naturii dumnezeiești*, adică despre *modul de înțelegere al lui Dumnezeu*, despre modul Lui de *voire*, etc. Chestiunile acestea sunt mai grele decât chestia despre existența lui Dumnezeu. Pentru că noi nu cunoaștem pe Dumnezeu *nemijlocit*, și așa toată cunoștința ce o avem noi despre El (vorbesc numai despre mintea naturală), o luăm din creaturi. Creaturile însă ne duc, ce e drept, cu ușurință la cunoașterea existenței lui Dumnezeu, pentru că orice efect trebuie să aibă o cauză proprie, proporționată, dar nu pot duce la o cunoaștere mai desăvârșită a naturii dumnezeiești. Pentru că natura dumnezeiască numai întru atâta o putem cunoaște din fapte, întrucât ea se manifestă întrînsele, în asemănările fapturilor cu Dumnezeu, de la care purced. Asemănările acestea însă sunt foarte imperfecte, ba le-am putea numi cu s. Dionisie *asemănări fără asemănare*. De aceea nici cunoașterea naturii dumnezeiești, din creaturi, nu poate fi perfectă. Dar cu toate acestea noi vom cerca să ne apropiem de lumina aceea neapropiată, în care locuiește Dumnezeu...”²

Dacă în ultimele trei secolele, când nivelul de catehizare a credincioșilor era ridicat prin prezența religiei în școli și a vorbi despre natura divină era normal, la ora actuală observăm o rup-tură între conținutul dogmatic al doctrinei care dă consistență

1. Simeon Micu, *Teologia dogmatică specială prelucrată pentru alumnii din seminarile gr.-cat. române*, Tipografia Seminarului Arhiepiscopiei, Blaj, 1881.
2. Vasile Suciu, *Teologie dogmatică specială*, vol 1, *Dumnezeu-Unul, Sfânta Treime, Dumnezeu-Creatorul, Întruparea Domnului și Grația*, Tipografia Seminarului gr.-cat., Blaj 1927, p. 16.

practicii religioase și religiozitatea individuală considerată o „spiritualitate” printre multe altele. Karl Rahner atrăgea atenția asupra faptului că pentru marea majoritate a creștinilor doctrina despre Dumnezeu-Unul și Trinitar nu intră în prioritățile lor, în practică rugându-se către Dumnezeu-Tatăl sau Domnul-Isus, făcându-se rar distincțiile categoriale pe care le întâlnim în formulările liturgice sau catehetice.¹ Altfel spus, monoteismul este o evidență pentru credincioși, este acceptat irațional și îl trăiesc ca atare, însă o mare majoritate ignoră cu bună știință complicatele definiții speculative și chiar doctrina trinitară.

De aceea, Rahner propunea o schimbare de paradigmă caracteristică schimbărilor teologiei post-conciliare. Prin celebra sa *Grundaxiome* – Axiomă de bază / fundamentală, Rahner spunea că „*Treimea care se manifestă în oikonomia mântuirii este Treimea immanentă și invers.*”² Ceea ce este Dumnezeu dincolo de bariera transcendenței absolute se întrezărește în acțiunea *oikonomică* din Istoria mântuirii, așa cum ceea ce recunoaștem în istorie ca acțiune identificabilă cu Tatăl, Fiul sau Spiritul Sfânt, ne trimite spre Dumnezeu Unul și Întreit. Și această congruență este sigură.

În același timp Rahner observa separarea dintre abordarea specifică teologiei răsăritene, exprimată într-un limbaj de tip patristic, și teologia latină care, începând cu epoca medievală, ajunge să transpună Revelația divină într-un limbaj filosofico-teologic după o sistematizare logică prin scindarea teologiei despre Dumnezeu, sau după cum spunea:

„...credem că trebuie și putem situa un tratat *De Deo uno* înaintea tratatului *De Deo trino*. Dar atunci, de fapt, scriem, sau am putea scrie un tratat *De divinitate una* (căci justificarea acestei abordări constă în unicitatea ființei divine) și trebuie să o formulăm și să o rescriem (ceea ce într-adevăr se întâm-

1. Karl Rahner, „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate”, în: *Schriften zur Theologie*, IV, Benzinger, Einsiedeln 1960, pp. 103-133.
2. Karl Rahner, „Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte,” în: J. Feiner, M. Löhrer (éd.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1967, pp. 317-340.

plă) într-o manieră foarte abstractă și filosofică și foarte puțin concretă pentru istoria mântuirii.”¹

Este o separare și izolare a celor două aspecte ale unui singur domeniu, teologia *De Deo uno* fiind chiar numită peiorativ de Rahner o teologie a-trinitară spre deosebire de *De Deo trino*. Însă monoteismul practic manifestat de credincios sub aspect spiritual nu este cauzat de teologia Sfântului Toma de Aquino, ci are motivații culturale și legate de evoluția internă a Bisericii.²

Ca orice demers didactic propus „din exterior”, individul face întotdeauna o selecție în funcție de nivelul așteptărilor, prioritățile și utilitatea informațiilor pentru viața sa. Separarea didactică strictă dintre cele două domenii ale teologiei despre Dumnezeu se datorează teologiei manualiste. Chiar dacă *Summa Theologiae* dezvoltă metodologic cele două aspecte separat, în realitate cercetarea despre Dumnezeu-Întreitul este desfășurată în trei părți:

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso. Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate

Cercetarea cu privire la Dumnezeu va fi tripartită. Mai întâi vom considera cele ce țin de esența divină, în al doilea rând, cele ce țin de distincția persoanelor, în al treilea rând cele ce țin de provenirea creaturilor din el. Cu privire la esența cu adevărat divină, cercetăm mai întâi dacă Dumnezeu există; în al doilea rând, în ce mod există sau mai degrabă în ce mod nu există; în al treilea rând, vom cerceta cele ce țin de activitatea lui însuși, adică știința, voința și

1. *ibidem*

2. Alberto Frigo, „La trinite indifferente – L’évolution moderne des traits *De Deo uno* et *De Deo trino*”, în: *Communio*, XLV, 3-4, mai-august 2020, pp. 120-121.

*et potentia. Circa primum quae-
runtur tria. Primo, utrum Deum
esse sit per se notum. Secundo,
utrum sit demonstrabile. Tertio,
an Deus sit.*¹

puterea sa. Referitor la prima că-
utăm trei [probleme]. Prima, dacă
Dumnezeu există este de la sine. A
doua, dacă este demonstrabilă. A
treia, dacă Dumnezeu există.

Monoteismul¹ pragmatic este datorat mecanismelor psihice prin care omul credinței transpune în practica liturgică și aplică în experiența vieții spirituale misterul Preasfintei Treimi, care rămâne un mister pe care îl exprimă atât limbajul Sfinților Părinți cât și speculațiile filosofico-teologice ale Doctorilor Bisericii. Schema tomistă 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 despre Dumnezeu 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 tuturor derivelor sectare, a îndepărtării de filonul apostolicității și chiar debutul unui proces de secularizare accentuată a culturii (aceasta din urmă înțelegească ca transmisie a unui patrimoniu spiritual).³

Cu modestie trebuie să recunoaștem că Dumnezeu-Unul înseamnă a ne apropia pe calea rațiunii de ceea ce este Dumnezeu,

1. *Summa Theologiae*, I, q. 2, *prooemium*.

2. Carlo Rocchetta, Rino Fisichella, Guido Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia: introduzione alla teologia sistematica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1989, p. 176.

3. Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei. Sinteze de Teologie Greco-catolică*. 1, pp. 32-33.

pentru a ne afla în fața misterului caracterului Personal al lui Dumnezeu care se Revelează din transcendența sa absolută unui om istoric. Putem vorbi despre Dumnezeu preluând principalele teme care au fost dezvoltate atât de creștinismul răsăritean cât și cel apusean, însă exprimarea conținutului cercetării trebuie să atingă limbajul cultural contemporan, altfel ar fi o dezvoltare inutilă, greoaie, super-specializată, sau ar fi făcută într-un limbaj anacronic.

Pentru ca omul credincios să nu rămână doar la o credință obscură, fără argumente, bazată pe limbajul biblic care nu trece prin prisma critică a exegezei, este nevoie de o credință care pornește de la fundamentele raționale ale percepției realității, preia limbajul exegetic care descompune limbajul arhaic într-o formă inteligibilă, pentru a pătrunde în dinamismul spiritului care tinde spre misterul unui Dumnezeu absolut care îl invită la dialog.

Biblia, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, ne revelează ceea ce este și ceea ce nu este Dumnezeu. Doar autoritatea Revelației divine conferă greutate Adevărului, altfel toate ar fi opinii sau credințe subiectiv acceptate. Consecința imediată este faptul că noi cunoaștem cu siguranță doar ceea ce a fost descoperit de Dumnezeu despre natura sa dumnezeiască, în rest, toate ar fi doar propriile noastre proiecții și așteptări.

Cum descoperim atributele lui Dumnezeu? Dacă Dumnezeu este un *Principiu*, atunci esența naturii sale rămâne dincolo de experiența cunoașterii imanente, fiind „existența în sine” – *aseitas*. În raport cu *Principiul creator*, care este Ființa necesară, ființările contingente sunt dependente și își dobândesc actul de „a fi” și identitatea metafizică concretă, dar și individuația (*entia ab alio*, *entia participanta*). Gândirea tomistă, comună în fond patrimoniului filosofico-teologic patristic, deduce atributele lui Dumnezeu pe calea negației (ceea ce Dumnezeu nu este față de tot ceea ce putem spune pornind de la experiența imediată) sau a eminenței (ridicare la absolut a unei calități).

A T R I B U T E L E	Esența metafizică a dumnezeirii:	<i>aseitas</i>
	Pe cale negativă:	neschimbabil veșnic nematerial – spiritual simplu – necompus acategorial transcendent
	Pe calea eminenței:	perfecțiunea înțelepciunea atotputernicia inteligenta voința

Ne vom opri asupra câtorva atribute ale naturii divine, cele care au astăzi un impact asupra modului în care reprezentăm conceptual, atât cât este posibil, natura Dumnezeului unic, căutând să îmbinăm argumentarea clasică cu aspecte prezente în gândirea teologică răsăriteană sau apuseană și cu limbajul cultural contemporan. Pornim de la textele clasice și de la interpretarea acestora, pentru a trece în revistă un *status quaestionis* asupra interpretării fiecărui atribut.

2. Simplitatea lui Dumnezeu

Prin simplitatea lui Dumnezeu definim faptul că natura lui Dumnezeu, dumnezeirea, este simplă / necompusă. Este fundamentul filosofico-teologic al monoteismului, necesar explicării existenței unui singur Dumnezeu în contextul revelației trinitare care ne descoperă misterul Preasfintei Treimi. Vom urmări logica clasică din textele *Summei Teologice*, trecând în revistă mai ales terminologia metafizicii clasice care rămâne obscură pentru majoritatea contemporanilor, urmărind ulterior să aprofundăm critic afirmațiile biblice sau patristice în lumina gândirii moderne.

2.1. Texte alese

Să urmărim terminologia specifică gândirii lui Toma de Aquino, noțiunile în limba latină și traducerea lor în limba română, pentru a explica ulterior semnificațiile filosofico-teologice în interpretarea contemporană. În *Summa Theologiae* I^a q. 3 a. 3, se pune problema „Dacă Dumnezeu este identic cu esența sau cu natura Sa”:

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantes ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde haec carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantis. In his igitur quae non sunt composita ex materia et for-

„Răspund zicând că Dumnezeu este identic cu esența sau cu natura sa. Pentru cine înțelege intelectual e știut că în lucruri compoziția este din materie și formă, este necesar ce diferențiază natura sau esența și suppositum, întrucât esența sau natura cuprinde în sine doar cele ce intră în definiția speciei, după cum umanitatea cuprinde în sine cele ce intră în definiția omului, căci prin aceasta omul este om, și aceasta semnifică umanitatea, adică ceea ce face ca omul să fie om. Însă materia individuală, împreună cu toate accidentele care o individuează, nu intră în definirea speciei, cum nu cad sub definiția omului aceste trupuri și aceste oase, sau această albeață sau negreală, sau ceva asemănător. De aceea aceste trupuri și aceste oase și accidentele ce circumscriu această materie nu sunt incluse în umanitate. Și tocmai în acestea este omul, incluzând în sine ceva ce umanitatea nu are. De aceea umanitatea nu spune totul despre un om, este o identitate perfectă, ci umanitatea semnifică ceea ce este partea formală a oamenilor; căci elementele definiției poartă în sine ceea ce este formal, referitor la materia care individuează. Așadar, în cele ce nu sunt compuse din ma-

*ma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuuntur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.*¹

terie și formă și a căror individuaire nu ține de materia individuală, e de știut că această materie, ci înseși formele sunt individuate prin sine, trebuie ca înseși formele să fie *supozite* subzistente. De aceea în ele nu diferă *supozitul* și natura. Și astfel, cum Dumnezeu nu este compus din materie și formă, cum s-a arătat, trebuie ca Dumnezeu să fie propria Sa dumnezeire, viața Sa și tot orice altceva ce se afirmă despre Dumnezeu.”

Trebuie să revenim la noțiunile fundamentale de metafizică aristotelico-tomistă. În realitatea substanțială a fi o „ființă” / *ens*, înseamnă „a fi” (*essere* – actul ființării) o *compoziție*, adică o structură concretă, determinată. *Forma* este informația (este dată printr-un „să fie” tot ceea ce este esențial și concret de către Principiul creator), este fundamentul spiritual, potențial, care trece *in actu* îmbrăcându-se în materie. Distingem natura unei ființări prin ceea ce este esențial și o caracterizează ca „specie”. Natura omului este să fie „om”, însă este necesar să privim spre principiul individuației, spre ceea ce face ca „acest om concret” să fie.

Toma de Aquino definește individualul ca *ens in se* – care își are actul de „a fi” *in sine* sau ca un *ens in alio* – care primește actul de „a fi” din altul, în mod concret din ceea ce numim Dumnezeu, după cum am prezentat în calea a treia – *ex possibili et necessario*. Doar Dumnezeu este *ens in se*. Dacă în limbajul contemporan prin noțiunea de „individ” ne referim în general la ceea ce este individual, Toma distinge în mod individual și definește „concretețea” unei ființări anume prin termenul *suppositum*.²

1. *Sunna Theologiae* I^a q. 3 a. 3.

2. Joseph Bobik, „La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles”, în: *Revue Philosophique de Louvain. Troisième série*, tome 51, n°29, 1953. pp. 6-7.

Limbajul filosofico-teologic utilizat de Toma de Aquino este precis și trebuie interpretat ca atare. De exemplu grecescul *hypostasis* ca substanță individuală, este preluat de Aquinat în definiția lui Boetius ca „substanță individuală de natură rațională”, în timp ce *suppositum* se referă la subiectul care posedă actul de „a fi” și se referă la o realitate substanțială și la o specie concretă. În schimb, individual în sens general, de orice substanță sau gen, este exprimat prin termenii: *singulare*, *particulare* sau *individuum*.

Dumnezeu este în esență *Ființa*, pentru că nu este cauzat de nimic.¹ În textul de mai sus se exprimă faptul că în natura divină, simplă / necompusă, nu distingem decât dumnezeirea și în aceasta distingem tot ceea ce se poate spune despre Dumnezeu. Dumnezeu este în esență Dumnezeu.²

O altă problematică subsidiară simplității naturii divine este legată de absența accidentelor. Ființarea substanțială este însoțită de atributele (lat. *accidentia*) care caracterizează orice *ens* din perspectiva: materiei – cantitatea, formei – calitatea, relaționării – relația, capacității de a ocupa un loc în spațiu / timp – poziție, spațiul, măsurării schimbărilor / transformărilor – timpul, stării active – acțiunea, stării pasive – receptarea consecințelor unei acțiuni (pasiunea) și numai pentru ființarea umană posesia – capacitatea de „a avea” ceva ce este exterior ființării sale.³ Toma de Aquino argumentează despre absența oricăror accidente în substanța simplă / necompusă a naturii divine:

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum, subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse

„Răspund zicând că, conform celor dinainte, reiese limpede că în Dumnezeu nu poate fi accident. În primul rând, pentru că subiectul este pentru accident ceea ce este potența pentru act. Însă a fi în potență a fost exclus cu totul din Dumnezeu, după cum reiese din cele spuse

1. *Summa Theologiae* I^a q. 3 a. 4.

2. *ibidem*.

3. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, p. 321.

*autem in potentia, omnino remouetur a Deo, ut ex praedictis patet. Secundo, quia Deus est suum esse, et, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdomad., licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest, sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem. Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti, in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquatur quod in Deo nullum sit accidens.*¹

mai sus. În al doilea rând, deoarece Dumnezeu este însăși ființa și, după cum spune Boethius în *Lib. de Hebdomad.*, deși ceea ce este poate avea parte de o adăugire, așa cum ființei înseși nu i se poate adăuga nimic, așa cum ceea ce este cald poate avea încă o calitate diferită, precum albeața; dar căldura nu poate nimic altceva decât căldura. În al treilea, tot ceea ce este prin sine este anterior celui care este prin accident. Deci, cum Dumnezeu este simplu prima ființă, nimic nu poate fi în El prin accident. Dar nici accidentele prin sine nu pot fi în El, așa cum capacitatea de a râde este prin sine un accident al omului. Căci accidentele acestea sunt cauzate de principiile subiectului, or, în Dumnezeu nimic nu poate fi cauzat, pentru că El este cauza primă. De aici rezultă că în Dumnezeu nimic nu este în accident.”

În consecință, simplitatea naturii divine este dincolo de realitatea substanțială caracterizată prin accidente. Nu există atribute care să poată descrie natura simplă / necompusă, a lui Dumnezeu. Dumnezeu este în natura Sa simplitatea absolută, chiar dacă este întreit în Persoane (persoana în Sfânta Treime fiind o „relație subzistentă”) de aceea există un singur Dumnezeu, Toma de Aquino argumentând:

1. *Summa Theologiae* I^a q. 3 a. 6.

Respondeo dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex. Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est. Tertio, quia omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens. Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem

„Răspund spunând că Dumnezeu este în toate simplu, ceea ce poate fi demonstrat în mai multe feluri. În primul rând, cum s-a spus mai sus. Deoarece în Dumnezeu nu există compunere, nici a părților cantitative, căci nu este corp; nici compus din formă și materie, nici în el nu este oarecare natură sau suppositum; nici oarecare natură sau existență, nici El nu este subiect și accident, este clar că Dumnezeu nu este în nici un fel compus, ci cu totul simplu. În al doilea rând fiindcă orice compus este posterior componentelor sale, și dependent de ele. Or, Dumnezeu este Ființa primă, cum am văzut mai sus. Al treilea, deoarece orice compus are o cauză, căci ceea ce în sine diverse nu constituie într-un anume unu decât printr-o cauză unificatoare. Însă Dumnezeu nu are o cauză, așa cum am văzut, fiind prima cauză eficientă. A patra, fiindcă în orice compus trebuie să existe potență și act, ceea ce nu este în Dumnezeu, căci fie una dintre părți este actul alteia; fie cel puțin toate părțile sunt ca în potență față de întreg. A cincea, fiindcă orice compus este ceva ce nu se identifică cu părțile sale. Și este prezent același în toate părțile neasemănătoare, nicio parte

in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius, VII de Trin., dicens, Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur, neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.¹

a omului nu este omul, nici vreo parte din picior nu este piciorul. În toate părțile similare, deși ce se spune despre întreg se spune în toate, spunându-se despre părți, precum o parte a aerului este aer, și apa pentru apă; exact la fel spunem despre tot, ce nu conține niciunei părți, așa cum într-o măsură a apei este o parte a ei. Așadar, în orice compus este ceva ce nu este el însuși. Aceasta dacă se poate spune despre ce are formă, se poate spune că are ceva ce nu este el însuși (precum în alb este ceva ce nu își are rațiunea în alb), tocmai în aceeași formă nimic nu este străin. Deci, cum Dumnezeu este forma Sa, sau mai degrabă ființarea Sa, el nu poate fi în niciun mod compus. Această idee este atinsă de Sf. Ilarie, VII de Trin., spunând Dumnezeu care este putere, nu conține infirmități, așa cum ceea ce luminează este, nu provine din părți obscure.”

Astfel, în limbajul aristotelico-tomist, conform metafizicii aristotelice trecute prin prisma gândirii Sfântului Toma de Aquino, sunt prezentate argumentele raționale despre natura unică, simplă / necompusă a dumnezeirii care depășește orice ființare substanțială cauzată de Cauza primă și eficientă care este Dumnezeu. Este o posibilitate de argumentare pe baza căreia s-a dezvoltat teologia *De Deo* în ambientul scolasticii. Ceea ce

1. *Summa Theologiae* I^a q. 3 a. 7.

contează în viața credinciosului este treapta următoare, adică „trăirea” credinței în Dumnezeu.

În *Summa Theologiae*, împărțirea sistematică a teologiei despre Dumnezeu sub forma unității naturii divine ca fundament a monoteismului și teologia trinitară revelată „în” și „prin” Hristos, este expresia gândirii filosofiei medievale într-o perioadă în care creștinismul se desprindea de rigiditatea unei viziuni ancorate în literatura magisterială și patristică și căuta o expresie academică. Ulterior, pe fondul evoluției filosofiei, limbajul scolastic va fi încorsetat într-un sistem de gândire la fel de rigid, expresia academică a teologiei proiectându-se treptat în dialogul cu noile școli de gândire filosofice și teologice. Vom trece în revistă moștenirea conceptuală a creștinismului primului Mileniu creștin și viziunea complementară care dezvoltă problematica unicității și unității divine în afara tradiției teologiei scolastice, însă într-o continuitate marcată de salturi calitative și de tatonarea căilor metodologice alternative.

2.2. *Status quaestionis*

„Cred într-unul Dumnezeu”! Acesta este mesajul peren al Revelației încredințat Magisteriului viu al Bisericii. Omul istoric este actorul de pe scena unei istorii fluide, în continuă schimbare / transformare. Pentru a nu se dilua esența mesajului Revelației într-un relativism care sufocă actul credinței, este nevoie de un *aggiornamento* permanent care să actualizeze limbajul revelat, mai bine spus să îl traducă în limbajul cultural al unei lumi aflată într-o rapidă, uneori precipitată, schimbare.¹

La ora actuală putem face o reevaluare a impactului pe care limbajul teologic îl are asupra propriilor credincioși. Jean Delumeau dădea exemplul evoluției spiritului și instrumentelor mentale care evoluează mult mai rapid decât formulările doctrinale supuse inerției în fața schimbării:

1. Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize: 2019-2020*. p. 255.

„Transsubstanțierea catolică și consubstanțierea luterană se referă și una și cealaltă la fizica lui Aristotel folosită de teologia scolastică pentru a exprima dogma euharistică. Mai înainte, timp de aproape o mie de ani, creștinii s-au împărtășit cu Trupul și Sângele lui Hristos fără să se preocupe de transsubstanțiere sau consubstanțiere. În epoca nucleară, această fizică aristotelică care distinge substanța de accidentă este cu totul perimată. Este evident că strămoșii noștri din timpul Reformei s-au despărțit pentru doctrine traduse într-un limbaj devenit [azi] pentru noi fără semnificație.”¹

La fel apar diferențele interpretative referitoare la justificare între teologia protestantă și catolică, sau *ekporeuzia* Spiritului Sfânt între catolici și ortodocși: problemele sunt strict teologice, definițiile sunt importante pentru tradiția dogmatică a fiecărei Biserici în parte, însă ignorate de credincioșii care, la ora actuală, se confruntă cu alte probleme existențiale.

Accelerarea istoriei și modificările culturale legate de epoca numerică, în care am intrat, măresc distanța dintre Biserica vie, a oamenilor care își trăiesc credința „împreună” cu lumea contemporană, și Biserica instituționalizată ancorată în tradițiile normative și în cutumele ritului propriu care asigură legătura cu trecutul și, în același timp, continuitatea...

Acest echilibru permanent conduce la o evoluție pozitivă numai în măsura în care raportul dintre nou și vechi rămâne echilibrat. O preocupare importantă trebuie să fie propovăduirea esenței mesajului divin și nu a învelișului categorial, istoric, a semnificațiilor și codificărilor normative făcute într-un context cultural în disjunctie cu omul concret trăitor în istorie – în fond beneficiarul mesajului încredințat tezaurului credinței pe care îl deține Magisteriul Bisericii. În același timp, nu pot fi depășite limitele care garantează rămânerea în esența mesajului garantat de ortodoxia doctrinară a Bisericii.²

1. Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 1977, p. 124.

2. Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize*, p.255.

