

# **Creaționismul științific – ideologie periculoasă la adresa învățaturii și misiunii Bisericii**

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor  
Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Ovidius” – Constanța

## **Abstract**

The ideologization of science (positivism, scientism, atheism, etc.) had a major impact on science as an objective research of the world, as a competent description of God's creation. All the ideologies that parasitized science have distorted the scientific approach itself by overcoming the specific competencies of science: it has come to the interpretation of life and the world, in an approach specific to the theological field.

**Key words:** creationism, evolutionism, scientific creationism, ideology, creation

## **Introducere**

Prin definiție, creaționismul „științific” se bazează pe existența unei ființe supranaturale evident omnipotente – adică o ființă care prin însăși natura sa este capabilă de practic orice. Prin urmare, rezultă că nu există literalmente nicio observație imaginabilă care să nu poată fi reconciliată cu acțiunile practic nelimitate ale unei astfel de ființe. Creaționismului „științific” îi lipsește astfel caracteristica centrală definitorie a tuturor teoriilor științifice moderne. Este absolut imun la eroare. Literal, orice problemă cu care se confruntă creaționismul „științific”, așa cum este aplicată lumii empirice, poate fi rezolvată prin apelarea la ființe supranaturale necunoscute și incognoscibile. Adepții creaționismului științific sunt extrem de doritori să sublinieze și să accentueze lipsurile teoriei evoluționiste.

## **I. Creaționismul științific. Repere importante**

Creaționismul științific a apărut în contextul radicalizării unor poziții cauzate de controversele generate de teoria evoluționistă în secolul al XIX-lea. Creaționismul a apărut în

Statele Unite. Până în jurul anilor 1850, exista o armonie între religie, filosofie și știință. Erau recunoscute trei surse ale cunoașterii: rațiunea (stabilește legătura între idei), natura (furnizează datele) și Revelația Scripturilor. Această linie a fost dezvoltată de gândirea realistă a filosofului scoțian Thomas Reid. „După Războiul de Secesiune (1861-1865), odată cu universitățile, se dezvoltă tot mai mult secularizarea, critica raționalistă, inclusiv în studiul Sfintei Scripturi. Apar tot mai mulți susținători ai lui Darwin, dar, de asemenea, și oponenți înverșunați. În anii 1920, mișcarea antievoluționistă se amplifică. Apare noțiunea de fundamentalism, asociată interpretării literale a Sfintei Scripturi. Un fervent susținător al antievoluționismului este William J. Bryan, care luptă pentru eliminarea predării evoluționismului în școli”<sup>1</sup>.

În Statele Unite ale Americii, evoluționismul se consolidează după lansarea primului Sputnik sovietic din 4 octombrie 1957. „Ca o reacție, în Statele Unite apar mai multe programe vaste de cercetare. Dintre acestea, două sunt în domeniul biologiei, vizând problematica evoluționismului: BSCS (Biological Sciences Curriculum Study — Studiu curricular în științele biologice) și MACOS (Man, a Cause of Study — Omul, subiect de studiu). Acestea oferă o perspectivă evoluționistă și articulează biologia cu științele sociale, în 1963, Henry Morris, împreună cu Walter Lammerts, William Tinkle, Duane Gish, înființează CRS (Creation Research Society — Societatea de Cercetare a Creației), prin care urmăresc să arate incompatibilitatea evoluționismului cu Sfânta Scriptură și să legitimeze Geneza prin argumente științifice. Prin înființarea, în 1972, a ICR (Institute for Creation Research — Institutul pentru Cercetarea Creației) mișcarea creaționistă dispune de o structură permanentă de cercetare și publicare. În Europa, controversa creaționism/evoluționism nu este atât de înverșunată ca în SUA. Este important să avem în vedere că acest gen de controversă nu apare în spațiul de manifestare al Tradiției ortodoxe. Disputa creaționism/evoluționism poartă amprenta unei înțelegeri ideologizate a creației. Taina lumii este eludată și se încearcă fie o explicare autonomă a lumii, fie adoptarea unei poziții exclusiv supranaturaliste. Din perspectiva Tradiției ortodoxe, se afirmă în mod fundamental teonomia, reciprocitatea dintre natural și supranatural, dintre Dumnezeu și creație. Asumând această poziție cuprinzătoare, teologia creației nu e circumscrisă unei teorii cosmologice – ea trimite la doxologia creației”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni, *Dicționar de Teologie Ortodoxă și Știință*, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 57

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 58

Observăm cât de actuale sunt cuvintele Sfântului Vasile cel Mare referitoare la diferitele erezii din teoriile cosmologice ale vremii și la necesitatea ca teologia creației să conducă la asumarea doxologică a lumii: „Dacă am încerca să vorbim acum de toate câte le spun acești învățați, am cădea și noi în aceeași pălăvrăgeală ca și ei. Să-i lăsăm, însă, pe acești învățați să se lupte între ei. Să nu mai vorbim de natura existențelor, ci să dăm crezare lui Moise, care a spus: „A făcut Dumnezeu cerul și pământul” și să-L slăvim pe Marele Meșter al celor făcute cu înțelepciune și măiestrie. Din frumusețea celor văzute, să-L înțelegem pe Cel mai presus de frumusețe, iar din măreția celor care cad sub simțurile noastre și din corpurile acestea mărginite din lume, să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreție, Care depășește toată mintea cu mulțimea puterii Sale. E drept, nu cunoaștem natura existențelor; dar este atât de minunat cât ne cade sub simțuri, încât mintea cea mai ascuțită se vădește a fi neputincioasă în fața celei mai mici făpturi din lume, fie pentru a o descrie cum se cuvine, fie pentru a-i da lauda cuvenită Creatorului?”<sup>3</sup>

Creacionismul științific a fost implementat în sistemul educațional american, în special în cel confesional, și se constituie ca o contra-pondere a evoluționismului științific. Dr. Henry M. Morris, unul dintre cei mai renumiți creacioniști științifici, prezintă avantajele pedagogice ale modelului creacionist: „Dintr-o expunere sănătoasă a modelului creacionist în paralel cu modelul evoluționist se vor obține mari beneficii, atât pentru profesor cât și pentru elevi și studenți. Este straniu și supărător faptul că mulți savanți și profesori opun rezistență față de o propunere atât de rezonabilă și de salutară.

Unele dintre aceste beneficii sunt enumerate mai jos:

1. Atunci când elevul sau studentul este pus să compare aceste două modele, este stimulată gândirea lui personală.

2. Creacionismul este în acord cu gândurile firești și cu experiența zilnică a copilului și astfel este un ajutor pentru sănătatea lui mintală. Acesta știe, ca parte a propriei lui experiențe cu realitatea, că o casă implică un constructor și un ceas un ceasornicar. Când el studiază natura mult mai complexă, să zicem, a trupului uman, sau ecologia unei păduri, este extrem de nenatural pentru el să i se spună să conceapă aceste sisteme ca fiind niște produse întâmplătoare ale unor procese iraționale.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 57-59

3. Cea mai mare bucurie a descoperirii științifice este să găsești dovezi de frumusețe și de plan în procesele și structurile naturii, în special când, așa cum au mărturisit mari savanți ca Newton și Kepler, omul simte că el doar „gândește gândurile lui Dumnezeu după El”. Aceasta va dezvolta în copil o dragoste și un entuziasm pentru știință într-un mod mult mai eficient decât ar face-o orice altceva.

4. Nu există un stimulent mai mare către un comportament responsabil și către un efort tenace, cât și către onestitate și considerație față de alții, decât conștiința că s-ar putea să existe un Creator personal căruia omul va trebui să-i dea socoteală. Aceasta se aplică atât studentului cât și profesorului”<sup>4</sup>.

Este important de menționat că în școlile publice ar trebui predate atât concepția evoluționistă cât și cea creaționistă în modul cel mai egal posibil, deoarece elevii sunt copiii celor care susțin financiar școala prin taxele lor și care împărtășesc ambele concepții. Dacă sunt unii care vor ca numai concepția evoluționistă să fie predată, aceștia ar trebui să-și deschidă școli particulare unde să facă lucrul acesta.

De asemenea, scopul principal al celor mai multe școli creștine particulare este acela de a preda creaționismul ca pe o doctrină adevărată a originilor, aceasta fiind și premisa de la care s-a pornit atunci când aceste școli s-au deschis. Dar acest lucru nu înseamnă că elevilor și studenților din aceste școli creștine nu trebuie să li se predea nimic despre evoluție. Întrucât ei vor trăi într-o lume dominată de filozofia evoluționistă, ei ar trebui neapărat să fie foarte versați în conceptele evoluționiste și în presupusele dovezi care sprijină evoluția. În același timp ei trebuie să fie informați și cu privire la falsitatea acelor concepte și dovezi, cât și cu privire la fundamentul concepției evoluționiste.

Atunci când ne referim la creaționismul științific este absolut necesar să facem referire la teologul John Whitcomb, care a reacționat împotriva noii orientări amintite. El a scris o carte în care arăta că Pământul a fost creat în șase zile acum aproximativ șase mii de ani, și că Potopul explica configurația sa actuală. Manuscrisul, intitulat *Potopul (The Genesis Flood)*, a fost terminat în 1957, dar Whitcomb a înțeles că, pentru a conferi mai multă credibilitate argumentelor sale, colaborarea cu un om de știință era deosebit de importantă, în acel moment el a avut ideea de a apela la Henry M. Morris (1918-2006). Cel din urmă n-a fost dintotdeauna creaționist, deoarece, tânăr fiind, a crezut în evoluție (totuși, o evoluție condusă de Dumnezeu).

---

<sup>4</sup> *Creaționismul științific*, Editat de Dr. Henry M. Morris, Societatea Misionară română, București, 1992, pp. 11-14

Însă lectura asiduă a Bibliei la începutul anilor 1940 sfârși prin a-1 convinge că lumea a fost literalmente creată în șase zile acum aproximativ șase mii de ani.

Cartea lor comună, care a reluat titlul manuscrisului lui Whitcomb, a fost publicată în 1961. Whitcomb prezenta ceea ce Biblia spunea despre Potop; Morris expunea datele științifice ce se presupunea că dovedeau acest fenomen.

Pe fondul renașterii creaționismului, câțiva creaționiști riguroși, din care făcea parte și Morris, au fondat în 1963 o nouă societate savantă: *Societatea pentru cercetarea Creației* (*Creation Research Society*). Pentru a se apăra contra interpretărilor prea liberale pentru ei a Cărții *Facerea*, membrii fondatori au înscris în statut că orice nou membru trebuia să semneze o clauză declarând că el credea textual în ceea ce era scris în Biblie, altfel spus că Pământul a fost creat în șase zile, că a fost acoperit de un potop universal și că toate speciile proveneau dintr-o creație distinctă.

În 1970 a fost creat un „Centru de cercetare a științei Creației” (*Creation-Science Research Center*), în vederea pregătirii noilor manuale școlare destinate școlilor publice. Morris a început prin a se asocia acestui nou Centru de cercetare, însă, în 1972, ca urmare a unor neînțelegeri cu ceilalți membri asupra obiectivelor de urmărit, a creat propriul *Institut pentru cercetarea Creației* (*Institute for Creation Research*) focalizat pe educație și cercetare (aceasta din urmă a rămas în bună măsură livrescă, dintr-o pretinsă lipsă de fonduri). A lăsat astfel pe seama „Centrului de cercetare a științei Creației” grija de a duce luptele politice. Extrem de activ, acesta din urmă a lucrat în anii 1970 și mai apoi pentru ca organismele care se ocupau cu programele școlare să propovăduiască egalitatea de tratament a evoluționismului și a creaționismului<sup>5</sup>.

Atunci când vorbim de creaționiștii propriu-ziși este necesar să ne referim la atitudini distincte: o respingere a discursului științific (dominant în SUA până în anii 1920 și mai puțin întâlnită astăzi) și creaționismul științific, care folosește știința pentru o demonstrare literală a adevărului Scripturii influențată de mediile neoprotestante în care s-a dezvoltat. „Creaționismul științific va fi cunoscut mai ales prin intermediul școlii teologice înființate de Charles Hodge la Princeton, pe fundamentul gândirii lui Thomas Reid, filosof scoțian, fondatorul realismului scoțian. Acest demers s-a dorit a fi un răspuns la scepticismul lui David Hume; Reid și discipolii săi susțineau posibilitatea omului de a cunoaște prin experiențe empirice rezultate care pot

---

<sup>5</sup> *Ibidem*

generalizate prin inducție. Gândirea teologico - științifică a școlii de la Princeton recunoaște trei surse ale cunoașterii: rațiunea (stabilește legături între idei), natura (furnizează datele), revelația scripturilor (oferă o cunoaștere incontestabilă). În anii '20 mișcarea antievoluționistă ia o amploare deosebită. Apar legi federale prin care este interzisă predarea evoluționismului în școli. În 1920 apare noțiunea de fundamentalism, ce va fi dezvoltată de un curent teologic ce ține de interpretarea literală a Scripturilor”<sup>6</sup>.

## II. Creaționismul științific din perspectivă ortodoxă

Teologul ortodox Andrei Kuraev explică care sunt rădăcinile creaționismului occidental; el răspunde la întrebarea de ce o parte a lumii protestante reînvie atitudinea păgână, potrivit căreia materia este „pasivă” și face din această atitudine un principiu al creației sale. După părerea sa, trei motive explică acest lucru:

Primul motiv are rădăcina într-o tradiție proprie creștinismului occidental. O descriere clar biblică a chemării treptate la existență a diferitelor niveluri ale existenței ,a fost întunecată de o traducere latină imprecisă a expresiei din Sirah 18, 1: „Cel ce este viu în veac a făcut toate”, unde cuvântul grec „koine” care înseamnă „împreună” a fost tradus în latină prin „deodată”, textul ajungând astfel să însemne: „Dumnezeu a creat toate simultan” mai degrabă decât „Toate au fost create de Dumnezeu”. Acest citat din Vulgata este strâns legat de rezistența față de perspectiva evolutivă în Occident. Fericitul Augustin era deja sigur că Dumnezeu „a creat toate simultan”. Iar acest punct de vedere a devenit o parte integrantă a tradiției în școlile Occidentale de teologie și așa a fost moștenit și de protestanți. Este o ironie faptul că o expresie luată dintr-o carte biblică necanonică, pentru protestanți afectează încă gândirea celor care altminteri resping aceste cărți ale Scripturii.

Al doilea motiv se regăsește în principiul protestant al „mântuirii numai prin credință”, adică al respingerii ideii de conlucrare (deși synergia e un cuvânt biblic I Cor. III, 9). Rezultatul e negarea faptului că omul joacă un rol activ în mântuirea sa de către Dumnezeu. Mântuirea e văzută doar ca un dar; omul e înștiințat doar că păcatele sale au fost răscumpărate prin jertfa lui Hristos. Și, dacă nici măcar omul nu poate fi creator, nu poate acționa în sinergie cu Dumnezeu, cum poate atunci exista această calitate în lumea preumană?

---

<sup>6</sup> Jaques Arnould, *Les Creationistes*, Ed. Cerf, Paris, 1996, p. 25-26, *apud* Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2004, pp. 505-506

Cel de al treilea motiv pentru care viziunea fundamentalistă antievolutivă să nu fie doar o simplă credință privată sau propagată în obscuritatea seminariilor protestante și neoprotestante este unul social. Numai în situația noastră actuală de sfârșit de secol XX și început de secol XXI a devenit cu puțință un conflict deschis cu datele științifice. La sfârșitul sec. XX afirmațiile contrar științei au devenit o modă. Astrologi, prezicători și alți ocultiști sunt liberi să spună cele mai bizare lucruri. Se pare că oamenii sunt obosiți de sobrietatea și responsabilitatea științifică și sunt gata să accepte orice – De ce nu? – Cele mai pure forme de voluntarism și iraționalitate iau locul argumentației: „Așa sunt eu! E atât de pasionant!” Acest masiv extaz al iraționalității face așadar ca literalismul protestant să devină o marfă perfect vandabilă<sup>7</sup>.

Ideologia creaționistă, fiind preocupată de evidențierea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să afirme că omul a fost adus la existență în stare de perfecțiune datorită unui act supranatural. „Această concluzie ce se susține astăzi dinspre unii teologi ortodocși printr-o lectură „ad litteram” a Bibliei – cel puțin așa se pretinde, deși niciodată litera unui text profetic esențial metaforică, nu poate fi luată ca atare fără o pătrunzătoare putere a discernerii – și prin considerarea interpretărilor patristice din primele secole ca răspunsuri general valabile indiferent de context. Susținătorii ideologiei creaționiste sunt majoritatea protestanți, idealul fiind acela de a transforma Biblia într-o carte științifică, care, interpretată literal, ar oferi o știință „mult mai obiectivă” decât cea seculară de origine pur divină. În ideea susținătorilor, Dumnezeu, fiind atotputernic n-ar fi avut nevoie de prea mult timp pentru crearea universului și a omului așa încât lumea ar fi fost adusă la existență mult mai recent decât susține știința seculară. St. J. Gould prezintă cazul trist al britanicului H. Gosse (contemporan cu Darwin) potrivit căruia Dumnezeu „a trucat” straturile geologice pentru a părea că a fost străbătută o îndelungă istorie când totuși lumea este în vârstă numai de câteva mii de ani”<sup>8</sup>.

Din nefericire, creaționismul, din cauză că a accentuat transcendența lui Dumnezeu, a oferit gândirii moderne cel mai potrivit pretext pentru eliminarea lui Dumnezeu din lume. „Pe acest teren, științele obiective sunt cele care au profitat din plin de gâlceava înțelepților, de lupta

---

<sup>7</sup> Diac. Andrei Kuraev, „Ortodoxie și creaționism”, în *Sfinții Părinți, despre originile și destinul cosmosului și omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 186-187

<sup>8</sup> Pr. Dr. Doru Costache, *Logos și creație*, Proiect de teză de doctorat, București, 2000, pp. 226-227; Despre liberalismul creaționistilor, John F. Haught, *Știință și religie, de la conflict la dialog*, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2002, pp. 11, 106

abstractă a ideilor renunțând la dualismul filosofic spirit – materie în favoarea unei concepții naturaliste”<sup>9</sup>.

Din nefericire, în scrierile evoluționiste există o confuzie între creaționismul științific ca ideologie și învățătura revelată despre creația lui Dumnezeu. Creaționismul este prezentat ca o alternativă la evoluționism, ca și așa-numitul Proiect Inteligent. În opinia adeptilor creaționismului, o specie apare pe lume gata creată, inteligent gândită, dăruită cu viață de un Creator necreat, omnipotent, demn de a fi divinizat. Poate că specia va fi eternă, dar poate că se va stinge, dându-se la o parte, pentru a face loc unei noi manifestări a capriciilor de nepătruns ale Creatorului. Creatorul are o capacitate nelimitată de a inventa și de a făuri animale, cu variații aparent infinite pe teme construite în jurul posibilităților de a se tortura, de a se mutila și de a se ucide reciproc. Printre aceste manifestări ale capriciului, se află, bineînțeles, imaginea pe care Creatorul și-a dorit-o identică sieși, Omul. „Este important că trebuie să se apeleze permanent la știință pentru a furniza explicații; problema pe care o ridică creaționismul este că susținătorii săi nu înțeleg că nu sunt decât niște Simplicio și că ei, mereu irascibili, consideră dovezile ca fiind o pacoste și, chiar mai rău, le distorsionează, este o pierdere de vreme plicticoasă, care amenință să-i facă pe cei tineri să închidă ochii în fața adevăratei măreții a creației”<sup>10</sup>.

Astfel, știința pentru a fi credibilă și pentru a intra într-un dialog fructuos cu teologia trebuie să se debaraseze de orice ideologie. Arătând tema ideologică a creaționismului Arnould spune: „Problema nu constă în faptul că există un institut de creaționism științific, ci mai ales în maniera în care cercetătorii strict creaționiști se depărtează de la practica normală a științei. Aceasta nu înseamnă neapărat un serviciu adus de știință religiei, deoarece știința contemporană trebuie ferită de orice ideologie, filosofie sau metafizică subadiacentă. În caz contrar se va împiedica un dialog real și fructuos. Ghetoul n-a favorizat niciodată munca științifică”<sup>11</sup>.

Pr. Prof. Dumitru Popescu concluzionează: „cosmologia ortodoxă teonomă exclude din principiu atât creaționismul cât și evoluționismul, fiindcă dincolo de opoziția radicală dintre ele ambele teorii sunt rezultatul unei concepții ateiste care pornește de la autonomia și independența lumii față de Dumnezeu. Creaționismul se opune evoluționismului fiindcă exclude intervenția lui Dumnezeu în creație iar evoluționismul se opune creaționismului fiindcă nu poate accepta perfecțiunea inițială absolută a lucrurilor din creație. Însă, atât ideea perfecțiunii depline

---

<sup>9</sup> Pr. Dr. Doru Costache, *op.cit.* p. 66

<sup>10</sup> Peter Atkins, *Amprenta lui Galilei*, Editura All, București, 2008, p. 15

<sup>11</sup> Jaques Arnould, *Les Creationistes*, Editura Cerf, Paris, 1996, p. 116



originare a lucrurilor cât și excluderea intervenției creatoare a lui Dumnezeu în desăvârșirea fapturilor sunt rezultatul unei concepții care îl vede pe Dumnezeu doar ca pe o cauză externă a creației iar creația ca o mașină ce funcționează independent de Dumnezeu”<sup>12</sup>.

Am văzut la teologul ortodox Andrei Kuraev o atitudine fermă împotriva creaționismului științific. Trebuie însă să facem precizarea că toată combaterea creaționismului de sorginte neoprotestantă se face de pe pozițiile de evoluționist teist. El face distincție între evoluție și evoluționism, ca între știință și ideologie. El face și un inventar al teologilor evoluționiști teiști pentru a fi mai convingător. Astfel, în răspunsul dat părintelui Seraphim Rose el spune: „Numeroase cărți noi au fost publicate recent în Rusia criticând teoria evoluției. Marea lor majoritatea sunt lucrări traduse aparținând unor autori protestanți americani „creaționiști”. În măsura în care darwinismul era bine instalat în școli și institute ca o teorie sovietică favorită, această grabă poate fi înțeleasă. Va trebui totuși să stabilim dacă punctul de vedere al fundamentalistilor protestanți e pur și simplu creștin, sau dacă nu cumva are rădăcini sectare, nu neapărat adevărate după gândirea ortodoxă. Acești creaționiști luptă nu numai împotriva unei înțelegeri ateiste a procesului evoluției ci, în general, împotriva posibilității evoluției înseși. Pentru ei, lumea preumană nu e mai veche decât șase zile luate în sens literal. Pământul nu e în stare de nici o dezvoltare evolutivă, nici măcar ca răspuns la o chemare din partea Creatorului său”<sup>13</sup>.

Iraționalitatea de care vorbea Andrei Kuraev, ce caracterizează timpurile noastre, poate fi combătută și depășită numai printr-un dialog sincer și competent al celor două domenii ale cunoașterii umane: teologic și științific. De asemenea, trebuie demonstrată și complementaritatea între acestea și înțelegerea faptului că atitudinile extreme conflictuale au drept cauză ideologiile ce parazitează cele două aspecte epistemologice, nicidecum teologia sau știința. Dialogul și confirmarea ca metodă propusă de John F. Haught<sup>14</sup> de relaționare între știință și religie (teologie) sunt mai necesare ca oricând. Această metodă ne încredințează că religia fortifică în esență umila dorință de cunoaștere; cu alte cuvinte ea validează chiar impulsul care dă naștere științei. Pe de o parte religiei nu trebuie să i se ceară să sprijine mijloacele primejdioase prin care cunoașterea științifică a fost aplicată de atâtea ori în practică. Pe de altă parte, religia trebuie

---

<sup>12</sup> Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, București, 1998, p. 42

<sup>13</sup> Diac. Andrei Kuraev, *Ortodoxie și creaționism*, pp. 183-185

<sup>14</sup> John F. Haught, *op.cit.* pp. 99-100

curățită cu grijă de toate implicațiile idolatre, pentru ca să sprijine perfect și chiar să impulsioneze efortul științific de descifrare a universului.

John F. Haught, om de știință și teolog, combate și el creaționismul științific în termeni fermi: „Așa-numitul „creaționism științific” trebuie să fie respins în primul rând pentru că consideră Biblia ca pe o știință bună și astfel refuză să vadă majoritatea datelor semnificative. Dovezile științifice în favoarea evoluției sunt copleșitoare. În al doilea rând, creaționismul științific este jenant din punct de vedere teologic. El trivializează religia, impunând în mod artificial pretenții științifice unor texte sacre, care nu au în nici un caz scopul de a satisface curiozitatea științifică. El pierde din vedere conținutul religios al Genezei, plasând-o alături de cartea Despre originea speciilor, ca și când textul biblic ar putea oferi o descriere științifică superioară a originii vieții. Din acest motiv creaționismul nu reușește să se concentreze asupra unor sensuri mai profunde ale relatării biblice privind creația, și anume: motivele sale testamentare, mesajul său fundamental că universul este un dar și că răspunsul omenesc adecvat în fața acestui dar este recunoștința și încrederea. Creaționismul transformă o fântână de înțelepciune sfântă într-un tratat lumesc, care ar trebui să intre în competiție cu încercările științifice superficiale de a explica lucrurile. Pentru noi este jignitor, din punct de vedere religios, să vedem textul biblic degradat într-o asemenea măsură<sup>15</sup>.

În al treilea rând, creaționismul științific este anacronic din punct de vedere istoric. Creaționiștii plasează cu perfidie scrierile biblice antice în cadrul condiționat de timp al științei moderne. Ei refuză să ia în considerație condițiile sociale, culturale și istorice în care au fost create textele Bibliei, timp de două milenii. Ei refuză, astfel, să vadă receptarea istorică modernă a sensibilității întregii conștiințe umane în fața timpului, inclusiv a celei exprimate în textele sacre ale religiei. Ei nu reușesc să delimiteze clar genurile literare foarte diverse din Biblie - simbolic, mitic, devoțional, poetic, legendar, istoric, de credință, confesional etc. - precum și diferitele perioade de timp în care au fost alcătuite diferitele texte. Nereușind să țină seama de contextele istorice și culturale ale scrierilor biblice, ei suprapun în mod ingenios așteptările științei moderne peste scrierile biblice<sup>16</sup>.

## Concluzii

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 76

<sup>16</sup> *Ibidem*

Trebuie afirmată și accentuată o separație clară între creație și creaționism. Adepții teologi ai evoluționismului teist insistă asupra unei separații radicale între evoluție și evoluționism ca între știință și ideologie. Nu suntem de acord cu asemenea clasificări și considerăm că evoluția guvernată de hazard, evoluționismul ideologic, inclusiv cel teist, care deși recunoaște un Creator și un plan divin (dar în sens strict deist, deoarece pronia nu poate coexista cu selecția naturală și cu lupta pentru supraviețuire, fiindcă se exclud reciproc) sunt variații la aceeași temă dată. În schimb, între teologia creației (cu fundament revelațional) și creaționismul „științific” (care nu este altceva decât subiectivitatea umană raportată strict literal la Revelație) precum și Proiectul Inteligent (care nu este decât omonimul evoluționismului teist în plan creaționist), trebuie făcută o separație ca între Ortodoxie și protestantism și neo-protestantism. Aceste precizări sunt utile în speranța că vom înțelege atitudinea teologiei ortodoxe cu privire la creație și la chemarea spre mântuire a omului. Teologia creației este parte integrantă a Revelației supranaturale, iar cercetarea științifică a creației lui Dumnezeu este parte integrantă a Revelației naturale. Teologia nu vorbește despre evoluție, ci de chemare la desăvârșire și mântuire a omului și a tuturor fapturilor recapitulate în om, din partea lui Dumnezeu și de o dezvoltare în istorie a ceea ce a sădit Dumnezeu, ca răspuns la chemarea divină.

Știința și religia (teologia) reprezintă, într-adevăr, două aspecte autentice ale cunoașterii umane, între care trebuie să existe dialog, respect și afirmată cu tărie complementaritatea. De asemenea, trebuie combătute temeinic ideologiile ce există încă în cele două domenii de cunoaștere umană, care influențează atât demersul acestora, cât și dialogul dintre ele.

## **Bibliografie**

1. \*\*\* *Creaționismul științific*, Editat de Dr. Henry M. Morris, Societatea Misionară română, București, 1992
2. Adrian, Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2004
3. Arnould, Jaques, *Les Creationistes*, Editura Cerf, Paris, 1996
4. Atkins, Peter, *Amprenta lui Galilei*, Editura All, București, 2008
5. Costache, Pr. Dr. Doru, *Logos și creație*, Proiect de teză de doctorat, București, 2000

6. Haught, John F., *Știință și religie, de la conflict la dialog*, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2002
7. Ionescu, Pr. Răzvan, Lemeni Adrian, *Dicționar de Teologie Ortodoxă și Știință*, Editura Curtea Veche, București, 2009
8. Kuraev, Diac. Andrei, „Ortodoxie și creaționism”, în *Sfinții Părinți, despre originile și destinul cosmosului și omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003
9. Popescu, Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru, *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, București, 1998

## **Creaționismul științific – pericol pentru dialogul dintre știință și teologie**

Pr. Drd. Alexandru Lupașcu

Universitatea „Ovidius” – Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

### **Abstract**

Scientific creationism argues that it is impossible to scientifically prove any conception of origins, because the essence of the scientific method is experimental observation and repeatability. A scientific researcher, no matter how ingenious and inventive, will be unable to observe or repeat the origins. That is why it is important for every man to have a philosophy of origin for his mental health, and this can be based only on faith.

**Key words:** Scientific creationism, evolutionary theory, creation, ideology, science

### **Introducere**

Contrară teoriei evoluționiste avem mișcarea creaționistă. La creaționiștii stricți avem două tipuri de atitudini: o respingere a discursului științific (dominantă în S.U.A. până în anii 1920 și mai puțin întâlnită astăzi); creaționismul științific care folosește știința pentru o demonstrare literală a adevărilor Scripturii (influențată de mediile neoprotestante în care s-a dezvoltat).

Creaționismul științific este o disciplină a creaționismului care încearcă să ofere suport științific pentru descrierea apariției Universului din Cartea Genezei și care dezaproabă faptele, teoriile și paradigmele științifice general acceptate despre istoria Pământului, cosmologie, și evoluția biologică.

Cei mai vocali susținători ai creaționismului științific sunt creștinii fundamentalisti din Statele Unite care încearcă să dovedească infailibilitatea Bibliei și să anuleze „evidențele științifice” ale evoluției. Principalele idei în creaționismul științific sunt credința în "crearea din nimic", convingerea că Pământul a fost creat în ultimele zece mii de ani, credința că oamenii și alte forme de viață de pe Pământ au fost create ca tipuri "bataminologice" fixe distincte, și ideea

că fosilele găsite în straturile geologice au fost depozitate în timpul potopului care a acoperit complet întregul Pământ.

## **I. Apariția creaționismului științific**

Creaționismul științific neagă și evidențele geologice și astrofizice ale vârstei și originii Pământului și Universului, ireconciliabile cu ideile din Geneză. Susținătorii creaționismului științific denumesc teoria evoluției "darwinism", sau "evoluția darwinistă". „Creaționismul apare în contextul radicalizării unor poziții, datorată controverselor generate de teoria evoluționistă în secolul XIX. Creaționismul a apărut în Statele Unite. Până în jurul anilor 1850, exista o armonie între religie, filosofie și știință. Erau recunoscute trei surse ale cunoașterii: rațiunea (stabilește legătura între idei), natura (furnizează datele) și Revelația Scripturilor. Această linie a fost dezvoltată de gândirea realistă a filosofului scoțian Thomas Reid.”<sup>1</sup>

Oponenții acestei teorii susțin că punctele de vedere ale acestei teorii sunt de natură religioasă și nu științifică, și că creaționismul științific nu se califică la nivelul unei științe întrucât îi lipsește suportul empiric, nu este susținut de niciun test experimental, și descrie istoria naturală prin prisma unor cauze supranaturale care nu pot fi testate științific. „După Războiul de Secesiune (1861-1865), odată cu universitățile, se dezvoltă tot mai mult secularizarea, critica raționalistă, inclusiv în studiul Sfintei Scripturi. Apar tot mai mulți susținători ai lui Darwin, dar, de asemenea, și oponenți înverșunați. În anii 1920, mișcarea anti-evoluționistă se amplifică. Apare noțiunea de fundamentalism, asociată interpretării literale a Sfintei Scripturi. Un fervent susținător al anti-evoluționismului este William J. Bryan, care luptă pentru eliminarea predării evoluționismului în școli.”<sup>2</sup>

O altă dispută a fost legată de introducerea creaționismului științific în școlile publice. Textele timpurii ale creaționismului științific și curricular s-au focalizat pe conceptele derivate din interpretarea literară a Bibliei fiind în mod evident de natură religioasă, cel mai notabil fiind cel legat de potopul lui Noe din Geneză, pentru a explica descoperirile geologice și fosilele în cadrul unui sistem denumit "geologia potopului". Aceste lucrări nu au atras prea mult atenția școlilor și congregațiilor creștinilor fundamental conservatori și evanghelici până în anii 1970,

---

<sup>1</sup> Pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni, Dicționar de teologie ortodoxă și știință, Ed. Curtea veche, București, 2009, p.58.

<sup>2</sup> *Ibidem*

când preoponenții creaționismului științific au încercat să predea aceste teorii în școlile publice și alte instituții din Statele Unite, aducându-le în atenția publicului larg și a comunității științifice. Mulți lideri din educație și parlamentari au fost convinși să includă predarea creaționismului științific împreună cu evoluția darwinistă în curriculum școlar. Textele despre creaționismul științific și curriculum folosit în biserici și școlile creștine au fost revizuite pentru a elimina referințele biblice și teologice, și astfel au fost introduse în școlile publice din Louisiana, Arkansas și alte state americane versiuni mai puțin explicite din punct de vedere religios ale creaționismului științific.

În 1982, din cazul McLean contra Arkansas a rezultat că creaționismul științific nu îndeplinește caracteristicile esențiale ale științei și că scopul său principal este de a avansa puncte de vedere religioase specifice. Predarea creaționismului științific în școlile publice din Statele Unite a luat sfârșit în 1987 ca urmare a deciziei Curții Supreme a Statelor Unite în *Edwards v. Aguillard*. Curtea afirma că predarea creaționismului științific împreună cu teoria evoluționistă, atâta timp cât teoria evoluționistă se predă deja în școlile publice din Louisiana, ar fi fost neconstituțională întrucât singurul rol al creaționismului științific ar fi fost să promoveze credințe religioase particulare.<sup>3</sup>

Paradoxal, în Statele Unite, evoluționismul se consolidează după lansarea primului Sputnik sovietic, la 4 octombrie 1957, ca o reacție, în Statele Unite apar mai multe programe vaste de cercetare. Dintre acestea, două sunt în domeniul biologiei, vizând problematica evoluționismului: BSCS (Biological Sciences Curriculum Study — Studiu curricular în științele biologice) și MACOS (Man, a Cause of Study — Omul, subiect de studiu). Acestea oferă o perspectivă evoluționistă și articulează biologia cu științele sociale. În 1963, Henry Morris, împreună cu Walter Lammerts, William Tinkle, Duane Gish, înființează CRS (Creation Research Society — Societatea de Cercetare a Creației), prin care urmăresc să arate incompatibilitatea evoluționismului cu Sfânta Scriptură și să legitimeze Geneza prin argumente științifice. Prin înființarea, în 1972, a ICR (Institute for Creation Research — Institutul pentru Cercetarea Creației) mișcarea creaționistă dispune de o structură permanentă de cercetare și publicare. În Europa, controversa creaționism/evoluționism nu este atât de înverșunată ca în SUA.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004, p.506.

<sup>4</sup> Pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*, ed. Curtea veche, București, 2009, p.58; Pr.Prof.dr. Gheorghe Istodor, *Dialogul dintre teologie și știință din perspectiva misiunii Bisericii*, Ed. Do-minor, București, 2010, p.150.

Thomas Lepeltier, în cartea sa „Darwin eretic”, referindu-se la acest moment face următoarele precizări : „ Cât privește pe Morris și pe membrii Institutului său , aceștia au publicat un număr mare de lucrări care s-au vândut foarte bine , ceea ce arată că populația Statelor Unite manifestă încă un viu interes pentru aceste idei . Mai multe sondaje de opinie din ultimile decenii ale secolului al XX-lea au confirmat de altfel că interpretarea literală a textului Facerii era încă foarte răspândită în această țară . Mai mult , spre deosebire de campania antievoluționistă din anii 1920 , care s-a limitat , în principal , la Statele Unite , această renaștere a mișcării din anii 1970 a fost însoțită de o largă difuzare a temelor creaționiste în lume.”<sup>5</sup>

Vedem că nu numai pe oamenii de știință , pe filozofi sau pe profesori îi interesează această problemă ci și pe oamenii de rând care sunt preocupați de viața lor și vor să primească răspunsuri la întrebările lor legate de geneză și de antropogeneză .<sup>6</sup> Astfel textul scripturistic este mult mai apreciat decât așa-zisele teorii despre originea omului și a universului .

În cartea sa intitulată „Creaționismul științific”, Dr. Henry Morris referindu-se la studiul originilor face următoarele referințe plecând de la rațiuni științifice, sociologice și personale.

„Știința sau cunoașterea trebuie să caute să răspundă la întrebarea „Ce?” și la întrebarea „De unde?”. Apoi știința se bazează pe raționamentul cauză-efect. Prin urmare, este imposibil ca atunci când cineva leagă efectele de cauzele lor imediate, apoi cauzele acestea de cauzele lor, să nu fie confruntat în cele din urmă cu întrebarea referitoare la Cauza Primară. O cunoaștere a legilor și proceselor naturale, fără o înțelegere cel puțin a problemelor legate de originile lor, duce la diminuarea importanței descoperirii și a înțelegerii unor noi principii științifice.

Din punct de vedere sociologic știința are nenumărate implicații și aplicații.

Găsirea soluțiilor la problemele sociale cere o înțelegere reală și profundă a originii proceselor fizice care le afectează (de exemplu, energia nucleară, combustibilii fosili, ecologia, ingineria genetică, drogurile halucinogene etc.)

Așa-numitele științe sociale necesită ele însele o înțelegere a originii entităților sociologice de care se ocupă (de exemplu, rase, culturi, crimă, război etc). Mediul gândirii politice este într-o permanentă schimbare. Instruirea sociologică care accentuează numai excentricitățile curente ale activismului sau ale teoriei sociale, fără un fundament în istorie, îi va deveni inutilă studentului în momentul în care apare o nouă interpretare la modă.

---

<sup>5</sup> Thomas Lepeltier , *Darwin eretic* , Ed. Rosetti ,București , 2009 , pp.190-191.

<sup>6</sup> Dumitru Popescu , Doru Costache, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă* , Ed.Libra, București , 1997, p.116.



Și nu în cele din urmă fiecare om are nevoie, mai mult decât orice altceva, de un sentiment al propriei sale identități și al țelurilor personale, și lucrul acesta este imposibil fără o anumite idee despre originea sa. Ceea ce va ajunge omul să creadă despre originea sa va condiționa în mod inevitabil ceea ce va crede el despre destinul său. Lipsa unei înțelegeri științifice sănătoase a originilor și a sensurilor printre tinerii moderni i-a împins pe aceștia să caute ajutor în soluții antiștiințifice, cum ar fi drogurile cu efect de „lărgire a orizontului mintal”, vrăjitoria, astrologia și altele ca acestea. Adevărata sănătate mintală, pe care profesorii o doresc elevilor lor, cere o filozofie a vieții solidă și satisfăcătoare, și aceasta la rândul ei cere cu siguranță un concept al originii personale și al viitorului satisfăcător din punct de vedere intelectual”.<sup>7</sup>

## II. Creaționismul “științific”- ideologie sau știință?

Scopul minții umane este acela de a recunoaște raționalitatea creației, de a-i identifica originea dumnezeiască și de a contribui la personalizarea și îndumnezeirea creației. Foarte mulți oameni de știință au demonstrat că biologia, paleontologia și celelalte științe ale vieții indică în mod clar o creație a unui Creator viu, ca sursă supremă a vieții și a tuturor tipurilor de ființe vii.

Anumiți teologi susțin că specificitatea viziunii științei de astăzi asupra raționalității lumii, are o dublă determinare:,,

- pe de o parte, este vorba despre o determinare contextual-epistemologică, în sensul că viziunea științifică asupra raționalității lumii nu poate fi înțeleasă în izolare de celelalte teme pe care știința le problematizează astăzi în legătură cu explicarea Lumii (existența lui Dumnezeu; originea universului; implicațiile evoluției; natura vieții și a gândirii; sau scopul universului);

- pe de altă parte, se poate vorbi despre o determinare dinamic-istorică, în sensul că modul specific în care reflecția științifică din zilele noastre se raportează la problema raționalității lumii este rezultatul modului în care, de-a lungul timpului, cunoașterea prin rațiunea științifică (bazată pe adevăruri demonstrabile dobândite experimental) s-a însoțit cu cunoașterea prin credință religioasă (bazată pe adevăruri nedemonstrabile, dar primite pe calea Revelației Supranaturale) în efortul ei de investigare a realității lumii înconjurătoare.”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Dr. Henry M. Morris, *Creaționismul științific*, Ed. Societatea Misionară Română, București, 1992, pp.1-3.

<sup>8</sup> Coordonator Adrian Lemeni, *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Ed.Basilica, București, 2009, pp.188-189; Vezi și Pr.prof.dr.Dumitru Popescu , Raționalitatea creației și implicațiile ei , în Ortodoxia, 3-4,1993.

Creacionismul științific a fost implementat în sistemul educațional American în special în cel confesional și se constituie ca o contra-pondere a evoluționismului științific. Dr. Henry M. Morris, unul dintre cei mai renumiți creaționiști științifici prezintă avantajele pedagogice ale modelului creaționist: „Dintr-o expunere sănătoasă a modelului creaționist în paralel cu modelul evoluționist se vor obține mari beneficii, atât pentru profesor cât și pentru elevi și studenți. Este straniu și supărător faptul că mulți savanți și profesori opun rezistență față de o propunere atât de rezonabilă și de salutară.”<sup>9</sup>

Unele dintre aceste beneficii sunt enumerate mai jos:

1. Atunci când elevul sau studentul este pus să compare aceste două modele, este stimulată gândirea lui personală.
2. Creaționismul este în acord cu gândurile firești și cu experiența zilnică a copilului, și astfel este un ajutor pentru sănătatea lui mintală. El știe, ca parte a propriei lui experiențe cu realitatea, că o casă implică un constructor și un ceas un ceasornicar. Când el studiază natura mult mai complexă, să zicem, a trupului uman, sau ecologia unei păduri, este extrem de nenatural pentru el să i se spună să conceapă aceste sisteme ca fiind niște produse întâmplătoare ale unor procese iraționale.
3. Cea mai mare bucurie a descoperirii științifice este să găsești dovezi de frumusețe și de plan în procesele și structurile naturii, în special când, așa cum au mărturisit mari savanți ca Newton și Kepler, omul simte că el doar „gândește gândurile lui Dumnezeu după EL”. Aceasta va dezvolta în copil o dragoste și un entuziasm pentru știința într-un mod mult mai eficient decât ar face-o orice altceva.
4. Nu există un stimulent mai mare către un comportament responsabil și către un efort tenace, cât și către onestitate și considerație față de alții, decât conștientă că s-ar putea să existe un Creator personal căruia omul va trebui să-i dea socoteală. Aceasta se aplică atât studentului cât și profesorului.<sup>10</sup>

În școlile publice ar trebui predate atât concepția evoluționistă cât și cea creaționistă în modul cel mai egal posibil, deoarece elevii sunt copiii celor care susțin financiar școala prin taxele lor și care împărtășesc ambele concepții. Dacă sunt unii care vor ca numai concepția

---

<sup>9</sup> Pr.Prof.dr. Gheorghe Istodor, Dialogul dintre teologie și știință din perspectiva misiunii Bisericii, Ed. Do-minor, București, 2010, p.151.

<sup>10</sup> Dr. Henry M. Morris, Creaționismul științific, Ed. Societatea Misionară Română, București, 1992, pp.11-14..

evoluționistă să fie predate, ei ar trebui să-și deschidă școli particulare unde să facă lucrul acesta.<sup>11</sup>

În cartea „Introducere în știința creației”, profesorii Henry Morris și Gary Parker, susțin că mulți cercetători plecând fie de la modelul creaționist, fie de la modelul evoluționist au căutat răspunsuri în domenii precum formarea peștilor, pădurile pietrificate, urmele de animale în Gresia de Coconino din Marele Canion, viteza de răcire a topiturilor de roci etc. Astfel aceștia au ajuns la trei concluzii.

În primul rând există foarte multe întrebări la care creaționismul nu are răspuns. Apoi creația este un concept științific care se bazează pe ipoteze verificabile și stimulează cercetarea. Iar în al treilea rând s-a constatat că tocmai aspectele științifice ale originilor sunt cele care subliniază că dezbaterea creație /evoluție nu va putea fi încheiată niciodată numai prin studiu științific. Vor exista întotdeauna noi dovezi care trebuie investigate și noi concepte de aplicat.<sup>12</sup>

Oamenii de știință, indiferent de modelul pe care îl îmbrățișează trebuie să aibă voința de a urma dovezile, oriunde ar duce acestea. Toți trebuie să recunoască că investigația științifică are toate șansele să se miște sinuos, ba chiar să dea înapoi, căci aceasta este natura științei, o palpitantă și auto-corectată, dar și net limitată abordare a cunoașterii. Este limitată atât de cunoașterea incompletă a faptelor cât și de capacitatea finită a omului de a asambla faptele de care dispunem într-un tipar rațional.

Unii susținători atât ai evoluționismului cât și ai creaționismului din secolul XX consideră că opoziția dintre cele două nu provenea decât dintr-o diferență de idei preconcepute și că nu era o problemă exclusiv științifică. Astfel, Frank Lewis Marsh (1899-1992) consideră că: „știința este încă sinonimă cu certitudinea. În ceea ce privește teoria evoluției, aceasta nu era decât o reconstrucție posibilă a trecutului Pământului, desigur o teorie nedovedită.”<sup>13</sup> În consecință, el dar și mulți alți antievoluționiști ai timpului său se simțeau îndreptățiți să-i refuze titlul de știință. În ochii lor împotrivirea la evoluție nu reprezenta deci, în nici un fel o împotrivire la știință. Ei respingeau doar ceea ce credeau ei că este o știință falsă. Evoluționiștii erau ideologi ce vroiau să convertească tineretul la doctrina lor atee.