2.2.1. Unicitatea lui Dumnezeu în gândirea teologiei răsăritene.

Primele încercări de definire a unei teologii române în contextul universalității creștinismului se observă în secolul XVIII. Pentru prima oară se încerca formularea unor definiții filosofico-teologice pentru cititorul de limbă română. Pentru Gherontie Cotore Dumnezeu „este o fire de la sine, un singur Dumnezeu care se prezintă a fi *Eu sunt cine sunt... Cel ce iaste m-a trimis la voi... firea de la sine* fiind definită ca natura dumnezeiască absolută care nu depinde metafizic de nimic: *să înțâlege cum că ar fi fire ca aceea ce nu să lipsește de altceva*”.¹

Încercarea de a integra tradițiile teologice răsăritene într-un discurs specific epocii moderne la nivelul teologiei europene occidentale se observă cel mai bine în *Floarea Adevărului pentru dragostea de obște* și în *Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățaturii a Bisericii Răsăritului*, amândouă scrise la jumătatea secolului al XVIII-lea. Chiar dacă literatura teologică greco-catolică a începuturilor se articulează polemic și apologetic în jurul celor patru puncte de diferență dogmatică, este evidentă încercarea de sublinia legătura dintre creștinismul românesc și valorile universale care:

„integrează apelul la Tradiție într-o viziune mai amplă, în care teologia și liturgia sunt indisolubil unite prin adevărurile dumnezeiești. Valorificarea liturgiei bizantine specifice ritului grec, adică a elementului cu cea mai mare greutate în viața românilor transilvăneni, reprezintă noutatea prin care atât *Floarea adevărului* cât și *Dogmatica învățatură* pun bazele unei teologii proprii Bisericii Române Unite.”²

Izvoarele teologice, patristice și liturgice apelează la lucrările publicate în Occident în ceea ce privește limbajul modern și la

1. Gherontie Cotore, *Despre articulușurile ceale de price. Sâmbăta Mare - 1746*, (ed. Laura Stanciu) Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia 2000, p. 39.
2. Cristian Barta, „Studiu teologico-istoric”, în: *Floarea Adevărului pentru dragostea de obște. Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățaturii a Bisericii Răsăritului*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca 2004, p. 53.

edițiile românești care țin de ortodoxia doctrinară exprimată conform tradiției tuturor românilor: *Viața sfinților* (Iași 1682), *Molitvelnic* (Râmnic, 1730), *Minei* (Râmnic, 1737), *Octoih* (Râmnic, 1742), *Penticostar* (Râmnic, 1743), *Liturghia* (București, 1747), *Triod cu Strajnic* (București, 1747), *Pravila* (Târgoviște, 1652), *Sfântul Ioan Gură de Aur* (București, 1691), *Cluciu adecă Cheia înțelesului* (București, 1675), *Învățătură creștinească despre Sfânta Liturghie* (Iași, 1697), *Învățăături creștinești* (Snagov, 1700), etc.¹

În *Floarea Adevărului* se afirmă primatul Revelației care se regăsește normativ în Crez:

„Credem cum că Tatăl easte nenăscut, iară Fiul din Tatăl născut mainainte de toți veacii și Duhul Sfânt purcezătoriu. Așijderea și de purcederea Duhului Sfânt ce ne va învăța în aceeași dumnezeiască descoperire și Sfânta Besearecă datori sîntem a crede și a mărturisi.”²

Mult mai complexă este situația limbajului liturgic. Biserica are un corp doctrinar, un sistem etico-moral, o organizare instituționalizată și o liturgică prin care își manifestă credința și își exercită legătura cu Dumnezeu, esența religiei definită ca *re-ligare*. Fiind o legătură cu aspectele suprasensibile ale realității, gesturile și textele liturgice sunt încărcate cu o semnificație simbolică care au o valoare sacramentală (semn vizibil, sensibil, al unei realități pe care o reprezintă și o actualizează în mod metafizic eficient). În *Păstoriceasca poslanie*, chiar dacă demonstrațiile se concentrează exclusiv pe punctele de divergență dogmatică, afirmațiile vin prin citate liturgice și biblice prin care se caută demonstrarea convergenței conținuturilor din cărțile de cult, nu numai identice, dar chiar folosite în strună aceleași ediții tipărite în prima jumătate a secolului XVIII dincolo de Carpați.

O trecere de la formulările magisteriale, evident făcute în epocă în limbajul aristotelico-tomist, spre un limbaj teologic specific românesc în ambientul greco-catolic român apare în *Dog-*

1. *ibidem*, p. 40.

2. *Floarea adevărului*, în: *op.cit*, p. 135.

matica specială a lui Simeon Micu (1881), oferindu-se sistematic argumente biblice și din Tradiție.¹ Simeon Micu tratează învățătura *Despre Dumnezeu* (Θεολογία) definind natura divină unică întreită în Persoane, citez: ființa cea mai înaltă, bunul absolut, α și ω, principiul și capătul tuturor lucrurilor, de care atârână / depind și spre care tind toate.²

Natura absolută a lui Dumnezeu rămâne de necuprins, în timp ce „simplicitatea este negarea sau absența compunerii, iar compunerea e unirea din părți diverse; Dumnezeu este spirit cu totul simplu.”³ „Dumnezeu nu se schimbă nici în privința substanței, științei și voinței Sale nemărginite, și nici în privința lucrurilor externe.”⁴ „Prin eternitatea lui Dumnezeu înțelegem acea perfecțiune despre care în Dumnezeu nu se află nici o mărginire de timp.”⁵ „Imensitatea este acea perfecțiune a lui Dumnezeu, prin care dânsul fiind scutit de orice margini, atât în privința spațiului cât și a locului, toate le pătrunde și le străbate, și pretutindenea este de față, nu numai cu atotputința și lucrarea, cât și prin substanța Sa, și încă întreg fără de limitare.”⁶

Mitropolitul Vasile Suciu preia aceleași atribute, despre simplitatea lui Dumnezeu afirmând: „Dumnezeu este cu totul simplu; așa că într-însul nu este compoziție nici din natură și persoană (subiect); nici din esență și existență; nici din subiect și accidente, ci El este însuși existența subzistentă.”⁷

Susține mult mai clar structura sistematizării tomiste, însă în spiritul neotomismului, preluând propozițiile clasice pe care le face accesibile lectorului de limbă română: „Dumnezeu este infinit perfect și în El se află perfecțiunea tuturor creaturilor, dar într-un grad neasemănat mai mare; așa că orice făptură poartă asemănarea lui Dumnezeu, dar nu în înțeles sinonim, ci numai după o anumită analogie.”⁸

1. Simeon Micu, *Teologi'a Dogmatica Speciale*, prefață.

2. *ibidem*, p. 2

3. *ibidem*, p. 29.

4. *ibidem*, p. 32.

5. *ibidem*, p. 34.

6. *ibidem*, pp. 35-36.

7. Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, p. 19.

8. *ibidem*, p. 25.

Recunoaștem aici raționamentul căii a patra de demonstrare a existenței lui Dumnezeu, însă afirmațiile și expunerea generală a tratatelor teologice ale Mitropolitului Vasile Suciul reflectă atât experiența personală cât și specificul teologiei greco-catolice române: dialogul dintre universal și autohton rămâne o constantă începând cu primele tratate cu caracter catehetic, polemic sau sistematic din secolele XVIII-XIX.¹

Dacă coborâm în timp, o sinteză patristică tardivă care se regăsește în toate scrierile teologice ale creștinismului răsăritean, o face Sfântul Ioan Damaschinul (676-749). Trilogia *Izvorul Cunoștinței* (grec. Πηγη γνωσεως, lat. *Fons cogitationis*) este cea mai importantă lucrare a Damaschinului care sintetizează operele lui Atanasie di Alexandria (295-373), Grigore de Nazians (330-390), Vasile cel Mare (329-379), Grigore de Nissa (335-395), Ioan Gură de Aur (347-407), Epifanie de Salamina (315-403), Chiril Alexandrinul (375-444), papa Leon cel Mare (+461), Leontie de Bizanț (+543), Dionisie Pseudo-Areopagitul (sec. V-VI) și Maxim Mărturisitorul (580-662). Ioan Damaschinul este adeptul teologiei apofatice, spunând că afirmațiile făcute în limbajul categorial specific omului este limitat:

„Căci acestea nu indică ce este ființa lui Dumnezeu, ci ceea ce nu este. Cel care voiește să definească ființa cuiva trebuie să spună ce este ființa aceluia, nu ceea ce nu este. Cu privire la Dumnezeu, însă, este cu neputință să spunem ce este ființa Sa.”²

Trilogia este alcătuită dintr-o primă parte (Γνωστικά Κεφάλαια – Capitole ale cunoașterii filosofice), o a doua parte dedicată combaterii erezilor (Περὶ αἱρέσεων, *De haeresibus*) și, partea strict teologică numită *Εκδοσις ακριβῆς της Ορθοδόξου πίστεως* sau în latină *De fide orthodoxa* asupra căreia ne vom opri în continuare.

1. Cristian Barta, *Studiu teologico-istoric*, pp. 53-54.
2. Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și De Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București 2005, p. 14.

În demonstrațiile aristotelice, conform metodologiei scolastice care se vor impune ulterior în ambientul teologiei latine, natura divină este tratată identic ca în literatura patristică greacă, singura diferență constând în limbajul folosit, adresat cunoașterii credinței. Punctul de plecare este biblic și magisterial, discuția despre unicitatea lui Dumnezeu și despre simplitatea Sa fiind numai preambulul teologiei trinitare:

„...noi credem într-un singur Dumnezeu, într-un singur principiu, fără de început, necreat, nenăscut, nepieritor și nemuritor, veșnic, infinit, necircumscribit, nemărginit, infinit de puternic, simplu, necompus, necorporal, nestricăcios, impasibil, imuabil, neprefăcut, nevăzut, izvorul bunătății și al dreptății, lumină spirituală, inaccesibil; putere, care nu se poate cunoaște cu nici o măsură, ci se măsoară numai cu propria ei voință. Căci poate pe toate câte le voințește. Creează toate făpturile, văzute și nevăzute, le ține și le conservă pe toate, poartă grija de toate, le stăpânește pe toate le conduce și împărătește peste ele în o împărăție fără de sfârșit și nemuritoare fără să aibă potrivnic, pe toate le umple și nu este cuprins de nimic, ba mai mult, ea cuprinde universul, îl ține și îl domină. Străbate toate ființele fără să se întineze, este mai presus de toate, este în afară de orice ființă, pentru că este supraființială, mai presus de cele ce sunt, mai presus de Dumnezeire, mai presus de bine, mai presus de desăvârșire. Ea delimitează toate începătoriile și toate cetele și stă mai presus de orice începătorie și ceată, este mai presus de ființă, de viață, de cuvânt, de idee. Este însăși lumina, însăși bunătatea, însăși viața, însăși ființa, pentru că nu are existența sau ceva din cele ce sunt de la altcineva. El este izvorul existenței pentru cele care există, al vieții pentru cei vii, al rațiunii pentru cei care participă la rațiune și pentru toți cauza bunătăților. Cunoaște toate înainte de facerea lor. Credem într-o singură ființă, într-o singură Dumnezeire, într-o singură putere, într-o singură voință, într-o singură activitate, într-un singur principiu, într-o singură stăpânire, într-o singură domnie, într-o singură împărăție, cunoscută în trei ipostase desăvârșite, dar adorată într-o singură închinăciune, mărturisită și adorată de toată făptura rațională.

Ipostasele sunt unite fără să se amestece și despărțite fără să se despartă, lucru care pare și absurd. Credem în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Spirit, în care ne-am și botezat.”¹

Despre teologia trinitară vom trata ulterior, subliniind revelația trinitară și evoluția magisterială a conceptului de Persoană în Sfânta Treime. Damaschinul contribuie la definirea dinamismului interpersonal și relațional fără amestec și fără confuzie prin termenul *περιχώρησις*, preluat în teologia latină prin sublinierea aspectului nemișcat al lui Dumnezeu (lat. *circumsessio* – a șede a în cerc) și al dinamismului veșnic (lat. *circumincessio* – între-pătrunderea circulară). În aspectul perihoretic al manifestării intra-trinitare, natura divină rămâne „simplă și necompusă”, Damaschinul făcând clar distincția dintre simplitatea metafizică a Ființei și atributele care însoțesc natura sau activitatea lui Dumnezeu.² În capitolul XIV al *Dogmaticii*, Ioan Damaschinul enumeră însușirile firii dumnezeiești:

„Însușirea de a fi nezidit, fără de început, nemuritor, infinit, veșnic, imaterial, bun, creator, drept, luminător, neschimbător, impasibil, necircumscriș, necuprins, indefinit, nemărginit, nevăzut, incomprehensibil, perfect, stăpân absolut, liber, guvernatorul tuturor, dătător de viață, atotputernic, infinit de puternic, sfințitor, împărtășitor, cuprinzător și conservator al universului, proniatorul tuturor, toate aceste însușiri și altele ca acestea le are Dumnezeu prin fire, nu le-a luat din altă parte, ci ea împărtășește tot binele fapturilor Sale, potrivit puterii de receptivitate a fiecăruia.”³

Atributele naturii divine sunt rezultatul căutării pe calea luminii naturale a rațiunii, fiind cele care sunt atribuite Principiului creator. Acestea țin de Ființa absolută sau de guvernarea lumii care ne trimit spre viziunea specifică a răsăritului creștin care distinge relațiile veșnice *ad intram* – *θεολογία*, de lucrarea

1. *ibidem*, pp. 18-19.

2. *ibidem*, p. 26.

3. *ibidem*, p. 35.

lui Dumnezeu în Istorie – *οἰκονομία*. Diferența de limbaj, care ține de dezvoltarea ulterioară specifică tomismului, constă în sistematizarea excesivă, grija față de împărțirile pe categorii care clarifică diferite aspecte speculative, traducând limbajul biblic și patristic prin limbajul metafizicii aristotelico-tomiste: formă-materie, esență-ființă, potență-act, etc., dar să ne amintim faptul că școlile platonico-augustinienne au subzistat și au intervenit în *Disputationes* mai ales odată cu apariția teologiei universitare. Occidentul și Orientul au evoluat căutând înțelegerea rațională a fundamentelor credinței prin propriile tradiții teologice.

Răsăritul creștin preferă limbajul Părinților Bisericii restrângând prezentarea argumentelor la aspectul datelor credinței, urmărind mai degrabă trăirea ca *fides*. De aici diferența de stil dintre demonstrația eminentemente filosofică și literatura spirituală care subliniază aspectele revelate, textele biblice, patristice sau filocalice, care tratează aceleași problematici perene căutărilor spiritului uman prin care se ajunge la Dumnezeu *fides et ratio*, ambele aspecte fiind necesare și complementare în exprimarea doctrinară a Bisericii prin autoritatea magisterială.

2.2.2. Natura divină în scrierile teologice recente. În ambientul catolic al secolelor XIX-XX ne află încă sub influența așa numitei „teologii manualiste” și a neotomismului care se dorea o alternativă filosofico-teologică unitară în fața teologiilor emergente pe baza revalorificării limbajului biblico-patristic, a filosofiei moderne sau a raportului dintre științele pozitive și religie.

Sfârșitul secolului XIX a fost frământat și de controversese legate de „erezia modernismului”. Devenit o „erezie a Epocii contemporane”, modernismul separă aspectele raționalizabile ale Revelației de credința trăită. Este și o încercare de a da un răspuns dorinței gândirii moderne de autodeterminare, care se manifestă și în sânul Bisericii, și recunoașterea ordinii divine, singura 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, chiar dacă planul cunoașterii rațiunii operează cu alte categorii decât cunoașterea credinței sau a experienței vieții de credință, la nivelul exprimării teologice Hristos al credinței este același cu Isus istoric, cognoscibil pe calea cercetării pozitive. Enciclica papei Pius al X-lea introducea în dezbaterea teologică tema importanței cunoașterii raționale și 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, papa Benedict al XVI-lea, care observa faptul că, în plan cultural, „creștinismul s-a pronunțat pentru Dumnezeu filozofilor 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.

Teologia post-conciliară va reafirma pluralismul tuturor școlilor de gândire din ambientul cultural specific lumii moderne, rămânând în spiritul peren al raportului dintre filosofie-teologie și știință în unitatea actului credinței asumat la nivel existențial. Astfel, Karl Rahner (1904-1984) deschide, pe linia părintelui Joseph Maréchal, linia de gândire a teologiei transcendente, în ambientul catolic remarcându-se teologi care dezvoltă toate direcțiile școlilor de gândire contemporană precum Marie-Dominique Chenu (1895-1990) sau Romano Guardini (1885-1968),

-
1. Hans Waldenfels, *Manuel de Théologie Fondamentale*, Les Editions du Cerf, Paris 1990, p. 542.
 2. 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, Paris 1969, p. 80.
 4. Benedict al XVI-lea, *Discursul din Regensburg* din 12 septembrie 2006.

Henri de Lubac (1896-1991), Jean Daniélou (1905-1974), Yves Congar OP (1904-1995) și Hans Urs von Balthasar (1905-1988).¹

În teologia română post-conciliară, publicarea unor tratate destinate în primul rând formării seminariștilor și a studenților teologi, a fost posibilă după anul 1990 în ambientul romano-catolic. O primă lucrare dedicată problematicii *Despre Dumnezeu* aparține părintelui profesor Eduard Ferentz (n.1938), *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*.² Departe de a fi o simplă preluare a teologiei tomiste sau a teologiei occidentale, lucrarea părintelui Ferentz pornește de la cunoașterea credinței ca fundament al unei decizii existențiale: „scopul teologiei este cunoașterea, comuniunea și urmarea Dumnezeului celui viu”.³

Sistematizarea conținutului pornește de la elemente de teologie fundamentală și de la o teodicee teologică (Revelația divină, dovedirea existenței lui Dumnezeu, imaginea lui Dumnezeu în religiile lumii, etc.) pentru a se intra în problematica teologiei trinitare (fundamentele biblice, evoluția magisterială) ca un corolar care conduce spre mistica creștină pe care o prezintă într-o manieră originală. Această viziune nu se încadrează într-o separare nefirească a unei teologii a naturii divine față de teologia Preasfintei Treimi pe care o critica Rahner, trecând laconic în revistă esența problematicii *De Deo*:

„Din introducere reiese că Dumnezeu cercetării noastre nu este un obiect al cunoașterii pur raționale, Dumnezeul filosofilor – ABSOLUTUL -, obiectul teologiei nu este *Causa prima* din Teodicee, cauză dedusă logic din originea, contingenta, ordinea ori finalitatea universului, ci *Dumnezeul cel viu care i se revelează omului în Sfintele Scripturi*. Obiectul teologiei nu este o realitate imaginată de mintea noastră. Când teologia vorbește despre Dumnezeu, intenționează să ne vorbească numai despre *Dumnezeul cel viu*, a cărui existență este în relație cu existența noastră umană în profunzimea conștiinței noastre.”⁴

1. Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei*, p. 72.

2. Eduard Ferentz, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, Institutul Teologic Universitar Romano-Catolic, Iași 1997.

3. *ibidem*, p. V.

4. *ibidem*, p. 1.

Aceeași abordare strict teologică o întâlnim în lucrările părintelui profesor Isidor Mărtincă (1944-2024), de exemplu în *Dumnezeu unul și întreit. Curs de Teologia Sfintei Treimi* pe care îl editează structurându-l „după lucrarea lui Pierro Coda și a altor autori”,¹ omițând orice preocupare explicită și separată asupra unei abordări de tipul *De Deo ut Uno*.

Un alt teolog catolic român contemporan este părintele profesor Wilhelm Dancă. Filosof și teolog, abordările părintelui Dancă sunt făcute în spiritul erudiției sale filosofice, acordând atenție semnificațiilor culturale și gândirii contemporane referitoare la *ce* este și *cine* este Dumnezeu pentru omul istoric. Citându-l pe Karl Rahner, Dancă afirmă că „astăzi, termenul *Dumnezeu* a asumat o valoare de nume propriu.”²

De fapt termenul „Dumnezeu” exprimă *Inefabilul*, *Anonimul* sau *Tăcutul*, o temă atât de dragă lui Karl Rahner, deoarece se comunică pe sine atât printr-o revelație acategorială a unui har care poate fi îmbrățișat de om ca un existențial supranatural, cât și prin Revelația plenară făcută prin Cuvânt și „în” Cuvântul Întrupat. Părintele Dancă vorbește despre o unitate de relație după care prezența - absența a lui Dumnezeu face în așa fel ca omul să spună: *nec tecum nec sine te* – „nici cu tine, nici fără tine”:

„...expresia „Dumnezeu fără *Dumnezeu*” ne trimite cu gândul la evenimentul sacru al Sfintei Scripturi care prin esența sa nu poate fi tematizat în întregime. *Dumnezeu - eveniment* prin natura sa rămâne dincolo, este transcendent. Această dimensiune a transcendenței la care trimite termenul *Dumnezeu* nu permite ca vestirea biblică să fie cuprinsă în totalitate de o cultură anume. *Dumnezeu-eveniment* este în mod intim meta-cultural și meta-istoric; adevărul despre acest *Dumnezeu* este de natură relațională, personală.”³

1. *Dumnezeu unul și întreit. Curs de Teologia Sfintei Treimi* (ed. Isidor Mărtincă), Editura Universității din București, București 2004.
2. Wilhelm Dancă, „Dumnezeu fără *Dumnezeu*”, în: *Dialog teologic* 3 (1999), p. 87.
3. *ibidem*, p. 91.

Astfel, teologia *De Deo* contemporană se detașează de argumentele strict raționale, de tipul scolasticii care se opresc strict asupra limbajului aristotelico-tomist, trecând spre aspectele unui Dumnezeu care „este” Dumnezeu și care poate fi cunoscut prin experiență în sfera relaționalului – personal. Dacă citim cu atenție *Summa Theologiae* vom observa că Toma utilizează filosofia ca un mijloc prin care ajunge la fundamentele credinței pe care o experimentează prin contemplație. Limbajul intersubiectiv comunicabil se oprește la frontiera dintre limbajul credinței și experiența mistică...

Însă, ca orice teologie care tratează critic tematicile abordate într-un mod sistematic, are nevoie de o analiză și de o exprimare în spiritul unor *Disputationes* în care să regăsim un progres dialectic. Riscul exagerărilor extremelor ne readuce în inima discuțiilor despre perenul *fides et ratio*: fie avem o trăire irațională fără argumente, fie ne pierdem în speculații sterile, de orice fel. Credința are nevoie de ambele aspecte, teologia este chemată să caute echilibrul dintre „cele două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului.”¹

În perioada recentă, teologia ortodoxă rămâne fidelă limbajului tradițional, conturarea școlilor teologice moderne fiind legată de dezvoltarea Bisericii Răsăritene în jurul centrelor patriarhale sau mitropolitane întâistătătoare. O lungă perioadă de timp preocupările din domeniul teologiei au rămas în domeniul teologiei patristice și al literaturii filocalice, sau la 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,² teme prin care creștinii răsăriteni și-au păstrat atât ființa eclesială cât și identitatea națională în teritorii mult încercate de evenimentele istorice.³

1. Ioan Paul II PP., *Fides et Ratio*, Scrisoare Enciclică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune, 14 septembrie 1998.

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

3. Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei*, p. 73.

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), 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.

Propun să ne oprim, în continuare, asupra viziunii despre Dumnezeu din teologia lui Dumitru Stăniloae. Conform specificului teologiei răsăritene, misterul lui Dumnezeu Unul și Trinitar este tratat din perspectiva inefabilității: misterul rămâne de nepătruns cu mintea omenească dar este împărtășit nouă prin Revelația divină. În plus, Stăniloae pornește de la fundamentele biblice, patristice și magisteriale prezentându-le într-o manieră filocalică, făcând apoi o trecere în revistă critică asupra pozițiilor teologiei catolice sau protestante.

Problematica *De Deo* este prezentă la Stăniloae într-o expunere sistematică și completă în primul volum al *Teologiei dogmatice ortodoxe*. Sistematizarea și conținutul prezentării este similar oricărui tratat occidental, pe care îl îmbracă în limbajul specific și în sensibilitatea argumentativă a Răsăritului creștin. Introducerea este dedicată elementelor de teologie fundamentală, se dezbate raportul dintre cunoașterea naturală și cunoașterea supranaturală prin acceptarea Revelației creștine, păstrarea conținutului dogmatic al credinței în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și prin intermediul Bisericii, ajungând la diferențierea celor trei tipuri de cunoaștere: naturală, supranaturală și experiențială, pe care o identifică cu cunoașterea apofatică.

Este interesantă legătura pe care Stăniloae o face între experiența cognitivă a teologului (care poate dezvolta metodologic o teologie catafatică sau apofatică), cunoașterea directă a misticului (experiențială) și experiența vieții de credință a oricărui creștin, legătura dintre acestea fiind exprimată cu mare finețe, ceea ce exprimă prin transparență atât viața spirituală a autorului cât mai ales experiența sa pastorală și ca părinte duhovnic:

„Dacă cunoașterea intelectuală, afirmativă și negativă, e un produs mai mult al gândirii teoretice, iar în cea apofatică sporesc oamenii duhovnicești, această a treia cunoaștere se impune tuturor creștinilor în viața practică. Pe Dumnezeu îl cunoaște fiecare credincios în acțiunea Lui providențială prin care este condus în împrejurările particulare ale vieții sale, uneori hărăzindu-i-se bunuri, alteori fiind privat în mod pedagogic de ele. Acest din urmă mod de conducere îl numește Sfântul Maxim conducere prin judecată. Fiecare cunoaște pe Dumnezeu prin apelul ce-l face Acesta la el, punându-l în diferite împrejurări în contact cu diferiți oameni care-i solicită împlinirea unor îndatoriri, care-i pun răbdarea la grele încercări. Fiecare Îl cunoaște pe Dumnezeu în muștrările conștiinței pentru relele săvârșite; în sfârșit, Îl cunoaște în necazurile, în insuccesele mai trecătoare sau mai îndelungate, în bolile proprii, sau a celor apropiati, ca urmări ale unor rele săvârșite, sau ca mijloace de desăvârșire morală, de întărire spirituală, dar și în ajutorul ce-l primește de la El în biruirea lor și a altor piedici și greutăți ce-i stau în cale. E o cunoaștere care ajută la conducerea fiecărui om pe un drum propriu de desăvârșire. E o cunoaștere palpitană, apăsătoare, dureroasă, bucurătoare, care trezește în ființa noastră responsabilitatea și încălzește rugăciunea și care face să se strângă mai mult lângă Dumnezeu. În ea ființa noastră trăiește practic bunătatea, puterea, dreptatea, înțelepciunea lui Dumnezeu, grija Lui atentă față de noi, planul special al lui Dumnezeu cu ea. În acest raport persoana umană trăiește un raport de intimitate particulară cu Dumnezeu ca persoană supremă. În această cunoaștere eu nu mai văd pe Dumnezeu numai ca pe Creatorul sau Proniatorul a toate, sau ca Misterul care Se face vădit tuturor, umplându-i pe toți de aceleași bucurii

mai mult sau mai puțin la fel; ci îl cunosc în grija lui specială față de mine, în raportul Lui intim cu mine, în istoria relațiilor Lui cu mine, în planul Lui în care mă conduce în mod special pe mine spre ținta comună, prin durerile, revendicările și direcțiile particulare pe care mi le adresează mie în viață.”¹

În ceea ce privește Ființa și atributele lui Dumnezeu, vom regăsi aceleași teme care privesc natura divină, singura diferență constând în înlocuirea limbajului scolastic care tratează despre esență și compoziție, substanță și accidente, act și potență în legătură cu definirea unui *Principium* într-o viziune filosofică, cu viziunea lui Grigore Palamas care face distincția dintre „ființa și lucrările necreate izvorâte din ea,”² vorbind despre Dumnezeu, natura simplă / necompusă, inefabilă, etc. sub aspectivitatea unui alt punct de plecare decât cel specific teologiei pozitive, adică a unei viziuni apofatice.