---

<sup>11</sup> Pr.Prof.dr. Gheorghe Istodor, Dialogul dintre teologie și știință din perspective misiunii Bisericii, Ed. Do-minor, București, 2010, p.152.

<sup>12</sup> Henry M. Morris, Gary E. Parker, Introducere în știință creaționistă, Ed. Anastasia, București, 2000, pp.255-258.

<sup>13</sup> Thomas Lepeltier, Darwin eretic, Ed. Rosetti, București, 2009, pp.196-197.

Modelul creaționist poate fi simplificat sub formă a trei deducții bazate pe observațiile științifice sau, altfel spus, bazat pe deducții logice care pornesc de la fapte științifice.

Astfel, cunoștințele noastre despre ADN-ul și proteinele din celulele vii, biochimia și probabilitatea matematică sugerează că viața este rezultatul lui Dumnezeu și a creației și nu a timpului și a întâmplării care acționează asupra proprietăților intrinseci ale materiei.

Apoi cunoștințele noastre despre genetică, ecologia, omologiile, embriologia și tipurile de viața pe care le găsim ca fosile sugerează că multe tipuri separate și distincte au fost create, fiecare ca un mozaic de trăsături complete, fiecare cu o largă variabilitate, limitată în cadrul tipurilor.

„Dovezile fosile și secvențele geologice sugerează că grupurile de fosile sunt zone ecologice ale unor tipuri create în același timp, a căror conservare dovedește catastrofism.”<sup>14</sup>

Mulți evoluționiști încearcă să rezolve chestiunea originilor declarând că știința exclude creația, concluzionând apoi prin definiții proprii că, creația nu poate fi luată în seamă pe baza meritelor ei științifice. Antropologul britanic Sir Arthur Keith spunea că : „ Singura alternativă la o formă sau alta de evoluție este creația specială, care este inacceptabilă.”<sup>15</sup> Biochimistul rus Oparin afirma că : „ Filosofia materialistă a lui Engels arată că originea vieții nu a putut urma decât o singură cale. Viața nu avea cum să existe etern și nici să apară instantaneu. Trebuia să rezulte dintr-o lungă evoluție a materiei.” Potrivit logicii sale filosofia materialistă este credință conform căreia materia este singură realitate, iar dincolo de materie nu mai există nimic. Putem observa că filosofia lui materialistă nu i-a permis nici măcar să ia în considerație posibilitatea creației.<sup>16</sup>

Orice om poate sesiza că Oparin și alți oameni de știință atunci când exclud creația se bazează pe fapte științifice. Totuși oamenii de știință, deși au mult mai multe dovezi științifice în favoarea creaționismului, nu îl acceptă deoarece în mintea lor nu există nimic altceva decât materia. Iar știința nu se poate ocupa decât de proprietățile intrinseci ale materiei și nu de proprietățile de organizare a creației.

---

<sup>14</sup> Henry M. Morris, Gary E. Parker, Introducere în știință creaționistă, Ed. Anastasia, București, 2000, pp.260-261.

<sup>15</sup> Ibidem, p.262.

<sup>16</sup> Prof. univ. Dr. Ing. Gheorghe Sandu (ieromonah Grigorie ), Evoluția spre Creator, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2003, pp.65-71; Henry M. Morris, Gary E. Parker, Introducere în știință creaționistă, Ed. Anastasia, București, 2000, p.262.

Se crede că în știință totul trebuie explicat în termeni de timp, întâmplare și proprietăți intrinseci ale materiei. Însă dacă filosofia materialistă este confundată cu știința, căutarea adevărului este limitată abrupt . Dacă știința este considerată doar o căutare a unor explicații materialiste, în loc să fie considerată parte a căutării adevărului, atunci evoluția ar fi singura idee acceptată.

Henry Morris considera că oricărei persoane trebuie să i se permită să exploreze cum a apărut evoluția și dacă evoluția a existat. El considera aceasta o formă de libertate academică. Omul trebuie să facă o deosebire între o piatră de rău și un vârf de săgeată, să vadă că una este modelată de acțiunea timpului și întâmplării asupra proprietăților intrinseci ale materiei, iar cealaltă cu proprietăți ireductibile de organizare rezultând din design și creație.<sup>17</sup>

Știința poate cerceta și descoperi orice, poate progresa la infinit în cunoașterea funcționării acestei lumi, chiar o poate modela în anumite limite, cât timp nu trece peste discontinuitatea pe care tot ea o semnalează între univers și apariția lui. Este nejustificată spaima lui Gould : „Cea mai gravă amenințare a creaționismului este că, dacă are succes, va înăbuși cercetarea”<sup>18</sup>.

În cele din urmă, sunt doar două posibilități privind originea oricărui tipar de ordine. Fie că masa-energia este singura realitate, și toată ordinea rezulta din acțiunea combinată a întâmplării și timpului asupra proprietăților intrinseci ale materiei (evoluție); sau mai este și altceva implicat pe lângă materie, iar atunci există proprietăți ireductibile de organizare care rezultă din design și creație. În termeni mai științifici, alegerea în privința originii caracterului ordonat al universului este între numai materie sau mai mult decât materie.<sup>19</sup>

## Concluzii

Analizând cele două legi fundamentale ale științei, prima și a doua lege a termodinamicii, pot fi privite cu deplina certitudine ca instrumente de predicție ale modelului creaționist, vorbindu-ne de un cosmos conservat cantitativ, dar care se descompune calitativ. Aceste legi nu numai că indica o creație primordială dar ele par a elimina orice cantitate semnificativă de evoluție „ascendentă” oriunde pe scara istoriei.

---

<sup>17</sup> Henry M. Morris, Gary E. Parker, *op.cit.*, p.264.

<sup>18</sup> Prof.univ.dr.ing.Gheorghe Sandu (Ieromonah Grigorie ), *Evoluția spre Creator*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2003, p.146.

<sup>19</sup> Stephen Hawking , *Scurtă istorie a timpului* , Ed. Humanitas, București , 1995, p.119.

Astfel, legile actuale ale științei atrag în mod direct atenția asupra unei creații primordiale, dar și asupra profundului conflict cu filozofia unei evoluții naturale continue. Modelul creaționist este de aceea mult mai „științific” decât modelul evoluționist. Cu toate acestea s-a încercat o apropiere a acestuia de gândirea ortodoxă.

### **Bibliografie**

1. Hawking , Stephen, *Scurtă istorie a timpului* , Ed. Humanitas, București , 1995
2. Ionescu, Pr.Răzvan, Lemeni, Adrian, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință* , Ed. Curtea veche, București, 2009
3. Istodor, Pr.Prof.dr. Gheorghe, *Dialogul dintre teologie și știință din perspectiva misiunii Bisericii*, Ed. Do-minor, București, 2010
4. Lemeni, Adrian, *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Ed.Basilica, București, 2009
5. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004, p.506.
6. Lepeltier , Thomas, *Darwin eretic* , Ed. Rosetti ,București , 2009
7. Morris, Dr. Hanry M., *Creaționismul științific*, Ed. Societatea Misionară Română, București, 1992
8. Morris, Henry M., Parker, Gary E., *Introducere în știință creaționistă*, Ed. Anastasia, București, 2000
9. Popescu, Dumitru, Costache, Doru, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed.Libra, București , 1997
10. Popescu, Pr.prof.dr.Dumitru, „Raționalitatea creației și implicațiile ei” , în *Ortodoxia*, 3-4,1993
11. Sandu, Prof. univ. Dr. Ing. Gheorghe (ieromonah Grigorie ), *Evoluția spre Creator*,Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2003

## **Afacerea Galilei. Ruptura dintre religie și știință**

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### **Abstract**

Galileo Galilei was the greatest promoter of the experimental method in astronomy, mathematics and hydrostatics. Before Copernicus and Galileo, it was believed that the Earth was at the center of the world and was the place of the material, heavy, mixed. The celestial bodies being part of a different world, of the light, bright and incorruptible ones. This finite world was included in what was called the "realm of the motionless," that of the immovable stars. In its entirety, this world was the Throne of God, Who, in His infinite wisdom, ruled the perfect motion of the heavenly bodies.

**Key words:** theology, science, Modernity, Galileo Galilei, modern science

### **Introducere**

Pentru a înțelege problematica creată în jurul lui Galilei, trebuie cunoscute modul și contextul în care Galilei a făcut aceste descoperiri. S-ar putea crede că Galilei a adus numeroase probe incontestabile în scrierea sa, precum și înaintea celor ce l-au judecat, care au demonstrat pe deplin heliocentrismul și au infirmat geocentrismul, și, cu toate acestea, tribunalul ecleziastic ar fi refuzat să țină cont de ele. De fapt, lucrurile au stat cu totul altfel, descoperirile sale având mai degrabă un caracter inspirațional-teologic decât empiric-științific, atitudinea intransigentă a conducerii Bisericii Catolice fiind justificată din punctul de vedere al păstrării unității Bisericii și al exegezei scripturistice.

Procesul lui Galilei a fost un subiect extrem de discutat, însă, din păcate, lucrurile nu sunt cunoscute după cum s-au petrecut în realitate, imaginația zugrăvind în jurul lui Galilei un tablou complet în culorile oprimării, persecuției și chiar a martirajului, venite din partea Bisericii, la care a fost supus omul de știință, până la moartea sa.

## I. Știința în Modernitate

Anul 1543 a fost publicată teoria heliocentrică a lui Copernic și anatomia lui Vesalius, acest an reprezentând un moment bine ales pentru începutul Revoluției științifice. Pe tot cuprinsul vestului european, știința modernă începuse să se contureze într-un fel sau altul. Primele societăți științifice, cum ar fi Academia Secretorum Naturae (Academia Secretelor Naturii) și Academia dei Lincei, s-au format în această perioadă, în Italia – prima fiind desființată de Inchiziție după fondarea din 1560, cea de-a doua, înființată în 1603, este cea mai veche societate științifică existentă.

Trebuie menționat că în secolul XVI, științele exacte au luat un deosebit avânt: matematica renaște la nivelul studiului, se trece de la algebra retorică la cea sincopată, se observă o legătură între umanism și predarea matematicii mai ales în școala germană și cea italiană<sup>1</sup>.

În același secol apare revoluția lui Copernic prin elaborarea lucrării „De revolutionibus”. Fundamentele noii teorii care stau la baza gândirii copernicane, le aflăm din dedicația adresată papei Paul al III-lea unde el explică rațiunile care l-au îndemnat să elaboreze o nouă teorie a mișcărilor planetare, dezacordul dintre matematicieni, varietatea și multitudinea sistemelor astronomice, precum și incapacitatea tuturor acestor sisteme de a reprezenta cu exactitate mișcările aparente și de a rămâne fidele principiului mișcării circulare uniforme a corpurilor cerești<sup>2</sup>.

„Copernic nu a ajuns la sistemul său heliocentric printr-o afinitate cu spiritul modern, el neavând o structură revoluționară, dimpotrivă, avea o fire conservatoare. Dar interpretându-i mai mult pe Aristotel și Ptolemeu, decât universul în sine, el a ajuns să reconcilieze fizica lui Aristotel cu heliocentrismul. Copernic a rămas tributar concepției aristotelice conform căreia universul se prezenta ca o uriașă mașinărie formată din cercuri și sfere”<sup>3</sup>.

Copernic a fost sedus foarte repede de ipoteza heliocentrică, care constă în a plasa soarele imobil în centrul lumii. Pământul se rotește în jurul soarelui, la fel ca și celelalte planete. El a împrumutat această ipoteză de la Aristarh din Samos, care o susținuse în secolul III fără nici un

---

<sup>1</sup> Rene Taton, *Istoria generală a științei; știința antică și medievală*, vol. I, Editura Științifică, București, 1970, pp. 23-47

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 72

<sup>3</sup> Dr. Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004, p. 91



succes. Copernic și-a explicat lui însuși motivele acestei opinii. Acestea sunt de ordin metafizic și hermetismul joacă rolul determinant<sup>4</sup>.

La momentul tezei lui Copernic, Biserica romano-catolică și cea luterană s-au opus punctelor de vedere ale acestuia. Totuși, Biserica catolică i s-a împotrivit cu mai multă înverșunare și s-a ales cu învinuirea de a fi avut „atitudini neștiințifice”. Când în 1600 inchiziția l-a ars pe Giordano Bruno pentru ereziile sale, a dat totodată impresia că-l condamnă și pentru concordanța vederilor sale cu ale lui Copernic<sup>5</sup>. Pe de altă parte, Luther l-a atacat dur pe Copernic spunând despre el: „Acest nebun care pretinde să răstoarne întreaga astronomie! Dar, așa cum spune Scriptura, soarelui și nu pământului, i-a poruncit Iosua să se oprească”<sup>6</sup>.

În secolul al XVI-lea s-a dezvoltat foarte mult fizica prin aportul lui Nicolaus Cusanus asupra mișcării și a introducerii măsurii în fizică, prin contribuția lui Leonardo da Vinci care face trecerea de la tehnică la știință și nu în ultimul rând prin apariția unui nou Arhimede în persoana lui Simon Stevin care separă statica de dinamică și pune la baza științei fizice teoria pârgheiei; planul înclinat și transformarea întregii concepții în hidrostatică ca un semn al timpului. De asemenea, științele naturii, chimia care se află încă sub influența alchimiei lui Paracelsus, studiul corpului omenesc (anatomia și fiziologia), arta vindecării (semiologia, nosologia, arta chirurgiei, etc.), zoologia, botanica, iau avânt în această perioadă<sup>7</sup>.

În secolul al XVII-lea noțiunea de știință se transformă, plecând de la noțiunea de fenomen; până atunci, termenul știință (επιστημη) era rezervat cunoașterii esenței (το όν), adică a lucrărilor eterne. Fenomenul (φαινόμενον), adică aparența, nu era decât o degradare accidentală a esenței. El nu constituia un obiect de știință, ci era pur și simplu un obiect al opiniei (δόξα). Pentru orice știință demnă de acest nume, a explica înseamnă a realiza ascensiunea de la aparență la lucru în sine. Savanții secolului al XVII-lea răstoarnă complet acest mod de a gândi. Ei nu numai că îl abandonează pe Aristotel, dar nici pitagorismul lor nu mai este contemplativ, ci devine activ: ei vor să matematizeze natura pentru a o înfățișa ca o mașină imensă, pe care, în principiu, am putea-o noi înșine reproduce, desigur nu în ființa ei, dar cel puțin în legile ei. Apare, totodată, savantul de tip nou, adică aparținând noii școli științifice care introduce aproape cu forța „savantul de laborator” în incinta până atunci rezervată „savantului” pur, savantului care meditează asupra esențelor. Din perspectiva savantului de laborator „fenomenul” capătă o

<sup>4</sup> Jean-Pierre Lonchamp, *Știință și credință*, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2003, p. 61

<sup>5</sup> Alexander Hellemans; Bryan Bunch, *Istoria descoperirilor științifice*, Editura Orizonturi, București, 1988, p. 91

<sup>6</sup> Jean-Pierre Lonchamp, *op.cit.*, p. 65

<sup>7</sup> Vezi la Rene Taton, *op.cit.*, pp. 93-192

valoare nouă; pentru a-l explica, tânăra știință nu mai conta – cum făcea știința veche – să-l lege de principii metafizice, ci îl considera ca un dat coerent, și-l explică descoperind regulile acestei coerențe, adică legile. Modelele mecanice propuse de „matematici” (cei care explicau cantitativ fenomenele) nu aveau în vedere știința decât ca valoare de „ipoteză”; în știința nouă, ele devin totul<sup>8</sup>.

Secolul al XVII-lea reprezintă consacrarea științifică în toate domeniile. Științele matematice (trecerea de la algebra simbolică la calculul infinitezimal) și fizice, apariția unei noi științe – mecanica prin contribuția lui Galilei, Descartes, Pascal, a școlii carteziene (Rohault și Malebranche), a școlii engleze, în special prin Newton și bineînțeles aportul lui Leibnitz, fac ca acest secol să fie considerat ca început autentic al revoluției științifice. Dar cei menționați aduc noutăți în astronomia de observație, punând bazele vârstei de aur a acesteia; în matematică se „naște” optica (instrumente optice, teoriile despre natura luminii și a culorilor), progrese se văd și în domeniul magnetismului și al electricității; se elaborează o chimie a principiilor ce se află în căutarea principiului universal; științele naturii (zoologia, fiziologia animală, medicina, botanica) se revoluționează și apare o nouă știință, geologia.<sup>9</sup>

## II. Conflictul lui Galilei cu Biserica romano-catolică

Galileo Galilei a reprezentat simbolul științei moderne care a ajuns să fie persecutată de o Biserică blocată în concepțiile ei perimate. „Felul în care se prezintă activitatea lui Galilei, persecuțiile la care a fost supus din partea obscurantismului religios ne fac să ne solidarizăm cu gânditorul italian, să aducem un elogiu științei moderne în detrimentul concepției antice și medievale despre univers. Louis de Broglie menționează că Galilei a fost constrâns, printr-o nedreaptă condamnare, să-și renege ideile privind sistemul universului, idei care îi erau scumpe și la care nu putea renunța; a murit bătrân, bolnav, orb, într-o singurătate aproape completă, aproape încarcerat în mica sa vilă din Arcetri. De aceea efortul său îndelungat, victorios și incomplet totodată, ne apare astăzi ca simbolul emoționant al dureroasei nașteri a științei moderne”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Rene Taton, *op.cit.*, pp. 211-212

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 203-427

<sup>10</sup> Louis de Broglie, *Certitudinile și incertitudinile științei*, Editura Politică, București, 1980, p. 272; Adrian Lemeni, *Sensul Eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2004, p. 97

Teologia creștină catolică referitoare la cosmologie era una prin excelență simbolică. „Viziunea metafizică asupra lumii conferea creației un sens legat de un referent transcendent. Cosmosul avea o funcție teofanică. Creația ni-L descoperea pe Dumnezeu, dar simultan ea avea întrupată în ea sensul propriei deveniri eshatologice. Creația avea o finalitate centrată în Cel care recapitulează toate sensurile cosmosului și care urma să se concretizeze în transfigurarea întregii lumi. Revoluția cosmologică impusă de Galilei marchează certitudinea unei rupturi a modernității de concepția tradițională (eminamente simbolică). Lumea este descentrată din relația cu Dumnezeu, Cel care dă sens tuturor elementelor creației. Acum creația pare să-și concentreze toate sensurile în ea însăși, fără să mai trimită la un referent metafizic. Finalitatea cosmosului nu mai este legată de transcendent, pierzându-se orice referință sacră. În acest fel dispare posibilitatea oricărei teofanii naturale, introducându-se criza simbolismului religios în cosmologie. Apariția noii științe moderne zguduie din temelii întreaga mentalitate tradițională a Europei sub toate aspectele: religios, filosofic, științific. Fizica lui Galilei nu face decât să cristalizeze și să exprime mai multe elemente care erodau mentalitatea tradițională. Schimbarea metodologiei de cercetare, trecerea la observațiile empirice (folosirea telescopului) face ca teoria copernicană să dobândească un realism fizic extrem. De fapt nu telescopul dovedește riguros teoria lui Copernic, dar Galilei cu ajutorul lunetei va observa că toate corpurile cerești (Luna, Soarele, alte stele) sunt formate din aceeași materie ca Pământul”<sup>11</sup>.

Trebuie menționat că Galilei devine copernican doar după descoperirea lunetei și el nu vrea decât să-și confirme realismul lui fizic prin dovedirea valabilității teoriei lui Copernic. Demersul lui astronomic se constituie într-o demonstrație necesară realismului său fizic. „Însă Galilei se străduiește să impună teologiei și Bisericii sistemul copernican. Ruptura lui Galilei față de Tradiție intervine în momentul în care el vrea să impună o reprezentare unilaterală, omenească asupra lumii, substituind viziunea simbolică cu una autonomă, teologia cu știința empirică. Astfel nu mai putem vorbi de o finalitate autentică a științei, de o teleologie științifică teonomă, ci de una autonomă. Pentru Galilei experiența devine factor fundamental în elaborarea legilor științifice ale naturii. Legile naturale nu mai sunt stabilite aprioric pentru a fi confirmate ulterior experimental, ci demersul se inversează: se pleacă de la experiență la formularea legilor. În acest fel savantul are impresia că el inventează legile din natură și nu că redescoperă niște legi

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 55; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 99

date de Dumnezeu. Se face trecerea de la calitativ la cantitativ, teleologia științifică reducându-se la orizontul limitat al lumii văzute”<sup>12</sup>.

Abordarea științifică a lui Galilei poate fi înțeleasă dacă se urmărește comparativ utilizarea matematicii la el și la Kepler. „Foarte interesant este că deși Kepler urmează lui Galilei, pentru el “progresul științific” nu îl face să renunțe la dimensiunea semantică a cosmosului. Pentru Kepler matematicile își păstrează o semantică intrinsecă, constituind o arhitectonică a lumii și revelând rațiunea de a fi a ordinii cosmice. În acest fel regăsim în concepția matematică a lui Kepler dimensiunea contemplativă-mistică a matematicii lui Pitagora. Galilei înțelege matematica în sensul cel mai profan și mai modern. Pentru fizicianul italian, matematica nu este decât un simplu instrument de operare, fiind lipsită de orice aspect semantic. Folosirea matematicii de Galilei ilustrează elocvent trecerea în știință de la teleologie la descriere, de la „de ce”, la „cum”, de la sens la nonsens. Realismul fizic al lui Galilei îl face pe acesta să fie interesat de funcționalitatea lumii, nu de originea și finalitatea ei. Astfel lumea este percepută ca un mecanism, insistându-se de acum mai mult pe aspectul pragmatic decât pe cel contemplativ”<sup>13</sup>.

Galileo Galilei, folosind luneta în explorarea universului trece de la o cunoaștere intuitivă, predominant simbolică la una empirică, bazată pe datele observației. Primele lunete, se pare că apar la începutul secolului XVII, în Olanda. Galilei a avut ideea de a folosi luneta în astronomie, pentru cercetarea astrelor. „În acest scurt tratat, propun privirilor și reflexiilor tuturor observatorilor naturii lucruri grandioase: grandioase, desigur, prin propria lor strălucire și noutate incomparabile, dar mai ales datorită instrumentului grație căruia ni s-au arătat. Fără îndoială, e important să adăugăm la puzderia de stele fixe pe care oamenii le-au putut observa până acum cu ochiul liber alte nenumărate stele și să oferim privirii spectacolul lor, ascuns mai înainte: numărul lor depășește cu mai bine de zece ori pe cel al stelelor cunoscute altădată. Toate acestea au fost descoperite și observate recent cu ajutorul instrumentului numit perspicillum (telescop) pe care l-am inventat unei iluminări prealabile a spiritului meu de către Grația divină”<sup>14</sup>.

Atunci când Galilei cercetează universul cu telescopul, el renunță la cunoașterea simbolică a universului. „Fizica modernă se caracterizează prin disoluția cosmosului și geometrizarea spațiului. Aceste caracteristici pot fi rezumate în afirmația că știința a fost

<sup>12</sup> *Ibidem*

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 75; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 102

matematizată. Disoluția cosmosului presupune înlocuirea unui univers finit, care avea o structură ierarhică bine stabilită, ce conferea armonie lumii cu un univers deschis, indefinit și chiar infinit. E. Brehier în *Istoria filosofiei* remarcă faptul că Descartes eliberează fizica de obsesia cosmosului antic, adică de imaginea unor stări privilegiate care satisfăcea gustul nostru estetic. Nu mai există stări privilegiate, toate fiind echivalente”<sup>15</sup>.

Precizăm că Galileo Galilei nu a suferit nici o ostilitate din partea cercurilor ecleziastice o bună perioadă de timp. „Galilei face referire la o anumită depășire a competențelor, la interpretarea greșită a Scripturii datorită preluării literale a afirmațiilor scripturistice, la o imixtiune a teologiei în știință, optând pentru o autonomie în demersul științific. Mai mult decât atât adevărurile descoperite pe cale științifică nu mai trebuiau puse la îndoială datorită unor prejudecăți favorizate de o proastă înțelegere a mesajului religios revelat”<sup>16</sup>.

Prin această concepție Galilei surpă viziunea religioasă a lumii, universul constituit de el fiind unul exclusiv al savanților ce uzează de observații empirice, în care semnificațiile și simbolistica religioasă nu își mai au locul. Galileo Galilei recurge la un truc foarte subtil care obligă autoritatea ecleziastică la un răspuns categoric. Până la el sistemul copernican, deși în aparență contrar Sfintei Scripturi, nu era condamnat de autoritatea ecleziastică a vremii deoarece era văzut ca o ipoteză de lucru. Atâta timp cât acest sistem nu era impus ca literă de Evanghelie nu constituia un pericol real care să submineze autoritatea Bisericii. Galilei, deși nu avea o demonstrație solidă și clară pentru validarea evidentă a sistemului copernican, voia să-i confere acea autoritate indiscutabilă precum a Evangheliei. Pentru a-și realiza acest deziderat, dar evitând demonstrația pe care nu o avea, Galilei folosește o subtilitate, obligând autoritatea Bisericii la o atitudine artificială și exclusivistă. El susține: „Deoarece concluziile fizice corect demonstrate nu trebuie subordonate pasajelor biblice, ci, dimpotrivă, trebuie demonstrat că acestea din urmă nu interferează cu primele, atunci, înainte ca o propoziție fizică să fie condamnată, trebuie să se arate că n-a fost riguros demonstrată iar acest lucru nu trebuie făcut de cei care susțin că propoziția este adevărată, ci de cei care o consideră falsă. Această cerință pare foarte rezonabilă și naturală, pentru că oamenii care cred că un argument este fals îi pot descoperi mult mai ușor greșelile decât oamenii care îl consideră adevărat și final”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, Ed. Humanitas, București, p.187; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 103

<sup>16</sup> Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția concepției despre univers de la Pitagora la Newton*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 339; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 105

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 340; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 106

Astfel Galilei nu mai este obligat să poarte povara demonstrației sistemului copernican, în schimb teologii sunt obligați să-l infirme. Dacă ei nu reușesc atunci Sfânta Scriptură trebuie reinterpretată. Avem aici două mutații de mare anvergură, care au contribuit la desacralizarea viziunii asupra cosmosului, a lumii. Prima mutație constă în impunerea unui demers similar în Biserică cu cel științific, o aceeași metodologie care diminuează substanțial viziunea duhovnicească, simbolică asupra lumii. Demonstrația teologică trebuie să fie analitică, eminamente argumentată raționalist, fără imixtiuni simbolice sau cu încărcătură religioasă. A doua mutație o reprezintă erodarea mesajului Revelației prin impunerea unei scheme concordiste ce reclamă echivalarea textului Sfintei Scripturi cu teoria științifică. Dacă teoria științifică nu poate fi infirmată de biserică printr-o demonstrație solidă, făcută nu după canoanele Bisericii ci după cele ale științei, atunci respectiva teorie va obliga la o reevaluare și reconsiderare a Sfintei Scripturi. Astfel mesajul Revelației nu mai este înțeles din perspectivă duhovnicească ci prin prisma unei viziuni științifice autonome. Cosmosul nu mai este centrat în Dumnezeu ci în omul autonom de Dumnezeu. „Într-o lume ca a noastră în care forța tehnologiei reunește creșterea forței fizice cu scăderea forței spirituale, pentru a fi capabili să regăsim o viziune unificatoare despre un cosmos centrat în Dumnezeu, pentru a reuși să redescoperim semnificația adâncă a lumii în care trăim ce ne trimite la Creatorul ei, e obligatoriu să depășim convingerea că o teorie veridică despre univers poate fi impusă exclusiv prin observațiile experimentale cuantificate de aparatură (oricât de perfecționată ar fi aceasta). Dedublarea gândirii umane, subjugate de forța mitului tehnologiei invincibile contemporane poate fi evitată ținând cont de erorile celebrilor oameni ce și-au consacrat o bună parte din viața lor înțelegerii tainelor universului. Cadranele de pe mesele noastre de laborator se transformă într-o altă versiune a umbrelor din peșteră. Supunerea noastră hipnotică față de aspectele numerice ale realității ne-a tocit capacitatea de a recepta valorile morale noncantitative, iar etica rezultantă, concretizată prin expresia scopul scuză mijloacele poate constitui factorul major al eșecurilor noastre. Inversând raportul, exemplul obsesiei lui Platon cu sferile perfecte, ale săgeții lui Aristotel, propulsată de aerul înconjurător, cele 48 de epiciiuri ale lui Copernic și lașitatea sa morală, mania grandorii lui Tycho, spițele solare ale lui Kepler, trucurile cu adevărul ale lui Galilei și sufletul pituitar născocit de Descartes pot avea ca efect trezirea la realitate a adoratorilor noului Baal, ducând la depășirea vidului moral guvernat de un creier electronic”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 421; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 110

Adevărata miză a revoluției lui Galilei este reprezentată de contribuția esențială în distrugerea mitocosmosului. Dacă în viziunea platoniciană care separa lumea sensibilă de cea inteligibilă totuși exista posibilitatea unei pătrunderi a adevărului lumii sensibile prin contemplarea arhetipurilor din lumea inteligibilă, revoluția galileeană înlătură simbolul și cu aceasta universul este redus la o simplă întindere ce anulează ontologia simbolului. „În mitocosmosul platonician, deficiența ontologică a lumii sensibile este răscumpărată prin realitatea lui „topos noetos”. Nu-i încă totul pierdut. Există o mântuire cosmică și obiectivă. Nu s-a rostit încă ultimul cuvânt în tragi-comedia universului. Dar în universul galileo-carteziian totul este spus, totul este desăvârșit, totul este prezent, prezent la nesfârșit. Cât vezi cu ochii, nu există decât desfășurarea unei întinderi nesfârșite, fără mister și fără profunzime ontologică; spațiu și mereu spațiu. Iar în spațiul acesta, iremediabil falsificat, aparența înșelătoare a decorului nu ascunde decât un alt décor pe care totuși nu-l vom vedea niciodată”<sup>19</sup>.

„Deși mare parte din concepția tradițională cu privire la persecutarea lui Galileo este exagerată, fără îndoială concluziile sale au alarmat multe cercuri teologice. Aceasta nu se baza, totuși, în întregime pe argumente religioase. De fapt, observațiile sale au fost acceptate de mulți astronomi iezuiți, dar respinse de anumiți oameni de știință rivali, care au cerut intervenția Bisericii. Călugărul dominican Caccini s-a conformat, într-o predică ce îl viza direct pe Galileo, călugărul susținea că „geometria vine de la diavol”, iar „matematicienii ar trebui izgoniți, ei fiind autorii tuturor ereziilor”<sup>20</sup>.

## Concluzii

Totuși, din perspectiva raportului între știință și teologie, secolul XVII, a înregistrat un episod conflictual: „afacerea Galilei”. Pentru a înțelege ce s-a întâmplat trebuie să cunoaștem contextul științific și religios al acestei „afaceri”. Este vorba de confruntarea teribilă între astronomia lui Copernic, heliocentrică și cea aristotelică, geocentrică. În 1615 cardinalul Bellarmine i-a cerut cu insistență lui Galilei să aducă „dovezi” pentru valabilitatea sistemului său; acest gen de probă joacă un rol central în întreaga afacere Galilei. Pentru el importanța decisivă o reprezentau nu dovezile astronomice, ci cele fizice, chiar strict mecanice.

---

<sup>19</sup> Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutului European, Iași, 1995, p. 68; Adrian Lemeni, *Sensul Eshatologic al creației*, p. 111

<sup>20</sup> vezi A.D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York, 1898; Francis S. Collins *Limbaajul lui Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 165

Aici se evidențiază în mod foarte clar anularea unei teleologii științifice care să trimită la metafizică. Momentul Galilei ilustrează în mod elocvent distrugerea mitocosmosului. Nu avem doar o schimbare de perspectivă științifică, ci și o schimbare de viziune (teologică, culturală, științifică) asupra lumii.

### **Bibliografie**

1. Borella, Jean, *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutului European, Iași, 1995
2. Collins, Francis S., *Limbaajul lui Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, București, 2009
3. de Broglie, Louis, *Certitudinile și incertitudinile științei*, Editura Politică, București, 1980
4. Hellemans, Alexander; Bunch, Bryan, *Istoria descoperirilor științifice*, Editura Orizonturi, București, 1988
5. Koestler, Arthur, *Lunaticii. Evoluția concepției despre univers de la Pitagora la Newton*, Ed. Humanitas, București, 1995
6. Koyré, Alexandre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Ed. Humanitas, București, 1997
7. Lemeni, Dr. Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004
8. Lonchamp, Jean Pierre, *Afacerea Galilei*, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2004
9. Lonchamp, Jean-Pierre, *Știință și credință*, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2003
10. Pârvu, Ilie, *Arhitectonica existenței*, Ed. Humanitas, București, 2001
11. Taton, Rene, *Istoria generală a științei; știința antică și medievală*, vol. I, Editura Științifică, București, 1970
12. White, A.D., *A History of the Warfare of Science with Theology în Christendom*, New York, 1898



## **Bioetica creștină și seculară. Repere misionare**

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### **Abstract**

Bioethics is the science of putting into practice discoveries in the field of biology and medical sciences, which seeks to make a connection between the life sciences and the inalienable human rights. Bioethics must be helped by orthodox theology to overcome the contradictions between Revelation and the principles of autonomous reason, to understand that scientific progress does not necessarily mean spiritual regression, and especially that science must not operate in the realm of naturalism that opens the "box Pandora" for both man and God's creation.

**Key words:** bioethics, ethics, morals, life, medicine, Christian bioethics

### **Introducere**

Contextul actual post-modern înseamnă o accentuare a procesului de secularizare demarat de modernitate, de descreștinare și despiritualizare autentică a omului chiar dacă se încearcă „revrăjirea” acestuia prin mijloacele oculte de tip New –Age, de autonomie a omului care a condus la un imens salt tehnologic, progresul științific fiind una din trăsăturile fundamentale ale timpului de acum.

Dacă acesta este însă manifestarea mândriei de tip luciferic a omului căzut, progresul tehnico-științific conduce la substituirea lui Dumnezeu cu omul autodeclarat zeu, „deificarea” omului căzut fiind concomitentă cu moartea lui Dumnezeu. Astfel, omul „creează” o nouă lume și mai grav oameni după chipul și asemănarea lui; omul „nou” se caracterizează prin permisivitate totală : decide asupra vieții și morții, fie că e vorba de prunc (avortul la cerere) sau de bătrân (eutanasia), decide asupra culorii propriei pielii și a sexului pe care dorește să-l aibă, decide asupra modului în care se desfășoară viața indiferent de momentul desfășurării acesteia și

nu în ultimul rând decide care este comportamentul „normal” după bunul său plac și după conformarea cu păcatele împotriva firii constituite ca o a „doua” natură, una eminamente păcătoasă.

Vorbim de două tipuri de bioetică: bioetica seculară și bioetica creștină.

### **I. Bioetica seculară**

Toți cercetătorii sunt de acord că termenul de bioetică a fost lansat în premieră de Van Rensselaer Potter, în anul 1970, când a publicat un articol numit Bioetică: știință a supraviețuirii.<sup>1</sup> Încă de atunci el a propus ca bioetică să devină o disciplină care să studieze corelarea cunoașterii biologice cu „sistemul valorilor umane”.<sup>2</sup> De fapt, acest sens reiese și din etimologia cuvântului.

Apariția bioeticii seculare ca domeniu academic și fundament pentru politicile publice de asistență medicală a fost una dintre cele mai dramatice evoluții culturale ale Americii postbelice, transmisă ulterior în lumea întreagă. Deși termenul de bioetica a apărut doar la începutul anilor '70, încă din anii '40, '50 și '60 s-a înregistrat deja un interes crescând atât pentru etica medicală, cât și pentru științele umane medicale. Ca la oricare alt fenomen istoric, această atenție acordată științelor umane medicale, eticii medicale și bioeticii a fost asociată unor numeroase schimbări culturale. Dacă nu ar fi fost legat de nevoia profundă de a dobândi o anume clarificare și îndrumare morală, interesul pentru bioetica nu s-ar fi răspândit atât de repede în întreaga lume, câștigând pentru bioetica un loc atât în spațiul universitar, cât și în politicile de asistență medicală. Este ușor să privim această constelație de preocupări ca pe un răspuns dat înainte de toate evoluțiilor dramatice din știința și tehnologia medicală postbelică, sau ca pe o reacție la atrocitățile naziste. Aceste explicații sunt însă prea simple. Nu numai faptul că noile tehnologii au adus cu ele noi provocări morale, sau că niște medici au plănuit ororile național-socialiste din Germania interbelică, stimulând astfel reflecția morală și răspunsul la aceste atrocități. Fapt mult mai important, tradiții garantate drept religioase se prăbușeau, creând un vid moral.

Profesiunea medicală ea însăși și-a schimbat statutul social și înțelegerea de sine. Doctorii nu mai erau acceptați ca îndreptățiți să ia un mare număr de decizii cu privire la tratamentul pacienților lor. Procesul decizional al medicinei tradiționale a ajuns să fie caracterizat drept paternalist, iar testul pentru consimțământul dat în cunoștință de cauză s-a mutat de la standardele profesionale la cele ale persoanei raționale prudente. Secolul XX a fost

---

<sup>1</sup> Elio Sgreccia, *Manual de Bioethique*, Mame Edifa, 2004, p. 3; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, *Pricipii de bioetică. O abordare ortodoxă*, Ed. Christiana, București, 2008, p. 33

<sup>2</sup> *Ibidem*; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, *Pricipii de bioetică*, p. 34

martorul unei masive deprofesionalizări a profesiunilor legate de asistența medicală. Medicina a intrat în secolul XX cu multe din prerogativele ei ca breaslă cvasi independentă intacte. Medicina americană se înțelegea drept o asociație care unește profesioniști independenți (în sensul de practicieni nesalariați) care împărtășeau autoreglementarea disciplinei lor științifice pentru binele pacienților și al societății lor. Toate aspectele serviciilor medicale se aștepta să fie sub controlul și supravegherea breslei medicilor. Odată cu apariția în Statele Unite a sistemului de asigurări de sănătate și aplicarea legii antitrust și profesiunii de medic, caracterul independent și autonom al profesiunii medicale s-a modificat radical; în dreptul american medicina a ajuns să fie privită nu ca o breaslă sau profesie care se autoreglementsază, ci ca un comerț reglementat. Încercările breslei medicale de a impune practicienilor un anumit etos — cum ar fi evitarea reclamei comerciale — au fost interzise prin lege. Prin lege, breslei medicale i s-a interzis dreptul să-și impună etica medicală membrilor săi. A devenit astfel tot mai dificilă încurajarea apartenenței la o asociație medicală regională, statală sau federală<sup>3</sup>.

Așteptările culturii occidentale europene cu privire la bioetică și viața morală s-au dezvoltat din îndrăzneță încercare medievală de a aduce în sinergie credința și rațiunea: fiecare o sprijinea pe cealaltă îngăduind în același timp rațiunii să descopere independent de orice confesiune religioasă o moralitate comună tuturor. Deși Occidentul credea în credință, el a ajuns să aibă o credință egală în puterea rațiunii de a descoperi o morală care să oblige pe toată lumea. În ciuda scepticismului unor figuri filozofice precum David Hume, Occidentul va păstra din această tradiție o credință continuă în drepturile universale ale omului și chiar în posibilitatea unei bioetici globale. Occidentul creștin a înțeles referința Sfântului Pavel din Epistola către Romani (2, 15) la „legea scrisă în inimile lor” ca pe o capacitate intelectuală de a descoperi în mod discursiv un adevăr moral independent de oameni. Creștinismul occidental a putut atunci încerca să împlinească o promisiune făcută de stoici în reflecțiile lor filozofice, precum și de legea romană. Nu numai că un jus naturale a fost presupus drept fundal al unui autentic jus gentium. Se presupunea și că substanța unei bioetici creștine ar trebui să fie accesibilă prin rațiunea naturală. Aceasta nu însemna că Toma d'Aquino și alții nu recunoșteau faptul că minți și culturi depravate nu puteau recunoaște deplin legea naturală. Ei recunoșteau faptul că patimile pot întuneca mintea. Inițial ei au recunoscut și un rol al harului în orice act de cunoaștere. Dar accentul a ajuns să fie pus pe adevărurile morale pe care rațiunea discursivă le poate descoperi

---

<sup>3</sup> H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 71

examinând natura umană. Rezultatul a fost o deplasare în înțelegerea moralității, cunoașterea morală fiind construită pe modelul raționalității impersonale al investigației logice sau empirice de tip științific. Nu caracterul moral al celui care raționează a ajuns să fie important, ci caracterul argumentului și al analizei<sup>4</sup>.

Secularizarea a marcat începutul sfârșitului creștinătății, sfârșitul instituționalizării creștinismului.

Iluminismul a căutat o moralitate echivalentă în substanța ei generală cu cea creștină, dar lipsită de constrângerile neliberale ale istoriei, credinței și ritualului creștin. Hristos și creștinismul au putut fi regândiți în termeni morali raționali (așa cum a încercat Kant în *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [Religia între limitele simplei rațiuni, 1793]). Oamenii puteau avea un creștinism fără Iisus și pretențiile lui istorice și metafizice cruciale. Hristos a încetat să mai fie privit ca Mesia lui Israel și ca Fiul lui Dumnezeu Care L-a înviat din morți, ci, în cel mai bun caz ca o figură istorică mondială a cărei virtute exemplară a fost decisivă pentru istoria umanității. Preocupările teologice și liturgice trebuia să fie traduse, în măsura posibilului, într-un limbaj cu semnificație morală sau să dispară cu totul, așa încât într-o religie a moralității să poată exista progres fără conflicte religioase. Pe fundalul dezbinărilor religioase, se putea afirma unitatea umanității într-o morală comună: toți puteau aspira împreună cu Immanuel Kant la o recunoaștere seculară universală a drepturilor omului. Acest imperativ a furnizat baza speranțelor seculare față de bioetică în anii '70. Raționalitatea morală seculară a susținut reevaluarea critică a bioeticii creștine apărute în teologia morală la mijlocul anilor '60 și după. Bioetica creștină de la mijlocul anilor '70 și de după aceea a fost reconfigurată în termenii moștenirii seculare<sup>5</sup>.

Bioetica apelează deseori normativ la acest principiu. Problema se pune acut atunci când e vorba de transplantul de organe.

Actul transplantologic nu este niciodată perfect, căci donatorul va suferi mai mult sau mai puțin, va rămâne afectat organic și cu un risc permanent de afectare funcțională.

Dificultatea interpretărilor și deciziilor bioetice decurge din efortul deosebit de a cântări riscurile și beneficiile unui transplant.

Din calitatea și măsura respectului pentru viața în trup decurg și alte atitudini sau nonatitudini:

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 72-73

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 74

- grija pentru viața proprie (de la dorința enormă de a prelungi viața în trup a unora, până la actul suicid al altora);
  - devotamentul sau indiferentismul cadrelor medicale;
  - grija pentru vindecare fără sechele;
- preocuparea pentru recuperarea funcțională a unui handicap<sup>6</sup>.

Binefacerea este motivația princeps a analizei și deciziei bioetice. Intenția binefacerii este certă, finalitatea nu este totdeauna conformă cu intenția.

Concret, principiul binefacerii se exprimă prin:

- a nu face rău;
- a diminua la maximum riscurile;
- a obține maximum de avantaje;
- a evalua **de la început** raportul risc-beneficiu;
- o aplicație mai puțin evidentă, dar foarte cuprinzătoare a acestui principiu se regăsește în măsurile profilactice aplicate asupra unui individ sau unei comunități.

În bioetica laică există o “cooperare la păcatele altora”; de pildă, medicul care face un chiuretaj, specialistul în planning care sfătuiește la contracepție, asociațiile sau legiuitorii care susțin eutanasia sau suicidul asistat — toate acestea sunt, de fapt, false binefaceri, într-un lanț al păcatului.

Intenția binefacerii este o coordonată demnă de luat în seamă în actul justiției, atunci când se analizează un malpraxis<sup>7</sup>.

Gândirea morală seculară de astăzi, împreună cu bioetica ei, se proiectează pe fundalul dublului eșec de a susține o narațiune morală universală. Mai întâi, eșecul narațiunii morale a creștinismului medieval occidental de a se susține ca narațiune morală universală. În al doilea rând, eșecul la fel de simptomatic al moralei seculare de a realiza o unitate morală comparabilă cu cea a Evului Mediu. Dezacorduri reale și de substanță asupra naturii moralei rămân un obstacol în fața nostalgiei după o etică liberală cosmopolită. Când Lyotard observă inaccesibilitatea unei narațiuni morale universale, trebuie să recunoaștem dublul eșec al aspirațiilor spre o dare de seamă morală universală: eșecul creștinismului occidental și cel al universalismului secular occidental. Pe fondul și în ciuda acestor eșecuri, suntem astăzi pe plan

---

<sup>6</sup> Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Principii de bioetică, p. 11

<sup>7</sup> Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Principii de bioetică, p. 12

internațional martorii unei apariții conștiente a unor diverse abordări bioetice, în timp ce etica liberală cosmopolită caută să fie dominantă. Luând în considerație diferențele care separă Asia de Europa Occidentală în ceea ce privește înțelegerea probității bioetice, trebuie să ne întrebăm: ale cui tradiții morale? Care bioetici? Experiența postmodernității constă în recunoașterea faptului că numai prin rațiune morala seculară nu poate instaura o morală satisfăcătoare echivalentă moralei creștine fragmentate odată cu Reforma. După fragmentarea adusă de Reformă și după secularizarea adusă de Iluminism, avem acum diversitatea morală a postmodernității. Această diversitate morală definește contextul bioeticii contemporane. În ciuda acestei diversități, bioetica seculară contemporană s-a întărit ca reacție la diversitatea bioeticii creștine. Aflată în căutarea unei viziuni morale canonice comune, bioetica a recapitulat într-o scurtă perioadă răspunsul dat de Iluminism diversității religioase<sup>8</sup>.

Morala este definită ca “un ansamblu de principii, valori și norme de reglementare a comportamentului... impuse atât de propria conștiință, cât și de presiunea atitudinii celorlalți (opinia publică)”<sup>9</sup>.

Etica și morala s-au dezvoltat împreună, prima fundamentând-o teoretic pe a doua.

Etica a generat principii, iar morala a generat norme.