„Pe de altă parte, prin fiecare lucrare Dumnezeu produce sau susține un anumit aspect al realității, care prin urmare își are cauza în ceva corespunzător, dar, într-un sens neînțeles, în Dumnezeu însuși. Lucrările care produc atributele lumii sunt deci purtătoarele unor atribute care există într-un mod simplu și neînțeles în Dumnezeu. Lucrările nu sunt deci decât atributele lui Dumnezeu în mișcare, sau Dumnezeu însuși, Cel simplu, într-o mișcare de fiecare dată specificată, sau în mișcări multiple specificate și unite între ele. În fiecare din aceste lucrări sau energii este în același timp Dumnezeu însuși întreg, lucrător și mai presus de lucrare sau de mișcare. Lucrările Lui sunt prin aceasta cele ce fac vădite în creaturi însușirile lui Dumnezeu, creându-le pe acestea cu însușiri analoge, dar infinit inferioare Lui, și apoi împărtășindu-le acestora în grade mereu mai înalte lucrările sau atributele necreate ale Sale (Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. IX, 9).”³

1. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, pp. 88-100.

2. *ibidem*, p. 104.

3. *ibidem*

Dumitru Stăniloae folosește termenul „apofatic” pentru a denumi atributele legate de inefabilitatea esenței Ființei divine. Pentru că natura dumnezeiască este de nepătruns, Stăniloae folosește atributul „supraexistențialitate”, adică „imposibilitatea definirii Lui. Căci toate cuvintele sunt din ordinea existenței, care este definibilă.”¹

În continuare regăsim esența întregii teologii despre Dumnezeu de o Ființă din teologia creștină: Dumnezeu este existent prin Sine (în mod culminant *supraexistent*), prin excelență apofatic – indefinibil, izvorul existenței și realitate personală supremă, indefinit și numit prin pronume personale care exprimă, după Stăniloae, existența prin excelență sau izvorul existenței mai presus de existență.²

Via tertia din *Summa Theologiae* o regăsim reinterpretată în punctul intitulat *Existența prin Sine – izvorul a toată existența*,³ prin raportul lucrării divine *ad intram* față de creație. Apoi, sunt definite „atributele legate de supraesența lui Dumnezeu și participarea creaturilor la ele”, în care întâlnim viziunea „clasică” a Mitropolitului Suciu într-un limbaj adaptat sensibilității creștinismului răsăritean: infinitatea, simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu, eternitatea și timpul ca interval între El și creaură, dar și ca „mediu de creștere a creaturii spre participarea la ea.” În problematica temporalității vom regăsi distincția dintre timpul istoric și veșnicia divină, dar și dintre structurile temporare din starea edenică a dreptății originare și „timpul căzut din raza eternității divine”,⁴ fiind vorba despre raportul dintre o veșnicie „mai înainte de toți vecii” și o istorie în devenire care se proiectează într-o meta-istorie care include toate momentele din Istoria integratoare a tot ceea ce este cuprins între un α și ω . Ceea ce pentru Stăniloae este numit *supra-* poate fi definit prin *meta-*, fiind vorba despre Dumnezeu care este „în” și „deasupra” lumii create pe care o îmbrățișează proniator și îi conferă, într-o intimitate ontică, ființarea.

1. *ibidem*, p. 111.

2. *ibidem*

3. *ibidem*, p. 113.

4. *ibidem*, p. 136.

Istoria este spațiu / timp, de aceea următorul aspect tratat de Stăniloae este legat de „supraspațialitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor spațiale la ea”¹ fiind subliniată unirea celor două dimensiuni în Hristos, privilegiindu-se aspectele biblice și patristice celor speculative din teologia medievală, excepție referirile la mistica palamită. Unele argumentări teologice, chiar dacă sunt originale în încercarea de argumentare, nu surprind cu exactitate semnificația din tradiția creștinismului occidental, pe care îl tratează critic. Stăniloae face distincția dintre traducerea termenului grec Παντοκράτωρ – atot-guvernatorul, slav. Вседержитель – atot-făcătorul, lat. *Omnipotens* – atot-puternicul, și termenul transpus în limba română prin *Atotțiitorul*. În viziunea lui Dumitru Stăniloae, Dumnezeu supratemporal și supraspațial devine omniprezent prin „coborârea” la nivel relațional în ființele create (cu manifestare spațio / temporală) fiind mai presus de atotputernicie (după Areopagitul poate realiza orice în lumea creaturală) dar se manifestă ca atare prin faptul că dăruiește din puterea Sa tuturor fapturilor. În spiritul vremii, observăm extrapolările grosiere și ideologizante legate de „catolicism și dominarea statelor și a societății umane de către Biserică și protestantism ca afirmarea eficienței exclusive a lui Dumnezeu împotriva oricărei eficiențe umane” și despre stagnarea retrogradă a occidentului în fața progresismului răsăritean... Autorul consideră că prin „Atotțiitor” – prezent numai în traducerea română a Crezului, dar „preferat” în Biserica de Răsărit – se face referire la atotputernicia lui Dumnezeu în raport cu lumea prezentându-se omului într-o formă „suportabilă”, prin actul iubirii divine, care culminează în Hristos Isus.²

Termenul grec, slav și latin se referă la o putere de guvernare mai presus de simpla acțiune discreționară a unui Despot, este acel *ex gubernationem rerum* prin faptul că El este Ființa necesară pentru a chema din neființă în ființă întreaga realitate pe care o menține în existență. Când ne referim la *Pantokratorul* trebuie să ne gândim la faptul că Dumnezeu-Atotștiitorul a stabilit fiecărei

1. *ibidem*, p. 139.

2. *ibidem*, p. 154.

particule subatomice o matrice informațională (forma, potențială - spirituală) care printr-un atotputernic „să fie” se compune în lucruri – *res* – într-o realitate spațio-temporală (materie primă – *ousia*, *in actu*, immanentă). Atotputernicia naturii divine are și o trăsătură unică: este personală. Și misterul personalității absolute a lui Dumnezeu se actualizează încă din unicitatea atemporală a naturii divine ca Tată – Fiu – Spirit Sfânt prin Treimea *oikonomică*.

În sinteză, teologia contemporană trebuie să depășească individualismul teologiilor diferitelor școli de gândire și să construiască un compendiu al tuturor aspectelor care descriu complementar un unic Adevăr. În epoca contemporană nu mai putem absolutiza un singur limbaj categorial, altfel ajungem la polemica sterilă dintre conceptul de transsubstanțiere și consubstanțiere referitoare la prezența euharistică, care își au valoarea lor în înțelegerea evoluției istorice a dogmelor și în transpunerea în limbajul contemporan a definițiilor dogmatice, însă au nevoie de o înțeleaptă recepție critică în limbajul cultural și științific contemporan.¹

În cele din urmă, esența creștinismului este credința trăită și experiența vieții spirituale care generează și edifică o cunoaștere experiențială care se regăsește în actul uman de tip *fides et ratio*. Mesajul mântuirii în Hristos trebuie să ajungă la om – destinatarul iubirii divine. Teologia catolică nu mai este un monolit, însă se încadrează într-o unitate a ortodoxiei doctrinare exprimată în pluralismul tradițiilor și diversitatea riturilor care s-au format în continuitatea apostolică a Bisericii lui Hristos: Una, Sfântă, Catolică și Apostolică.

În universalitatea voinței mântuitoare a unui Dumnezeu care, din iubire, cheamă întregul neam omenesc la refacerea legăturii metafizice dintre Creator și creația Sa, ceea ce este exprimat în parte în spiritul tradițiilor proprii trebuie receptat prin ceea ce ne unește și reflectat critic în spiritul complementarității căilor metodologice și aspective specifice școlilor de gândire teologică. Numai cunoașterea Adevărului poate să ne conducă spre umilința stării de creatură asumată existențial, începutul înțelepciunii și gajul vieții veșnice.

1. Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, p. 124.

3. Perfecțiunea divină – *De bonitate Dei*

Lăudați pe Domnul că este bun, că în veac este mila Lui (Psalmul 117, 1). În viața de credință atașamentul față de Dumnezeu este de tip relațional, personal și afectiv. Cunoștințele catehetice pe care le îmbrățișează fiecare credincios pornesc de la adevăruri axiomatice care sunt experimentate în viața spirituală în firescul unei certitudini care nu are nevoie întotdeauna de argumente raționale. Dumnezeu este spirit desăvârșit, *Principiul creator* al tuturor văzutelor și nevăzutelor, are un caracter personal absolut, este desăvârșit pentru că în El descoperim pe calea eminenței toate însușirile bune la superlativ, este veșnic, omniprezent de la nivel micro- la cel macroscopic, Inteligența absolută, atotputernic pentru că este Stăpânul ființării pe care o dăruiește tuturor ființelor contingente neînsuflețite și însuflețite, esența naturii Sale este dumnezeirea – sfînțenia absolută care se descoperă și rămâne în același timp în spatele unui zid de nepătruns naturii umane create.

În același timp, bunătatea lui Dumnezeu – pe care o descoperă omul printr-o relaționare interpersonală – este însoțită de dreptate: Dumnezeu este drept, răsplătește binele și pedepsește răul. Însă bunătatea lui Dumnezeu depășește afectivitatea umană (sentimentele), ridicându-se deasupra creației, are alte profunzimi și urmărește binele suprem ca finalitate pe care a stabilit-o din

veșnicie și spre care se îndreaptă Istoria într-o tensiune eshatologică ca motor al plinirii Împărăției lui Dumnezeu.

3.1. Texte alese

Cele mai importante scrieri teologice, devenite „clasice” pentru studiul fundamentelor teologiei *De Deo*, fac referire la perfecțiunea divină și la bunătatea lui Dumnezeu, care au atât o semnificație profund metafizică cât și o proiecție la nivelul așteptărilor individului, care vor influența reacțiile comportamentale și asumarea unei posturi existențiale în care Dumnezeu există și joacă un rol în slujirea valorilor pe care le transpune în viață. Perfecțiunea este interpretată mai întâi în perspectivă metafizică și nu teologică:

Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deus sit perfectus. Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus omnium in se perfectiones habens. Tertio, utrum creaturae similes Deo dici possint [...] Respondeo dicendum quod, sicut philosophus narrat in XII Metaphys., quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici et Speusippus, non attribuerunt

După considerarea simplității divine, trebuie să vorbim despre perfecțiunea lui Dumnezeu. Și fiindcă se spune că ceva este bun în măsura în care este perfect, mai întâi trebuie să ne ocupăm de perfecțiunea divină, apoi de bunătatea lui. Referitor la primul căutăm trei. Prima, dacă Dumnezeu este perfect. A doua, dacă Dumnezeu este perfect în mod universal, având în sine perfecțiunile tuturor lucrurilor. A treia, dacă creaturile pot fi similare lui Dumnezeu [...] Răspund zicând că, după cum filosoful narează în cartea XII a Metafizicii, unii filosofi antici, precum pitagoreicii și Speusip, nu au atribuit

*optimum et perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum, primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, inquantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.*¹

primului principiu calitatea de cel mai bun și de cel mai perfect. Rațiunea e că filosofii vechi se refereau numai la principiul material, însă primul principiu material este cel mai imperfect. Căci primul principiu material trebuie să fie în cel mai înalt grad în potență și astfel în cel mai înalt grad imperfect, fiindcă materia ca atare este în potență. Dar Dumnezeu este înțeleș ca principiu prim, însă nu material, ci în genul cauzei eficiente și acesta trebuie să fie cel mai perfect. Însă după cum materia, în măsura în care este de acest fel, este în potență, tot așa agentul, în măsura în care este de acest fel, este în act. De aceea, primul principiu activ trebuie să fie în cel mai înalt grad în act și, în consecință, să fie în cel mai înalt grad perfect, precum ceea ce este în act, căci perfect se spune despre cel căruia nu îi lipsește nimic în raport cu modul perfecțiunii sale.

După cum observăm în textul de mai sus, se recurge la diferențierea cauzalităților. Există cauze interne oricărei ființări (*causae internae*) care sunt de necesitate absolută pentru că privesc apariția și subzistența oricărei entități substanțiale prin cauza materială (care ține de compoziție) și cauza formală (care ține de actul de „a fi”). Aceste ființări au și o cauză externă, este *quiditatea* (*necessitas secundum quid*) care stă la baza ființării substanțiale în care descoperim secundar cauza formală și materială: în această

1. *Summa Theologiae*, I^a q. 4 proemium; I^a q. 4 a. 1.

necesitate externă îl regăsim pe Dumnezeu cauza finală și eficiență care cheamă creația Sa din neființă în ființă. Fiind mai presus de orice „cauză cauzată”, Dumnezeu este perfecțiunea absolută.

Acest aspect, care se regăsește și în *Secunda via ex ratione causae efficientis* a demonstrării existenței lui Dumnezeu, este privit sub aspectul perfecțiunii care este definită filosofic prin gradul în care sunt prezente toate elementele constitutive ființării, or, în Dumnezeu sunt prezente toate în grad absolut, este izvorul întregii perfecțiuni pe care o dăruiește creaturilor (*gradibus qui in rebus inveniuntur*), doar natura divină este desăvârșită: *in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere* – în Dumnezeu există perfecțiunea tuturor lucrurilor. De aceea și este numit universal perfect, deoarece nu îi lipsește nicio noblețe care s-ar găsi într-un alt gen.¹

Ceea ce filosoful numește perfecțiune / desăvârșire este echivalentul teologic al sfințeniei. În articolul 3 din *questio* 4 se exprimă clar: *Ergo nulla creatura est similis Deo* – deci nicio creatură nu poate fi asemenea lui Dumnezeu.² Metafizic nicio ființare contingentă nu poate fi asemenea Ființei necesare. Se ajunge astfel la creatura cu o poziție unică în cosmos pentru că este chip a lui Dumnezeu (*Geneza* 1, 26) și este într-un proces permanent de asemănare care are finalitatea în atingerea stării edenice din realitatea eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu:

„Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu, și suntem. Pentru aceea lumea nu ne cunoaște, fiindcă nu L-a cunoscut nici pe El. Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat până acum. Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este.” (1 Ioan 3, 1-2)

Sfințenia omului însemnă asemănarea, atât cât este cu putință creaturii, cu un Dumnezeu care în natura Sa este Întreit Sfânt, o

1. *Summa Theologiae*, I^a q. 4 a. 2.

2. *Summa Theologiae*, I^a q. 4 a. 3 arg. 2.

asemănare care se actualizează în grade diferite în timpul vieții istorice și care se eternizează în starea în care sufletul părăsește realitatea spațio-temporală pentru a intra în veșnicie. Este o apropiere prin dinamismul sfințeniei care înobilează ființarea umană. Există totuși o limită de netrecut între Creator și starea de creatură și în planul sfințeniei:

*...licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae, quia, ut dicit Dionysius cap. IX de Div. Nom., in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato, dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso. Et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturae.*¹

...totuși nu trebuie admis în niciun fel că Dumnezeu este asemănător creaturii, deoarece, după cum spune Dionisie în *Despre numele divine* cap. IX, în cele ce sunt de un singur ordin, este primită o asemănare reciprocă, nu însă în cauză și cauzat. Căci spunem că imaginea seamănă cu omul, și nu invers. Și la fel se poate spune că o creatură este într-un anume fel asemănătoare lui Dumnezeu, dar nu și că Dumnezeu este asemănător creaturii.”

Este o dorință universală a omului: „fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (*Matei* 5, 48). Este consecința demnității creaturale specifice omului de a fi „chip și asemănare”, singurele schimbări calitative care influențează ființa umană fiind comuniunea cu Dumnezeu, îndumnezeirea prin participarea relațională la sfințenia absolută a lui Dumnezeu care schimbă tipul de subzistență în realitatea metaistorică care include și momentele trecătoare ale istoriei în care omul se încadrează *hic et nunc* în comuniunea sfinților.

1. *Summa Theologiae*, I^a q. 4 a 3 ad4.

3.2. *Status quaestionis*

Când spunem că Dumnezeu e bun, cum este normal, proiectăm experiența noastră imanentă și o transpunem într-un model conceptual accesibil cunoașterii omenești. Este o antropomorfizare a unei realități personale absolute, spirituale, transcendente. Dar Dumnezeu se revelează comunicându-se prin dăruirea de sine prin care toate lucrurile „sunt”, apoi se descoperă pe sine ființării capabile de cunoaștere intelectuală care se regăsește în ceea ce este inteligibil din misterul de nepătruns dar este comunicat în limbaj omenesc prin Revelația divină a cărei plinire este în Isus Hristos. Ioan Damaschinul ne spune:

„În dumnezeiasca Scriptură găsim foarte multe expresii simbolice antropomorfe cu privire la Dumnezeu. Trebuie să se știe că noi, fiind oameni, îmbrăcați în trupul acesta grosier, nu putem să înțelegem sau să exprimăm activitățile dumnezeiești, sublime și imateriale ale Dumnezeirii decât numai dacă întrebuițăm imagini, tipuri și simboluri adecvate felului nostru de a gândi. Așadar, toate câte s-au spus antropomorfic despre Dumnezeu sunt spuse în chip simbolic și au un sens mai înalt, căci Dumnezeirea este simplă și fără de formă.”¹

De aceea este nevoie de o antropomorfizare conceptuală, de un model accesibil minții omenești, o schemă care trimite spre ceea ce rămâne inefabil. De exemplu, prin H exprimăm în limbaj fizico-chimic un atom de Hidrogen, printr-un centru notat cu plus (+) și un cerc pe care situăm un punct (-) reprezentăm un atom care are un nucleu alcătuit dintr-un proton și un electron care gravitează ca un satelit în jurul acestuia, însă aceste modele conceptuale nu au nimic de a face cu realitatea concretă, observabilă. Despre aceste analogii antropomorfizante ne vorbește în continuare Ioan Damaschinul, făcând legătura dintre simbol și semnificație:

1. Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, cap. XI, *op.cit.*, p. 28.

<i>Prin ochii lui Dumnezeu, prin pleoape și prin vedere...</i>	<i>înțelegem puterea lui atotvăzătoare și cunoștința Lui căreia nu i se poate ascunde nimic, de acolo că și noi prin acest simț dobândim o cunoștință și o încredințare mai desăvârșită.</i>
<i>Prin urechi și prin auz...</i>	<i>înțelegem capacitatea lui de a fi milostiv și de a primi rugăciunea noastră, căci și noi prin acest simț ne îmbunăm față de acei care ne roagă, aplecându-ne cu mai multă dragoste urechea spre ei.</i>
<i>Prin gură și prin grai...</i>	<i>înțelegem facultatea prin care își exprimă voința lui; de acolo că și noi facem cunoscute gândurile noastre intime prin gură și prin grai.</i>
<i>Prin mâncare și băutură...</i>	<i>înțelegem conlucrarea noastră cu voința lui, căci noi, prin simțul gustului, împlinim o dorință necesară a firii. Prin miros înțelegem facultatea Lui de a primi gândurile și sentimentele noastre bune față de El, de acolo că și noi prin acest simț primim mireasma cea bună.</i>
<i>Prin față...</i>	<i>înțelegem arătarea și apariția Sa prin fapte, de acolo că apariția noastră se face prin fața noastră.</i>
<i>Prin mâini...</i>	<i>înțelegem facultatea prin care realizează activitatea Lui, pentru că și noi săvârșim cu ajutorul mâinilor lucrurile necesare și pe cele mai de cinste.</i>
<i>Prin mână dreaptă...</i>	<i>înțelegem ajutorul lui în lucrurile cele bune, de acolo că și noi ne folosim de mână dreaptă mai cu seamă în lucrurile mai nobile, mai de cinste și care au nevoie de cea mai multă putere.</i>
<i>Prin pipăit...</i>	<i>înțelegem cunoașterea și perceperea Lui mai exactă a lucrurilor foarte fine și ascunse, de acolo că și cei pe care noi îi pipăim nu pot să ascundă în ei înșiși nimic.</i>
<i>Prin picioare și mers...</i>	<i>înțelegem venirea și prezența Lui ca să ajute pe cei care sunt în nevoi sau ca să pedepsească pe dușmani sau pentru orice altă faptă, de acolo că și noi venim făcând uz de picioare.</i>
<i>Prin jurământ...</i>	<i>înțelegem imutabilitatea hotărârii Sale, de acolo că și noi întărim prin jurământ legămintele unora față de alții.</i>
<i>Prin urgie și mânie...</i>	<i>înțelegem ura și aversiunea față de rău, căci și noi ne mâniem atunci când urâm cele potrivnice opiniei noastre.</i>
<i>Prin uitare, somn și somnolență...</i>	<i>înțelegem întârzierea Lui pentru pedepsirea dușmanilor și amânarea ajutorului obișnuit față de cei ai Lui.</i>
<i>Și ca să spun într-un cuvânt, toate expresiile antropomorfe cu privire la Dumnezeu, afară de cele care s-au spus despre venirea în trup a Cuvântului lui Dumnezeu, au un sens ascuns și ne învață din lucrurile proprii firii noastre cele ce sunt mai presus de noi. Cuvântul lui Dumnezeu, însă, a primit pentru mântuirea noastră pe om în întregime, suflet rațional, trup, însușirile firii omenești și afectele naturale și neprihănite.¹</i>	

1. *ibidem*, pp. 28-29.

Ioan Damaschinul stăpânește foarte bine limbajul filosofic al timpului, face referire la literatura patristică timpurie, însă se adresează creștinilor, de aceea Revelația divină este în centrul teologiei sale. Este hristocentrică și soteriologică, se adresează credincioșilor, de aceea nu caută un dialog *ad gentiles* (către păgâni) ci face o exegeză a cărților biblice din perspectiva sintezei sale teologice.

Am văzut care este dimensiunea gândirii medievale care ridică dezbaterea teologică la rangul de *Disputationes* într-un ambient universitar. Toma de Aquino este teolog, de aceea face și el trimiteri la fundamentele biblice și patristice lăsând să se întrevadă experiența sa de credință. Această postură este o constantă a teologiei creștine până în Epoca Modernă, după care intrăm în plină turnură antropocentrică. În ceea ce privește filosofia despre Dumnezeu, demersul speculativ este marcat de acum înainte de punctul de plecare strict egocentric, *eul* subiectului cunoscător fiind cel ce îl caută pe Dumnezeu în exteriorul său, cel puțin în exteriorul raportului *essere – cogitare*, considerat axiomatic a fi cert.

Până în secolul XIX teologia răsăriteană s-a închistat pe poziții radical defensive adresându-se credinței și nu dialogului dintre creștinism și cultura modernă, în timp ce teologia catolică a ocupat poziții apologetice prin conturarea unui răspuns rațional în limbajul catehetic și manualistic desprins de dialogul cu filosofia modernă. Este o separare a planului religios față de cel monden, o sciziune care ajunge în pragul paroxismului prin materialismul și ateismul filosofic în gândirea secolelor XIX-XX și secularizarea societății și desacralizarea valorilor în plan cultural. În perioada post-conciliară creștinismul se manifestă în alte condiții:

„Tulburarea actuală a spiritelor și modificarea condițiilor de viață sunt legate de o transformare mai amplă care face să capete o pondere crescândă în formația intelectuală științele matematice, naturale și antropologice, iar în planul acțiunii, tehnicile care decurg din aceste științe. Această mentalitate științifică modelează altfel decât în trecut cultura și gândirea. Tehnica progresează într-atât încât transformă fața pământului și se lansează deja în cucerirea spațiului cosmic.

Inteligența umană își extinde stăpânirea, într-un fel, și asupra timpului: în trecut, prin cunoașterea istorică; în viitor, prin prognoză și planificare. Progresul științelor biologice, psihologice și sociale nu numai că îi dau omului posibilitatea unei mai bune cunoașteri de sine, ci îl ajută și să exercite o influență directă asupra vieții societăților, folosind metode tehnice. În același timp, neamul omenesc se preocupă tot mai mult de prevederea și controlarea propriei creșteri demografice. Istoria însăși evoluează atât de rapid încât poate fi cu greu urmărită de indivizi izolați. Destinul comunității umane devine unul singur, fără a se mai diversifica în istorii diferite. Astfel, neamul omenesc trece de la o concepție oarecum statică asupra ordinii lucrurilor la o concepție mai degrabă dinamică și evolutivă și de aici se naște o uriașă complexitate de probleme noi ce obligă la noi analize și sinteze.”¹

Acest dinamism conceptual despre care vorbește *Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană – Gaudium et Spes*, ne obligă să privim la condiția teologiei – ca efort permanent de transpunere într-un mod inteligibil pentru omul concret trăitor în istorie a Adevărului revelat – în spațiul public. Este clar că omul – *homo religiosus* – care face față cu greu stresului permanent al accelerării istoriei găsește mai puțin timp liber profunzimilor teologice (în sensul distragerii din obligațiile și dependențele impuse de civilizația numerică contemporană) rațiunea și argumentarea fiind mai puțin vizibile în acțiunea eclesială a credinciosului practicant. „Puținul timp liber” este trăit fie ca o obligație în virtutea unor *habitusuri* impuse de tradiție, o formă fără fond, fie ca o evadare irațională din nebunia și freamătul lumii. Și atunci, care este imaginea despre Dumnezeu „funcțională” pentru omul contemporan? Cum înțelege creștinul de azi realitatea Ființei absolute într-o lume interconectată, manipulată prin algoritmi cu scopuri mercantile sau artificializată prin implicarea Inteligenței Artificiale (IA) în modelarea raționamentelor „luminii naturale a rațiunii”? Și cum transpunem realitatea lumii nevăzute într-o lume în care imanența este pătrunsă din ce în ce mai agresiv de

1. *Gaudium et Spes*, n. 5.

„realitățile virtuale” care iau locul iconicului din spiritualitatea lui *homo religiosus*?