Istoria civilizațiilor a cristalizat în timp **regula** morală, adică norme - ce se vor axiomatic - ale comportamentului uman.

Valorile morale - de bine/rău, corectitudine, cinste, sinceritate etc. sunt temeiurile judecăților de valoare.

Principiile morale sunt, de fapt, un ideal la care aspiră individul sau comunitatea și ele se manifestă la nivelul conștiinței morale.

Atât conștiința morală, cât și conduita practică au o condiționare istorică, religioasă, socio-politică; de aici decurge și caracterul inconstant (trecător) al unor valori.

Normele morale transpuse în legi oferă cadrul juridic pentru a pedepsi sau elogia cadrul socio-cultural.

Unele norme morale sunt generale (cinstea, curajul, loialitatea) altele - particulare (profesionale, familiale etc), altele - speciale (se referă la asocieri, cluburi, partide etc).

---

<sup>8</sup> H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creștine, p. 79

<sup>9</sup> C. Zamfir și L. Vlăsceanu, citați de I. Zanc, p. 1; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Principii de bioetică, p. 12

Normele morale folosite în domeniul bioeticii generează conceptul numit deontologia profesiei medicale - domeniu încadrat în coduri deontologice, în canoanele a ceea ce este permis și ceea ce este interzis, ceea ce este considerat “bine” și ceea ce este considerat “rău”.

Codurile deontologice profesionale nu se suprapun peste conținutul legislativ; ex.: o femeie poate (conform legii) să ceară să i se facă un avort, dar un medic poate (conform codului deontologic profesional) să îi refuze această cerere<sup>10</sup>.

Bioetica contemporană se raportează la o morală neclară din multe puncte de vedere: homosexualitatea - cu toate bolile pe care le generează - ar fi la fel de “etică” ca și heterosexualitatea; reacțiile adverse ale unor medicamente pot fi mortale, cu toate că boala pentru care se indică nu este mortală; moartea cerebrală este identificată prea ușor cu moartea biologică (când e vorba să se execute un transplant de organ unic).

Elio Sgreccia insistă asupra faptului că în zilele noastre e necesar mai mult ca oricând ca moralitatea să se întemeieze pe “criterii de obiectivitate etică” și nu numai pe “intenționalitate”.<sup>11</sup>

Același autor face o distincție între morala teologică (cea care ia în considerare conceptul valorii și înfăptuirii finale) și cea deontologică (care se bazează pe înfăptuirea normei)<sup>12</sup>.

Legea morală naturală domină de departe bioetica contemporană. Ea s-a născut o dată cu conștiința rațională a omului că el însuși există, și o dată cu conștiința rațională că răul și binele există în lume și se pot răsfrânge inevitabil asupra lui.

Morala aplicată bioeticii întâmpină în zilele noastre o dificultate enormă: avalanșa descoperirilor și mutațiile științifice “deschid spații de acțiune noi, pentru care nu există reglementări morale sau juridice...”<sup>13</sup>.

În altă ordine de idei, descoperirile științifice “senzaționale” primesc foarte repede girul aplicării sau utilizării în clinică, alimentație sau prevenție, iar pe de altă parte efectele adverse observate în timp întrec cu mult beneficiile.

Uneori răul făcut pe o cale “bioetica legală” este iremediabil: a se vedea cazul Thalidomidei care a indus malformații definitive<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 12-13

<sup>11</sup> Elio Sgreccia, Manual de Bioethique, p. 124; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 14

<sup>12</sup> Ibidem, p. 160; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 14

<sup>13</sup> Ioan Zanc, Iustin Lupu, Bioetica medicală, ed. cit., p. 33; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 14

<sup>14</sup> Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 14

Dezvoltarea unei bioetici birocratice oficiale sau guvernamentale în anii '70 a dat credibilitate pretențiilor bioeticii seculare: aceasta asigurase o viziune morală comună capabilă să-i unească pe toți oamenii. În Statele Unite, Comisia Națională pentru Protecția Subiecților Umani în Cercetarea Biomedicală și Comportamentală (fondată în 1972) a redactat recomandări menite să conducă cercetarea care implica subiecți umani, de la fetoși până la psihiatrie”. Recomandările pretindeau o justificare în treimea principiilor etice ale Comisiei: autonomie, binefacere și justiție”. Aceste principii treceau mult dincolo de elaborarea de către o etică bazată pe permisiune a limitelor autorității în drepturi de a renunța să facem ceea ce avem dreptul să facem [forbearance rights], drepturi care nu trebuie atinse fără permisiune. Câmpul bioeticii seculare a primit un impuls de la aparentul succes al Comisiei Naționale de mediere a diferențelor morale. Succesul celor două Comisii sugera prezența de fond a unei moralități cu conținut, pe care se putea baza toată lumea. Reflecția bioetică publică a produs echivalentul secular al unei teologii morale cu conținut, și care oferea repere de orientare pentru o etică pastorală seculară (o bioetică în stare să îndrume „eticieni” seculari dând sfaturi cu privire la diverse cazuri particulare), împreună cu un gen de drept canonic secular (de exemplu, reglementări justificate moral din punct de vedere secular cu privire la cercetarea care implică subiecți umani). Această realizare a întărit speranța iluministă de a descoperi un teren moral secular comun legat de o morală umană comună<sup>15</sup>.

Bioetică seculară a fost apoi încurajată de publicarea cărții lui Beauchamp și Childress, „Principiile eticii biomedicale”, cu aparenta ei capacitate de a îndruma efectiv alegerea morală prin cele patru principii ale ei: autonomie, facere de bine, nefacere de rău, justiție”. Autorii Principiilor și mulți dintre cei care le-au aplicat au asigurat decizii comune atunci când au abordat diverse cazuri clinice, în ciuda unor angajamente teoretice divergente. În timp ce bioetică religioasă rămânea plurală, bioetică seculară părea unită cel puțin practic în jurul unui set comun de principii bioetice. Mediile academice au produs principii care puteau orienta politicile publice și călăuzi procesul de decizii bioetice din clinici. Oricât de parțial și incomplet, acest cadru ,a format un important număr de persoane care pretindeau să fie experți în bioetică, capabili să îndrume medici și pacienți să ia deciziile cele mai potrivite moral de îngrijire a sănătății.

Trecerea de la o bioetică religioasă la o bioetică seculară părea pe deplin îndreptățită: o viziune neutră, dar cu conținut asupra comportamentului moral adecvat, părea acum la îndemână.

---

<sup>15</sup> H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creștine, p. 82



Ea pretindea să-i guverneze pe oameni ca atare. Pe baza acestui succes, practicienii bioeticii, numiți acum „eticieni”, puteau funcționa ca preoți seculari. Ca teologi morali seculari, ei putea îndruma o societate seculară. În ciuda dificultăților moștenirii iluministe, raționalitatea seculară părea să fi asigurat pentru bioetică ceea ce bioetică creștină nu putuse oferi: unitatea unei înțelegeri morale accesibile tuturor prin rațiune și în stare să orienteze politicile publice<sup>16</sup>.

Chiar dacă nu se raportează la valorile religioase autentice, fiind mai degrabă produsul unei societăți seculare ce l-a surghiunit pe Dumnezeu într-o transcendență aproape sinonimă cu inexistența, totuși bioetica seculară se conduce după anumite principii care fac apel la o dimensiune etică și filantropică a societății moderne și postmoderne. Prin aceste principii se încearcă valorizarea omului doar din perspectiva vieții pe pământ, doar din perspectiva sănătății și vindecării trupești, fără vreo referire la fundamentele axiologice creștine. Aceste principii ale bioeticii seculare sună bine și pot conduce la judecăți eronate pe cei neavizați în problemele complexe ale vieții, suferinței, bolii și vindecării. Aceste principii sunt: respectul pentru viața fizică, principiul al binefacerii, moral aplicat bioeticii, principiul libertății de opțiune, principiul etichetării, principiul interdisciplinarității, principiul proeminenței. Observăm o enumerare a acestor principii ce stau la baza bioeticii seculare, care este, pe cât de pompoasă, pe atât de stufoasă și greu de înțeles din perspectiva bioeticii creștine<sup>17</sup>.

## **II. Bioetica creștină**

Bioetica medicală creștină este o disciplină a moralei creștine aplicate; este știința care cercetează și emite norme morale în concordanță cu Sfânta Scriptură și învățătura Sfinților Părinți, pentru a păstra integritatea anatomică și spirituală a ființei umane și pentru a fundamenta moral actul medical și deciziile necesare în practica și cercetarea biomedicală.

Această definiție raportează omul, ca ființă creată, la Dumnezeu. În plus, definiția include preocuparea pentru sanogeneză și cere o prevenție și o veghe permanentă pentru ca boala să nu devină un prilej și o sursă pentru păcat. Această vigilență trebuie să devină tare și eficientă când e

---

<sup>16</sup> H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creștine, p. 82-83

<sup>17</sup> Detalii cu privire la principiile bioeticii găsim la Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Principii de bioetică, p. 15; Gh. Scripcariu (și colab.), Bioetica, științele vieții și drepturile omului, Ed. Polirom, 1998, p. 14; H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creștine, p. 230

vorba de cercetarea medicală, care, în zilele noastre, aduce un risc major asupra condiției mântuirii<sup>18</sup>.

Între bioetica laică și cea creștină nu poate fi o împăcare. Merită din plin să fie studiate și prezentate ca două științe distincte pentru ca deciziile conștiinței să opereze în cunoștință de cauză.

Motivația acestei afirmații se sprijină pe temeiul celor scrise de Arhimandritul Iustin Popovici: «Oamenii L-au condamnat pe Dumnezeu la moarte. Dumnezeu însă, prin învierea Lui, îi „condamnă” la nemurire»<sup>19</sup>.

Bioetica laică cercetează și scormonește trupurile umane ca un proces lipsit de perspectivă, care nu-și raportează rezultatele la nimic.

Bioetica creștină este mai degrabă un proces de apărare continuă a minunatei alcătuiți a ființei umane care, prin sfințenie, urmează să intre în veșnicie.

Avântul tehnico-științific contemporan coincide, din păcate, cu un regres spiritual care face ca omul să nu mai poată fi stăpân pe propriile descoperiri<sup>20</sup>.

Teologia ortodoxă pune la îndemâna omului - fie el autor al unor descoperiri științifice sau simplu „consumator” - un sistem de valori divino-umane care îl ajută să înainteze curat și eficient.

Dumnezeu a creat toate prin Fiul în Duhul. Bioeticianul creștin crede cu tărie că Hristos este Logosul întrupat Atotțiitor al universului și legile care guvernează universul izvorăsc din persoana Lui.<sup>21</sup> Bios-ul, viul este în mâna proniatoare a Lui și deciziile asupra viului nu se pot lua fără a-L chema pe El.

„Sinteza armonioasă a cosmosului și simetria te duc cu mintea la un stăpân... care le ține strânse pe toate.”<sup>22</sup>

Sublima axiomă a stăpânului proniator vine în opoziție cu dezordinea „multiculturalistă” și teoriile hazardului care poluează multe domenii, inclusiv bioetica laică (de altfel, plină de contradicții pe întregul ei parcurs).

---

<sup>18</sup> Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 8-9

<sup>19</sup> Arhim. Iustin Popovici, Biserica și Statul, Schitul Sfântul Serafim de Sarov, 1919, p. 25; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 21

<sup>20</sup> Ibidem, p. 16; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 22

<sup>21</sup> Ibidem, p. 18; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 22

<sup>22</sup> Sfântul Atanasie, apud Dumitru Popescu, Știință și Teologie, p. 22; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 22

Dacă „esența creștinismului este taina materiei transfigurată în Hristos”<sup>23</sup>, atunci e de la sine înțeles că nu putem accepta o bioetica profană, în care „jocul cu viața” și „Jocul cu moartea” reprezintă o activitate obișnuită de laborator în care conștiința cercetătorului nu se raportează la nimeni și la nimic.

Omul fără Dumnezeu rămâne singur, prins între două necunoscute înfricoșătoare: înălțimea infinită a macrocosmosului și adâncimea misterioasă a celulei vii care nu a putut fi deslușită niciodată. Riscul rătăcirii este maxim<sup>24</sup>.

Biserica creștină este leagănul bioeticii creștine. Hristos – capul Bisericii și experiența sfinților ne învață discernământul în decizia bioetica, căci în esența ei, Biserica este loc de tămăduire.

Dacă Biserica s-ar lăsa copleșită de rezultatele cercetărilor biomedicale, adică dacă s-ar „scientiza” sau seculariza – vindecările din sânul ei ar deveni neînsemnate.

O concluzie similară privind echivalența materială dintre etica seculară și etica creștină a fost trasă și de teologul James Walter. „Susțin că la nivelul de bază al eticii nu există nimic distinctiv ori specific în etica creștină”. Aceste pretenții ale lui Fuchs și Walter sunt în acord cu multe din reflecțiile teologice morale occidentale orientate spre o lege naturală, și care au ajuns să identifice conținutul moralității creștine cu cea ce poate descoperi rațiunea naturală. Înăuntrul acestui cadru de analiză, distanța morală între teologia morală creștină și filozofia morală seculară dispare. Etica creștină, care a putut părea (1) plurală, (2) diferită de etica seculară și (3) amenințând să-i separe pe creștini de necreștini prin accentuarea diferențelor morale, poate fi unificată prin rațiune, recunoscută ca material identică cu etica seculară și privită ca afirmând comunitatea morală a tuturor oamenilor. Așa cum spunea Charles Curran:

„O recunoaștere personală a lui Iisus ca Domn afectează evident cel puțin conștiința individului și reflecția sa tematică asupra propriei conștiințe, dar creștinul și necreștinul explicit pot și reușesc să ajungă la aceleași concluzii etice, putând și reușind să împărtășească aceleași atitudini, dispoziții și țeluri etice generale. Astfel, creștinii expliți nu au monopolul asupra unor atitudini, țeluri și dispoziții etice cum ar fi iubirea jertfelnică, libertatea, speranța, grija pentru aproapele aflat la nevoi sau chiar conștientizarea faptului că ne aflăm viața doar pierzând-o. Conștiința explicit creștină afectează judecata creștinului și modul în care el face judecăți etice,

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 24; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Principii de bioetică, p. 22

<sup>24</sup> Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Principii de bioetică, p. 22

dar necreștinii pot și reușesc să ajungă la aceleași concluzii morale și de asemenea să îmbrățișeze și să prețuiască cele mai înalte motivații, virtuți și scopuri pe care în trecut creștinii le-au revendicat în mod eronat doar pentru ei înșiși. Acesta este sensul precis în care neg existența unei etici creștine distincte; și anume, necreștinii pot și reușesc să ajungă la aceleași concluzii etice și să aprecieze aceleași dispoziții, țeluri și atitudini ca și creștinii”.

Această viziune a echivalenței materiale între morala creștină și morala seculară a fost elaborată de mulți alți moraliști creștini. Potrivit acestei înțelegeri, bioetica creștină ar trebui să înceteze a mai fi o sursă de perplexitate pentru gândire sau de dezbinare pentru societatea seculară. În principiu, ambele ar împărtăși aceleași premise și reguli de probare și inferență morală. Corect înțeleasă, bioetica creștină n-ar fi plurală, dacă bioetica seculară ar fi singulară. O descriere cu succes a moralei din perspectiva legii naturale ar trebui să exorcizeze pluralismul moral.

Preocuparea atunci este dacă faptul de a fi creștin ar putea comunica măcar un stil particular de viață morală altminteri inaccesibil oricui și astfel fiecărui bioetician<sup>25</sup>.

Jean Guitton (membru al Academiei Franceze) spune că „intrăm ca orbii într-un timp metafizic”<sup>26</sup> Biserica prin lucrarea ei de a învăța dar mai cu seamă de a sfinți ne salvează din această „orbire metafizică”.

Bioetica laică a dezvoltat până acum o multitudine de concepte păcătoase, mult îndepărtate de Adevăr. Biserica nu condamnă nici pe promotorii eutanasiei, nici pe practicanții ei, căci Biserica nu condamnă niciodată vreo persoană umană. Dar conștientizând versetele „Dragostea iartă totul dar se bucură de adevăr ...și toate le rabdă” (I Corinteni 13, 6-7), Biserica este datoare să afirme o atitudine profetică în lume.

Antropocentrismul (hipertrofiat la maximum în zilele noastre) nu știe să-1 descopere pe om pornind de la Dumnezeu, ci - cel mult - încearcă să-L descopere pe Dumnezeu pornind de la om<sup>27</sup>; aceasta este - în fapt - o cale falsă generatoare de percepții false, de monstruoziități, de păcate.

Creștinismul nu e un set de principii filozofice anonime, un mod de viață impersonal sau un adevăr care ne parvine fără o istorie. Bioetică creștină are de-a face cu Hristos. Bioetică

---

<sup>25</sup> H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creștine, p. 68-70

<sup>26</sup> Jean Guitton, Dumnezeu și Știința, Ed. Harisma, București, 1992, p.21; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Principii de bioetică, p. 24

<sup>27</sup> Revista Română de Bioetica, 3 / 1 / 2005, p. 7; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Principii de bioetică, p. 24

creștină trebuie înțeleasă în termenii unei unice relatări despre mântuire, în care oameni reali joacă roluri importante și în care Dumnezeu joacă rolul decisiv prin actul mântuitor al Fiului Său întrupat ca Mesia al lui Israel. Istoria creștină e istoria unor persoane implicate într-o dramă de dimensiuni cosmice a păcatului și a mântuirii: Adam și Eva, Avraam și Moise, David și profeții, Maria și apostolii, martirii, sfinții doctori, sfinții părinți duhovnicești și mulți alții sunt uniți cu toți cu Dumnezeu prin Hristos într-o rețea făcută din alegeri libere și consecințele lor. Ea implică și existența unor persoane care nu sunt oameni: diavoli și îngeri. Deși existența diavolilor, intervenția îngerilor ori transformarea naturii prin sfințenie pot părea multora stranii și nemoderne, toate acestea sunt fundamentale pentru tradiția creștină. În acest sens, creștinismul tradițional este unul supărător de neiluminist. Bioetică creștină este situată într-o narațiune extrem de compactă: istoria mântuirii care include osânda lui Lucifer, dar și mântuirea multora. Nu este o narațiune pur și simplu povestită. E mai degrabă o narațiune în care e situată de fapt întreaga realitate<sup>28</sup>.

## Concluzii

Bioetica creștină nu e doar o disciplină academică în fața țesăturii de zi cu zi a vieții. Dacă reușește cu adevărat să fie o bioetică creștină, ea este un mod creștin de a trăi, de a experia și de a ne implica în sexualitate, reproducere, suferință, boli, infirmități, îngrijirea sănătății și moarte. E un răspuns viu la toate provocările ce încadrează bioetică. E un răspuns comunitar ce-i unește de-a lungul veacurilor pe creștinii drept-credincioși și drept-măritori între ei, dar și cu puterile cele tară de trupuri ale îngerilor și cu Dumnezeu Una în Treime. Bioetică creștină e învățată altora în mod corect doar în și printr-o viață ascetică și liturgică. Doar atunci îi vom înțelege corect semnificația. Accesul la această bioetică va fi întotdeauna unilateral și incomplet cât timp e considerată doar un corp de doctrine de care răspunde instrucția didactică, cât timp e considerată doar un set de principii ce trebuie analizate sau doar un set de controverse ce trebuie rezolvate. Ea trebuie experimentată în primul rând ca parte integrantă a căutării sfințeniei. O bioetică pur scolastică e împlânzită și domesticită. Cerințele ei sunt prea ușor ocolite. Trăiește într-un set de cărți, articole și reflecții ce pot fi lăsate deoparte pe măsură ce vrem să ne relaxăm și să ne

---

<sup>28</sup> H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creștine, p. 285-286

bucurăm de această lume. O bioetică creștină nu este o simplă bioetică filozofică, fiindcă în afara creștinismului filozofia va fi prost îndrumătoare.

### **Bibliografie**

1. Engelhardt, H. Tristram jr, *Fundamentele Bioeticii creștine*. Perspectiva ortodoxă, Ed. Deisis, Sibiu, 2005
2. Gavrilă, Prof. Univ. Dr. Pavel; Gavrilă, Prof. Univ. Dr. Lucian; Gavrilovici, Conf. Univ. Dr. Cristina, Băndoiu, Asist. Soc. Drd. Andreea, *Principii de bioetică. O abordare ortodoxă*, Ed. Christiana, București, 2008
3. Guitton, Jean, *Dumnezeu și Știința*, Ed. Harisma, București, 1992
4. Popescu, Dumitru, *Știință și Teologie*, Editura XXI Eonul dogmatic, București, 2001
5. Popovici, Arhim. Iustin, *Biserica și Statul*, Schitul Sfântul Serafim de Sarov, 1919
6. *Revista Română de Bioetica*, 3 / 1 / 2005
7. Scripcariu, Gh. (și colab.), *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Ed. Polirom, 1998
8. Sgreccia, Elio, *Manual de Bioethique*, Mame Edifa, 2004
9. Zanc, Ioan, Lupu, Iustin, *Bioetica medicală*, Editura **Medicală** Universitară, București, 2001

# **Nihilismul – cauza acceptării ateismului de către omul secular contemporan**

Pr. Prof. Dr. Univ. Gheorghe Istodor  
Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Ovidius” – Constanța

## **Abstract**

Christianity, as a teaching revealed by the Son of God Himself, the Incarnate Logos, has abolished the chasm between God and man through the redeeming sacrifice. Subsequently, the modern philosophy succeeded in isolating the human being from God, and tried to destroy the bond of the communion between God and man, restored by Christ the Savior. The relationship of man with man and that of man with nature is falsified and deeply denatured. By proclaiming God's death at the end of the nineteenth century, Nietzsche turned nihilism into a destiny of the history of the West because it further strengthened the secularized and secularist spirit of Western world capitalism.

**Keywords:** philosophy, atheism, nihilism, materialism, Marxism

## **Introducere**

În decursul ultimelor secole omul a încercat să îl detroneze pe Dumnezeu treptat amăgindu-se în mod absurd că se poate mântui și singur. Omul contemporan, secularizat și desacralizat, nu mai respectă un sistem de valori deoarece pentru el totul este relativ. Această situație este o urmare a promovării unor filosofii existențialiste și nihiliste, care au dirijat perioada contemporană<sup>1</sup>.

La baza întregii vieți și a gândirii contemporane stau filosofii simpliste ale unor oameni ca Freud, Marx, Darwin, Nietzsche, care au la bază materialismul și raționalismul umanist. Pe de altă parte, comunismul, ca rezultat odios al filosofiei marxiste, susține reeducarea maselor. El neagă

---

<sup>1</sup> În acest sens vezi Sf. Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, Mănăstirea Petru-Vodă, 2003; Serafim Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică, sau unde duce înțelepciunea acestui veac*, Editura Biserica Ortodoxă și Egumenița, Galați, 2004

latura spirituală a vieții și răpește omului libertatea care i-a fost redată de Dumnezeu, libertate care trebuie să fie folosită în scopul mântuirii.