3.2.1. Schimbările de paradigmă antropologică și problematica lui Dumnezeu. S-a intrat deja în epoca culturală specifică „post-epocii moderne”, crizele recurente fiind rezultatul eforturilor de adaptare la noii parametri care caracterizează viața istorică a omului ca entitate materialo-spirituală. Mediul antropic, tehnologizat, transformant pentru ambientul natural, caracterizează civilizația umană încă de la început. Există un progres tehnologic sădit în ființarea umană, munca de stăpânire a creației ca binecuvântare (*Geneză* 1, 28) și un progres tehnologic luciferic ca o consecință a muncii care devine un blestem după căderea în păcatul strămoșesc și ruperea armoniei creaturale dintre om și natură, dintre oameni (relațiile interpersonale) și dintre om și Dumnezeu (*Geneză* 3, 17-19).¹

În ultimii ani încep să fie din ce în ce mai vizibile consecințele negative ale „revoluției industriale” asupra mediului înconjurător, impactul acțiunii umane putând fi definit ca o eră a antropocenului în care poluarea și relieful antropic se opune echilibrului ecosistemic planetar. La început de Mileniu observăm schimbările antropologice majore care sunt induse și de evoluția telecomunicațiilor, mai ales prin intermediul internetului. Ne aflăm într-o lume interconectată care se reflectă asupra reacțiilor comportamentale și asupra funcțiilor cognitive, un rol deosebit jucându-l circulația informațiilor prin medierea algoritmilor rețelelor de socializare.

Un prim impact asupra psihismului (ansamblul conștient sau inconștient al nevoilor sufletești, procese afective, cognitiv-senzitive și intelectual-rationale sau volitive care definesc viața psihică și spirituală a unui individ) vine din raportul dintre realitate și percepția simbolică a realității, imaginația și procesele responsabile de construire a unei concepții despre lume fiind puternic influențate de acest tip de interconectare care modelează formarea

1. Alexandru Buzalic, „Teologie și progres tehnologic”, în: *Simpozionul Internațional Secularizarea și Europa contemporană – particularitățile Europei Centrale și de Est*, Galaxia Gutenberg, 2014, pp. 51-52.

legăturilor neuronale (neuro-plasticitatea) și secreția neurotransmițătorilor, pot conduce la disfuncții cognitive, la modificarea reacțiilor emoționale, comportamentale, etc.

La nivel cognitiv individul de azi este bombardat de informații, inter-conectivitatea introducându-l într-o lume a accelerării istoriei în fața căreia omul își revelează vulnerabilitățile și mai ales atinge limitele psihologice ale procesării acestor informații. În consecință, datorită eforturilor permanente de adaptare apare stresul, starea de epuizare de tip *Burnout* cu perturbarea stărilor emoțional-afective. La polul opus apar mecanisme de apărare de tip nou care se manifestă prin raportul față de informația mediatizată și printr-o selecție spontană a sferelor de interes, din păcate supuse ingineriilor psihologice care pot canaliza atenția în scopuri publicitare sau ideologice sau pot genera un alt tip de inconștient, hibridat de algoritmiile rețelelor de socializare care ulterior, asemenea *sferei superegoului*, se reflectă în alegerile conștiente ale individului.¹

Rețelele de socializare în sine sunt numai un instrument, internetul este un mijloc de interconectare și de inter-comunicare fără nicio semnificație axiologică de bine sau rău, ca de obicei, caracterul moral al mesajelor transmise țin doar de omul care le utilizează și de sensul sau intenționalitatea pe care le au direct sau indirect, sau subsidiar conținutului comunicat. Lumea interconectată și mai ales transmiterea informațiilor la scară globală evoluează rapid prin capacitatea de a comunica, de a prelua informații și de a le procesa cu rapiditate, punând în prim plan capacitățile cognitive în detrimentul interacțiunii afective și spirituale.²

A doua mare direcție de evoluție a lumii interconectate este legată de transformarea muncii, a comportamentului societății față de muncă, reconfigurarea comerțului și a economiei globalizate. Aceste schimbări țin de aspecte cunoscute în antropologie și etologie, uneori neglijate de științele socio-umane, care ating tradiția filosofică inițiată de epoca industrială. Problematika ra-

1. Alexandru Buzalic, *Anthropos*, p.34.

2. Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize*, p. 268.

portului om-societate-muncă redevine actuală prin robotizare, prin construirea *coboșilor* sau a roboților colaborativi, softuri și mașini automatizate capabile de învățare și auto-programare, a emergenței diferitelor forme de inteligență artificială (IA).¹

Smartphonul cu sarcinile multiple pe care le poate îndeplini și cu asistența IA de care se folosește, inițiază numai începutul unor schimbări antropologice majore care conduc spre hibridizarea omului cu *gadgeturile* interconectate, cu utilități din ce în ce mai diversificate și finalități care ridică problema limitelor etice ale unui transumanism tehnologizat. În ultimii ani comportamentul omului s-a schimbat, căutarea informațiilor utile și operațiile bancare, trimiterea emailurilor sau simplul apel audio sau video către o altă persoană, fiind mijlocite un singur gadget aflat în posesia individului.

Informațiile pe care le putem accesa prin internet sunt imense, peste limita de procesare naturală a lor. La acestea se adaugă problemele psiho-sociale generate de izolarea fizică și absența relaționării cu celălalt (dispare sau se virtualizează „celălalt”), care vin la pachet cu noile forme de telemuncă, dependența de *gadgeturile* interconectate, jocurile pe console care devin un mijloc de falsă recreere, în plus adictivă, identificate deja de specialiștii din domeniul disciplinelor *psi*, a psihiatriei și psihoterapiilor, însă încă insuficient tratate cu seriozitate în studiile celorlalte științe socio-umane.²

În anul 2007 au apărut primele mașini de prelucrare a datelor concepute ca un mijloc de auto-programare perpetuă, un fel de *machine learning* sau *deep learning*, printr-un proces similar învățării – prin mimetism bionic – după modelul inteligenței naturale specifice omului.³

Din punct de vedere istoric, geneza problematicii IA începe printr-un articol scris de Alan Turing (1912-1954) în anul 1950,⁴

1. Pascal Picq, *L'intelligence artificielle et les chimpanzés du futur. Pour une anthropologie des intelligences*, Odile Jacob, Paris 2019, p. 140.
2. *ibidem*, p. 73.
3. Pascal Picq, *Sapiens face à sapiens La splendide et tragique histoire de l'humanité*, Paris 2019, p. 294.
4. Alan Turing, *Computing machinery and intelligence*, Oxford University Press, vol. 59, n° 236, □ octobrie 1950, pp. 433-460, <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>

care pornește de la mașini și tehnici capabile să reproducă funcții specifice inteligenței umane și posibilitatea ca o mașinărie să gândească, vorbind despre „jocul imitației” care devine ulterior în literatura de specialitate testul Turing. Conceptul de IA este introdus în limbajul științelor cognitive în anul 1955 de către Marvin Lee Minsky (1927-2016) și John McCarthy (1927-2011). În continuare, pornind de la procesul automatizărilor, se ajunge la o abordare interdisciplinară între psihologi – mai ales pe fundamentări behavioriste –, ingineri specialiști în robotică, informaticieni și specialiști din IA.¹

Începând cu extinderea rețelelor internet și standardizarea aduse de Web, cu obiectele interconectate, cu învățarea profundă structurată care se bazează pe rețele neuronale artificiale, se declanșează o evoluție în cascadă. Dacă prima coevoluție ține de binomul om-natură, a doua de relația om-cultură, a treia coevoluție este generată de raportul om-IA: „suntem pe calea schimbării epocii, pe de-o parte pentru că omenirea actuală cântărește mai mult decât oricând asupra viitorului planetei din cauza demografiei sale, a amplitudinii activităților sale economice cu mărirea încălzirii climatice și prăbușirea ecosistemelor, însă și prin crearea unui nou mediu urbanizat și conectat.”²

Prin intelect, antropologia teologică face referire la potența (facultatea) de a raționa, specifică sufletului uman. În gândirea non-filosofică, „inteligenta” este capacitatea cerebrală care permite să se raționeze, să se rezolve probleme, să se abstrăgă, să se înțeleagă, să se înțeleagă.³

O altă definiție, filosofică de data aceasta, ne prezintă „inteligenta” ca act al potențelor (facultăților) intelectului. Antropologia filosofică și teologică pornesc de la fenomenologia actului cognitiv uman identificând trei elemente distincte legate de structura intelectului:⁴

1. Pascal Picq, *L'intelligence artificielle et les chimpanzés du futur*, p. 12.
2. *ibidem*, p. 17.
3. *ibidem*, p. 58.
4. Mieczysław Albert Krapiec, *Dzieła, Tom IX. Ja – człowiek*, Wydawnictwo Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, p.206.

a) izvorul senzitiv-cognitiv este bazal, prin intermediul organelor de simț se asigură contactul cu realitatea lumii înconjurătoare, făcându-se o dematerializare treptată a obiectului / lucrului care ajunge – prin intermediul impulsului electric transmis de nervi, în cazul văzului nervii optici – până la proiecția corticală specifică. Încă de pe vremea lui John Locke (1632-1704) empirismul pornește de la poziția aristotelică preluată axiomatic sub *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* – „nimic nu este în intelect, care să nu fi fost mai înainte în simțuri”. Locke, Berkeley și Hume se opresc strict la realitatea contingentă a lucrurilor negând *innatismul* cartezian, ulterior Leibniz adaugă definiției aristotelice *nisi intellectus ipse* – în afară de intelectul însuși, deschizând calea spre discuția despre rațiune și conținuturile noționale înăscute pe care se bazează cunoașterea umană așa cum întâlnim în gnoseologia lui Kant. Pentru Aristotel și Toma de Aquino dezbateră se desfășoară într-o altă paradigmă metafizică în care se distinge clar realitatea spirituală (formală în sensul de morfologic) de realitatea materială (actualizarea în realitatea contingentă a lumii istorice prin intermediul *hilemorfismului* a legăturii metafizice dintre formă și materie).¹

b) conținutul cunoașterii intelective depășește simpla percepție senzitivă și formarea senzațiilor la nivelul simțului intern² responsabil de primele reacții psiho-somatice – lat. *sensus communis* – „simț comun”, grec. αἰσθησις κοινή. – „percepție comună”. Acest simț intern este descris în antropologia aristotelică (Aristotel, *De Anima*, 425a27, *De Memoria* 450a10, *De Partibus*

1. *Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in sensu.* Toma de Aquino, „Quaestiones disputatae de veritate a quaestione II ad quaestionem IV”, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19

2. În antropologia aristotelico-tomistă sunt definite patru simțuri interne care fac parte din potențele (facultățile) cognitiv-senzitive: simțul comun (*sensus communis*), memoria senzitivă (*potenția memorativa*), imaginația (*potentia imaginativa*) și *potentia* sau *vis aestimativa*, care la animale se actualizează prin instinct, în timp ce în cazul omului interferează cu afectivitatea și potențele superioare, intelectiv-volitive.

Animalium 686a27) și în cea tomistă (*Summa theologiae* q. 78 a.4) fiind responsabil de combinarea tuturor percepțiilor provenite din simțurile externe (vizual, auditiv, olfactiv, gustativ și tactil) și internalizarea acestora într-o formă pre-analitică, pentru a le trimite mai departe nivelului pur spiritual, intelectual.

c) cunoașterea intelectuală, specifică principiului spiritual (sufletul – *psihé*), este imaterială și se actualizează prin potențele specifice intelectului activ și pasiv. Cunoașterea este rațională (*ratiocinari*), atinge toate aspectele (intelectiv-cognitive, dar și creativ-artistice sau comportamentale), se ajunge la primele principii, realizându-se prin intermediul abstracției.

*Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilem, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.*¹

Însă inteligibilul în act nu există ca atare în lucrurile din natură, dacă ne referim la natura lucrurilor sensibile, care nu subzistă în afara materiei. Și de aceea pentru actul de a gândi, nu ar fi suficientă posibilitatea imaterialității, dacă nu ar fi intelect agent, capabil de a face inteligibilele (obiectele) în act prin intermediul abstracției.

În plus, este un act conștient și volitiv. Inteligența umană, naturală, atinge orice aspect metafizic sau emoțional, atinge valori axiologice și problematica libertății, este de tip *forte* (emoțională și conștientă). Omul **știe** (cunoaște), și **știe că știe** (este conștient de capacitățile sale cognitive).

A treia definiție a inteligenței este influențată de științele cognitive: *intelligența ca facultatea de a învăța, de a conceptualiza, de a înțelege, de a raționa, de a recunoaște scheme structurale (patternuri), de a defini planuri (design), de a rezolva probleme sau situații, de a comunica și a utiliza un limbaj.*²

1. *Summa Theologiae*, I^a q. 79 a. 3 ad 3.

2. Pascal Picq, *L'intelligence artificielle et les chimpanzés du futur*, p. 58.

Din toate definițiile de mai sus observăm că inteligența umană este diferită de inteligența artificială pe care a creat-o. Sunt raporturi de analogie și de omologie, funcții similare modelizate într-un limbaj matematic algoritmabil și structuri bionice care se inspiră din funcționarea biologică. Neuroștiințele descriu complexitatea organizării cerebrale, imagistica oferind numai o parte superficială, în timp ce științele cognitive descriu complexitatea conexiunilor profunde între diferitele părți ale creierului și corp.¹ Dar modul concret prin care rațiunea devine un act al sufletului spiritual rămâne dincolo de observația empirică.

Homo religiosus se manifestă astăzi în prezența IA. În ceea ce privește aspectul comportamental, IA are nevoie de o „artificializare a lumii”, o transpunere a mediului înconjurător, inclusiv a omului, în propriul limbaj cvasi-simbolic care utilizează modelizarea matematică, spre deosebire de om care omologhează lumea – transformând-o pe măsura omului – prin sacru, prin integrarea realității sensibile într-o lume care are un sens, o finalitate și o demnitate.

Paradigmele antropologice într-un mediu robotizat, în coabitare cu IA, trebuie să țină cont de faptul că „artificialul” trebuie să co-evoluizeze „împreună cu naturalul”, chiar dacă vitezele de evoluție sunt total diferite, una lentă, cu sincope și alta constantă și exponențială. Deocamdată, IA nu deține inteligența „forte” emoțională și conștientă.

IA este o formă de inteligență alături de care omul trebuie să învețe să coabiteze în echilibru și care îi va influența devenirea. IA nu este capabilă de cogniție și nici nu trebuie antropomorfizată lumea roboților, computerelor, roboților, aceștia rămânând o realitate artificială și non-umană. Dar este nevoie și de o concepție antropologică integrală, consensuală sau în care să se regăsească diferitele „antropologii” prin revenirea la esențe. Avem nevoie de un tablou fenomenologic complet care să reunească tot ceea ce atinge direct sau tangențial problematica omului, un construct clădit pe rezultatele pertinente ale științelor socio-umane, pe filosofie și teologie.

1. *ibidem*, p. 68.

Oricâtă dexteritate ar avea mașinile, oricât de complexe ar fi operațiile efectuate de IA, acestea nu au nimic în comun cu cogniția sau inteligența umană. Diferența esențială dintre inteligența umană și IA constă în spirit (viața spirituală), suflet biologic (viața), în credință, iubire și speranță, în căutarea sensului vieții și a unei finalități eshatologice care face inteligibil universul din care facem parte.

IA poate să simuleze că „știe că știe” însă metafizic „nu este ceea ce este”, ci va rămâne mereu un instrument creat de om în scopuri utilitare. Caracterul moral de bine sau rău al IA va fi dat de omul din spatele mașinii care stabilește direct sau indirect o finalitate într-o ecuație din care să facă parte omenirea în plenitudinea ființării sale în relație cu acest tip de inteligență non-umană. Utilizarea algoritmilor în scopuri financiare și manipularea reacțiilor sociale prin asocierea informațiilor în funcție de predispoziții sau de abilități, este o denaturare a ființării corpului social pe care lumea de mâine va trebui să o regularizeze în scopul evitării oricăror anomii. Nu civilizația numerică este un pericol în sine, ci confiscarea și denaturarea potențialului acesteia în scopuri mercantile.

Dumnezeu este un termen prezent în discursul contemporan, problema este dacă îi este recunoscut sau nu o consistență metafizică, altfel spus dacă Dumnezeu există sau nu, apoi putem să ne punem problema care este raportul dintre om și Dumnezeu și care ar fi natura Sa absolută. În multitudinea preocupărilor omului contemporan Dumnezeu este împins în sfera stingheră a ființării ipotetice, mai ales atunci când nu se mai pune problema interogațiilor metafizice sau curiozitatea descoperirii originii universului. Putem vorbi astfel despre geneza ateismului, sau mai bine spus a diferitelor posturi ale ateismului, după *Gaudium et Spes*:

„Prin cuvântul „ateism” se înțeleg fenomene foarte diverse. În timp ce unii îl neagă în mod expres pe Dumnezeu, alții consideră că omul nu poate afirma absolut nimic despre el; alții examinează problema lui Dumnezeu cu o astfel de me-

toată încât ea pare lipsită de sens. Mulți, neținând seama de limitele științelor pozitive, fie se străduiesc să explice toate numai prin criteriile științei, fie, dimpotrivă, nu mai admit nici un fel de adevăr absolut. Unii îl așează atât de sus pe om încât credința în Dumnezeu devine fără vlagă, ei părând mai degrabă înclinați spre afirmarea omului decât spre negarea lui Dumnezeu. Alții și-l reprezintă astfel pe Dumnezeu încât acea plăsmuire pe care o resping nu este în nici un fel Dumnezeul evangheliei. Alții nici nu abordează problema lui Dumnezeu, părând străini de orice neliniște religioasă și nu înțeleg de ce trebuie să se preocupe de religie. Pe lângă aceasta, nu arareori ateismul se naște dintr-un protest violent împotriva răului din lume, sau din faptul că se atribuie greșit caracter absolut unor valori umane, astfel încât acestea iau locul lui Dumnezeu. Însăși civilizația modernă, nu în sine, ci în măsura în care este prea implicată în realitățile pământești, poate îngreuna adesea apropierea de Dumnezeu.”¹

Ateismul explicit ca negare a existenței lui Dumnezeu prin diferite căi argumentative este slab reprezentat în preocupările culturii contemporane, mai răspândită este postura agnosticismului pur, fără argumente. Am vorbit despre necesitatea respectării separării competențelor fiecărui domeniu al cunoașterii, la fel cum metodologiile pozitiviste sunt incompatibile cu orice demers care privește Ființa transcendentă. *Gaudium et Spes* face referire și la umanismul fără valoarea absolută care este Dumnezeu, la dictatura relativismului și la marginalizarea problematichilor care privesc discursul despre Dumnezeu.

Însă cel mai des, respingerea lui Dumnezeu este o neînțelegere... Nu se respinge decât o imagine simbolică care și-a pierdut semnificația de semn care trimite spre realitatea metafizică subzistentă pe care o reprezintă: „Alții și-l reprezintă astfel pe Dumnezeu încât acea plăsmuire pe care o resping nu este în nici un fel Dumnezeul Evangheliei!” Nici un teolog serios nu identifică o reprezentare simbolică cu adevăratul Dumnezeu. O pictură sau un grup statuar în care apar un bătrân cu barbă

1. *Gaudium et Spes*, n. 19.

albă, cu un tânăr cu o cruce în mână și un porumbel care apare în compoziția artistică respectivă zburând peste ei, nu este Sfânta Treime... este o înlănțuire de simboluri care trimit spre o dimensiune biblico-filosofico-teologică și semiotică concretă care este rezultatul unei evoluții legate de dialectica sacrului.

Propaganda ateistă s-a bazat mult timp pe respingerea imagisticii și reprezentărilor iconice privite strict sub aspectul semnului care cade sub incidența simțurilor. Teologul care privește spre intimitatea realității transcendente care se revelează istoric, va „citi” iconic semnul care ne trimite spre realitatea suprasensibilă care trebuie înțeleasă în adevărata semnificație pe care ne-o descoperă Revelația divină și lumina naturală a credinței care se verifică în experiența vieții spirituale. Credinciosul practicant, fără să-și impună un demers semiotic sau rațional, înțelege imediat valoarea simbolului și își canalizează toate potențele cognitive experiențiale spre o realitate de dincolo de percepția sensibilă și imediată pentru o imersiune în oceanul infinit a Realității Ultime transcendente care este Dumnezeu.

Antropomorfizarea din *Dogmatica* Damaschinului este valabilă și astăzi dacă privim spre atributele unui Dumnezeu unic, singura condiție fiind depășirea clivajului dintre limbajul simbolic și limbajul cultural contemporan care se alienează față de înlănțuirea hermeneutică și exegetică a expresiei sacrului în istorie.

3.2.2. Valoarea cognitivă a spiritualității iconice. Dumnezeu, din transcendența Sa absolută, din spatele unui fel de „zid Planck” (a se lua în seamă în sens alegoric) de netrecut pentru creatură, are inițiativa chemării tuturor lucrurilor din neființă în ființă. Întreaga ființare contingentă o descoperim ca *entia ab alio*, *entia participante*, legătura dintre natura de nepătruns a lui Dumnezeu și lumea materială care se manifestă într-un continuum spațio-temporal manifestându-se eficient în mod vizibil în lucrurile create – *in rebus*. Prin meditații și interogații metafizice descoperim urmele Creatorului în creația Sa...

Însă acest Dumnezeu Unul are un caracter personal, oamenii – ca *entia participanta* – descoperă în adâncul ființei lor un *imago Dei* în care își regăsesc propriul chip. Este cunoașterea experiențială prin care descoperim un partener de dialog. Și, datorită faptului că Persoana absolută are inițiativa, liberă, gratuită, de a se dăruia pe sine și de a se deschide dialogului față de persoana manifestă în contingenta lucrurilor, între Creator și om se naște o relație de iubire. În acest moment nu mai sunt posibile raționamentele care trimit spre un limbaj discursiv, ci doar trăirea acestui adevăr care ne luminează, oferindu-ne un înveliș acategorial, irațional, specific esenței inefabile care subzistă și se manifestă într-o formă substanțială accesibilă cunoașterii sensibile (prin intermediul simțurilor).

Lumea nevăzută nu este o realitate virtuală creată artificial pentru a iluziona într-un mod „imersiv” simțul comun al individului, ci este un aspect al Realității, cu o consistență metafizică care face ca entitățile din lumea spirituală „să fie”. Și ajungem astfel la ceea ce putem cunoaște din esența ființei care se comunică prin intermediul indicibilului care se revelează prenoțional în semnul arhetipal. Ajungem astfel la definiția metafizică a semnului.

„Semnul” este o realitate sensibilă, care cade sub incidența simțurilor și trimite spre o realitate de altă natură, pe care o reprezintă în sens eficient (sub chipul semnului „ajungem” la realitatea pe care o reprezintă): ... *res cadens sub sensu, quasi secundaria significatione signum dicatur* – lucrul care cade sub incidența simțului ca și cum ar spune despre o semnificație secundară ¹, sau: ... *signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire* – semnul este lucrul care se înfățișează simțurilor ca specie, făcând ca ceva altceva din sine să fie adus la cunoștință.²

Experiența sacrului constă în această percepție tipic umană a realității lucrurilor, este omologarea primordială pe care omul a făcut-o când s-a manifestat ca spirit în lume. De aceea, la ora

1. Toma de Aquino, *Super Sent.*, liber 4, d.1 q.1 a.1 qc. 2 co.

2. Toma de Aquino, *Super Sent.*, liber 4, d.1 q.1 a. qc. 2 arg.1.

actuală, orice om – chip și asemănare a lui Dumnezeu – poate să înțeleagă și să traducă orice expresie categorială exprimată de alt om, indiferent de limba vernaculară sau imaginarul colectiv în care acesta se manifestă.

În afara dimensiunii transcendente a Revelației divine, rezultatul implicit a raportului tuturor lucrurilor față de cauza eficientă care le generează, faptul că Dumnezeu este o natură îmbrăcată în trăsăturile Persoanei la absolut, permite și un alt nivel de comunicare. Este Revelația categorială, tematică, a cărei pliniri este în Isus Hristos. Pentru că Fiul s-a îmbrăcat în umanitatea noastră (s-a înomenit - *ἐνανθρωπήσαντα*), a unit Cerul (lumea nevăzută, spirituală, în care tronează dumnezeirea în Cerul mai presus de Ceruri) cu Pământul, adică cu lumea istorică care subzistă într-un continuum spațio-temporal.

Antichitatea târzie se caracterizează printr-o coexistență a diferitelor școli filosofice, curentul cel mai răspândit rămânând neoplatonismul, alături de care se afirmă gândirea creștină. Conciliile Ecumenice ale primului mileniu creștin sunt marcate de încercarea de desprindere a teologiei față de clișeele promovate de cultura profană și apărarea misterului unui Dumnezeu immanent în operele sale, Creatorul cosmosului și în același timp transcendent spațiului și timpului. Trecerea de la cultura antichității la cultura medievală se poate observa prin modul în care omul începe să abordeze realitatea înconjurătoare, ajungându-se în cele din urmă la conturarea unei spiritualități care valorifică întru totul aspectul iconic a realității lumii materiale.¹

Reprezentările ideografice sunt ancestrale. Creștinismul primelor secole se manifestă în interiorul unei culturi în care pictura, sculptura și simbolul sunt omniprezente. Mai ales raportul sacramental al misterului Euharistiei, care transformă în mod eficient chipul pâinii liturgice în Trupul și Sângele lui Hristos destinat cuminecării, trimite spre ceea ce este icoana în funcția ei liturgică. Întreaga Sfântă liturghie este iconică, imaginile, ges-

1. Alexandru Buzalic, *Timpul în spiritualitatea iconică*, Studia. Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, Anul XLIX, 1, pp. 12-13.

turile liturgice și iconografia fiind o realitate vizibilă prin care participăm la Liturghia veșnică și comemorăm Legea cea Nouă a veșnicului Legământ. Semnul iconic dobândește, sau poate dobândi, o valoare sacramentală.