Filosofia contemporană atee neagă existența sufletului, lipsindu-l pe om de posibilitatea împlinirii spirituale, ca ființă dihotomică: trup și suflet, coborându-l în rândul animalelor<sup>2</sup>. Filosofia marxistă a creat o ideologie care se poate caracteriza ca fiind una satanică, în opoziție cu învățătura creștină, această ideologie fiind una a urii, a minciunii și a crimei<sup>3</sup>. Pe plan spiritual, scopul acesteia a fost și este dezumanizarea omului, iar pe plan material, mizeria, foametea și lipsa. Comunismul, ca ideologie ce s-a născut din filosofia lui Marx, a indus în om o stare de frică și una de profundă supunere; nu era permisă libera exprimare, judecata era eliminată iar voința și libertatea nu mai existau. În cazul în care, totuși, existau oameni care nu se conformau puterii, erau închiși în temnițe, lagăre, gulaguri, canale sau deportați cu domiciliu obligatoriu, împotriva celor ce se opuneau se mai practica siluirea conștiinței, degradarea, pierderea demnității umane, robotizarea etc.

Prin aceste acțiuni au dorit să schimbe obiectul de adorație; în locul lui Hristos, au pus avantajul material și L-au detronat pe Dumnezeu din sufletele oamenilor. Ideologia comunistă este una care vine de la Satana și nu este una pur umană. Comunismul a urmărit și urmărește subjugarea sufletului. De aceea ei au dorit – și doresc în continuare în țările unde încă nu a dispărut – distrugerea sufletului, pentru ca acesta să poată fi supus. Religia, știința, arta, sentimentele se doresc a fi distruse și înlocuite cu ideile, legile și știința materialismului istoric, ca astfel Dumnezeu să poată fi scos din viața omului. Revelația divină ne spune că demonii au căzut din cer deoarece au dorit să fie ca Dumnezeu, urmare a acestei rupturi profunde răul a apărut în lume și s-a dezvoltat din ce în ce mai mult.

## **I. Filosofia contemporană și caracterul ei ateu**

Filosofia contemporană atee, prin ideologiile sale, a dorit să facă din oameni simpli roboți care să fie înregimentății 100% statului și care să renunțe la libertatea spirituală. Creștinismul a avut în vedere în permanență libertatea omului ca dar divin de la creație și nu admis un dresaj mecanic al sufletelor pentru ducerea unei vieți ușoare pe pământ. Dumnezeu așteaptă de la om nu supunere de rob, nici ascultare orbească, nici teamă de Judecata viitoare, ci trăirea profundă a creștinismului. În concepția lui Hegel, libertatea este a universului, și nu a individului<sup>4</sup>.

Filosofia marxistă a respectat din plin conceptul hegelian despre libertate. Pentru Hegel, libertatea se poate realiza doar în statul prusac. Pe de altă parte, în marxism ea se întrupează în colectivitate, astfel că persoana umană devine lipsită de libertate. „Libertatea nu poate fi niciodată

---

<sup>2</sup> Pr. Serafim Rose, *Mai aproape de Dumnezeu*, Editura Biserica Ortodoxă și Bunavestire, Galați, 2003, p. 96

<sup>3</sup> Pentru amănunte vezi Richard Wurmbrand, *Marx și Satana*, trad. Traian Călin Uba, Editura Stephanus, București, 1994

<sup>4</sup> Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 95



instaurată cu ajutorul violenței, nici fraternitatea cu ajutorul urii, nici pacea cu ajutorul unei discordii sângeroase”<sup>5</sup>, idei aplicate în perioada comunistă împotriva celor care se opuneau acestei doctrine.

Învățătura creștină spune că Dumnezeu acționează în libertate și prin libertate<sup>6</sup>. În afara libertății nu există har deoarece doar atunci când omul ajunge să fie complet liber el se află în har și poate fi ajutat de Dumnezeu să ducă o viață deplin duhovnicească. Așa cum am menționat mai sus, Dumnezeu a dat omului libertatea de la creație. Aceasta arată că ființa umană a fost creată cu voință liberă. Însă omul s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu și a creat diverse filosofii atee, care nu îl mai recunosc pe Dumnezeu ca și Creator și Mântuitor, din care au reieșit diverse ideologii care sunt total opuse legilor divine. Prin rațiunea lui pervertită de păcat, consideră comuniunea cu Dumnezeu o piedică în satisfacerea propriilor dorințe. Hristos a arătat, prin Evanghelistul Ioan, ce anume ne face liberi: „Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenicii Mei și veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi” (Ioan 8, 32-33). Libertatea dăruită și arătată de către Dumnezeu, nu are nimic comun cu libertatea de a păcătui. Libertatea la care ne cheamă Hristos este de a muri patimilor și poftelor și de a ne bucura de dragostea Sa.

Filosofia lui Marx a urmărit să așeze lumea pe făgașul materialismului ateu. Principiile lui au fost aplicate, din nefericire, și în societate ceea ce a condus foarte ușor la robirea și la mutilarea spirituală a individului. Acesta a reprezentat filosofia marxistă pentru omenire. Trebuie să recunoaștem că marxismul a fost întemeiat pe ura față de Dumnezeu, creștinismul fiind considerat ca una dintre cele mai imorale religii.

Marxismul, ca filozofie profund atee<sup>7</sup>, reprezintă o formă secularizată a ideii de predestinație și milenarism deoarece la baza acestei filosofii se găsesc secularizarea și milenarismul inconștient<sup>8</sup>. Marxismul acordă omului latura divină. Natura, viața, societatea și sufletul trebuie supuse legilor materialismului istoric iar cei mai mari dușmani ai materialismului istoric sunt văzuți ca fiind Dumnezeu și sufletul, fapt pentru care aceste două realități trebuie nimicite și scoase din conștiința omului.

Materialismul, promovat de filosofii contemporane atee, aplicat într-un mod riguros, conduce la negarea libertății, în general, și la negarea libertății spirituale, în special. Libertatea trebuie să crească pe măsură ce omul se apropie de Dumnezeu și să se diminueze (libertatea) pe măsură ce se apropie de materie. Libertatea absolută este cea dată de viața spirituală, libertatea minimă este cea dată de materie.

Materialismul înseamnă a desconsidera valorile spirituale și a promova valorile fizice. Astfel că, în viața omului, viața spirituală trece pe locul doi, lucru pe care Mântuitorul Hristos nu îl

<sup>5</sup> *Idem, Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 108

<sup>6</sup> Aristotle Papanikolaou, *Orthodox Readings of Augustine*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2008, p. 116

<sup>7</sup> *The Oxford Handbook of Atheism*, edited by Stephen Bullivant, Michael Ruse, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 294

<sup>8</sup> Robert Stuart, *Marxism at Work: Ideology, Class and French Socialism During the Third Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 262

recomandă: „Acolo unde este comoara voastră, acolo este și inima voastră” (Luca 12, 34). Filosofia contemporană a creat oameni care sunt obsedați de grija avuției și au ajuns să se piardă sufletește. Materia are putere de atracție asupra omului, dar rolul ei este de a satisface necesitățile firești. Efectul ei devine negativ atunci când se transformă în patimă a posesiunii, a puterii, a dominației. Materialismul a dat naștere egoismului, dorinței de putere, nebunie dominației omului asupra altuia. Doar omul care ajunge să fie liber este detașat de materie și, cu ajutorul unei vieți înduhovnicite, poate să obțină ce dorește, potrivit spuselor Mântuitorului: „Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte lucruri se vor adăuga vouă” (Luca 12,13).

Pe de o parte, materia, în funcție de scopurile în care se folosește, poate atrage pe om spre egoism, prin generozitatea din el și atunci el depinde de duhul ce îl stăpânește. Pe de altă parte, materia utilizată într-un mod duhovnicesc se transformă într-o modalitate de a face bine, de a alina suferința, un mod prin care se completează lipsurile celor nevoiași.

Mântuitorul Hristos ne-a arătat că scopul vieții nu este materia, ci spiritualizarea materiei. Omul trebuie să se smulgă din patima egoismului material și să se îndrepte spre desăvârșirea sufletului, care aduce mântuirea, viața veșnică. Iisus nu îndeamnă la negarea și nici la neglijarea aspectului economic al vieții, ci îndeamnă numai la a subordona materia Duhului Sfânt. Mântuitorul învață pe oameni să respingă bunurile materiale numai în măsura în care ele devin stăpâne pe sufletele lor, devin idoli cărora li se închină.

Problema vieții materiale trebuie privită din perspectivă ortodoxă, pentru a se putea ajunge la împărăția lui Dumnezeu. Viața omului pe pământ nu are sens decât dacă este trăită pentru a se bucura de veșnica împărăție a cerurilor.

Nihilismul își datorează întreaga existență negării. „Nihilismul înseamnă că valorile cele mai mari își pierd valoarea”<sup>9</sup>. Nietzsche susține că Dumnezeu a murit și de acum noi trebuie să ne conducem singuri. Prin el lumea este despărțită de Dumnezeu, „omul trebuie depășit, omul trebuie să ajungă la ceea ce este mai înalt decât el, la ceea ce este, deja, supraom”<sup>10</sup>. Prin această doctrină nihilistă vrea să se arate că învățătura despre Dumnezeu nu este decât o fabulație în jurul neantului. Această răzvrătire nihilistă este un război împotriva lui Dumnezeu și împotriva Adevărului revelat de Acesta.

Doctrina nihilismului susține faptul că „nu există adevăr, totul este permis. Dumnezeu a murit”<sup>11</sup>. Această idee arată un adevăr referitor la starea spirituală și duhovnicească a omului modern. Dumnezeu este mort în inima omului modern îmbuibat de filosofie atee; această afirmație este adevărată pentru atei sau, mai rău, pentru sataniști. Omul contemporan a pierdut, din nefericire,

<sup>9</sup> Serafim Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică*, p. 113

<sup>10</sup> Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, p. 95

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London, 2006, p. 144

credința în Dumnezeu. Pentru Nietzsche, afirmația „Dumnezeu a murit” înseamnă, cu alte cuvinte, că omul a pierdut credința în Dumnezeu, că a început să se îndoiască de tot ce este divin și absolut<sup>12</sup>.

Această filozofie este foarte periculoasă deoarece, negând existența Creatorului, atunci nu mai există o Persoană absolută care să dea porunci și legi, pe de o parte, și, pe de altă parte, nu mai există un judecător în fața căruia să se dea socoteală. A spune că nu există Dumnezeu înseamnă a-i lua omului conștiința păcatului și a-i da „libertatea” să facă orice vrea, oricând este moral sau imoral.

De asemenea, nihilismul promovează ideea că „Dumnezeu Tatăl trebuie dat jos și nimicit, iar omul triumfător trebuie să urce pe tronul Său pentru a-și conduce singur destinul. Dumnezeu a murit: acum noi vrem ca supraomul să trăiască”<sup>13</sup>.

Dumnezeul nihilistilor este „nihil însuși un nimic (...) este apostazie sau negare, este cadavrul unui Dumnezeu mort”<sup>14</sup>. Nihilismul a fost întemeiat pe declarația de război împotriva lui Dumnezeu, această răzvrătire fiind un duh care susține și conferă sens și putere doctrinei nihiliste. Nihilismul consideră că nu există Adevăr absolut, că toate adevărurile sunt relative, este, după cum spune părintele Serafim Rose, filosofia care stă la baza culturii secolului XX. De asemenea, acolo unde adevărul a dispărut, va domina răzvrătirea. Împărtășirea Adevărului creștin este posibilă numai prin credință, iar obstacolul principal în calea credinței este o altă credință opusă.

Creștinismul este religia vieții veșnice. După Evanghelie, viitorul omului este veșnicia și veșnicia aparține lui Dumnezeu. Credința creștină reprezintă contextul spiritual în care întrebările referitoare la Dumnezeu, Adevăr și autoritate capătă un sens și inspiră consimțământ. „Veți cunoaște Adevărul, și Adevărul vă va elibera” spune în Sfânta Evanghelie. „Oricine este din adevăr ascultă glasul Meu” (Ioan 18, 37).

## **II. Nihilismul filosofic nietzsche-an**

Războiul împotriva lui Dumnezeu, consistă în proclamarea domniei inexistenței, care înseamnă triumful incoerenței și absurdității, întregul plan hotărât de către Satan. Pe scurt, aceasta este teologia și sensul nihilismului. Dar omul nu poate trăi cu asemenea negare vulgară; spre deosebire de Satan, nici măcar nu poate să dorească de dragul ei, ci numai din eroare, considerând-o pozitivă și bună. Și, de fapt, nici un nihilist – în afară de câteva momente de furie și entuziasm, sau poate disperare – nu a văzut negarea sa ca altceva decât ca mijlocul către un scop mai înalt. Nihilismul promovează țelurile sale satanice prin intermediul unui program pozitiv. Cei mai violenți revoluționari – un Neciaev sau Bakunin, un Lenin sau Hitler, și chiar liber profesioniștii demenți ai „propagandei faptelor” – au visat la „noua ordine” care va fi posibilă datorită distrugerilor lor

<sup>12</sup> Serafim Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică*, p. 113

<sup>13</sup> Irving M. Zeitlin, *Nietzsche: A Re-examination*, Polity Press, Cambridge, 2013, p. 64

<sup>14</sup> Christopher Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, p. 83

violente a vechii ordinii, creștine. Dadaismul<sup>15</sup> și „antiliteratura” nu caută distrugerea totală a artei, ci drumul către o artă „nouă”. Nihilismul pasiv, în apatia și disperarea „existențială”, suportă viața numai prin speranța vagă că el poate totuși să găsească un fel de satisfacție finală într-o lume care pare să o nege.

Ateismul a început să fie foarte popular încă din sec. al XIX-lea, corelându-se cu progresul științei și al tehnologiei din Occident, ceea ce a făcut să apară un spirit de autonomie foarte pronunțat, omul modern declarându-și detașarea de orice formă de credință religioasă, scoțându-l pe Dumnezeu din viața și activitatea lui. Filosofia acestor timpuri, reprezentată de Karl Marx, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche și Sigmund Freud, a creat diverse forme de realități în care Dumnezeu, Creatorul lumii, nu își mai găsea locul. Mulți gânditori ateï din această vreme considerau că, dacă Dumnezeu nu „murise” încă, datorita oamenilor raționali și emancipați să-L „ucidă”, în sensul unei eliberări de sub tutela lui Dumnezeu. În acest context, Friedrich Nietzsche, cel mai reprezentativ dintre filosofii sec. XIX, a recurs la o strategie deosebit de agresivă împotriva religiei și Bisericii, proclamând în anul 1882 „Moartea lui Dumnezeu”.

Acest eveniment a fost proclamat cu ajutorul unei parabole în care un nebun alergea prin piață și striga: „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!”. Cei adunați în piață l-au întrebat unde s-a dus Dumnezeu?, nebunul a răspuns: Unde a plecat Dumnezeu? Am să vă spun eu. Noi l-am ucis - voi și eu! Noi toți suntem ucigașii Lui!”. Aceste cuvinte vor destabiliza lumea, de altfel, pentru multă vreme, o vor dezrădăcina și arunca într-un univers necunoscut, fără nici o țință. „Moartea” lui Dumnezeu avea să ducă la disperare și o spaimă fără precedent, inducându-le oamenilor sentimentul straniu că merg într-o direcție absolut necunoscută. „Mai există oare un sus și un jos?”, urla amarnic nebunul. „Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârșit?”<sup>16</sup>.

Nebunul derutat din această parabolă a filosofului nihilist a vrut să spună că moartea lui Dumnezeu poate echivala cu o nouă eră în istoria omului milenară. Însă, urmare a acestei ucideri a lui Dumnezeu, era necesar ca omul să ia locul divinității, iar cel care va face acest lucru va fi *der Uebermensch*, supraomul care va declara război vechilor valori creștine în special și celor moral-religioase în general<sup>17</sup>.

În urma unui raționalism exagerat, în care Dumnezeu nu mai este decât o noțiune abstractă, se ajunge la acel strigăt disperat al lui Nietzsche: „Dumnezeu a murit”. Această expresie este pusă în gura unui nebun și, nu întâmplător, anunță uciderea lui Dumnezeu, cel mai oribil asasinat din istoria lumii. Nietzsche afirmă aceste lucruri în „Știința veselă”, care a apărut în 1883. Dumnezeu a ajuns ca

<sup>15</sup> Dadaismul este o mișcare avangardistă care protestează împotriva societății burgheze, a religiei și a artei care a fost fondată în anul 1916 în Elveția de Tristan Tzara, un poet francez de origine română. (*The Oxford Dictionary of Literary Terms*, edited by Chris Baldick, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 164)

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idoloilor*, trad. rom. Liana Miclescu și Alexandru Al. Șahighian, Editura Humanitas, București, 1994, p. 130

<sup>17</sup> Vezi pe larg, Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și nici unul*, trad. de Ștefan Augustin Doinaș, Editura Humanitas, București, 2000

o absență care duce la nihilism. Nietzsche vrea să scape de acest raționalism care ține în chingi forțele latente ale omului și militează pentru o mistică a vitalismului, o reîntoarcere la trăirile de tip dionisiac din Antichitate. Omul va deveni astfel victima propriilor plăceri, crezând iluzoriu că astfel se va elibera de constrângerile impuse de o rațiune seacă.

Pentru Nietzsche natura ar fi identică cu starea amorală, cu „nevinovăția conștiințelor fiarelor”, o stare care se afla dincolo de bine și de rău, în care trăiește animalul de pradă. „bestia blondă”, „monstrul triumfător” care iese dintr-un șir de groaznice omoruri, incendii, violuri, torturi cu un orgoliu și o seninătate sufletească. Este vorba de mândra rasă aristocratică „hoinărind lacomă și însetată de cuceriri”<sup>18</sup> în care Nietzsche vede o măreție din păcate apusă sau răpusă de „instrumentele culturii”. Această idee de învinovățire a culturii și civilizației care periclitează instinctele primare o vom regăsi într-o formă mai blândă la Freud. „Bestia blondă” a lui Nietzsche ar putea fi, prin măreția pe care acesta din urmă i-l atribuie, arhetipul supraomului nietzschean puternic, crud, trufaș, având o voință de nezdruccinat, așteptat a fi eliberatorul omenirii și creatorul de valori. Spiritul acestei „bestii blonde”<sup>19</sup> precum și ura rasială s-au dezlănțuit cumplit în timpul celui de-al doilea război mondial, prin toate atrocitățile lui.

Din nefericire, acest curent deosebit de nociv pentru om a cuprins o mare parte din cultura occidentală și a avut influență chiar în rândul unor teologi. Pe coperta revistei *Time* din 8 aprilie 1966, se putea citi următoarea întrebare: „Dumnezeu e mort?”. În cuprinsul acesteia, erau prezentată o mișcare teologică ce promova teologia radicală a „Morții lui Dumnezeu”. Această mișcare era formată, din păcate, și din câțiva teologi ai culturii care se luptau cu ceea ce ei numeau „era postcreștină”<sup>20</sup>. Din această mișcare făcea parte și episcopul anglican John Robinson și teologul american de la Universitatea din Harvard, Harvey Cox, ambii propunându-și inițierea unei reforme populare<sup>21</sup>, dar și un alt teolog american, Thomas J. Altizer, autorul teologiei morții metafizice a lui Dumnezeu<sup>22</sup>. Ei căzuseră de acord că, în general, cultura occidentală și tradiția iudeo-creștină, în special, traversau o profundă criză teologică<sup>23</sup>. Însă, explicațiile oferite pentru a susține aceste idei nu erau suficient de lămuritoare, fie din cauza faptului că limbajul religios își pierduse în parte înțelesul, fie din cauza atrocităților care reușiseră să pervertească înțelesurile moștenite. Să nu uităm că lumea trecuse prin două războaie mondiale deosebit de sângeroase care au lăsat în urmă zeci de milioane de victime, se descoperise și, mai rău, se testase arma nucleară, demararea războiului rece dintre SUA și

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1993, p. 8

<sup>19</sup> Carl G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, Editura Jurnalul Literar, București, 1994, p. 83-84

<sup>20</sup> Vezi Gabriel Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, George Braziller, New York, 1961

<sup>21</sup> Vezi John A. T. Robinson, *Honest to God*, Westminster Press, Philadelphia, 1963; Harvey Gallagher Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, New York, 1966

<sup>22</sup> Vezi Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia, 1966

<sup>23</sup> Cf. Richard K. Ferm, „The Death of God: An Analysis of Theological Crisis”, în: *Review of Religious Research*, IX, (1968), 3, p. 171

URSS. Toate aceste lucruri au transformat optimismul asociat cu perioada modernă într-un pesimism profund și pe termen lung și într-un nihilism absurd<sup>24</sup>.

Teologia contemporană nu mai pune mare accent pe „moartea lui Dumnezeu”, însă mișcarea teologică radicală continuă să-și regăsească ecourile în momentele de tranziție prelungită și de criză ale conștiinței religioase occidentale, ca și în teologiile postmoderne. Acest aspect este reiterat de către unii teoreticieni ai teologiilor postmoderne care au susținut ideea unei legături între moartea lui Dumnezeu și filosofii postmoderne. Între aceștia amintim pe Carl Raschke și Mark C. Taylor. Ultimul dintre ei sublinia că „deconstrucția este «hermeneutica» morții lui Dumnezeu”<sup>25</sup>. În plus, teologiile morții lui Dumnezeu au ajuns să fie asociate cu un anume spirit al secularismului, infiltrat în aproape toate domeniile societății occidentale.

Cu multă vreme înainte ca teologii contemporani să fie preocupați de această teologie a morții lui Dumnezeu, încă din anii 60 ai secolului trecut, o serie de filosofi, istorici și analiști ai culturii au contestat legătura strânsă între decăderea profundă a spiritului creștin occidental și apariția unei noi culturi, cu un profund caracter secular<sup>26</sup>. Pe lângă teologie, și tradițiile, practicile, cultul și evlavia omului au avut de suferit din cauza declinului creștinismului. Din această perspectivă, unii teologi ai vieții creștine occidentale din secolului al XX-lea au surprins cu multă rigoare decadența spirituală a omului postmodern. În acest sens, teologul german Dietrich Bonhoeffer vorbea despre un „creștinism fără religie”<sup>27</sup>, iar filosoful italian Gianni Vattimo despre „creștinismul nonreligios”<sup>28</sup>, în afara lui Dumnezeu.

Martin Heidegger a analizat fenomenul care a dus la lansarea sentinței morții lui Dumnezeu de către Friedrich Nietzsche și a ajuns la concluzia că destinul omului occidental are o trăsătură diferită de ceea ce a cunoscut până atunci, respectiv că omul se identifică pe deplin cu nihilismul promovat de Nietzsche. În același timp, subliniază Heidegger, destinul culturii occidentale ar exercita o influență foarte mare asupra tuturor celorlalte culturi, în sensul că le atrage spre universul său inconfundabil<sup>29</sup>. De altfel, acesta este și motivul pentru care multă lume s-a întrebat și se întreabă dacă, într-adevăr, nihilismul reprezintă o expresie exclusiv a culturii occidentale sau chiar destinul acesteia.