Conturarea semnificațiilor unei spiritualități iconice începe încă în primele secole, însă primele confruntări între un iconoclast argumentat teologic și dezvoltarea limbajului simbolic care triumfă după Conciliul al doilea de la Niceea (787) se fac simțite începând cu secolul VII. Orice reprezentare iconică trebuie „citită” în semnificația completă și complexă a simbolismului de tip iconic în care mesajul a fost „scris”. Damaschinul spunea:

„...când vei vedea că un creștin se închină Crucii, cunoaște că se închină ei din pricina lui Hristos cel răstignit pe ea, și nu din pricina firii lemnului. Pentru că, dacă ar fi așa, ar trebui să ne închinăm tuturor lemnurilor câmpului după cum Israel se închina pădurilor și copacilor, zicând: ‘Tu ești dumnezeul meu și tu m-ai născut’. Noi nu facem astfel, ci avem în biserici și în case amintirea și chipul patimilor Domnului și ale celor care au luptat pentru El. Toate le facem pentru Domnul nostru. Și iarăși spune-mi, iudeule, care text din Scriptură a îngăduit lui Moise să se închine lui Ietro, socrul lui, care era idolatru, și Iacov, lui faraon, iar Avraam, fiilor lui Emor - și aceia erau drepti și profeți - și Daniil, lui Nabucodonosor, care era necredincios. Dacă aceia au făcut acestea pentru viața lumească și trecătoare, pentru ce mă acuzi când mă închin amintirilor sfinte ale sfinților, scrise și zugrăvite, patimilor și luptelor prin care capăt, în fiecare zi, binefaceri și aștept viața veșnică și fără de sfârșit.”¹

Omul înțelege și experimentează, prin aspectul iconic al semnelor care se revelează în lucruri, esența ascunsă în spatele unei lumi materiale, cu o interfață mereu schimbătoare în spațiu și timp. Lumea văzută este pătrunsă de Dumnezeu și prin ceea

1. Sfântul Ioan Damaschin, *Cultul Sfintelor Icoane. Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998, pp. 182-183.

ce se revelează în chip istoric ne putem înălța spre ceea ce este spiritual, veșnic și transcendent.

Realismul metafizic tomist pune în legătură lumea empirică, o realitate contingentă, cu lumea spirituală, formală (*morfică*), care se actualizează *hic et nunc* în istorie. Întreaga ființare, perceptibilă empiric sau supraempirică, este legată de Ființa necesară, izvorul ființării, de Dumnezeu. Gândirea creștinismului răsăritean a fost influențată de sistemul filosofic platonice. Pentru Platon lumea ideilor reprezintă realitatea, lumea materială – empirică fiind doar o proiecție imperfectă a *pleromei*. Lumea suprasensibilă și spirituală nu numai că subzistă din punct de vedere ontologic ci are și un caracter noetic, fiind cognoscibilă prin intermediul capacităților intelective de care sufletul uman este capabil.

Spiritualitatea iconică valorifică Întruparea Fiului lui Dumnezeu care s-a făcut om. Însușirea condiției materiale de către Dumnezeu este o teofanie ce atinge materia și întregul cosmos. De acum înainte întreaga realitate vizibilă poate fi privită în perspectivă simbolică (nu monistă), idealul fiind contemplația naturală care trece dincolo de recepția simbolului și descoperirea esenței acestuia care devine un semn metafizic: este vederea universului îndumnezeit de Spiritul Sfânt care pătrunde întreaga creație.

Problemele legate de reprezentarea în materie a „chipului” – *εικονα* Mântuitorului, a Preasfintei Născătoare, a Sfinților sau a Îngerilor, generate de criza iconoclastă au o implicație directă asupra înțelegerii și reprezentării timpului. După Ioan Damaschinul, legitimitatea reprezentărilor iconice este dată de actul Întrupării care spiritualizează materia:¹ tot ceea ce a creat Dumnezeu este bun, apoi trupul omenesc, material – parte integrantă a naturii umane – a fost asumat de Hristos, fapt care dă o nouă semnificație lumii empirice. Universul empiric poartă în sine urmele Creatorului pentru cei care „citește” aceste semne prin intermediul luminii naturale a rațiunii umane.²

Universul întreg este inteligibil pentru omul capabil de cunoaștere intelectuală. Dacă universul își revelează intimitatea prin

1. Christof Scönborn, *Icoana lui Hristos*, Anastasia, 1996, p. 151.

2. CBC n. 36.

semne care au valoare iconică, înseamnă că putem ajunge la o cunoaștere naturală a tot ceea ce poate fi atins prin capacitățile cognitive ale omului. Însă este nevoie de un demers experiențial: aceasta este calea contemplației.

Prima, și cea mai importantă revelație iconică este legată de raportul dintre lumea istorică și veșnicie, este percepția timpului. Există un timp istoric, care se scurge liniar, continuu și ireversibil. Omul, fiind condiționat de timp, percepe această scurgere experimentând fața empirică a lumii. Este cu precădere un timp profan, fără o semnificație deosebită, specific unui spațiu omogen. Timpul profan are și o ciclicitate dată de fenomenele naturii: alternanța anotimpurilor și ciclul zi – noapte. Istoria percepută de om ca individ face parte din marea scurgere a timpului care începe în momentul decăderii omenirii din starea sfințeniei originare. Aceasta este o sumă de experiențe istorice care se înscriu în marea istorie a mântuirii, în lungul drum de întoarcere a omenirii spre Dumnezeu. Întreaga umanitate constituie o unitate care se explică ontogenetic, fapt pentru care mântuirea este universală, atingând omenirea în pluralismul ei etnic, cultural și religios, în integralitatea fiecărui individ care se regăsește în fenomenul uman.

Lumea spirituală, în care se găsește Dumnezeu, este acategorială, neexistând spațiul în semnificația percepută de noi empiric și nici timpul terestru. În același timp există o legătură intimă între lumea spiritului și lumea îmbrăcată în materie prin ceea ce Aristotel numește *hilemorfism*. Lumea spirituală este o realitate veșnică și neschimbabilă. Este o realitate metaistorică, mereu prezentă „în” și „deasupra” istoriei omenirii pe care o va însoți până la plinirea eshatologică a planului divin de mântuire a întregului neam omenesc.

Această realitate supraempirică și acategorială are însă și o structură temporală. Lumea spirituală este realitatea între momentele A și Ω , este metaistorică fiind deasupra tuturor momentelor care s-au petrecut, se petrec și se vor petrece până la plinirea Împărăției lui Dumnezeu. Veșnicia conține timpul în

integralitatea ființării Universului, de aceea trecerea dinspre lumea spirituală spre clipa din acest *hic et nunc* al istoriei este o coborâre din dimensiunea superioară și integrală spre devenirea istoriei care urmează urzeala evenimentelor care tind spre chipul desăvârșit al Împărăției.¹

Dumnezeu s-a făcut om. Prin icoana *Hristos Pantokrator*, situată în spațiul liturgic conform irminiilor bizantine, omul „citește” semnul eficient care îl trimite spre realitatea unicului Dumnezeu: Tatăl – Principiul creator absolut, inefabil, izvorul întregii ființări; Fiul – Logosul divin care S-a înomenit coborând în istorie prin *kenoză*, a devenit accesibil capacităților cognitive omenești devenind Mântuitorul prin care intrăm în dinamismul transformant al îndumnezeirii noastre prin harul dăruit în virtutea Iubirii divine, universale, pentru neamul omenesc creat după chipul și asemănarea Lui; Spiritul Sfânt – Domnul și de viață dătătorul, „mâna lui Dumnezeu” prin care orice inițiativă divină, „care de la Tatăl purcede” și este mijlocită de acțiunea mântuitoare a Fiului, face legătura dintre metaistoria (veșnicia) în care tronează Principiul absolut și fiecare moment din istoria care se măsoară în intervenția *hic et nunc* în continuumul spațio-temporal în care se manifestă Universul. Este Treimea cea de o ființă și nedespărțită!

Reprezentările iconice prezintă lumea spirituală prin culoarea aurie: este Timpul veșniciei mai presus de timpul istoric, este situarea semnificației pe care iconarul o „scrie” prin semne și simboluri standardizate de irminii într-o semnificație a veșniciei în care totul „a fost, este și va fi”. Un sfânt reprezentat iconic pe fondul auriu ne transmite mesajul mărturiei de credință pe care o face din veșnicie și mijlocirea, datorită meritelor sale, pentru Biserica luptătoare, din istorie. Dumnezeu rămâne ascuns dincolo de auriul reprezentărilor iconice, El ESTE, El este izvorul ființării, se comunică total prin dăruirea de sine la nivel ontic. Este și Persoana care, prin dialog interpersonal, invită creatura Sa privilegiată la o relație de apropiere: omul destinatarul mântuirii.

1. Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei*, pp. 187-189.

Această creatură are o demnitate unică în Univers pentru că a primit „chipul și asemănarea” care o face capabilă de Dumnezeu, atâta cât condiționarea stării de creatură permite. Oricât ne-am apropia de natura divină prin dinamismul sfințeniei, oricât am căuta să pătrundem prin lumina naturală a rațiunii categoriile care ne trimit spre esența lui Dumnezeu, oricât de mult suntem iubiți de această Iubire absolută care se dăruiește celui ce dorește să îl primească cum se cuvine, rămâne misterul de nepătruns al Dumnezeului Unic. Putem ajunge la contemplația supranaturală profundă, putem vorbi de energiile necreate, însă există o limită pentru omul istoric care nu poate pătrunde în intimitatea naturii divine decât la limita dintre cele două dimensiuni ale realității (nimeni nu poate să-L vadă pe Dumnezeu și să rămână viu *Exod* 3, 6; 19, 21; 33, 20-23).

A doua limită este creaturală. Există o barieră de netrecut chiar și pentru entitățile care subzistă în lumea spirituală, în primul rând Îngerii. Teologia medievală prezintă cetele îngerești într-o ierarhie care coboară de la cea mai înaltă stare de apropiere față de esența Ființei spre om: Serafimii → Heruvimii → Tronurile → Domniile → Puterile cerești → Stăpânirile → Începătoriile → Arhanghelii → Îngerii.¹

Această ierarhie este explicată de Dionisie Pseudoareopagitul (sec. VI) într-o viziune cosmologică neoplatonică legând limbajul filosofic de o imagine cosmologică biblică. Sunt evidente influențele neoplatonice prin încercarea de a explica trecerea de la Unitatea-Simplicitatea absolută spre pluralismul lumii create, prin emanațiile care realizează – în grade din ce în ce mai compuse și mai „îndepărtate” de izvorul ființării –, „coborârea” spre lumea materială și condiționată în spațiu / timp:

„Dar trebuie să spunem și ce socotim că înseamnă ierarhia lor. Cred că am arătat destul că scopul oricărei ierarhii este îndreptat în chip neclintit spre imitarea lui Dumnezeu și spre

1. Sfântul Dionisie Areopagitul: *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere introducere și note de de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București 1996, p. 15-16.

asemănarea cu El; că toată lucrarea ierarhică se împarte în primirea și comunicarea sfântă de curăție, de lumină dumnezeiască și de cunoștință desăvârșitoare. (...) ceata cea mai înaltă a minților ce se află în jurul lui Dumnezeu e făcută treaptă ierarhică de către lumina desăvârșitoare începătoare prin tinderea în chip nemijlocit spre Ea; și se curățește, se luminează și se desăvârșește printr-o dăruire de lumină mai ascunsă, dar mai arătată din dumnezeirea începătoare. Mai ascunsă, ca mai inteligibilă și mai simplă și mai unificatoare; mai arătată, ca dată cea dintâi, prima descoperită și mai întreagă, ca revărsată spre acea treaptă și străvezie. După aceasta e făcută ca treaptă ierarhică pe măsura ei ceata a doua și, după a doua, a treia, iar după a treia, ierarhia de pe pământ, după aceeași bună rânduială a treptelor ierarhice, care urcă în armonie în mod ierarhic spre începutul și sfârșitul mai presus de început al întregii orânduiri. Toate cetelile sunt descoperitoare și vestitoare ale cetelilor dinaintea lor. Cele mai înalte sunt descoperitoare și vestitoare ale lui Dumnezeu care le mișcă. Celelalte, pe măsura lor, ale celor mișcate mai înainte de Dumnezeu. Căci armonia mai presus de ființă a tuturor a cugetat mai înainte buna și sfânta ordine și conducerea încredințată fiecăreia dintre cetelile raționale și înțelegătoare așa de mult, încât fiecare dintre cetelile ierarhice susține alte trepte sfințite. Și astfel vedem toată ierarhia împărțită în Puterile cele dintâi, cele de la mijloc și cele din urmă. (...) Prin această ordine fiecare se face părtaş, după cât îi este îngăduit și cu putință, de curăția mai presus de curăție, de lumina mai presus de plinătate și de desăvârșire mai presus de desăvârșire. Căci nimic nu este desăvârșit prin sine sau lipsit în general de nevoia desăvârșirii, decât cel cu adevărat prin Sine desăvârșit și mai presus de desăvârșire.”¹

Omul împărtășește din natura divină prin participare (comuniunea sfinților) și prin dinamismul experienței vieții spirituale. De aceea omul, entitate compusă din suflet spiritual, forma care deține toate potențele pe care le actualizează, și trup, datorită legăturii intime a *hylemorfismului*, prin mijlocirea corporalității materiale. Pentru că este trup și suflet omul ființează între cele

1. *ibidem*, p. 30.

două dimensiuni ale realității, este capabil de experiența categorială a spiritului, de legătura dintre simplitatea esenței ființării și lumea categorială pe calea cunoașterii intelectuale și este integrat în lumea materială conștient prin intermediul cunoașterii sensibile (pe calea simțurilor). Și omul *este*. Are o consistență metafizică compusă (spirit-materie = suflet-trup) înscrisă în modul său de „a fi”, se manifestă ca atare prin participarea la devenirea chipului istoric al creației, având darul creatural al voinței libere care îl face capabil de iubirea (ca accident – relație) prin care se situează mai departe sau mai aproape de ceea ce se descoperă în mod absolut ca Persoană.

De aceea, ființele care au primit creatural darul facultăților intelectual-volitive se situează în ierarhia ontologică conform „locului” dat și se situează în ierarhia comuniunii de sfințenie a relației de iubire față de Iubirea absolută prin decizia existențială, liber consimțită, a unei alegeri ca act al credinței. Îngerii au ales în dimensiunea spirituală, veșnică, neschimbabilă, calea slujirii (rămânând mesageri – ἄγγελοῦ) sau respingerii acestei slujiri (îngerii decăzuți prin acel atemporal *non serviam*), în timp ce oamenii intră eficient în comuniunea de sfințenie a lui Dumnezeu prin „ieșirea din istorie” și participarea la Sfințenia absolută a naturii divine în dimensiunea spirituală a realității. Cât timp participă la devenirea dimensiunii spațio-temporale a lumii istorice omul se apropie de Dumnezeu pe calea asceticii și misticii.

3.3. Binele metafizic

Dumnezeu este bun! Dumnezeu este lumină! Dumnezeu este iubire! Sunt afirmațiile pe care le regăsim în omiletica tuturor timpurilor, în scrierile patristice sau în literatura spirituală a marilor maeștri ai vieții contemplative. Omul are tendința de a proiecta aceste atribute în experiența trăită, percependu-le

prin prisma afectivității. Și, da, acesta este modul concret în care individul se implică în viața spirituală!

Omul dialoghează cu Dumnezeu, îi adresează cu propriile cuvinte cererile, își exprimă temerile sau așteptările și „ascultă” Cuvântul care i se adresează în intimitatea ființei sale dincolo de cuvintele și categoriile limbajului discursiv. Când experimentează Sacralul și descoperă sacralitatea lumii, omul se oprește asupra naturii divine ca Principiu absolut, însă atunci când iese din experiența irațională, strict subiectivă, pentru a comunica propria trăire, care privește aspecte atât cognitive cât și emoționale, este obligat să recurgă la aspectul iconic al lumii care recurge la „citirea” semnelor sensibile în spatele cărora se manifestă în mod suprasensibil lumea spirituală în care tronează Dumnezeu. În acest caz, trecerea de la acategorial (*indicibil*) prin prenoționalul arhetipurilor se face prin „îmbrăcarea” semnificației esențiale a Cuvântului într-un cuvânt (categorie, definiție, logică) omologat de spiritualitatea omenirii, capabil de a fi „tradus” ulterior în orice limbaj categorial sau limbă vernaculară accesibilă omului istoric (omologarea lumii conform cogniției omenești: „Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice...” *Geneza* 2, 20).

Dumnezeu rămâne în sfera Principiului creator absolut. De aceea Numele prin care omenirea îl denumeste rămâne între exprimarea unei esențe misterioase, de neatinse, și Cuvânt. De aceea Dumnezeu este *Binele metafizic* care în experiența cognitivă a omului se descoperă ca *Lumina cea mai presus de fire* și în relaționarea interpersonală se revelează ca *Iubire*.

Teologia clasică răspunde dezideratului rațional care pune în legătură afirmațiile religiei despre Dumnezeu Creatorul și necesitatea existenței unui *principium*, un *arhè* al întregii ființări din cadrul metafizicii clasice. Pentru a vorbi despre Ființa divină, teologia despre Dumnezeu apelează la legătura existentă între ființă și atributele care sunt consecința structurii constitutive specifice. Dificultăți apar atunci când vorbim despre ființări individuale sau despre moduri specifice de ființare în care descoperim *sub-*

stantia prima, fiind mai ușor de a pătrunde în concepte abstracte, categoriale, prin care descoperim în fond *substantia secunda*. Ființa divină, prin simplitatea sa este acea *substantia prima* la care nu avem acces, fiind dincolo de realitatea substanțial-accidentală care să ne permită accesul la aspectele cantitative, calitative, spațio-temporale, relaționale, etc., definite de metafizica clasică.

Orice realitate substanțială accidentală este creată, în timp ce Ființa divină, necesară atâta timp cât există lumea, este ne-creată și capabilă de a transmite actul de „a fi” ființării create, acestea din urmă contingente și cu o finalitate aprioric stabilită de Creator. Conceptul metafizic de „Dumnezeu” ne oferă alte două elemente care completează imaginea rațional-speculativă despre Dumnezeu, și anume faptul că Dumnezeu este *ipsum esse subsistens* și *actus purus*,¹ adică subzistent prin sine însuși fără să fie dependent de nimeni și de nimic, precum și acel act pur al creației, o realitate Personală care generează din iubire întreaga lume văzută și nevăzută – pentru că vrea și este liber să facă acest lucru.

Gândirea filosofică catolică, critică față de curentele kantiene, pozitivistice și materialiste, trece printr-o evoluție necesară posibilității unui discurs rațional despre Dumnezeu, specific teologiei. Scolastica în expresie medievală și-a pierdut poziția avută în Universitățile europene prin introducerea scepticismului față de realismul metafizic. Cartesius, Malebranche sau Pascal, sunt gânditori moderni care abordează, la rândul lor, problematica despre Dumnezeu. Pe fondul renașterii misticii prin reformarea școlii carmelitane sau conturarea școlii iezuite (sec. XVI-XVII), limbajul scolastic dobândește o altă deschidere prin iezuiții Luis de Molina (1535-1600) și Francisc Suarez (1548-1617), acesta din urmă încercând să realizeze un prim dialog între tomism și curentele gândirii filosofice ale timpului.²

Secolul XVIII este marcat de eforturile adaptării instituțiilor statale de învățământ, și inclusiv a celor eclesiale, la evoluția societății. În acest timp, în societate se simt confruntările dintre

1. Dorothea Sattler, Theodor Schneider, *op. cit.*, p. 106.

2. Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. II, pp. 34-35.

lumea anacronică a ordinii medievale și modernizarea monarhiilor devenite constituționale. În afara coexistenței creștinismului latin și cel răsăritean în teritoriile de contact făcându-se simțită gândirea filosofico-teologică desprinsă de Tradiția Bisericii, care se dezvoltă în sîajul Reformei protestante. În ambientul german, o evoluție a gândirii metafizicii în direcția sistematizării clasice care interferează cu teologia, o face Christian Wolff (1679-1754).¹

În secolul XIX metafizica clasică din gândirea filosofică și teologia se separă epistemologic de cunoașterea pozitivă. În acest context, scrisoarea enciclică a Papei Leon al XIII-lea, intitulată *Aeterni Patris* (1879), îndeamnă spre aprofundarea dialogului dintre tomism și curentele filosofice independente de Biserică (*novis vetera augere*), o resuscitare a dialogului dintre *fides et ratio* sub forma neotomismului.²

Vaticanul II restaurează unitatea ortodoxiei doctrinare în pluralismul și diversitatea școlilor teologice care se dezvoltă în continuitate apostolică, fiecare în parte valorificând o anumită sensibilitate prezentă în tradițiile locale. Inclusiv atributele divine sunt prezentate fie în spiritul catafatismului și a căutării unor definiții raționale, fie în inefabilitatea apofatismului care recunoaște limitele cogniției raționale. Această ambivalență exprimă limitele între care putem exprima intersubiectiv verificabil, într-un limbaj categorial, adevărurile Revelației divine.

3.3.1. Argumente filosofice și patristice. Cum este prezentat Binele ca atribut suprem al naturii divine în scrierile filosofico-teologice? În teologia secolelor XIX-XX, așa cum găsim în scrierile lui Simeon Micu și Vasile Suci, întâlnim o prezentare sistematică a argumentărilor raționale conform limbajului tomist pornindu-se de la *de bonitate Dei* din *Summa Theologiae* I^a, q.6, și exprimarea acestor argumente într-o manieră eseistică sau omiletică, ambele forme adresându-se diferitelor aspecte ale cogniției umane: *fides et ratio*.

1. *ibidem* p. 158.

2. *idem*, vol III, p. 237-238.

În *Prooemium* din I^a q. 6 Toma își propune să trateze despre oportunitatea atribuirii lui Dumnezeu a bunătății atâta timp cât El este Binele suprem și în același timp Unitatea / Simplitatea unei naturi dumnezeiești (Dumnezeu este bun în esența Sa).

*Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius, in libro de Div. Nom., attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt.*¹

Răspund că, a fi bun îi aparține mai ales lui Dumnezeu. Căci ceva este bun, după cum este de dorit. Dar fiecare își dorește propria perfecțiune. Acum perfecțiunea și forma efectului este un fel de asemănare a agentului, deoarece fiecare agent acționează ca el însuși. Prin urmare, agentul însuși este de dorit și are rațiunea de bine, pentru că aceasta este ceea ce se dorește de la el, ca să poată lua parte din asemănarea lui. Cum Dumnezeu este prima cauză efectivă a tuturor lucrurilor, este clar că rațiunea binelui și a atractivității îi aparține. De aceea Dionisie, în cartea *Div. Nom.*, îi atribuie lui Dumnezeu binele ca primă cauză eficientă, spunând că Dumnezeu este numit bun, ca Cel din care subzistă toate.

În perspectivă metafizică Binele se suprapune cu Principiul creator. Pentru Platon binele este definit prin acțiunea sa esențială: se dăruiește pe sine din necesitate, astfel încât dacă ar înceta să mai dăruiască ființarea pe care o deține și o dăruiește ființărilor care se descoperă ca *entia participanta* ar înceta să existe. În consecință, lumea este necesară, veșnică, Binele platonian ca principiu al tuturor lucrurilor fiind obligat să se împărtășească pe sine și să mențină în subzistență lumea, în caz contrar contrazicându-se pe sine.²

1. *Summa Theologiae* I^a q. 6 a. 1 co.

2. Aristotel, *Etica nicomahică*, p. 7.

În perspectiva teologiei creștine și a sistemelor de gândire monoteiste, Dumnezeu creatorul, adică Binele suprem, are trăsăturile absolute ale Persoanei în care se regăsește și omul alături de entitățile pur spirituale (îngerii) – chip și asemănare – de aceea dăruirea de sine prin chemarea tuturor lucrurilor din neființă în ființă este un act volitiv liber, este un act al iubirii și nu un act necesar și automat. În același timp, Dumnezeu este identic cu Binele metafizic, nu în sensul gradelor de perfecțiunea care există în lucrurile substanțiale sau în ființările compuse ci în esența Sa. Obiecțiile chestiunii fac referire la acest aspect:

*Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Haec autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo. Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo. Sed contra est quod dicitur Thren. III, bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum.*²

Se vede că nu convine lui Dumnezeu să fie bun. Pentru că rațiunea binelui constă în manieră, formă și ordine. Dar aceste lucruri nu par să fie de acord cu Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este imens și nu este ordonat față de nimic.³ Prin urmare, nu îi aparține lui Dumnezeu să fie bun. Mai mult, binele este tot ceea ce doresc toate. Dar nu toate Îl doresc pe Dumnezeu, pentru că nu toate Îl cunosc, iar nimic nu se dorește decât dacă e cunoscut. Prin urmare, nu convine despre Dumnezeu [să se spună că] este bun. Dar este contrar celor spuse în *Thren. III*. Domnul este bun cu cei care nădăjduiesc în El, cu sufletele celor ce îl caută.³

Binele din definiția dată de Aristotel în *Etica Nicomahică* este: ἀγαθόν – *acel lucru spre care totul tinde*. În acest sens, numai Dumnezeu este Binele, deoarece celelalte entități se încadrează într-un grad de apropiere sau de îndepărtare față de Binele definit

1. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, p. 190.

2. *Summa Theologiae* I^a q. 6 a. 1 arg. 2.

metafizic după esența sa. Dumnezeu ESTE, și este Bun (Binele în esența sa), Sfânt (la absolut: Întreit-Sfânt), Adevărat (pentru că numai ceea ce ESTE, entitate spirituală sau materializată ca lucru sub formă substanțială – *res* – poate să fie adecvat cu intelectul: *veritas est adæquatio intellectus et rei*), iar Binele și Adevărul sunt atributele constitutive ale Frumosului – *Pulchrum* – perceput de om pe calea experienței estetice, care devine anticamera experienței contemplative, mistice.¹

Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveni-

Răspund că, numai Dumnezeu este bun prin esența lui. Căci fiecare lucru se numește bun, după cum este perfect. Dar perfecțiunea unui lucru este triplă. Prima, într-adevăr, după ceea ce este constitutiv în propria ființă. Dar a doua, conform faptului că i se adaugă anumite accidente, necesar pentru funcționarea sa perfectă. A treia perfecțiune a ceva este prin faptul că ajunge la altceva ca scop. Deoarece prima perfecțiune a focului constă în ființă, pe care o are prin forma sa substanțială, a doua perfecțiune a sa constă în căldură, ușurință, uscăciune și altele asemenea, iar a treia desăvârșire constă în aceea că se odihnește la locul său. Acum această triplă desăvârșire nu aparține nici unei creaturi după esența ei, ci numai lui Dumnezeu, a cărui esență este numai ființa sa; în care nu sunt ceva accidente; însă ceea

1. Alexandru Buzalic, „Hans-Urs von Balthasar – La théologie de la culture entre la théologie transcendante et la théologie esthétique” în: *STUDIA UBB THEOL. CATH.*, LXVIII, 1-2, 2023, pp. 27-42.

*unt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.*¹

ce se adaugă accidental altora se aplică în esență lui, ca fiind puternic, înțelept și altele asemenea, așa cum reiese din cele spuse. El este, de asemenea, îndreptat către nimic altceva decât spre finalitate, căci el însuși este finalitatea ultimă a tuturor lucrurilor. Prin urmare, este clar că numai Dumnezeu are toate perfecțiunile conform esenței sale. Și de aceea numai el este bun prin esența lui.

Această sentință trebuie acceptată în interpretarea Sfintei Tradiții, în discernământul teologiei dezvoltată în continuitate apostolică care s-a confruntat în trecut cu toate derivatele ereziilor și disputele școlilor filosofice. Astfel, evităm recăderea în discuțiile sterile privind monismul ontologic sau emanaționismul neoplatonic, închiderea în sisteme rigide de interpretare filosofico-teologică etc. În perspectiva transcendentaliei, categoria *Bonum* pe care o regăsim în ființe are o triplă dimensiune: fundamentală, formală și cauzală.²

„A fi” o anumită ființă concretă înseamnă „a avea” la nivel formal-morfic tot ceea ce este specific aceluia tip de ființe (ca *aliquid*), a avea la nivel potențial calitățile și facultățile speciei respective (specie în sens metafizic și nu biologic). A actualiza toate potențele constitutive este o tendință naturală a tuturor lucrurilor care conduce spre grade de perfecțiune diferite, vorbim despre desăvârșire. Când este vorba despre om, această tendință naturală este marcată de actul volitiv, liber, care se inserează în dinamismul „asemănării” cu Principiul creator: este desăvârșirea – ca sfințenie. Dumnezeu dăruiește printr-un act creator sufletul individual, spiritual, „chip și asemănare” a Sa, fiecărui om care se actualizează prin intermediul hylemorfismului în

1. *Summa Theologiae* I^a q. 6 a. 3.

2. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, pp. 192-193.

unitatea materialo-spirituală trup și suflet. De aici și condiționările restrictive ale ființării istorice și libertatea vieții spirituale spre care omul tinde.

Binele transcendental se descoperă și prin participare la gradele de ființare. Toma de Aquino, pe linia metafizicii și antropologiei aristotelice, distinge ființările neînsuflețite de cele însuflețite (care posedă principiul vieții: $\psi\upsilon\chi\eta$ - suflet). Acestea din urmă, la rândul lor se disting prin tipul de viață pe care îl posedă potențial (vegetative, senzitiv-afective și intelectual-volitive), omul primind demnitatea maximă de a fi „chipul” lui Dumnezeu. În mod ontologic Dumnezeu a dăruit fiecărei ființări în parte un anume tip de bunuri constitutive, de unde un anume fel de „participare” la bunătatea care se reflectă în lucruri. Când Binele caracterizează Principiul creator, dăruirea actului de „a fi” în mod gratuit devine un act al iubirii metafizice. Cu cât primește mai mult din ființarea Ființei, cu atât mai mult o ființă este „iubită” de Dumnezeu care a creat și menține creația în subzistență. Pe această scară oamenii și îngerii, care au chipul și asemănarea lui Dumnezeu constitutiv în capacitățile intelectual-volitive și a libertății care le-au fost dăruite, sunt în culmea ordinii creației. Omul are demnitatea de chip și asemănare a lui Dumnezeu pentru că este iubit de Dumnezeu!

Binele causal se descoperă prin modul în care omul dorește (ca act volitiv) relaționarea / posedarea altor ființări prin care identificăm ceea ce este bun. Nu poate fi dorit decât ceea ce ESTE. În actul volitiv al dorinței, în mod psihologic, identificăm postura binelui hedonistic (*bonum delectabilis*), a binelui util (*bonum utilis*) și onest (*bonus honestum*), după cum distinge Toma de Aquino:... *bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile*.¹

Relaționarea afectiv / volitivă față de celelalte ființări se face datorită subordonării altor bunuri care decurg din posedarea binelui ființării respective, în cazul utilitarismului, sau datorită plăcerii posedării binelui respectiv. În viața de toate zilele avem nevoie de aspectul utilitar în lucrurile (*res*) pe care le posedăm

1. *Summa Theologiae* I^a-IIae q. 34 a. 2 arg. 1.

și pe care le folosim în mod instrumental. Această atitudine, mai ales în cadrul ființării umane, impune un echilibru care ține de relația om-natură, deoarece nu se pot depăși limitele naturale și raportul echilibrat în „folosirea” bunurilor create fără să se producă dezechilibre. Utilizarea bunurilor create ține de dreptul la viață și la apărarea existenței indivizilor și a societății și de munca prin care se obțin alte bunuri necesare satisfacerii necesităților primare și a celor secundare juste în păstrarea echilibrului dintre om-natură-ambient social și cultural. Orice încălcare a acestui echilibru conduce spre distrugerea ambientului natural și la pervertirea relațiilor interpersonale (poluarea, secătuirea resurselor în absența unei utilizări durabile în timp, răul economic prin în Justiții și exploatarea indivizilor reduși la simple angrenaje subestimate și considerate o simplă forță de producție, sclavagismul). Este reducerea persoanei la statutul de *lucru*.

În cazul binelui delectabil, se dorește relaționarea/posedarea unui lucru (*res*) datorită plăcerii de a-l poseda. Este tipul de atașament care depășește satisfacția normală a administrării bunurilor create. Acest tip de subordonare a binelui din lucruri devine adictiv, iar în cazul relațiilor interpersonale înseamnă reducerea „celuilalt” la stadiul unei interacțiuni ludice sau căderea în prostituție. Sigur, relațiile interpersonale implică și aspectele utilitare sau ale plăcerii dialogului sau a prezenței prietenilor sau a persoanelor iubite, însă acestea își păstrează „normalitatea” din starea creaturală doar atunci când reflectă starea dreptății naturale și nu dezordinea stării specifice chipului istoric, imperfect, al creației după căderea în păcatul strămoșesc.

Relația interpersonală ne revelează ceea ce este, sau ar trebui să fie un *Bonum honestum*. Numai relaționarea între persoane sau față de Dumnezeu depinde, din necesitate, de onestitatea ființării celuilalt: ne relaționăm față de o altă persoană pentru că aceasta merită, există, are o trece unică prin istorie sau ocupă o poziție unică în lume, pentru că este demnă de a fi partenerul de dialog în cazul prieteniei, sau a comuniunii de iubire care generează dinamismul transformant specific unei relații de iubire.

În cazul atributelor lui Dumnezeu pe care le regăsim în întreaga creație, să nu uităm că orice afirmație este făcută în sens unic: Dumnezeu este Binele, este Adevărul, este Frumosul... Dumnezeu este Iubire. Însă, din perspectiva creaturii, binele, adevărul, frumosul sau iubirea din experiența creaturilor nu sunt Dumnezeu. Eventual descoperim urma sau proiecția acestor trăsături divine în lumea creaturală. Și nici atributele metafizice de Unu, Bine, Adevăr, Frumos, nu pot descrie misterul absolut a naturii divine. Doar Dumnezeu singur este Binele prin esența Sa metafizică – *ideo ipse solus est bonus per suam essentiam*.¹

În perioada medievală timpurie, Pseudoareopagitul descria natura dumnezeirii folosind categoriile filosofiei neoplatonice, subliniindu-se faptul că sunt elemente care pot fi explicate rațional, fie rămân din domeniul experienței vieții de credință sau a misterului:

„Deci cele unite ale întregii dumnezeiri sunt, precum am arătat mai pe larg în *Învățăturile teologice*, suprabunătatea, supradumnezeirea, supraființa, supraviața, supraînțelepciunea și toate câte le lasă (neagă pe cele create) prin depășire. Împreună cu ele sunt numite și toate cele cauzate, binele, frumusețea, existența, puterea născătoare de viață, înțelepciunea și toate câte vin din darurile bunătății ei sau din cauza tuturor bunătăților. Iar cele deosebite (distincte) sunt numele mai presus de ființă și lucrul (ceea ce e propriu Tatălui și Fiului și Spiritului, neintroducându-se nicio schimbare a lor sau contopire. Pe lângă acestea se mai disting viața, ca noi, desăvârșită și neschimbată a lui Isus și toate tainele ființiale ale iubirii de oameni care vin din aceasta.”²

Toate atributele naturii divine sunt peste / deasupra / grec. *metha*, de aceea putem vorbi numai despre suprabunătatea, supradumnezeirea, supraființa, supraviața, supraînțelepciunea, etc. În același timp, perspectiva patristică este trinitară, ceea ce

1. *Summa Theologiae* I^a q. 6 a. 3.

2. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 140.

ține de natura divină unică și de o Ființă fiind legat de distincția Persoanelor divine: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Uniunea de o ființă rămâne fără schimbare sau contopire a celor trei Persoane din veșnicie, care rămân în aceeași acțiune *iconomică* în manifestarea din Istorie. Dionisie definește unic în natura divină ceea ce ține de „identitatea negrăită și mai presus de cunoaștere” (care rămâne „ascunsă și de nearătat”), iar distinct este tot ceea ce ține de definirea fiecărei Persoane din Sfânta Treime, adică „...distincții, ieșirile (procesionile) și arătările bune ale obârșiei dumnezeiești”:

„...spun că ține de unirea dumnezeiască supraființa ei, fiind una și comună Treimii începătoare, existența mai presus de ființă, dumnezeirea mai presus de dumnezeire, bunătatea mai presus de bunătate, fiind mai presus de orice identitate a celor ce întrec identitatea deplină a tuturor; la fel, unitatea începătoare, negrăirea, antecedentă oricărei exprimări ca necunoaștere, atotspiritualitatea, temelia și afirmarea tuturor și negarea prin depășire a tuturor, existența mai presus de orice afirmare și negare, aflarea și întemeierea ipostasurilor începătoare unul în altul, de se poate spune așa, supranumite în întregime și prin nicio parte confundate, ca luminile unor sfeșnice (ca să ne folosim de exemplele sensibile și familiare) care sunt într-o casă unică și întregi în întregimea reciprocă, dar având fiecare în mod propriu subzistența deplină și exactă, însă și un mod distinct una față de alta; sunt unite în distincție și distincte în unire.¹

La sfârșitul epocii patristice avem deja o poziție clară asupra raportului dintre catafatic și apofatic, dintre ceea ce poate fi raționalizat și accesibil intelectului și ceea ce rămâne un mister de nepătruns, însă revelat cunoașterii credinței. Ioan Damaschinul scrie că:

„Ce este însă ființa lui Dumnezeu, sau cum este întru toate, sau cum Fiul, Unul-Născut și Dumnezeu, golindu-se pe El însuși, s-a făcut om din sângiuri feciorelnice, fiind plăsmuit după o altă lege decât cea firească, sau cum a umblat pe

1. *ibidem*

ape, fără să-și ude picioarele, nu cunoaștem și nici nu putem spune. Așadar, nu este cu puțință să spunem ceva despre Dumnezeu și, în general, să înțelegem altceva decât cele care, în chip dumnezeiesc, ni s-au vestit sau ni s-au spus și revelat prin cuvintele dumnezeiești ale Vechiului și Noului Testament.”¹

Calea sigură pentru a cunoaște ceea ce este cognoscibil pentru mintea omenească rămâne acceptarea autorității Revelației divine. Este inițiativa lui Dumnezeu de a se descoperi omului capabil de Dumnezeu prin cogniție și relaționare interpersonală. Dumnezeu ridică voalul care ascunde misterul (lat. *retro vellum dare* – a ridica vâlul, grec. *Θεία αποκάλυψη* – Revelația dumnezeiască) comunicând „tot” ceea ce este necesar omului ca să pătrundă în realitatea lui Dumnezeu, să întrezărească sensul existenței tuturor lucrurilor și destinul eshatologic al creației, precum și adevărul despre mântuirea „în” Isus Hristos. Acesta este fundamentul teologiei și în același timp invitația Persoanei divine la dialog, la viață spirituală, la transcenderea condiției ființării biologice, la tatonarea dimensiunii superioare și integratoare a realității lumii. Trece de la stadiul de ființă cu un potențial deosebit în lume la cel de *homo religiosus* prin experimentarea sacrului (descoperirea sensului tuturor lucrurilor și subordonarea comportamentului individual și social conform ordinii pe care lumea o arată prin transparență) și intrarea în dinamismul relației om-Dumnezeu care actualizează „asemănarea” care este posibilă pentru că este „înscrisă” ontologic în chipul ființării umane.

Creatural omul a primit darul de a fi capabil de Dumnezeu, rămâne alegerea existențială, liber consimțită, a fiecărui individ care poată să-și desfășoare existența fiind îndreptat, mai mult sau mai puțin, spre dimensiunea materială a realității sau spre realitatea spirituală. Cu cât este mai aproape de Dumnezeu, cu atât mai mult o ființă ESTE, ființarea umană poate să se situeze (prin participare) într-o subzistență plină de Dumnezeu, plină de Ființă. Însă, oricât am cunoaște pe calea rațiunii sau a cunoaș-

1. Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Cap. II, p. 12.

terii credinței, oricât am progresa în viața spirituală, ajungem la „zidurile tăcerii” în spatele cărora se află misterul de nepătruns a naturii divine. Dumnezeu este Ființa. Însă este mai presus de ființă, este Cel ce generează întreaga ființare, întreaga natură (grec. φύσις) este născută prin actul creator ca dăruire de sine din esența ființării a Celui ce rămâne mai presus de natură (grec. μετὰ τὰ φυσικά). Este ceea ce ne spune, într-un sistem de gândire medieval timpuriu, despre natura divină, Damaschinul:

„Dar este mult mai potrivit să vorbim despre ființa lui Dumnezeu făcând abstracție de toate existențele, căci Dumnezeu nu face parte din existențe. Asta nu înseamnă că Dumnezeu nu există, ci că el este mai presus de toate existențele și mai presus de însăși existența. Și dacă cunoștințele sunt în legătură cu existențele, urmează că ceea ce este mai presus de cunoștință va fi negreșit și mai presus de existență, și din contră, ceea ce este mai presus de existență, va fi și mai presus de cunoștință. Prin urmare, Dumnezeirea este infinită și incomprehensibilă. Și numai aceasta putem înțelege cu privire la ființa sa, anume nemărginirea și incomprehensibilitatea Sa. Toate câte le spunem în chip afirmativ cu privire la Dumnezeu nu indică natura Lui, ci cele în legătură cu natura Sa. Chiar dacă vom spune că Dumnezeu este bun, că este drept, că este înțelept, sau orice altceva, nu indicăm natura lui Dumnezeu, ci pe acelea în legătură cu natura Lui. Sunt unele, însă, care se spun în chip afirmativ cu privire la Dumnezeu, care au o putere de negație covârșitoare; de pildă când spunem că Dumnezeu este întuneric, nu înțelegem că Dumnezeu este întuneric, ci înțelegem că nu este lumină, ci ceva mai presus de lumină; și când zicem că este lumină, înțelegem că nu este întuneric.”¹

De aceea, există „un alt ordin de cunoaștere, la care omul nu se poate ridica prin propriile-i forțe,”² un dar gratuit făcut din iubire de către Dumnezeu (aspectul haric), și aspectul acceptării acestui dar și intrarea în dinamismul relației interpersonale, de iubire.

1. *ibidem*, Cap. IV, p. 5.

2. CBC n. 50.

3.3.2. Dumnezeu – Binele – Lumina – Iubirea absolută. Ajungem astfel la aspectul cunoașterii experiențiale și a vieții mistice. Dacă prin cunoașterea actualizată prin lumina naturală a credinței ne situăm în sfera limbajului discursiv, prin cunoașterea supranaturală a credinței primim Adevărul și îl exprimăm sub aspectul iconic (cvasi-sacramental) printr-un limbaj simbolic în care catafaticul și apofaticul se întâlnesc. Această cunoaștere este posibilă prin contactul direct dintre sufletul individului și realitatea impregnată din veșnicie de Dumnezeu, atunci când intrăm în experiența cognitivă pură a esențelor care sunt legate de izvorul ființării și de manifestarea la limita dintre realitatea spirituală și materială, care devine sensibilă și perceptibilă în continuumul spațio-temporal al istoriei.

Mergând pe linia patristicii răsăritene de la Părinții Capadocieni, trecând prin conceptele lui Dionisie Pseudoareopagitul, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul, Grigore Palamas (†1359) face o sinteză între învățătura dogmatică despre Dumnezeu și mistica isihastă în varianta athonită inițiată de Grigore Sinaitul (†1346). După Grigore Palamas, misticul ajunge să vadă „lumina” lui Dumnezeu împărtășindu-se din „energiile divine.” Dumnezeu se manifestă sub forma unei singure energii, „multi-formă în manifestările sale.”¹

Dumnezeu este în întregime prezent în „energiile” Sale, în lumina necreată, accesibilă omului, fără ca să se distrugă astfel transcendența Sa absolută. Limbajul palamit, preluat și de Nicolas Cabasila (†1371) combină limbajul teologic tradițional cu afirmațiile bazate pe experiența mistică a isihasmului, propunând o școală interpretativă originală, subordonată aspectelor soteriologice: comuniunea cu Dumnezeu, îndumnezeirea omului și restaurarea chipului creației prin har.

Distincția dintre Ființa divină (substanța primă) de neatinș, și substanța secundă creată, experimentabilă, susținută în Apus, nu vine în contradicție cu afirmarea posibilității comuniunii reale cu Dumnezeu pe calea experienței mistice. Am mai spus

1. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Asociația Filantropică medicală creștină Christiana, București, 1995, p. 76.

că, cel puțin la ora actuală, a ne opri asupra superiorității unui singur tip de limbaj rațional / categorial în fața unui mister care se Revelează rămânând un mister pentru cunoașterea umană, este un nonsens.

Harul ca realitate creată poate fi definit în funcție de categoriile limbajului scolastic, se pot respecta reperele metodologice și se pot evita afirmațiile echivoce. Se face distincția clară dintre Ființa necreată, transcendentă, unica sursă a creației văzute și nevăzute și creaturi. Tot ceea ce provine de la Dumnezeu și atinge realitatea contingentă, provine de la Tatăl prin Fiul, fiind dăruit în și prin Spiritul Sfânt, în consecință harul este un „dar” care provine de la Dumnezeu Unul și Întreit.¹

Comuniunea cu Dumnezeu este posibilă, ajungându-se până la comuniunea desăvârșită a omului mântuit „în” dinamismul treimic, Apusul creștin văzând progresul în viața spirituală ca un drum ascendent, omul „achiziționând” haruri care îl conduc spre sfințenie sau desăvârșire, scopul secundar al vieții, scopul principal, legat de primul, fiind mântuirea. Comuniunea cu Dumnezeu se actualizează în grade diferite, în funcție de progresul individului în sfințenie.

Teologia palamită nu face distincția clară între intratreimic și extratreimic atunci când interpretează mântuirea ca „îndumnezeire prin har.” Harul reprezintă lucrarea lui Dumnezeu în istorie – *iconomia* = *οικονομία* mântuirii. „Energiiile necreate” nu reprezintă o parte accesibilă a lui Dumnezeu, ci modul sub care se face cunoscut „în întregime” omului, deoarece transcende ființa creată.²

Dumnezeu, din transcendența Sa absolută, se „coboară” asupra omului – capabil de Dumnezeu prin deschiderea transcendentă la spiritului său – îndumnezeindu-l, făcându-l capabil de participare la energia / lucrarea dumnezeiască prin comuniune. Harul, definit ca energie necreată, lucrarea lui Dumnezeu, se face

1. *Donum supernaturale creaturae intellectuali a Deo concessum in ordine ad vitam aeternam.* în: Eduard Ferent, *Antropologia creștină*, Editura „Presa Bună”, Iași 1997, p. 5.
2. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 77.

prezent în ființa omului îndumnezeit, capabil de „vederea lui Dumnezeu.” Altfel spus, interpretării sfințeniei ca ascendență spre Dumnezeu până la comuniune din teologia latină, i se oferă o interpretare complementară a sfințeniei ca participare la dinamismul treimic prin „coborârea” lui Dumnezeu asupra omului prin procesul îndumnezeirii, în ultimă instanță „harul fiind prezența lui Dumnezeu în suflet și efectul acestei prezențe în el.”¹

Teologia latină face distincția dintre Ființa divină absolut transcendentă și proprietățile lui Dumnezeu pe care le putem deduce prin intermediul rațiunii, mai întâi la Sinodul local din Reims (1148) prin Gilbert de la Porée (+1154). Sinteza palamită a secolului XIV ne propune în schimb imaginea unui Dumnezeu care se descoperă omului prin energiile necreate, prin intermediul cărora Dumnezeu devine comunicabil în întregime fără să se încalce transcendența Sa absolută. Conciliul IV din Lateran (1215) completează imaginea lui Dumnezeu prin adăugarea atributelor: *incomprehensibilis et ineffabilis* (DH 800). Conciliul Ecumenic din Florența (1442) afirmă unitatea de o ființă în dimensiune treimică recunoscută de întreaga teologie creștină, completând atributele divine astfel încât să se evite triteismul: „*Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitatis, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*” (DH 1330)

Aceeași definiție este preluată și de enunțul Conciliului Lateran IV, Conciliul Vatican I completând imaginea unui Dumnezeu care este: „*aeternus, immensus, incommutabilis, omnipotens, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus, re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus.*” (DH 800/3001)

Dumnezeu este Unic: o substanță, o esență pură, o natură, o dumnezeire, imensitate (de necuprins). Dumnezeu este veșnic, incomunicabil, atotputernic (*Atotfiitorul*), infinit oricărei perfecțiuni pe care o poate descoperi omul pe cale intelectual-volitivă, distinct față de orice lucru (*res*) sau esență din realitatea creaturală, „fericit în sine” adică desăvârșit în simplitatea naturii

1. Eduard Ferent, *op. cit.*, p. 12.

Sale fără a avea nevoie de nimic altceva pentru plenitudinea Ființei.

Rămânând transcendent, Dumnezeu se descoperă omului prin Revelația divină și pe calea experienței vieții spirituale. Este o realitate pe care creștinul o cunoaște și o acceptă constatând cu uimire că oricât s-ar descoperi și oricât ar fi împărtășit de marii mistici, Dumnezeu rămâne un Mister. Dumnezeul misterului transcendenței absolute este același Dumnezeu care se revelează, se descoperă rațiunii și spiritului uman manifest în istorie.

Revelația divină este adresată poporului lui Dumnezeu pentru a deveni fundamentul credinței. Nu dorește o descoperire a misterelor de nepătruns din sfera cognitivă sau a orizontului existențial al omului istoric. Revelația are un singur scop, mântuirea omenirii, realizându-se treptat, după o pedagogie divină, prin lucrarea Spiritului Sfânt în istorie și prin descoperirea plenară prin și în Isus Hristos. Pe de-o parte avem istoria mântuirii în care Dumnezeu se face cunoscut prin lucrările Sale, iar de cealaltă parte rămâne misterul vieții intime a lui Dumnezeu, o unitate de o ființă într-o realitate relațională intratrinitară și interpersonală, despre care vom aprofunda în partea cursului dedicată teologiei trinitare.¹

Într-un limbaj analogic, întâlnirea omului cu Dumnezeu în intimitatea Ființei Sale misterioase este descrisă prin „lumină”. Lumina are o natură duală: în definiție astrofizică este descrisă fie prin teoria corpusculară, ca emisie de fotoni, fie prin teoria ondulatorie, ca undă electro-magnetică. Trecerea de la starea primordială a particulelor pre-elementare spre atomii de hidrogen și de heliu este însoțită de o emisie de lumină (acel *Fiat Lux* despre care vorbește pp. Pius XII și George Lemaître), lumina fascinează omul ca ființă diurnă și este indispensabilă integrării în realitate prin reflectarea tuturor lucrurilor care ajung la cunoașterea individului pe calea simțului vizual.

Întâlnirea cu Dumnezeu pe calea experienței vieții spirituale rămâne circumscrisă subiectivității individului. Apropierea de Dumnezeu pe calea unei experiențe cognitive directe este trăită

1. Alexandru Buzalic, *Theos. Despre Dumnezeu*, pp. 186-187.

ca o imersiune la mare adâncime: cu cât scafandru coboară, cu atât sunt absorbite lungimile de undă ale lumini solare, de la roșu, spre galben, verde, albastru, violet, indigo, ajungându-se la întunericul abisurilor... Cunoașterea umană, rațională, în fața adâncimii imensității naturii divine, este invers proporțională cu profunzimea experienței cunoașterii realității experimentate, de aceea Ioan Damaschinul spune că „...nu indicăm natura lui Dumnezeu, ci ceea ce este în legătură cu natura Lui... când spunem că Dumnezeu este întuneric, nu înțelegem că Dumnezeu este întuneric, ci înțelegem că nu este lumină, ci ceva mai presus de lumină...”¹

Același adevăr este descris printr-o ascensiune mistică pe un Carmel spiritual de către Sfântul Ioan al Crucii (1542-1591), pe culme ascetului fiind învăluit în lumina mai presus de lumină a naturii divine. Isus Hristos este Dumnezeu adevărat, de aceea Ioan spune: „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume” (Ioan 1, 9). Experiența rugăciunii „la apusul soarelui” îl pune pe om în fața unui alt chip al luminii mai presus de lumina naturală: *lumina lină* (grec. Φώς λαρόν = lumina aducătoare de bucurie; slav. Свѣтѣ мѣхѣ – Свѣтло мѣхѣ = lumină lină, domoală, liniștită) a sfintei măriri a celui fără de moarte Tată ceresc = αἰῶς δόξης αθανάτου Πατρός, οὐρανίου.