De asemenea, Pierre Clastres spune că nihilismul nu este altceva decât o „rezervă” permanentă a culturii, cel mai probabil a fiecărei culturi, care este folosită doar atunci când în viața

<sup>24</sup> Cf. Michael Hardt și Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. 46

<sup>25</sup> Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, p. 6

<sup>26</sup> Cf. Hugh McLeod, „Introduction”, în: Hugh McLeod și Werner Ustorf (ed.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 2

<sup>27</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Eberhard Bethge (ed.) Macmillan, New York, 1972

<sup>28</sup> Gianni Vattimo, „Spre un creștinism nonreligios”, în: John Caputo și Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, trad. rom. de Cristian Cercel, Curtea Veche, București, 2008, pp. 43-67

<sup>29</sup> Vezi Martin Heidegger, *Santieri interroți*, trad. it. Firenze, 1968, p. 191 sq., *apud* Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan P. Culiianu, *Religie și putere*, trad. rom. de M.-M. Anghelescu și Ș. Anghelescu, Polirom, Iași, 2005, p. 209

umanității și percepției religioase se produc anumite mutații profunde<sup>30</sup>. Psiho-sociologii utilizează acest argument, arătând că „instrumentul” puternic al nihilismului intervine în viața societății ca și în cea a individului în momentul în care acestea se află în fața unei schimbări radicale, în fața unei „schimbări de statut”. Și unii gânditori români au vorbit despre nihilism ca nefiind doar o caracteristică pur Occidentală, ci este una care se regăsește și în afara Occidentului<sup>31</sup>. Mai rămâne de înțeles în ce mod nihilismul a grevat istoria civilizației occidentale într-o măsură mai mare decât pe cea a altor culturi sau civilizații. Atunci când ne referim la cultura occidentală, avem în vedere un ansamblu de norme plămădite din fuziunea între învățătura creștină, cultura greco-romană și legea mozaică. Acestea sunt de fapt elementele care au configurat profilul Occidentului în decursul istoriei sale<sup>32</sup>.

Apariția creștinismului a coincis cu o perioadă în care nihilismul a proliferat în toate formele și practicile. În timpul Mântuitorului, învățătura gnostică era reprezentanta nihilismului. La rândul său, gnosticismul apare și se dezvoltă în acel climat de luptă a evreilor împotriva dominației Imperiului Roman. Simon Magul, contemporan cu Apostolii, este considerat, în general, primul gnostic. După căderea Templului lui Solomon (70 d. Hr.), apare o bogată literatură gnostică „populară” sau vulgară, mai cu seamă în Egipt și, probabil, în Siria. Abia când Biserica creștină se consolidează, când creștinismul devine o religie de stat, curentul nihilist va fi serios stabilit. În același timp, după ce contaminase mulți creștini, gnosticismul a fost tot mai puternic respins până în momentul în care avea să dispară aproape complet din viața publică.

Peste multe secole, respectiv în al XVI-lea, Reforma a reprezentat o „reluare a nihilismului”<sup>33</sup>. Așa se explică motivul pentru care Nietzsche, în ultimele sale opere, a lansat violente invective împotriva lui Luther. Din perspectiva sa, Reforma n-a făcut altceva decât să apară într-un moment în care un proces îndelungat luase sfârșit; practic, ea a obstrucționat ideologia Renașterii și a anulat rezultatele unei lungi perioade din istoria civilizației occidentale. Pentru filosoful german nihilist, reforma Bisericii a fost provocată de apariția protestantismului care este „de două ori vinovat”, deoarece a dus la o reorganizare a Bisericii, din care aceasta a ieșit fărâmițată, însă, paradoxal, mai puternică decât înainte; și, în același timp, pentru că a recufundat Occidentul „în climatul nihilist al începuturilor Evului Mediu”, care abia fusese depășit prin Renaștere.

<sup>30</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974, pp. 183-184

<sup>31</sup> I. P. Culianu, „Religia și creșterea puterii”, în: G. Romanato, M.G. Lombardo, I. P. Culianu, *Religie și putere*, Polirom Iasi, 2005, p. 214.

<sup>32</sup> Cf. Tomas Spidlik, *La originile Europei*, trad. rom. de Cristian Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006, p. 153

<sup>33</sup> I. P. Culianu, *Religie și creșterea puterii*, pp. 220-221

## Concluzii

Prin proclamarea morții lui Dumnezeu de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Nietzsche a transformat nihilismul într-un *destin* al istoriei Occidentului deoarece a consolidat și mai puternic spiritul secularizat și secularizant al capitalismului lumii occidentale. În mod paradoxal, la aceasta a contribuit și lunga tradiție a utopismului occidental. Se pare că, în fond, utopia reprezenta alternativa nihilismului, ca opoziția a ceea ce trebuie construit la ceea ce trebuie distrus. Așa cum demonstrează Hans Jonas, utopismul a fost și rămâne masca perfectă și cea mai perversă a nihilismului, comparabilă cu cea a demonului perfid și viclean care se travestește în înger bun.

Este foarte adevărat că Friedrich Nietzsche nu a avut succesori ideologi foarte importanți, însă ideile sale profund nihiliste acționează în cultura occidentală pe căi imprevizibile până astăzi. În acest sens avem exemplul școlii de la Frankfurt care, într-un context cu totul diferit, a sesizat faptul că lumea occidentală are tendința de a transforma totul în marfă și să reducă totul la dimensiunea economicului absolut secularizat, în care valorile umane nu-și mai găsesc nici un loc. Deși pe căi diferite, unul dintre cei mai populari filosofi ai acestei școli, Herbert Marcuse, ajunge la concluzii similare celor trase de Nietzsche. El susține că trăim într-o „societate bolnavă” și că singurul mod de a rămâne cât de cât sănătoși este să fim „în dezacord” cu ea.

I. P. Culianu remarcă faptul că astăzi, mai mult decât oricând, tradiția religioasă nu mai reușește să-și exercite forța integratoare și compensatorie într-un Occident atât de secularizat. Nihilismul este asemănat cu un oaspete neliniștitor care a învățat din nou casa omului. Dezbrăcat și dezdăcinat de Dumnezeu și de tot ceea ce îl transcende, omul apare, poate pentru prima oară în istorie, singur și lipsit de apărare în fața forțelor oculte ale instinctului și agresivității. Normele și valorile moral-religioase care odinioară îi ofereau protecție aproape că au dispărut definitiv și pentru totdeauna.

Din perspectivă misionară, contemporaneitatea nihilistă este un fel de haos, însă, atât timp cât contemporaneitatea, care a format spațiul de joc al amintirii și al dorinței, s-a evidențiat într-o experiență nihilistă, ea este numită de către Nietzsche „modernitate”. Modernitatea reprezintă simbolul pentru finețe și nuanțe într-un „depozit de costume” și cu aceasta simțul pentru haos, pe care îl lasă moștenire simțul istoric și în care el se regăsește. Astfel, tipul omului modern nihilist este modelul „corciturii europene” deoarece formarea și dezvoltarea sa este rodul unui proces lent al apariției unei umanități fundamental supranațională și nomade care posedă ca trăsătură estențială un maximum de adaptabilitate.



## Bibliografie

1. Altizer, Thomas J. J., *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia, 1966
2. Berdiaev, Nikolai, *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, Editura Humanitas, București, 1998
3. Berdiaev, Nikolai, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992
4. Bonhoeffer, Dietrich, *Letters and Papers from Prison*, Eberhard Bethge (ed.) Macmillan, New York, 1972
5. Clastres, Pierre, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974
6. Cox, Harvey Gallagher, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, New York, 1966
7. Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London, 2006
8. Ferm, Richard K., „The Death of God: An Analysis of Theological Crisis”, în: *Review of Religious Research*, IX, (1968), 3
9. Hardt, Michael Negri, Antonio, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000
10. Heidegger, Martin, *Santieri interrotați*, trad. it., Firenze, 1968
11. Jung, Carl G., *În lumea arhetipurilor*, Editura Jurnalul Literar, București, 1994
12. McLeod, Hugh, „Introduction”, în Hugh McLeod și Werner Ustorf (ed.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
13. Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și nici unul*, trad. de Ștefan Augustin Doinaș, Editura Humanitas, București, 2000
14. Nietzsche, Friedrich, *Despre genealogia moralei*, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1993
15. Nietzsche, Friedrich, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, trad. rom. Liana Miclescu și Alexandru Al. Șahighian, Editura Humanitas, București, 1994
16. Papanikolaou, Aristotle, *Orthodox Readings of Augustine*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2008
17. Popovici, Sf. Iustin, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, Mănăstirea Petru-Vodă, 2003
18. Robinson, John A. T., *Honest to God*, Westminster Press, Philadelphia, 1963
19. Romanato, Gianpaolo; Lombardo, Mario G.; Culianu, Ioan P., *Religie și putere*, trad. rom. de M.-M. Anghelescu și Ș. Anghelescu, Polirom, Iași, 2005
20. Rose, Pr. Serafim, *Mai aproape de Dumnezeu*, Editura Biserica Ortodoxă și Bunăvestire, Galați, 2003
21. Rose, Serafim, *Nihilismul – o filosofie luciferică, sau unde duce înțelepciunea acestui veac*, Editura Biserica Ortodoxă și Egumenița, Galați, 2004

22. Spidlik, Tomas, *La originile Europei*, trad. rom. de Cristian Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006
23. Stuart, Robert, *Marxism at Work: Ideology, Class and French Socialism During the Third Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
24. Taylor, Mark C., *Erring: A Postmodern A/theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1984
25. *The Oxford Dictionary of Literary Terms*, edited by Chris Baldick, Oxford University Press, Oxford, 2008
26. *The Oxford Handbook of Atheism*, edited by Stephen Bullivant, Michael Ruse, Oxford University Press, Oxford, 2013
27. Vahanian, Gabriel, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, George Braziller, New York, 1961
28. Vattimo, Gianni, „Spre un creștinism nonreligios”, în: John Caputo și Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, trad. rom. de Cristian Cercel, Curtea Veche, București, 2008
29. Watkin, Christopher, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011
30. Wurmbrand, Richard, *Marx și Satana*, trad. Traian Călin Uba, Editura Stephanus, București, 1994
31. Zeitlin, Irving M., *Nietzsche: A Re-examination*, Polity Press, Cambridge, 2013

## **Apariția Noilor Mișcări Religioase**

Pr. Drd. Panaitescu Traian Ștefan  
Universitatea „Ovidius” – Constanța  
Facultatea de Teologie Ortodoxă

### **Abstract**

The religious explosion of the 1960s and 1970s was a challenge for both theologians, as well as for historians and sociologists of religions. New doctrines, new forms of manifestation and religious organization and even the original way in which society related to the phenomenon as a whole or in certain groups in particular they defied the previous theories, they surpassed the ideal typologies unanimously accepted and made inappropriate the established research language. Consequently, simultaneously with the study non-religious phenomenon, researchers in various humanities and social fields have been forced to develop new theoretical and methodological frameworks to enable objective, scientific and coherent study of newly emerging groups on the Western religious scene.

**Key words:** New religious movements, neo-religious phenomenon, sect, sociology of religion, sectarian denomination

### **Introducere**

Apariția și răspândirea noilor mișcări religioase constituie o problemă nu doar pentru Bisericile tradiționale, ci și pentru statele naționale și sistemele lor legislative, aruncându-le într-o dilemă: pe de o parte, majoritatea lor garantează prin constituție libertatea religioasă; pe de altă parte, fiecare stat trebuie să asigure securitate și protecție cetățenilor săi în fața practicilor abuzive de orice fel. Echilibrul dintre aceste două deziderate este foarte greu de atins, având în vedere că ceea ce pentru unii constituie asigurarea libertății religioase, pentru alții înseamnă nepăsare și lipsă de protecție. Tot la fel, ceea ce pentru unii exprimă o atitudine firească de protecție a cetățenilor, pentru alții, o persecuție religioasă. Imposibilitatea de a trasa o delimitare

categorică între nepăsare și protecționism, între toleranță și intoleranță este evidentă în special în plan legislativ. Se pot identifica cel puțin trei atitudini oficiale față de noile mișcări religioase. Potrivit celei dintâi, acestea ar trebui scoase în afara legii, eliminate, lichidate. Cea de a doua sugerează că aceste grupări ar trebui să facă obiectul unei legislații specifice, care să le restricționeze practicile religioase, dreptul membrilor de a participa la viața publică și să interzică prozelitismului. În fine, potrivit celei de a treia, membrii lor ar trebui tratați exact ca și ceilalți cetățeni ai unei țări democratice: dacă încalcă legea, să fie judecați și pedepsiți la fel ca și ceilalți infractori, dar dacă nu, să fie lăsați în pace

## **I. Noi Mișcări Religioase - delimitări conceptuale**

Cu toate că nu există un criteriu general valabil pentru a descrie un grup, unit în aceeași sumă de credințe, ca o „nouă” mișcare religioasă, se folosește acest adjectiv în scopul de a evidenția mișcările cu o origine recentă și cele diferite față de religiile tradiționale, consacrate, existente. O „Nouă Mișcare Religioasă” ar putea fi definită ca o credință religioasă sau una etică, spirituală sau filosofică de „origine recentă” și care nu este parte a unei structuri religioase tradiționale<sup>1</sup>. Dar și sintagma „de origine recentă” variază foarte mult: unii cercetători văd ca *Noi Mișcări Religioase* acele paradigme care apar într-un context nou, după cel de-al Doilea Război Mondial<sup>2</sup>, iar alții definesc ca *Noi Mișcări Religioase* toate expresiile unei noi religiozități, care propun o nouă spiritualitate, cu un nou vocabular ideologic, sau acele sincretisme religioase care au intrat în peisajul religios occidental<sup>3</sup>. „Nou”, în sensul de diferit față de religiile tradiționale, se referă la paleta comună pentru toate mișcările care nu fac parte din nici o religie tradițională existentă. Unii cercetători menționează ca *Noi Mișcări Religioase* acele mișcări care sunt văzute, în sensul științei religioase, ca parte a unei religii, dar cu anumite deviații<sup>4</sup>, iar alții consideră ca *Noi Mișcările Religioase* acele mișcări care apar într-un context cultural nou și produc anumite mutații, prezentându-se ca distincte de religiile tradiționale, de exemplu *New-Age* etc<sup>5</sup>. De

---

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dr Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar necreștin*, Editura Domino, București 2009, p. 12

<sup>2</sup> Eileen Barker, *New religious movements: a practical introduction*, Her Majesty's Stationery Office, London, 1989, p. 9

<sup>3</sup> Douglas E. Cowan and David G. Bromley, *Cults and New Religions. A Brief History*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 4-6. Vezi și Lorne L. Dawson, (Ed.), *Cults and New Religious Movements: A Reader*, Wiley-Blackwell, 2003, pp. 2-7

<sup>4</sup> William Sims Bainbridge, *What Is a New Religious Movement? Defining the Area of Study*, Routledge, New York, 1997, p. 3

<sup>5</sup> *Ibidem*

asemenea, ca *Noi Mișcări Religioase* sunt menționate și grupurile ai căror membrii împărtășesc aceleași principii religioase și sociale, deși nu se definesc ca religii, de exemplu *Scientologia*<sup>6</sup>.

Ca o aproximare a unor prime concluzii, utilizarea expresiei „Noi Mișcări Religioase” în studiile socio-religioase impune ca grupul în cauză să fie atât de origine recentă și diferit de religiile existente. Unii cercetători au o abordare mult mai strictă în ceea ce înseamnă „diferit de religiile tradiționale”, astfel că pentru aceștia „diferența” se aplică unei credințe care, deși poate fi privită ca parte a unei religii, întâlnește respingerea față de religia respectivă, deoarece nu împărtășește același crez de bază sau se declară fie separată de religia respectivă, fie doar față de credința adevărată<sup>7</sup>.

O ipostază specială a acestei «nebulose mistico-ezoterice» o reprezintă și noile mișcări religioase. Există două mari sensuri date de literatura socio-antropologică de specialitate noilor mișcări religioase. Primul este amplu, larg, generos, iar cel de-al doilea concis și restrictiv. Primul sens “este folosit pentru o extrem de vastă varietate de fenomene și manifestări religioase, de la asceza cea mai riguroasă la hedonismul cel mai libertin, ajungând până la cultul lui Satana, integrând toate formele de vrăjitorie: spiritism, ocultism, parapsihologic și orientalism occidentalizat”<sup>8</sup>.

Evident, un asemenea sens dat „noilor mișcări religioase” este incomparabil. El spune totul și... nimic. A pune orice nonconformism și excentrism religios pe seama noilor mișcări religioase înseamnă a eluda problema. Un asemenea sens este și unul fals deoarece pune sub semnul vrăjitoriei discipline spirituale și practici radical diferite între ele, cum ar fi spiritismul, ocultismul, para-psihologi a și orientalismul.<sup>9</sup>

Cel deal doilea sens al “noilor mișcări religioase” este mult mai apropiat de adevăr. Sub celebra sintagmă sunt puse împreună “versiunile neo-fundamentaliste ale creștinismului și iudaismului”, “neo-orientalismul de origine asiatică, dar activ acum în Europa și în Statele

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 4

<sup>7</sup> Elisabeth Arweck and Peter B. Clarke, *New Religious Movements in Western Europe: An Annotated Bibliography*, Greenwood Press, Westport & London, 1997, p. 8

<sup>8</sup> Arhimandrit Teofil Tia, *Reîncreștinare a Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 95

<sup>9</sup> Pr. lect. univ. dr. David Pestroiu, *Ocultismul contemporan: expansiune și disimulare*, în volumul simpozionului internațional “Invazia non-valorilor într-o lume multimedia”, 6-8 mai 2010, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, p. 479

Unite”, anumite “mișcări de promovare a potențialului uman, care la rândul lor poartă amprenta unor idei și doctrine neo-orientale (precum noile forme de psihologic transpersonală)”<sup>10</sup>.

În cercetarea de față vom reține din cuprinsul celui de-al doilea sens dat “noilor mișcări religioase” referința la “neo-orientalismul de origine asiatică, dar activ acum în Europa și Statele Unite”<sup>11</sup>. Vom privilegia în această carte doar o ipostază a (neo)orientalismului, adică *practicile yoga*. În prealabil sunt însă necesare anumite precizări cu privire la specificul noilor mișcări religioase.

În spațiul social românesc postdecembrist, tema noilor mișcări religioase a fost competent analizată, printre alții, de teologul Nicolae Achimescu, trecut de curând la cele veșnice. Prezentând polemicile cu privire la apariția, natura și funcționalitatea lor, Achimescu remarcă faptul că, atunci când “au apărut în conștiința publică prin anii '60, toate aceste mișcări și grupări au fost receptate ca ceva nou și exotic. Acest lucru se reflectă până astăzi... mai ales în terminologia foarte diferită și polemică cu care sunt definite: «secte», «culte», respectiv «culte distructive», «neoreligii», «noi religii juvenile», «secte juvenile», «noi mișcări religioase» sau «mișcări neoreligioase» etc.” Dintre toate aceste denumiri mentalul social românesc a reținut-o în special pe cea de *sectă* (evident, cu o clară conotație peiorativă). Nu vom merge pe această linie de analiză. Ne asumăm clasică distincție dintre secte și noile mișcări religioase, dar preferăm să folosim sintagma *practici religioase*, mult mai potrivită subiectului tratat în această carte<sup>12</sup>.

În limbajul popular, noile mișcări religioase sunt numite *secte*. Observația este valabilă atât pentru grupurile desprinse din trunchiul clasic iudeo-creștin, cât și pentru cele originare din Extremul Orient. Etimologic există două înțelesuri acordate sectei. Primul trimite la termenul latin *sequi*, tradus în românește prin *a urma* o persoană, un grup, o doctrină. Primii mormoni din America secolului XIX, de exemplu, l-au urmat pe Briham Young în drumul său spre Vest. Altfel spus, ei au devenit o sectă. Cel de-al doilea sens are în atenție tot un termen latin: *secan* — “a tăia”, “a separa”. Din acest punct de vedere, secta numește un anumit grup minoritar desprins din corpul unitar al unei religii-mama. Părintele Profesor Gheorghe Istodor ne oferă un

---

<sup>10</sup> Arhimandrit Teofil Tia, *Reîncreștinare a Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, pp. 93-95

<sup>11</sup> Pr. prof. univ. dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Editura Universitaria, Craiova, 2006, p. 203

<sup>12</sup> Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, ed. cit., p. 11

cadru al definirii sectelor din punct de vedere teologic<sup>13</sup>. Prima definiție a unei secte o vom aborda din punct de vedere misionar, adoptând acest punct de vedere: “Fenomen religios, social, iar astăzi și politic. Concepția sectară este pseudo-filosofică, antibiblică; ea creează ideologia religioasă, care ideologie se adaptează, se asociază sau se războiește cu unele societăți.”<sup>14</sup>

Cea de a doua aparține psihologiei: “Organizare sociologică specifică și un joc de relații autorizând toate fenomenele de regresie, de la transfer la identificare, care conduc la o dizolvare a individului în grup.”<sup>15</sup>

Ruptă de Biserică și adversară înverșunată a ei spre a o elimina, secta și mai ales noile mișcări religioase de azi fără istorie, fără tradiție religioasă și spirituală, reprezintă, cum arată sectologul H. Ch. Chery atât psihologic dar și sociologic, mai mult sub aspectul teologico - eclesial, “o excrescență parazitară” a autenticei religii, respectiv a Bisericii și o superstiție”<sup>16</sup> explicabilă în contextul libertății umane căzute, a alegerii între bine și rău, virtute și păcat, păcat și moarte. Prin autoexcludere de la comuniunea sfinților în frunte cu Fecioara Maria, și cădere din comuniunea Bisericii, fără metanoia - penitență și întoarcerea la credință și viața eclesială adevărată, secta rămâne un grup apostatic. “Secta este o mișcare socială spontană, care ia naștere în condiții care e ușor de descris, se separă de grupul în care trăiește, trece printr-o perioadă de conflict și conștiință accentuată a propriei sale existențe, care se concretizează într-o organizație. Trece apoi printr-o perioadă de izolare și integrare, în care se poate întâmpla să se dezvolte o formă comunitară de viață, reia în mod gradat contactele cu comunitatea mai vastă și prezintă în cele din urmă tendința de a se lăsa absorbită de grupul din care s-a desprins”<sup>17</sup>, definire dată de sociologi și sintetizată astfel de Joachim Wach<sup>18</sup>.

În spațiul oriental, secta are o conotație diferită comparativ cu tradiția iudeo- creștină. “Ceea ce în Tibet poartă denumirea de «sectă»: Nyingmapa, Kagyupa, Sayapa și Gelupka, reprezintă doar școli ale budismului tibetan situate, din punct de vedere istoric, în rivalitate politică”<sup>19</sup>. Ele s-au constituit ca urmare a unor practici ale interpretării textelor de bază buddhiste.

---

<sup>13</sup> Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar creștin*, Editura Do-minor, București, 2009, pp. 9-10

<sup>14</sup> Petru, I., Diac. Prof. Dr. David, *Invazia sectelor*, vol. I, Editura Christ, București, 1997, p. 18

<sup>15</sup> Corneliu Gărmăcea, “De ce devenim adepții unei secte?”, în *Psihologia* VII, 6(40), 1997, p. 40

<sup>16</sup> Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Ed. Trinitas, 2000, p. 203; H. Ch. Chery, *L'offensive des sects*, Les Editions du Cerf, Paris, 1959, p. 106

<sup>17</sup> Joachim Wach, *Sociologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 142

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 138, 140, 142

<sup>19</sup> Jean Vernet, *Sectele*, traducere de Cleopatra Sava, București. Editura Meridiane, 1996, p. 25

Faptul acesta este parțial valabil și pentru creștinism. Însăși religia lui Iisus a fost văzută, inițial, ca o sectă în raport cu iudaismul. Iată ce-i declara în acest sens Sfântul Pa vel lui Felix, guvernatorul roman al Cezareei: “Eu îl slujesc pe Dumnezeuul strămoșilor mei, urmând calea pe care ci o numesc sectă”<sup>20</sup>.