Ioan Damaschinul ne vorbește despre „lumina cunoaștinței de Dumnezeu”,² Dumnezeu fiind „lumină spirituală, inaccesibil.”³ Omul în starea de sfințenie rămâne circumscris în lumea materială cât timp este în viață sau ocupă „locul” metaistoric de care s-a făcut capabil atunci când intră în eternitate și reflectă asemenea îngerilor lumina sfințeniei ca „lumini spirituale secundare, care își au luminarea din lumina primară fără de început. Nu au nevoie de limbă și de auz, ci transmit unii altora propriile lor gânduri și hotărâri fără să rostească cuvânt. Toți îngerii au fost zidiți prin Cuvânt și au fost desăvârșiți de Sfântul Spirit prin sfințire, participând la luminare și la har în măsura vredniciei și rangului lor.”⁴

1. Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Cap. IV, p. 6.

2. *ibidem*, Cap. III, p. 12.

3. *ibidem*, Cap. VIII, p. 18.

4. *ibidem*, Cap. III, p. 12.

Natura divină este *lumină*, de aceea generarea din veșnicie a Fiului este „lumină din lumină (grec. $\phi\omega\varsigma \ \epsilon\kappa \ \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma$, latin. *Lumen de Lumine*, slav. *свѣта ѿ свѣта*- *Свѣтло від Свѣтла*), iar pătrunderea în comuniune cu natura divină prin relaționarea cu Isus Hristos înseamnă vederea „luminii taborice” după cum se exprimă în întreaga mistică isihastă.¹

Dacă la nivel cognitiv întâlnirea cu natura divină este exprimată într-un limbaj analog prin experiența unei lumini mai presus de fire, relaționarea ființei umane cu ceea ce se poate atinge din Ființă printr-o relaționare interpersonală este exprimat prin *iubire*. „Dumnezeu este iubire” (1 Ioan 4, 8, 16). Această afirmație ne descoperă ceva din experimentarea unirii mistice cu Dumnezeu, caracterizează întâlnirea cu esența Sa de neatins, iubirea ca relație fiind o realitate a dinamismului relației cu Infinitul care se descoperă ca Persoană. Iubirea dintre Creator și creatură este o relație de dăruire profundă și totală, este nelimitată în profunzime și în timp, depășește experiența relaționării între persoanele omenești.²

Inițiativa acestei relații de iubire o are Dumnezeu prin intermediul Revelației. Karl Rahner identifică două moduri prin care Dumnezeu se comunică: revelația atematică (acategorială, transcendentă, mai presus de cuvinte însă inclusă în actul dăruirii ființei fiecărui om în parte) și, revelația tematică (categorială, explicită și cuprinsă în cuvintele Sfintei Scripturi, materializată în formă istorică). În același timp este și raportul permanent dintre veșnicia naturii divine, absolute, și lucrările lui Dumnezeu (între-rit) în istorie. Pe calea cunoașterii umane, Rahner propune axioma fundamentală a identității între Dumnezeu înțeles în intimitatea dinamismului intern – *treimea transcendentă* și, Dumnezeu care se revelează prin intermediul lucrărilor exterioare – *treimea iconomică*. Ceea ce Dumnezeu descoperă despre sine omului este real, adevărat, corespunzând realității de dincolo de bariera transcendenței. Dumnezeu poate fi cunoscut real din Revelație, existând

1. *Despre lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimii. Scrieri filocalice uitate – Filocalica*, ed. II, revazuta și adăugită, traducere Ioan Ică Jr., Deisis, 2013, pp. 12-15.
2. Alexandru Buzalic, *Theos. Despre Dumnezeu*, pp. 186-187.

în plus și posibilitatea experienței mistice, directe a omului care este în mod ontologic o deschidere radicală spre Dumnezeu.

Istoria este un eveniment al transcendenței.¹ Istoria mântuirii și Revelația istorică sunt sinteze ale acțiunii lui Dumnezeu în istorie, omul primind în spațiu și timp în mod concret, autocomunicarea divină. În dorința Sa de mântuire universală, Dumnezeu se comunică oamenilor în mai multe moduri, în timp ce omul conștientizează prezența divină în grade diferite.

Pentru Rahner există o diferență între revelație și comunicare. Revelația, în sensul teologic al termenului, reprezintă descoperirea pe care Dumnezeu o face despre sine, despre planul său de mântuire, prin intermediul cuvintelor sau evenimentelor aflate într-o strânsă dependență și care se luminează reciproc.²

Această Revelație atinge dimensiunile categoriale ale conștiinței umane, este delimitată în timp și spațiu, este imanentă istoriei (aspect cognitiv rațional). Comunicarea pe care Dumnezeu o face oamenilor, este un tip de Revelație care nu atinge zona categorială a conștiinței umane, rămâne dincolo de ansamblul dogmatic, etnic, cultural, cunoscut în mod conștient, fiind transcendențială (aspect cognitiv irațional).

Omul nu poate face nici un demers spiritual decât prin intermediul fenomenelor sensibile. De aici o componentă istorică, imanentă a autocomunicării lui Dumnezeu, și o componentă transcendentă. Omul are întotdeauna ceva de învățat din partea lui Dumnezeu, care rămâne un mister, și în același timp se revelează în istorie printr-o relație de iubire. Poate pătrunde acest mister prin viziunea beatifică, printr-o experiență transcendențială, fiind orientat spre această Ființă care este Binele metafizic. Această experiență este posibilă datorită iubirii lui Dumnezeu, pentru că iubire în sens antropologic, înseamnă o autocomunicare a individului cui dorește, când dorește și dacă dorește (act cognitiv-volitiv liber consimțit în dublu sens).

1. Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. Edizioni Paoline, Milano 1990, p. 191.

2. CBC nn. 50-53.

„Adevărata și propria revelație personală-istorică se adresează omului mai înainte de toate în unitatea spirituală interioară. Dumnezeu participă acolo în realitatea Sa, proprie luminii spirituale și oferă omului în măsura transcendenței posibilitatea de a primi și asculta o asemenea comunicare și manifestare personală a sinelui, de a accepta în credință, speranță și iubire în măsura în care aceasta nu va fi **coborâtă** la nivelul creaturii finite ca atare, ci din contră pentru om automanifestarea lui Dumnezeu în sine va deveni o **re-urcare**. Apoi Dumnezeu – îndumnezeind omul – susține el însuși actul de ascultare și de receptare a autocomunicării și autoparticipării sale.”¹

Rahner valorifică analogia iubire – lumină spirituală și noțiunea de îndumnezeire, pe care le întâlnim în teologia spirituală răsăriteană, termeni pe care îi reunește cu imaginea lui Dumnezeu care în mod *apriori* a creat omul ca ființă transcendentă (în ființarea specifică materialo-spirituală) și care în același mod influențează posibilitatea de receptare a unei astfel de Revelații. Revelația există pentru că omul este capabil de a primi autocomunicarea lui Dumnezeu, pentru că omul, prin spiritul său, este o ființă transcendentă.

Cuvântul lui Dumnezeu materializat în Sfânta Scriptură, Revelația explicită și categorială, este rezultatul „harului”, un termen care, în sensul autocomunicării divine, devine un alt mod prin care Dumnezeu transcendentul se descoperă în imanența istoriei. Cuvântul lui Dumnezeu transpus în limbaj uman se face „auzit” în istoria umanității, în care de altfel se derulează, Cuvânt pe care omul îl percepe ca un ecou care reverberează încă de la începuturile creației. Potențele de a înțelege și de a prelucra cunoașterea sensibilă sunt interdependente în experiența vieții istorice: prin intermediul fenomenelor sensibile spiritul sesizează ființarea, lumea fenomenologică se obiectivează la nivelul cunoașterii umane (idei, judecăți, raționamente) doar în lumina Ființei.

Cunoașterea umană este o mișcare orientată spre Ființa fără limite și spre ceea ce este sensibil: Dumnezeu este în același

1. Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede.*, pp. 229-230.

timp prezent și ascuns. Este ascuns pentru că este transcendent și în același timp o Ființă personală capabilă de dăruire, iubire și libertate. În existența noastră putem să ne considerăm alături de ceea ce face apel la iubirea creatoare liberă, misterioasă și insondabilă ca orice iubire și, mai ales, toate acestea într-un mod infinit. Aceasta se întâmplă datorită condiției vieții umane care se desfășoară în istorie.¹

De aceea, Rahner afirmă că există o Revelație explicită, categorială, immanentă în istorie, care se concretizează în Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat și, o Revelație implicită, acategorială, transcendentală, care poate fi accesibilă oricărui om care „ascultă” glasul lui Dumnezeu care se autocomunică în istorie mai presus de cuvinte. Omul este o ființă capabilă de raportul direct cu Dumnezeu, fapt posibil datorită transcendentei spiritului său care îi permite să devină un „auditor al cuvântului” – *Hörer des Wortes*. Rahner adaugă:

„Autorevelarea din partea lui Dumnezeu în profunzimea persoanei spirituale este un element provenit din partea harului, în sine reflex, aprioric; nu este o afirmație cauzală obiectivă; este conștiință, nu o cunoaștere. [...] Mai ales o astfel de autodăruire a lui Dumnezeu, finalitatea omului prin har, revelația transcendentală – din momentul în care orice transcendentalitate umană posedă o istorie – este întotdeauna mediată într-un mod lumesc, categorial, are loc în materialul istoric al vieții omului, fără ca prin aceasta să se identifice cu ea.”²

Dumnezeu se autocomunică, iar omul are posibilitatea de a intra în contact cu realitatea divină pentru că experimentează o dublă condiționare, materială și spirituală: prin trup omul este o ființare biologică cu un orizont limitat în istorie, și în același timp, prin sufletul capabil de funcții intelectual-volitive, este spirit în lume. Prin viața spirituală omul experimentează orizontul infinit al unui Dumnezeu cu care dialoghează mai presus de cuvinte.

1. *ibidem*, p. 75.

2. *ibidem*, p. 231.

Influențat de Pseudo-Dionisie, Richard de Saint-Victor (1119-1173) ne propune o viziune mistică asupra experienței cognitive directe a sufletului uman care se întâlnește cu Dumnezeu. Așa cum vom întâlni ulterior în mistica carmelitană, pentru Richard de Saint-Victor relația dintre om și Dumnezeu este o relație de iubire. Binele metafizic care se dăruiește pe sine are inițiativa unei Iubiri absolute, care se transformă într-o relație de iubire care implică omul în ființarea sa psiho-somatică, suflet și trup, spirit și materie. Fundamentele acestei afirmații sunt biblice: „Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire... Și noi am cunoscut și am crezut iubirea, pe care Dumnezeu o are către noi. Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el” (1 Ioan 4, 8; 16).

Richard de Saint Victor identifică patru grade de iubire a omului față de Dumnezeu în *Sermones*, considerate de unii cercetători a fi lucrări apocrife ale școlii de gândire de la Saint-Victor care dezvoltă tema iubirii mistice: *Tractatus de gradibus caritatis*. Relația de iubire are implicații cognitive și existențiale, fiind grade de participare la natura Dumnezeului-Iubire prin care individul se relaționează în dimensiune spirituală într-o stare de sfințenie, Dumnezeu fiind în natura Sa sfințenia absolută.

Astfel, un prim grad al iubirii mistice este *caritas vulnerans* – iubirea care rănește, dureroasă. Este întâlnirea dintre sufletul omului, care are nevoie de purificare (aspectul ascetic) și Dumnezeu, este chemarea și pregustarea fericirii uniunii mistice urmată de efortul și temerile îndrăgostitului de a se conforma cerințelor necesare rămânării în această comuniune cu Ființa iubită.¹

Urmează al doilea stadiu: *caritas ligans* – iubirea care leagă („...Eu îi îngrijeam ca pe copii, îi iubeam cu dragoste părintească, eu iubire fără de margini. Am fost pentru ei ca unul care le ridica jugul de pe grumajii lor, și mă plecam către ei și-i hrăneam” Osea 11, 3-4). Deja voința omului este subordonată Iubirii fără

1. Markus Enders, „La compréhension mystique de l'amour humain chez Tauler,” în: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 75, fascicule 4, 2001. 700e anniversaire de la naissance de Jean Tauler, p. 430.

marginii care îngrijește și asigură subzistența tuturor oamenilor dăruindu-le cele necesare vieții biologice și progresului vieții spirituale.¹

Urmează *caritas languens* – când individul nu mai are nevoie decât de prezența Iubirii absolute, tânjește după Cel căruia și-a subordonat voința dorind să rămână în veșnicie în comuniunea de iubire transformantă. Unirea mistică desăvârșită este atinsă în al patrulea grad al comuniunii, numit *caritas deficiens* ca iubire extatică, transformantă, care nu se realizează printr-o mediere reflexivă ci este experiența imediată și imersiunea în esența iubirii trinitare care se interpătrunde perihoretic în dinamismul naturii divine. Pentru sufletul uman este o întâlnire violentă și o metamorfoză transformantă prin care creatura devine, prin participare mistică, asemănător Persoanei cu care intră în comuniune. Este pasivitatea ființei pătrunse de harul divin și efervescența dinamismului stării extatice. Este poziția pe care ulterior o găsim exprimată în cadrul misticii dominicane de către Meister Eckhart (1260-1328) și cistercianul Bernard de Clairvaux (1090-1153) identificând iubirea față de Dumnezeu ca un proces ce trece prin stadiile dulceații și plăcerii comuniunii de rugăciune, apoi iubirea înțeleaptă sau rezonabilă care vine din străfundurile sufletului care îl descoperă pe Dumnezeu, pentru a ajunge la al treilea și cel mai profund stadiu atunci când relația de iubire se aseamănă cu esența Iubirii, care este Dumnezeu.²

Atât în Răsărit, cât și în Apus, în tradiția mistică a creștinismului sau a asceților și adepților oricăror religii care experimentează dincolo de concepte contactul cu Realitatea ultimă transcendentă, contactul misterios cu dimensiunea transcendentă a lumii este de necontestat, însă transpunerea acestei experiențe într-un limbaj categorial accesibil limbajului discursiv rămâne în sfera subiectivă influențată de ambientul cognitiv, cultural sau religios în care trăiește subiectul cunoscător. Experiența relației dintre misterul naturii divine și elementul spiritual, constitutiv persoanei umane aducând individului certitudinea unei cu-

1. *ibidem*, p. 431.

2. *ibidem*, pp. 433-434.

noașteri care privește existența și atributele unei Realități care transcende condiția stării de creatură.

„În mod normal că ceea ce numim iubire nu va fi definit în baza unei analogii, ci în baza unei experiențe pe care o facem în așteptarea misterului incomprehensibil. Iubirea este în mod precis acceptarea incomprehensibilității, pe care noi o numim Dumnezeu în esența și în libertatea Sa [...]”¹

De la aspectul irațional al experienței iubirii ajungem la ceea ce se poate aprofunda prin cunoașterea credinței și prin lumina naturală a rațiunii. Revelația explicită dobândește plinătatea în Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, în Isus Hristos, act de supremă autocomunicare pe care Dumnezeu o face din iubire, făcându-se vizibil în imanența istoriei. Este un act prin care Dumnezeu, iubitor de oameni, iese în întâmpinarea omului și îl cheamă la mântuire dăruindu-i totodată și mijloacele prin care poate ajunge la aceasta. În fond:

„Forța unificatoare a binelui, sau a iubirii, sau a erosului, stă în faptul că erosul dumnezeiesc este extatic, nelăsând pe cei ce se iubesc să fie ai lor, ci ai celor iubiți. Pornirea aceasta, fie că e numită bine, fie *agape*, fie *eros*, înseamnă nu numai făptura spre Dumnezeu, ci și pe Dumnezeu spre făptură. Textele lui Dionisie în acest sens sunt atât de clare, că nu dau niciun temei interpretării protestante, că prin *eros* numai făptura este atrasă spre Dumnezeu și deci mântuirea ar fi operă naturală a făpturii. Făptura tinde și ea spre Dumnezeu numai pentru că își are originea în Dumnezeu, Care a sădit în ea această pornire. Dar întrucât păcatul a slăbit-o, era necesar ca ea să fie refăcută de harul *erosului* sau al iubirii dumnezeiești. Prin *eros* se exprimă deci aceeași coborâre a lui Dumnezeu la creaturi, care se exprimă și prin iubire (*agape*). Iubirea dumnezeiască e deci mișcarea lui Dumnezeu spre făpturi, spre unirea cu ele. Dar ca să fie mișcare spre cineva, trebuie ca să existe o astfel de mișcare plină de dor din două părți, el mu poate exista

1. Karl Rahner, *Dio e Rivelazione, Nuovi saggi VII*, Edizioni Paoline, Roma 1981, pp. 149-150.

acolo numai una din părți e persoană, iar cealaltă e obiect pasiv al doririi și iubirii.”¹

Iubirea în dinamismul spiritului este *caritas* – *agape*, însă dorința omului în trup și suflet se actualizează ca *eros*. Dumnezeu nu se revelează numai sub aspectul cognitiv al Adevărului metafizic, ci se actualizează *kenotic* prin coborârea Sa din esența transcendenței Ființei absolute spre lumea pe care a creat-o. Iar omul, chip și asemănare a lui Dumnezeu, are libertatea de a intra în relația interpersonală de iubire care îi luminează și îi înnobilează cunoașterea și actele existențiale pe care și le asumă în trecerea prin istorie.

1. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura IBMBOR, București 1996, p. 191.

Concluzii

Astfel am putut sistematiza problematica despre Dumnezeu *Ut Uno* tratând despre existența și despre ceea ce putem afirma despre atributele naturii divine. Unii teologi consideră că separarea dintre problematica *de Deo Uno* de teologia trinitară este forțată, problematica teologică despre Dumnezeu putând fi tratată împreună, în continuitatea tradiției patristice, filocalice și a tradiției gândirii creștinismului răsăritean. Pe de o altă parte, a vorbi despre Dumnezeu și despre natura dumnezeirii ca Realitate ultimă transcendentă înseamnă a ține cont de structura tratatelor din epocile post-patristicii, de problematicile prezente în dezbaterile medievale și moderne. Limbajul filosofico-teologic și orizontul cunoașterii specific omului contemporan ne obligă la un *aggiornamento* care să facă mesajul Revelației divine accesibil cunoașterii științifice și modelelor culturale pe care le avem azi.

Creștinismul este în dialog cu cultura desacralizată pe fondul secularizării societății, intră în contact cu toate religiile lumii datorită migrațiilor și a procesului globalizării. Cuvântul lui Dumnezeu are nevoie de o reevangelizare care să corespundă condiției creștinului care se manifestă în Biserica vie, a omului de azi. Teologia are nevoie astăzi, mai mult ca oricând, de o bună cunoaștere a tradițiilor apostolice, patristice și a tradițiilor locale legitime, în evoluția doctrinară firească a școlilor de gândire filosofico-teologică din unitatea în diversitate a Bisericii lui

Hristos. Adevărurile de credință trebuiesc transpuse în universul cognitiv al cosmogoniei, cosmologiei, fizicii, științelor naturii și antropologiei așa cum stadiul actual al cunoașterii științifice le prezintă. Cât timp științele pozitive caută programatic prezentarea adevărurilor conform aspectelor cercetate, acestea nu pot veni în contradicție cu Adevărul care se descoperă pe sine pe calea Revelației divine.

Problematica teologică despre Dumnezeu atinge mai întâi discuțiile despre existența divinității sau a naturii divine. Mesajul veterotestamentar începe prin prezentarea protocronică a unor evenimente din istoria străveche a omenirii. La frontiera dintre imemorial și începuturile fenomenului uman în complexitatea sa, primul om – Adam – este prima ființă biologică care primește o suflare spirituală care îi conferă demnitatea de chip și asemănare a Realității care stă la baza întregii lumi transformându-l în *spirit în lume*.

Omul primordial nu își pune problema definirii teologice a naturii divine sau a lui Dumnezeu, trăind într-o solidaritate mistică cu lumea în care ocupă o poziție specială pentru că experimentează sacralitatea Universului din care face parte și care este guvernată de Stăpânul vieții și al morții, Cel care dă sens tuturor lucrurilor fiind Alfa și Omega. Cartea Genezei surprinde trecerea de la o monolatrie primordială spre animism și politeism, prin Avraam Revelația divină devenind patrimoniul Poporului ales în care se cristalizează monoteismul teologic. Acest popor clădit pe Patriarhi, se transformă în Poporul lui Dumnezeu care reunește întreaga omenire mântuită, destinată Împărăției veacului care va veni, a plinirii Istoriei și a refacerii chipului inițial al creației.

În contextul istoriei religiilor și a evoluției teologiei creștine, experiența sacralului, specifică lui *homo religiosus* ca o constantă a tuturor timpurilor, trece prin mai multe forme de organizare. Neolitizarea se remarcă ca o segregare treptată a atributelor uranice de cele telurice și ale fertilității, pentru a se ajunge la personificarea acestora și definirea unor divinități care se înlănțuie ontogenetic după o serie de mitologii în spatele cărora descoperim

o interpretare metafizică arhaică. Politeismele religiilor lumii se confruntă cu încercările de raționalizare a cosmogoniei și a metafizicii, în ambientul cultural mediteraneeen născându-se filosofia.

Propovăduirea Evangheliei este însoțită de inculturarea valorilor creștinismului în societățile antice, conținutul Revelației confruntându-se cu filosofia în măsura în care cultura și civilizația europeană devine *societas christiana*. Unitatea, unicitatea, simplitatea naturii divine dobândesc o expresie specifică perioadei antice, medievale sau moderne, Epoca marilor descoperiri geografice punând în contact creștinismul cu religiile celorlalte continente. Unitatea în diversitate a Bisericii lui Hristos se exprimă în misionarismul care dobândește o altă dimensiune pe fondul globalizării. Inclusiv teologia creștină dobândește noi nuanțări prin inculturarea valorilor Evangheliei în America Latină, Africa, Asia sau în diferite ambiente sociale sau culturale din „centru” sau din „periferii”. *Theologia* – concepția despre Dumnezeu / divinități în dimensiune religiologică – ne pune în fața analizei formelor de reprezentare ale divinului care se materializează în istorie în chipul monoteismului, politeismului, panteismului, deismului, dar și a agnosticismului sau a ateismului. Dialogul dintre școlile teologice creștine ne pune în fața recepției critice și a dezvoltării dialectice a concepției despre Dumnezeu.

Dacă existența lui Dumnezeu sau a lumii spirituale este evidentă în experiența perenă a lui *homo religiosus*, începând de la experiența primordială a sacrului și trecând prin concretizarea acesteia în formele în care fenomenul religiei se istoricizează, în cultura umanității apare necesitatea transpunerii acestei certitudini existențiale într-un limbaj discursiv în care să se argumenteze și pe cale rațională, filosofică, ceea ce poate fi dezbătut într-un limbaj categorial în contextul evoluției culturale a omenirii. Înlănțuirea logică a argumentelor, devenite clasice, nu și-a pierdut sensul în contextul dezvoltării actuale a științelor pozitive, dimpotrivă, este nevoie de o înțelegere a poziționărilor istorice, a evoluției conceptuale și a perspectivelor deschise de limbajul cultural specific societății contemporane. Argumentele clasice *ex parte motus*,

ex ratione causae efficientis, ex possibili et necessario, ex gradibus qui in rebus inveniuntur sau *ex guberatione rerum*, sunt prezente în forme diferite și în dezbaterile contemporane, teologul având nevoie de o înțelegere critică a limbajului aristotelico-tomist sau de sorginte platonico-augustinian în care teologiile medievale le-au expus, trebuie să țină cont de turnura antropocentrică și de evoluția filosofiei moderne, pentru a le situa în contextul definirii contemporane a substanțialității fizico-chimice, a fizicii particulelor sau a viziunii ecosistemice (de la micro- la macroscopic și universal) în care trebuie interpretat cosmosul.

Adevărul despre existența unui început a lumii fenomenale și a creației universului nu poate fi evitat decât proiectând un *regressus ad infinitum* în plan cosmogonic printr-o poziționare de tip ideologic specifică pozițiilor de tip materialist. În locul discuțiilor circumscrise astrofizicii care ne oferă un model cosmogonic științific, devenit modelul standard al Universului prin modelizări fizico-matematice și verificări experimentale, apar încercări de modelizare a multiversurilor, a expansiunii și contracțiilor care continuă nesfârșit, prin care realitatea materială se dorește a fi unica manifestare care să dobândească și atributele veșniciei...

Epistemologic, datele științelor pozitive și modelele teoretice care le explicitează printr-o meta-interpretare, reprezintă stadiul actual al cunoștințelor care evoluează permanent în progresul istoric al dezvoltării civilizației umane, fiind eronată depășirea competențelor fiecărui domeniu de gândire prin extrapolări. Este ceea ce ne învață părintele George Lemaître în calitate de astrofizician și teolog, unul dintre fondatorii modelului teoretic al *Big-Bangului*: chiar dacă la nivel de *Weltanschauung* imaginea biblică a misteriosului *Fiat Lux!* exprimat în descrierea revelată a creației și descrierea erelor cosmice într-un limbaj fizico-matematic se juxtapun, dezvoltarea continuă a științelor observaționale și experimentale vor conduce spre noi și noi nuanțări teoretice, în timp ce Revelația divină se adresează cunoașterii credinței care depășește finalitățile strict cognitive, fiind fundamentul actului existențial al trăirii credinței care are ca finalitate mântuirea.

Credinciosul de astăzi, când rostește în comuniune eclesială *Crezul*, mărturisește simbolic adevărurile Revelației divine înțelegând că etapele creației sunt descoperite de omul contemporan printr-un limbaj științific în care „zilele” care descriu perioada dintre primul „să fie” și curgerea timpului în continuumul spațio-temporal a istoriei pe care o experimentăm, au o altă dimensiune la scară cosmică sau în înțelegerea profunzimilor metafizice care descriu trecerea de la spirit spre materie. Modelul cosmogonic *Hubble-Lemaître* descrie lumea văzută și nevăzută mărturisită de crezul niceo-constantinopolitan și nu heliocentrismul static sau geocentrismul considerat „științific” de către comunitatea înțelepților epocilor trecute. De aceea și filosofia despre Dumnezeu, teodiceea contemporană, este pusă în fața unor noi tipuri de interpretări care se regăsesc și în dezbaterile teologice privind demonstrarea pe cale rațională a existenței lui Dumnezeu sau, mai bine spus, a existenței unui început a Universului sau a unui Principiu creator care cheamă întreaga lume din neființă întru ființă.

În preocupările culturii contemporane întâlnim și discuții despre posibilitatea existenței vieții extraterestre sau despre *Fenomenele Aeriene Neidentificate* care au o componentă dezvoltată de comunitatea științifică, consecințele teologice ale întâlnirii ipotetice cu o civilizație extraterestră oferindu-ne noi perspective într-o eventuală înțelegere a finalității vieții într-un Univers creat de Dumnezeu. Aceste problematizări nu sunt noi, în general sunt tratate în cadrul cursurilor de filosofia naturii sau a teologiei creației din conținutul predării-învățării unor instituții de învățământ teologic, la fel cum și afirmațiile unor teologi dublați în competență de formarea științifică din domenii diferite (cum a fost părintele George Lemaître) au fost pentru multă vreme marginalizate, popularizarea unor teme fiind făcută jurnalistic numai în scopul sublinierii senzaționalului și nu a cultivării unei recepții critice.

Dacă existența *Principiului creator* poate fi acceptat prin intermediul rațiunii, dacă putem accepta *Ființa necesară* sau o cauză

eficientă a lumii, atributele acestei *Realități ultime* rămân dincolo de categoriile lumii create. Natura acestui Principiu rămâne misterioasă: simplă / necompusă, unică și unitară, perfectă în definiție filosofică (autosuficientă) și Binele metafizic. În același timp, se descoperă omului ca o Persoană absolută în care creștinismul identifică misterul trinitar al Tatălui, Fiului și a Spiritului Sfânt. Rămânând subiectivă, cunoașterea experiențială a misticii ne revelează o certitudine interioară persoanei umane care descoperă pe calea vieții spirituale relația de iubire cu Iubirea absolută. Este Binele metafizic care ține în subzistență creația și se revelează ca Împăratul ceresc ce este „tezaurul bunătăților” și sursa tuturor perfecțiunilor (izvorul plenitudinii), o Lumină mai presus de fire, altfel spus descoperă „ceva” din intimitatea Ființei Sale care poate fi atins prin experiența omului spiritual.

*

Argumentările filosofico-teologice țin de limitele cunoașterii raționale și de incomunicabilitatea trăirii credinței. Cu toate acestea, lumea în dimensiunea ei materialo-spirituală este pe măsura noastră și corespunde finalității existenței omului după sensul supranatural pe care îl descoperim în Revelație.¹

Dacă Universul se descoperă prin cunoașterea empirică ca un cosmos, aceasta se datorează citirii ordinii creaturale și a legilor naturii care se află în spatele guvernării unei lumi pline de sens. Prin rațiuni descoperim raționalitatea legilor naturale care guvernează toate lucrurile, prin trăirea credinței îl întâlnim pe Dumnezeu. Clive Staples Lewis (1898-1963) propune o viziune apologetică bazată pe ceea ce observăm ca o lege morală ce guvernează actul uman. C.S. Lewis exprima argumentele subiective și cosmologice ale existenței lui Dumnezeu pe care omenirea le-a dezvoltat de-a lungul timpului:

„Am ajuns doar până la a arăta că Cineva sau Ceva se află în spatele legii morale. Nu luăm nimic din Biblie sau din Biserici, încercăm doar să vedem ce putem afla cu propriile noastre puteri despre acel Cineva. Și vreau să arăt foarte

1. Konard B. Krauskopf, Arthur Beiser, *The Physical universe*, p. 665.

limpede că ceea ce putem afla cu propriile noastre puteri ne zguduie. Avem două dovezi privitoare la acest Cineva. Una este universul făcut de el. Dacă am folosi acest singur indiciu, cred că ar trebui să tragem concluzia că el a fost un mare artist (fiindcă universul este un loc foarte frumos), dar și că el este cât se poate de neîndurător și neprietenos față de om (deoarece universul este un loc foarte primejdios și înspăimântător). Cealaltă dovadă este această lege morală pe care el a pus-o în mințile noastre. Și ea este o informație mai bună decât cealaltă, pentru că este o informație dinăuntru. Puteți afla mai mult despre Dumnezeu din legea morală decât din univers în general, întocmai cum aflați mai mult despre un om ascultându-i conversația decât privind o casă pe care a construit-o. Așadar, din această a doua dovadă tragem concluzia că Ființa din spatele universului este puternic interesată de o bună purtare – de corectitudine, altruism, curaj, bună-credință, cinste și adevăr. În acest sens ar trebui să fim de acord cu aprecierea, făcută de creștinism și de alte religii, că Dumnezeu este „bun.”¹

Doar omul este capabil să perceapă măreția și frumusețea Universului. Omul este capabil de experiența sacralității lumii și de dialogul interpersonal cu Dumnezeu. În afara luminii naturale a rațiunii creștinul beneficiază de inițiativa Revelației divine prin care „știe” despre Creator, despre istoria mântuirii, despre sine și finalitatea existenței sale în lume, dacă acceptă autoritatea Celui care se descoperă din iubire, prin virtutea credinței.

„Cred în Dumnezeu: această primă afirmație a mărturisirii de credință este și cea fundamentală. Întreg Simbolul vorbește despre Dumnezeu, iar dacă vorbește și despre om și lume, o face în raport cu Dumnezeu. Articolele din Crez depind toate de primul, după cum și poruncile o explicitează pe cea dintâi. Celelalte articole ne fac să-l cunoaștem mai bine pe Dumnezeu, așa cum s-a revelat treptat oamenilor. Credincioșii își mărturisesc mai întâi credința în Dumnezeu.”²

1. Clive Staples Lewis, *Creștinism pur și simplu*, Humanitas, București 2004, pp. 49-50.
2. CBC n.199

Aceasta este condiția specifică lui *homo religiosus*: credința, act irațional al voinței libere, precede deplina cunoaștere pe care omul o întărește prin argumente raționale și certitudini „supra-sensibile” pe care le experimentează printr-o cunoaștere directă, acategorială, mistică / tainică și pregustată de oricine înaintează pe calea sfințeniei spre comuniunea de iubire cu Dumnezeu. Cu cât este mai aproape de izvorul ființării și a vieții spirituale, omul este mai pătruns de Ființă. Dumnezeu este! Apoi acest Dumnezeu este lumina Binelui, Adevărului și este Iubire.¹

*

* *

După ce am schițat problematica teologică despre Dumnezeu Unul, tratată diacronic filosofic sau pe baza literaturii biblice și patristice, după ce am tatonat principalele deschideri pe care teologia contemporană le poate găsi prin aprofundarea rezultatelor cunoașterii științifice și a dezbatelor culturii contemporane, pătrundem metodologic în specificul monoteismului creștin. Dumnezeu este de o Ființă, însă se revelează în *oikonomia* intervenției sale din veșnicie în imanența istoriei prin Sfânta Treime nedespărțită: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Vom pătrunde în continuare în domeniul teologiei trinitare.

1. cf. CBC n. 212 – 221.

Bibliografie

a.Izvoare biblice, patristice, filosofice, teologice și magisteriale

Izvoare

Altaner Berthold, Stuiber Alfred, *Patrologia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990.

Anselm, *Proslogion*, traducere din limba latină de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București 1997

Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura științifică și enciclopedică, București 1988.

Aristotel, *Metafizica*, traducere Andrei Cornea, ediția a II-a, Humanitas, București 2007.

Cotore Gherontie, *Despre articulusurile ceale de price. Sâmbăta Mare - 1746*, (ed. Laura Stanciu) Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia 2000.

Descartes René, *Discours de la méthode Quatrième partie*, tome I, Paris, Levrault, 1824.

Despre lumina taborică, rugaciunea lui Iisus și curăția inimii. Scrieri filocalice uitate – Filocalica, ed. II, revazuta și adaugita, traducere Ioan Ică Jr., Deisis, 2013.

Floarea Adevărului pentru dragostea de obște. Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățăturii a Bisearicii Răsăritului, Editura Argonaut, Cluj-Napoca 2004.

Hegel F.G.W., *La phénoménologie de l'Esprit*, tome I, Aubier Editions Montagne, Paris 1939.

Kant Immanuel, *Critica facultății de judecare*, partea II, Observație generală asupra teleologiei, trad. Vasile Dem. Zamfirescu – Alexandru Surdu, Editura TREI, București 1995.

Kant Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Univers Enciclopedic Gold, București 2009.

Leibniz G. W., *Eseuri de teodicee*, trad. Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, Editura Polirom, Iași 1997.

Micu Simeon, *Teologi'a Dogmatica Speciale, pentru alumni dein seminariile gr.-cat. Romane*, Tipografia Seminariului Arhidieceșanu, Blasiu 1881.

Sfântul Anselm de Caterbury, *Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu*, traducere din limba latină Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj 1996.

Sfântul Anselm de Caterbury, *Monologium despre esența divinității*, traducere din limba latină Alexander Baumgarten, Editura Bibliotecii Apostrof, Cluj 1998.

Sfântul Augustin, *Confesiuni*, traducere de Eugen Munteanu, Humanitas, București 2018.

Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere introducere și note de de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București 1996.

Sfântul Ioan Damaschin, *Cultul Sfintelor Icoane. Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998

Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și De Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2005.

Suciu Vasile, *Teologia dogmatică specială*, Ediția II, Tipografia Seminarului gr.-cat., Blaj 1927.

Thoma de Aquino, *Corpus thomisticum s. Thomae de Aquino. Opera omnia*, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Thomas de Aquino, *De ente et essentia. Despre fiind și esență*, Polirom, Iași 1998.

Toma din Aquino, *Summa Theologica*, traducere sub coordonarea lui Alexander Baumgarten, Polirom, Iași 2009

Scrisori Enciclice, varia

Au monde de la culture, discours du pape Benoît XVI, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html, consultat la data de 22/10.2024.

Discorso di sua santità Pio XII ai cardinali, ai legati delle nazioni estere e ai soci della Pontificia Accademia delle Scienze, Giovedì, 22 novembre 1951, https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511122_di-serena.html

Ioan Paul II pp., *Lettera Enciclica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, "FIDES ET RATIO"*, din 14 sept. 1998.

Liturghia *Pro Eligendo Romano Pontifice* Omilia Cardinalului Joseph Ratzinger decan al Colegiului Cardinalilor Basilica Patriarhală Sfântul Petru luni 18 aprilie 2005, <https://www.magisteriu.ro/predica-la-liturghia-dinaintea-alegerii-papei-2005/>

Ratzinger Joseph, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, Paris 1969

pp. Ioan Paul II: *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)

Documente Magisteriale

Catehismul Bisericii Catolice, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1993.

Codul canoanelor bisericilor orientale, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2001.

Conciliul Vatican II, Editura ARCB, București 2019.

Scrisoarea enciclică *Laudato si'* a Sfântului Părinte Papa Francisc despre îngrijirea casei comune. <https://www.magisteriu.ro/laudato-si-2015/>

Dicționare

J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, București 1994.

Dictionnaire de spiritualité, La Russie. Histoire des mouvements spirituels, vol. 14, Beauchesne, Paris 1990.

Rahner Karl, Vorgrimler Herbert, *Petit Dictionnaire de Théologie catholique*. Traduit de l'allemand par Paul Démann et Maurice Vidal, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

b.Articole în periodice

Barta Cristian, *Principiile religiei în gândirea lui Ioan Rațiu*, în: Studia UBB Theol. Gr.-Cath. Varadiensis, LVI, 1-2, 2011, p.6.

- Bobik Joseph, „La doctrine de saint Thomas sur l’individuation des substances corporelles”, în: *Revue Philosophique de Louvain. Troisième série*, tome 51, n°29, 1953. pp. 6-7.
- Brito Emilio, *Nommer Dieu. Thomas d’Aquin et Hegel*, în: *Revue Théologique de Louvain* Année 1988 19-2 p. 161.
- Brouwer Christian, „L’argument d’Anselme. De la pensée à la nécessité” în: *Archives de Philosophie*, Tome 83(3)/2020, pp. 9-19. <https://doi.org/10.3917/aphi.833.0009>.
- Bârlea Octavian, *Perspective*, nr.73, anul XXIV, ianuarie 2000, p.27.
- Buzalic Alexandru, „Hans-Urs von Balthasar – La théologie de la culture entre la théologie transcendentale et la théologie esthétique” în: *STUDIA UBB THEOL. CATH.*, LXVIII, 1-2, 2023, pp. 27-42.
- Buzalic Alexandru, *Religion and Identity –Anthropological Guiding Lines*, în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 65/2 (2020), pp. 201-202.
- Buzalic Alexandru, *Timpul în spiritualitatea iconică*, Studia. Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, Anul XLIX, 1, pp. 12-13.
- Carter Brandon, „Large number coincidences and the anthropic principle in cosmology”, în: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, (ed. M.S. Longair), International Astronomical Union, 1974, pp. 291-298.
- Citot Vincent, *L’idée d’humanité, par-delà l’universalisme métaphysique et le relativisme nihiliste*, în: „L’Universel”, 2009 / 1, nr. 31, pp. 222-223.
- Egan Chas A., Lineweaver Charles H., „A larger estimate of the entropy of the Universe,” în: *The Astrophysical Journal*, 710 / 2010 February 20, pp. 1825-1834.
- Enders Markus, „La compréhension mystique de l’amour humain chez Tauler,” în: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 75, fascicule 4, 2001. 700e anniversaire de la naissance de Jean Tauler

- Gauthier François, « Enjeux pour une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur Le symbolique et le sacré de Camille Tarot », *Revue du MAUSS semestrielle*, No 32/2008, pp. 495-534.
- Gouhier Henri, "La Preuve Ontologique de Descartes (A Propos d'un Livre Récent)." *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 8, no. 29 (3), 1954, pp. 295–303. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23936698>. Accessed 22 Oct. 2024.
- Gray Robert H., „A Search of the Wow Locale for Intermittent Radio Signals”, in: *Icarus*, vol. 112, no 2, December 1994, pp. 485-489.
- Groupe d'études et d'informations sur les phénomènes aérospatiaux non identifiés (GEIPAN), <https://cnes.fr/projets/geipan>
- Falque Emmanuel, „Jean Scot Érigène: la théophanie comme mode de la phénoménalité” in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, September 2002, pp. 387-421.
- Filiotis-Vlachavas Christos, « La théologie orthodoxe grecque, entre retour aux Pères et appel de la modernité », in: *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>
- Fixsen Dale J., „The Temperature of the Cosmic Microwave Background”, in: *The Astrophysical Journal*, vol. 707, n° 2, 2009, pp. 916-920.
- Follon Jacques, „Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes”, in: *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1988 / 71, pp. 317-353.
- Frigo Alberto, „La trinité indifférente – L'évolution moderne des traits *De Deo uno* et *De Deo trino*”, in: *Communio*, XLV, 3-4, mai-août 2020, pp. 120-121.

- Haas Alois-Maria, Tschabold Matthias, „La mystique comme théologie”, în: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 72, fascicule 3, 1998. pp. 261-288.
- Kardashev Nikolai, „On the Inevitability and the Possible Structures of Supercivilizations”, The search for extraterrestrial life în: Recent developments; Proceedings of the Symposium, D. Reidel Publishing Co., 1985, pp. 497-504
- Kieft Xavier, „La typographie de la pensée. Descartes et la constitution du cogito”, în: *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 50 | 2013, pp. 25-44.
- Lambert Dominique, „Monseigneur Georges Lemaître et le débat entre la cosmologie et la foi”, în: *Revue théologique de Louvain*, 28, 1997, pp. 28-53.
- Lazarovici Gheorghe, *Cercetări arheologice de suprafață la hotarele județelor Cluj și Sălaj*, în: „Acta Mvsei Porolissensis”, nr. 1/1977, pp. 35-37.
- Latawiec Anna, Lemańska Anna, Ślaga Szczepan W, „Poglady filozoficzne Księdza Profesora Mieczysława Lubańskiego”, în: *Studia Philosophiae Christianae* 30/2 (1994), p. 42.
- Lemaître Georges, „La culture catholique et les sciences positives” (séance du 10-09-1936) în: *Actes du VI^{ème} congrès catholique de Malines, vol. 5: Culture intellectuelle et sens chrétien*, Bruxelles, A.S.B.L. VI^{ème} Congrès catholique de Malines, 1936, p. 69.
- Le Quellec Jean-Loïc, (2015). *À quoi ressemblaient les premiers mythes?* în: Jean-François Dortier (ed.), „Révolution dans nos origines”, Éditions Sciences Humaines, 2015. pp. 196-199.
- Paluch Michał, *Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d'Aquin*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge (AHDLM) 70 (2003), pp. 219-231.
- Picolet Guy, „Georges Lemaître, L'hypothèse de l'atome primitif”, în: *Revue d'histoire des sciences*, tome 28, n°1, 1975, pp. 91-93.

- Preliminary Assessment: Unidentified Aerial Phenomena*, [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Preliminary-Assessment-UAP-20210625\(1\).pdf](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Preliminary-Assessment-UAP-20210625(1).pdf)
- Rahner Karl, „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate“, în: *Schriften zur Theologie*, IV, Benzinger, Einsiedeln 1960, pp. 103-133.
- Rahner Karl, „Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte,“ în: J. Feiner, M. Löhrer (éd.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1967, pp. 317-340.
- Schnell Alexander, «Une humanisation permanente et totale de Dieu. Fondement, existence et réalité dans le troisième système de Schelling», în: *Revue germanique internationale. Schelling. Le temps du système, un système des temps*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas, 18/2013, pp. 147-159
- Strughold Hubertus, *The Ecosphere in the Solar Planetary System*, Moody Medical Library, <https://utmb-ir.tdl.org/bitstreams/1ac29763-ba9f-4b1b-a57f-7799836136b0/download>
- Strughold Hubertus, *What are the Possibilities of an Inhabitable Extraterrestrial Environment Reachable from the Earth?*, Moody Medical Library, <https://utmb-ir.tdl.org/bitstreams/f3ae-df4f-0f9a-4f81-8b95-bd00b150d562/download>
- Stanciu Laura, *Despre conținutul religios al Iluminismului ardelean. Predichele lui Petru Maior (Buda, 1810)*, în: „Revista Transilvania” 4-5 / 2016, p. 29.
- Turing Alan, *Computing machinery and intelligence*, Oxford University Press, vol. 59, n° 236, octobrie 1950, pp. 433-460, <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- Vallée Jacques Fabrice, „Survey of 25 years of observations with the aim of detecting intelligent extraterrestrial beings”, în: *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* (ISSN 0035-872X), vol. 79, Feb. 1985, p. 9.

Vilmer Jean-Baptiste Jeangène, „La prudence de Descartes face à la question de l'infini en mathématiques”, în : *Philosophiques*, 34:2, 2007, p. 296.

c. Studii

AA.VV., *Există alte ființe în cosmos?* Editura Politică, București 1986.

Alfeyev Hilarion, *Le Chantre de la lumière. Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, Editions du Cerf, Paris 2006.

Barta Cristian, *Tradiție și dogmă*, Editura Buna Vestire, Blaj 2003.

Bonino Serge-Thomas, *Dieu, Celui qui est De Deo ut uno*, Parole et Silence, 2016.

Bratton Mark, *The complete guide to the Herschel objects*, Cambridge University Press, 2011.

Buzalic Alexandru, *Anatomia unei crize: 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, 2020

Buzalic Alexandru, *Anthropos. Paradigmele unui model antropologic integral*, Galaxia Gutenberg, 2022

Buzalic Alexandru, *Propedeutica teologiei. Sinteze de Teologie Greco-Catolică*, Vol 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 2024.

Buzalic Alexandru, Buzalic Anca, *Psihologia religiei*, ediția a II-a revizuită, Galaxia Gutenberg, 2010.

Buzalic Alexandru, *Theos-Despre Dumnezeu*, Editura Buna Vestire, Blaj 2005.

Cauvin Jacques, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique*, Flammarion 1997.

- Chambers Paul, *Life on Mars: The Complete Story*, Publisher Blandford Pr., 1999.
- Chenu Marie-Dominique, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Université de Montréal, Paris-Montréal 1954.
- D'Onofrio Giulio, *Storia della Teologia nel Medioevo. I principi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- D'Onofrio Giulio, *Storia della Teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- Dancă Wilhelm, „Dumnezeu fără Dumnezeu”, în: *Dialog teologic* 3 (1999).
- de Lubac Henri, *Sur les chemins de Dieu*, Editions Mouton, Aubier 1956.
- Delumeau Jean, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 1977.
- Dezza Paolo, *Filosofia*, Ars Longa, Iași 1997.
- Dumnezeu unul și întreit. Curs de Teologia Sfintei Treimi* (ed. Isidor Mărtincă), Editura Universității din București, București 2004.
- Eliade Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri/ Arhetipuri și repetare*, Univers Enciclopedic, București 1999
- Eliade Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 1989.
- Evdokimov Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Asociația Filantropică medicală creștină Christiana, București 1995.
- Farcaș Dan D., *De ce tac civilizațiile extraterestre*, Editura Albatros, București 1983.
- Ferenț Eduard, *Antropologia creștină*, Editura „Presa Bună”, Iași 1997.
- Ferenț Eduard, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, Institutul Teologic Universitar Romano-Catolic, Iași 1997.
- Folescu Zeno, *Quarkurile, supersimetria și superstringurile*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1988

- Frak Victor, Nazir Tatjana, *Le langage au bout des doigts. Les liens fonctionnels entre la motricité et le langage*, Presses de l'Université du Québec, Québec 2014.
- Gibellini Rosino, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, CERF, Paris 1994.
- Gilson Etienne, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, București 1995.
- Hynek J. Allen, *Experiența OZN*, Editura Dacia, Cluj Napoca 1978.
- Kraus Georg, *Gott als Wirklichkeit*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1994.
- Krauskopf Konard B., Beiser Arthur, *The Physical universe*, McGraw-Hill B Mieczysław Albert Krapiec, *Dziela, Tom IX. Ja – człowiek*, Wydawnictwo Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991look Company, New York 1979.
- Krapiec Mieczysław Albert, *Dziela, Tom IX. Ja – człowiek*, Wydawnictwo Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991
- Krapiec Mieczysław Albert, *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988.
- Lafont Ghislain, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris 1961.
- Lewis Clive Staples, *Creștinism pur și simplu*, Humanitas, București 2004.
- Macherey Pierre, *Spinoza: puissance et ontologie*, éd. Kimé, Paris 1994
- Meslin Michel, *L'Expérience humaine du Divin*, Les Editions du Cerf, Paris 1988.
- Papantonopoulos Lefteris, *The Invisible Universe, Dark Matter and Dark Energy*, Springer Publishing, 2007.
- Piaget Jean, *La construction du réel chez l'enfant*, Paris, 1957.
- Piaget Jean, *La formation du symbol chez l'enfant/ imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Paris, 1959.

- Picq Pascal, *L'intelligence artificielle et les chimpanzés du futur. Pour une anthropologie des intelligences*, Odile Jacob, Paris 2019.
- Picq Pascal, *Sapiens face à sapiens La splendide et tragique histoire de l'humanité*, Odile Jacob, Paris 2019.
- Rahner Karl, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. Edizioni Paoline, Milano 1990.
- Rahner Karl, *Dio e Rivelazione, Nuovi saggi VII*, Edizioni Paoline, Roma 1981
- Rahner Karl, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, în *Schriften zur Theologie*, vol. 9, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970
- Ries Julien, *L'homo religiosus et son expérience du sacré. Introduction a une nouvelle anthropologie religieuse*, Edition du CERF, 2000.
- Rocchetta Carlo, Fisichella Rino, Pozzo Guido, *La teologia tra rivelazione e storia: introduzione alla teologia sistematica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1989
- Sagan Carl, *Creierul lui Broca. De la Pământ la stele*, Editura Politică, București 1989.
- Sagan Carl, *Un palid punct albastru. Viziune asupra viitorului omenirii în spațiu*, Editura Herald, 2022.
- Sattler Dorothea, Schneider Theodor, *Gotteslehre*, în: *Handbuch der Dogmatik*, Patmos Verlag Düsseldorf, 1995.
- Scönborn Christof, *Icoana lui Hristos*, Anastasia, 1996.
- Stăniloae Dumitru, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996
- Stubenrauch Bertram, *Dreifaltigkeit*, Topos plus Verlagsmeinschaft, Regensburg 2002.
- Sturrock Peter Andrew, *An Analysis of the Condon Report on the Colorado UFO Project*, Center for Space Science and Astrophysics Stanford University, Stanford, CA 94305-4025, <https://web>.

archive.org/web/20120717083947/http://www.ufoskeptic.org/sturrock/1.html

Szczeniowski Szczepan Eugeniusz, *Fizyka doświadczalna*, cz. II; *Ciepło i fizyka drobinowa*, PWN, Warszawa 1964

Steiger Brad, O.V.N.I.: le projet « Blue Book », Editeur Belfond, 1979.

Tatarkiewicz Władysław, *Historia Filozofii*, vol 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Vlad Marilena, *Dincolo de ființă: neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, Zeta Books, București 2011.

Waldenfels Hans, *Manuel de Théologie Fondamentale*, Les Editions du Cerf, Paris 1990.

Webb Stephen, *If the Universe Is Teeming with Aliens... Where Is Everybody?: Fifty Solutions to Fermi's Paradox and the Problem of Extraterrestrial Life*, Springer, 2002

Witzel Michael, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford University Press, 2012.

Wróblewski Andrzej Kajetan, *Historia fizyki. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.



ISBN 978-606-37-2527-2