Dincolo de semantica termenului, putem constata cu ușurință predominanța în mentalul social a unei interpretări negative cu privire la secte. Ele sunt “rele” sau nu sunt deloc, aceasta pare a fi percepția comună. A spune despre cineva că face parte dintr-o sectă înseamnă, automat, a-l situa sub semnul ereziei și chiar sub cel al negativității ultime, diabolice.

Sensul acesta îl surprinde toarte bine Sandu Frunză într-o carte de referință în domeniul filosofiei și sociologici religiilor<sup>21</sup>. Autorul clujean observă cu finețe și rafinament că reprezentarea “pe care reflecția majoritară o construiește și o cultivă în legătură cu acțiunea și statutul grupărilor religioase minoritare este una profund negativă”<sup>22</sup>. Tocmai de aceea ca “se constituie într-o piedică în calea unei întâlniri reale în dorința de dialog”<sup>23</sup>. Imposibilitatea dialogului este amplificată și de răspunsul oferit de către grupurile minoritare majorității. Acestea “formulează poziții și critici cel puțin la fel de vehemente și chiar mai agresive la adresa bisericii majoritare, într-o îmbinare nu întotdeauna fericită a elementelor teologice cu cele ideologice”<sup>24</sup>. Soluția oferită de Sandu Frunză ar fi toleranța (cu asumarea dimensiunilor ci negative) și recunoașterea Celuilalt ca partener diferit, dar obligatoriu real, al dialogului.

Tocmai pentru a se evita orice valorizare - mai ales una preponderent negativă — sociologii și antropologii religiilor au propus sintagma de *practici religioase* sau pe cea de *nonconformist religios*<sup>25</sup>.

Vom folosi în acest volum expresiile de *practici religioase* și pe cea de noi mișcări religioase referindu-ne numai la mișcările religioase de inspirație orientală apărute în România imediat după 1989. În manie clasică, sociologii și antropologii religiilor folosesc denumirea cu sensul precis de a numi un stadiu mai avansat în evoluția unei secte, unul în care fervoare religioasă originară a dispărut. În ceea ce ne privește recurgem la formulele *practici religioase* pentru a evita pur și simplu conotațiile negative ale termenului de sectă termen puternic

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 114

<sup>21</sup> Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2003

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 167

<sup>23</sup> *Ibidem*

<sup>24</sup> *Ibidem*

<sup>25</sup> Nicu Gavriluță, *Mișcări religioase orientale. O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Editura Fundației Axis, Iași, 2006, p. 43



compromis și chiar “asasinat” semantic de literatura ateistă din România perioadei comuniste. Avea perfectă dreptate Jean Seguy atunci când insistă asupra faptului că trebuie să folosim într-o analiză sociologică termenii de “Biserică” și “sectă” fără nici o nuanță valorică, ci doar în sensul de simple *structuri sociale*. Doar așa ei se pot preta unei veritabile cercetări științifice.

Trebuie, dintru început, să distingem “Biserica” de ceea ce numim “sectă” sau “grup denominațional”. Putem folosi în acest sens contribuțiile clasice ale lui M. Weber și Ernst Troeltsch. Primul numește Biserica o instituție ce oferă mântuirea, iar secta un simplu grup contractual. Celălalt autor, însă, privilegiază în analiza sa tenta de *conservatorism* a Bisericii și pe cea de *radicalism* a sectei. Or, această analiză bazată pe antinomii suportă anumite corecții. Asupra lor insistă și Joachim Wach în *Sociologia religiilor*. Este vorba de “anumite grupuri, care la origine erau sectare și depindeau la început de corpuri mai vaste”<sup>26</sup> și care, cu timpul, “pot nutri speranța de a deveni o Biserică și de a sfârși prin a forma un corp ecleziastic. La fel, un corp ecleziastic poate ieși dintr-o comunitate fondată la origine pe baza unui contract”<sup>27</sup>. De aceea credem că ar fi mult mai inspirat să căutăm *specificul* unui grup denominațional în cu totul altă parte.

O constantă a lui poate fi faptul că mută o experiență religioasă, deseori autentică, din planul ecleziastic, comunitar, într-unul personal. Denominația distanțează pe purtătorii ei de canoanele clasice ale Bisericii. Instituțional, Biserica este trecută sub semnul crizei, exaltându-se în schimb trăirea vie, personală, nemijlocită a relației cu absolutul. “Alegerea voluntară și reciprocă, separatism și exclusivism, autoidentificare cu grupul menținut prin supraveghere și excludere, elitism și legitimare directă de la Dumnezeu: iată trăsăturile care definesc secta”<sup>28</sup>.

Având în atenție aceste precizări terminologice și observații referitoare la ansamblul general al noilor mișcări religioase, vom urmări în continuare cauzele proliferării acestor mișcări și consecințele sociale ale practicilor lor, cu trimitere specială la cele de nuanță orientală din România anilor '90.

## II. Grupări care fac parte din Noile Mișcări Religioase

---

<sup>26</sup> Pentru detalii vezi Joachim Wach, *op. cit.*, p. 138

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> Jean Vernet, *op. rit.*, p. 15

*Noile Mișcări Religioase* variază în funcție de lider, doctrină, perspectivele asupra individualului, familiei și genului, structură organizațională etc. Aceste variațiuni după care poate fi încadrată într-un tipar o “nouă mișcare religioasă” reprezintă o provocare la adresa specialiștilor în domeniul de expertiză, în încercările lor de a formula un set comprehensiv și clar de criterii de clasificare a *Noilor Mișcări Religioase*. În anul 2002, Pr. prof. Nicolae Achimescu oferea teologiei românești cartea *Noile Mișcări Religioase*, o prezentare sistematică cu evaluare din punct de vedere ortodox a principalelor *Noi Mișcări Religioase* din spațiul european, unele cu o prezență destul de vizibilă și în spațiul românesc. El împărțea *Noile Mișcări Religioase* în patru mari categorii: 1. mișcări esoterico-neognostice: *Teosofia*, *Antroposofia*, *Rosicrucienii*, *Spiritismul*, *Mișcarea Graal*, *Eckankar*. 2. mișcări cu un fundament religios oriental: *Meditația transcendentală*, *Hare Krishna*. *Societatea Internațională pentru Conștiința lui Krishna (ISKON)*, *Ananda Marga*, *Bhagwan*, *ivine Light Mission*, *Shri Chinmoy*, *Sthya Sai Baba*, *Sahaja Yoga*, *Bahaismul*. 3. mișcări cu un caracter religios-filosofic și psihologic: *Scientologia*, *New-Age*. 4. mișcări oculte: *Satanismul*.

Trebuie notat faptul că această clasificare nu este una general valabilă, dată fiind explozia de *Noi Mișcări Religioase* din ultimii 30 de ani, fiecare mișcare cu un profil din ce în ce mai greu de clasificat într-un anume tipar. S. K. Suman<sup>29</sup> oferă o mai amplă clasificare a *Noilor Mișcări Religioase*:

1. “mișcărilor reactive” - acestea sunt mișcărilor caracterizate de reacția lor la stresul social sau politic; de exemplu, *Mansren-Koreri* este o reacție în mediul indian la dominația occidentală britanică;
2. “mișcărilor acomodationiste”, care combină introducerea unei puternice tradiții străine cu un tipar cultural-religios, care în cele din urmă se reafirmă prin acomodare, inculturație;
3. 'mișcări spirituale', care aprobă conexiuni și continuități între oameni și îngeri, fantome, spiritele strămoșilor, spiritele naturii etc.;
4. 'mișcărilor unei noi revelații', care încearcă să mențină o oarecare aderență față de religia în care își găsește baza, dar cu toate acestea se abate de la aceasta invocând o nouă revelație;

---

<sup>29</sup> S. K. Suman, “New Religious Movements”, în *Indian Streams Research Journal*, Vol. 3, No. 3 (2013), pp 2-3

5. 'religiile importate'; aceste mișcări sunt consecințele eforturilor misionare, care au implantat cu succes principii religioase din tradiția proprie, ca alternative, într-un spațiu cultural-religios străin;

6. 'mișcări din epoca de aur', un tip de mișcări religioase care reclamă o formă de nostalgie pentru paradis;

7. 'mișcări religioase hibride', care au distilat aspectele marilor religii ale lumii în forme indigene de șamanism (de exemplu, *Voodoo*, *Candomble*, *Santeria* - care combină romano-catolicismul cu religiile africane)<sup>30</sup>.

Pentru ca o grupare să fie considerată o nouă mișcare religioasă, în opinia lui Eileen Barker<sup>31</sup>, aceasta trebuie să prezinte următoarele elemente definitorii:

1. dimensiune redusă;  
2. reprezentare atipică a populației, existând tendința de a atrage adepți dintr-un anumit segment de vârstă, rasă, posibilități financiare și educație; 3) aflarea la prima generație de membri;

3. leadership charismatic, fiind și fondatorul mișcării;  
4. noi sisteme de credință lipsite de orice echivoc;  
5. tendința de a trasa granițe clare în diviziunea noi/ei, interior/exterior;  
6. resimțirea unei ostilități venite din exterior, în principal din partea societății în care activează<sup>32</sup>. Acestor criterii le pot fi adăugate și altele:

7. accentuarea experienței personale, formă de meditație sau o lată practică;  
8. oferirea unei 'mântuiri' mai apropiate decât în religiile tradiționale;  
9. predominanța inclusivității, marea lor majoritate nepretinzând din partea adepților exclusivitate, ci admitând apartenența simultană la o Biserică;

10. adaptarea la aspirațiile omului contemporan, afișând ambiția de a reconcilia știința cu religia;

11. atacarea elitismului spiritual<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Vezi și Pr. lect. univ. dr. Radu Petre Mureșan, *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă ortodoxă*, Editura Agnos, Sibiu, 2011

<sup>31</sup> Eileen Barker, "Plus ça change", în *Social Compass*, Vol. 42, No. 2 (1995), pp. 166-167

<sup>32</sup> *Ibidem*

<sup>33</sup> Jean Paul Willaime, *Sociologia Religiilor*, ediția a II-a revăzută, trad. de Felicia Dumas, Institutul European, Iași, 2001, pp. 83-84

Sociologii religiei și teologii occidentali, preocupați de semnificația culturală a *Noilor Mișcări Religioase*, și-au focalizat analiza lor pe faptul dacă aceste alternative religioase sunt sau nu agenți ai modernizării și/sau ai secularizării. Studiile din ultimii ani au adăugat la această complexă problemă realitatea globalizării.<sup>34</sup> În acest sens, a fost formulată o teorie de către sociologul religios Roland Robertson<sup>35</sup>, teorie care ajută la determinarea tendinței chestionabile de a identifica noile paradigme religioase fie ca moderne sau antimoderne, secularizante sau nesecularizante. În mod logic, teoria sugerează noi moduri de a atribui o semnificație culturală modurilor “privatizate” a vieții religioase, având în atenție exemplul *Scientologiei* și al *New-Age-ului*.

Semnificația culturală a *Noilor Mișcări Religioase* este de obicei definită în termenii a două probleme interdependente, dar totuși analitic distincte:

- 1) diferențierea formelor de viață socială premoderne și moderne și
- 2) dezbaterea asupra secularizării.

Astfel, unele *Noi Mișcări Religioase* sunt interpretate ca fiind esențial antimoderne în caracter, manifestând într-o mare măsură un protest împotriva schimbărilor tiparelor bazice ale vieții sociale, identificate cu apariția modernității (de exemplu, *Krishna Consciousness*, *The Unification Church* și alte elemente variate extreme ale fundamentalismului creștin și mișcării pentecostale). Alte *Noi Mișcări Religioase* sunt considerate a fi în esență moderne în forma lor și mecanismul de funcționare social și chiar în unele aspecte ale credințelor lor (de exemplu, *Scientologia*, *Meditația Transcendentală*, *New-Age* etc.). În ambele cazuri, unele *Noi Mișcări Religioase* sunt considerate a fi conforme cu și poate chiar implicit promovează acutizarea secularizării.

## Concluzii

Considerăm că o legislație în privința noilor mișcări religioase nu reprezintă cea mai fericită soluție. Desigur, autoritățile trebuie să intervină atunci când noile religii constituie o provocare la adresa statului, doctrinele acestora sunt în contradicție cu politicile publice, constituie o periclitare a drepturilor membrilor; trebuie protejate moralitatea publică și populația,

<sup>34</sup> Lorne L. Dawson, “The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon”, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, No. 4 (1998), pp. 580-595

<sup>35</sup> Vezi Roland Robertson, “Globalization, politics, and religion”, în *The changing face of religion*, James Beckford and Thomas Luckmann, Sage, London, 1989, pp. 10-23

însă în limitele legislației civile sau penale existente. O legislație dedicată noilor mișcări religioase, în sensul restricționării acestora, nu ar avea nici un efect benefic – inclusiv în ceea ce privește Bisericile tradiționale – urmând a deschide posibilitatea unor abuzuri împotriva libertăților religioase a cetățenilor. Cea mai bună cale de a gestiona problemele legale legate de activitățile noilor mișcări religioase nu este de a le trata ca forme de crimă organizată sau patologii ascunse sub mantaua respectabilității religioase. Mai curând, dacă nu există dovezi clare care să demonstreze contrariul, ar trebui considerate ca minorități religioase alternative care se luptă să câștige un loc într-un mediu ostil. Trebuie accentuat faptul că noile mișcări religioase trebuie să se supună legii în țara în care doresc să activeze. Dar trebuie subliniat că o cruciadă îndreptată împotriva noilor mișcări religioase sau o persecuție poate avea repercusiuni profunde și nedorite atât asupra societății, cât și asupra religiilor tradiționale. Este de dorit ca acele cazuri ce nu sunt penale prin natura lor să fie analizate într-un mediu în care cei implicați să urmărească reconcilierea și compromisul, nu confruntarea costisitoare și fără sfârșit.

### **Bibliografie**

1. Arweck, Elisabeth and Clarke, Peter B., *New Religious Movements in Western Europe: An Annotated Bibliography*, Greenwood Press, Westport & London, 1997
2. Bainbridge, William Sims, *What Is a New Religious Movement? Defining the Area of Study*, Routledge, New York, 1997
3. Barker, Eileen, *New religious movements: a practical introduction*, Her Majesty's Stationery Office, London, 1989
4. Chery, H. Ch., *L'offensive des sects*, Les Editions du Cerf, Paris, 1959
5. Cowan, Douglas E. and Bromley, David G., *Cults and New Religions. A Brief History*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008
6. David, Petru, I., Diac. Prof. Dr., *Invazia sectelor*, vol. I, Editura Christ, București, 1997
7. Dawson, Lorne L. (Ed.), *Cults and New Religious Movements: A Reader*, Wiley-Blackwell, 2003
8. Frunză, Sandu, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2003
9. Gărmăcea, Corneliu , “De ce devenim adepții unei secte?”, în *Psihologia* VII, 6(40), 199

10. Gavriluță, Nicu, *Mișcări religioase orientale. O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Editura Fundației Axis, Iași, 2006
11. Istodor, Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe, *Fenomenul sectar creștin*, Editura Do-minor, București, 2009
12. Istodor, Pr. Prof. Dr Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, Editura Domino, București 2009
13. Pestroiu, Pr. lect. univ. dr. David, *Ocultismul contemporan: expansiune și disimulare*, în volumul simpozionului internațional “Invazia non-valorilor într-o lume multimedia”, 6-8 mai 2010, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010
14. Petraru, Pr. Gheorghe, *Ortodoxie și prozelitism*, Ed. Trinitas, Iași, 2000
15. Petraru, Pr. prof. univ. dr. Gheorghe, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Editura Universitaria, Craiova, 2006
16. Tia, Arhimandrit Teofil, *Reîncreștinare a Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003
17. Vernet, Jean, *Sectele*, traducere de Cleopatra Sava, București. Editura Meridiane, 1996
18. Wach, Joachim, *Sociologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997

## **Pozitivism și scientism – influențe ideologice pe plan științific**

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### **Abstract**

Positivism is a philosophical current whose main thesis is that the only authentic knowledge is scientific, and this can only come from the positive assertion of theories through the strict application of the scientific method. Verified data (positive facts) received from the senses are known as empirical evidence; thus positivism is based on empiricism. Scientism is the distortion of science by ideologizing the results of science. This ideologized form of science claims the self-sufficiency of human reason. It is believed that science can explain and predict everything. Enlightenment and positivism played a philosophical role in imposing a scientific conception.

**Key words:** positivism, scientism, philosophy, ideology, ideology, science, naturalism

### **Introducere**

Ideologie reprezintă totalitatea ideilor și concepțiilor filosofice, morale, religioase etc. care reflectă într-o formă teoretică, interesele și aspirațiile unor categorii într-o anumită epocă. De asemenea, prin ideologie ne referim la totalitatea ideilor și concepțiilor care constituie partea teoretică a unui curent, a unui sistem.

Ideologizarea științelor este deturnarea scopului și obiectului științific: cercetarea, descrierea pe baza experimentului, observației și raționamentelor a tot ce există în creația lui Dumnezeu. Ideologizarea științelor înseamnă de fapt eliminarea cercetării obiective și competente și impunerea diferitelor ideologii moderne și post – moderne ca fiind adevărata știință.

Ideologizarea religioasă este deturnarea demersului autentic religios, bazat pe Revelația dumnezeiască și având ca finalitate interpretarea creației divine, a vieții ca dar de la Dumnezeu.

Este un atentat la tot ceea ce ține de sfințenie, de viață duhovnicească, este triumful naturalismului, al negării lui Dumnezeu, al inexistenței sufletului – totul rezumându-se la niște combinații chimico – fizice întâmplătoare. Lupta împotriva religiei se finalizează cu apariția dictaturilor atee, a totalitarismelor ideologice ca expresie a terorii universale declanșate de omul fără Dumnezeu.

## **I. Pozitivism – știința sub dominația naturalismului**

Odată cu apariția Renașterii și cu Iluminismului, omul s-a angajat într-un efort de autonomizare a rațiunii – sub forma cugetări libere sau mai degrabă a negativismului – față de teologie și Dumnezeu. „Noul umanism, antropocentric, se voia independent de orice realitate și criterii transcendente. Ca, însă, orice teologie construită în afara lui Hristos, umanismul modern se transformă fatal în subumanism și antiumanism, fapt dovedit cu prisosință în atrocitățile revoluției franceze (1789), în revoluțiile din secolul XIX și mai cu seamă în sângerosul secol XX”<sup>1</sup>. Auguste Comte este unul dintre promotorii de bază ai acestei ideologii. În „Cours de la philosophie positive” (1842) sunt afirmate trei stadii ale cunoașterii: teologic, metafizic, pozitivist. Pentru el știința este adevărata credință și baza spirituală a ordinii sociale „atât timp cât va dura pe Pământ activitatea speciei noastre”<sup>2</sup>. Tot în anul 1842 apare și lucrarea „Esența creștinismului” a lui Ludwig Feuerbach; această coincidență de date l-a făcut pe Emil Saisset să afirme: „Feuerbach la Berlin, precum Auguste Comte la Paris propun Europei creștine adorarea unui Dumnezeu nou: ființa umană”<sup>3</sup>.

Ateismul pe care îl întâlnim la Auguste Comte este diferit de cel al lui Feuerbach. Auguste Comte transformă umanismul într-o religie, cu un cult față de umanitate, față de o Ființă Supremă constituită dintr-un organism concret de ființe umane, un ansamblu continuu de ființe convergente. În 1847, Auguste Comte va ține o serie de conferințe, care vor servi ca suport pentru lucrarea „Discurs asupra pozitivismului”. E. Semerie, un discipol al lui Auguste Comte spunea: „Noi avem credința care inspiră marile lucruri și curajul de a le înfăptui. Mirosului vostru de tămâie și acordurilor cântecelor voastre, noi opunem sărbătorile splendide

---

<sup>1</sup> As. Dr. Adrian Lemeni, „Ideologizarea științei”, în *Știință și teologie*, Ed. Eonul dogmatic, București, 2001, p. 61

<sup>2</sup> Jean – Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Bronwer, Paris, 1992, p. 146

<sup>3</sup> As. Dr. Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004. p. 319



ale umanității în orașul sfânt al Revoluției; cultului lui Dumnezeu îi opunem cultul omului; misticii obscurantiste a catolicismului îi opunem entuziasmul patriotic”.<sup>4</sup>

„Compte a realizat o legislație referitoare la cultul concret al religiei în care se prevedea cum trebuie aplicate sacramentele noii religii. Analog cultului pentru sfinți exista un cult pentru binefăcătorii umanității. Deasupra tuturor, rugăciunile pozitivistice erau înălțate către Marea Ființă. Noul sacerdoțiu al pozitivismului, în viziunea lui Compte, trebuia atribuit savanților. Sacerdoțiul pozitiv va fi reprezentat de savanți iar școlile vor fi anexate Tempului umanității. Deși propovăduiește toleranța și înțelegerea între oameni, umanismul este de fapt o realitate, care în caz de nevoie se impune prin forță. Compte nu va ezita să propovăduiască supunerea conduitei umane unui examen al unui sacerdoțiu inflexibil. Mai mult decât atât, pentru fondatorul pozitivismului se realizează un adevărat cult, fiind denumit Marele Preot, „supremul organ al umanității”. Toți vor trebui să îi arate o ascultare totală în gândire, simțire și acțiune. Astfel, Compte introduce un adevărat despotism spiritual, o tiranie a savanților pozitiviști care culminează în însăși persoana lui. Religia pozitivistă se întrupează în societate și devine religia oficială a societății, a statului. Asistăm la o deformare a sensului eshatologic al istoriei din creștinism. Dacă viziunea creștină ne oferă un sens eshatologic al lumii și al istoriei, creștinul trăiește între tensiunea dintre „acum” și „nu încă” a împărăției cerurilor în această lume. Mijloacele prin care se formează această religie paradisiacă sunt exclusiv umane și ele țin de resortul societății, fiind utilizate de puterea politică. Dacă puterea spirituală este în mâna savanților, puterea temporală trebuie să aparțină celor care conduc afacerile economice”.<sup>5</sup>

Negarea lui Dumnezeu și a oricărei formă de supranatural, de transcendent, face posibilă divinizarea omului, în cadrul exclusiv al naturalismului. Până la Compte, toți corifeii iluminismului au accentuat respingerea Revelației supranaturale și fundamentarea naturalismului. Astfel, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), deși nu era un ateu ci deist, pleda pentru o religie a naturii, o religie pornind de la contemplarea naturii pe care o considera desăvârșită. El nu recunoștea că Sfânta Scriptură este Revelația supranaturală, dată oamenilor ca normă absolută a moralității, ci dimpotrivă, natura omului cu înclinațiile și pasiunile lui sunt norma absolută a moralității. Pasiunile naturale, după părerea lui, sunt instrumentele libertății noastre, sunt mijloace de exercitare a libertății autonome a omului care nu recunoaște nici o autoritate în afară de imperativul înclinațiilor lui. Revelația supranaturală nu este numai ignorată,

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 320

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 321

ci atacată fățiș: „Evanghelia este plină de lucruri de necrezut, care repugnă rațiunii și care sunt cu neputință de conceput și de admis de un om cu bun simț”.<sup>6</sup> Revelația naturală este singura pe care o recunoaște: „Eu am închis deci toate cărțile; Una singură a rămas deschisă în fața ochilor, este cea a naturii”<sup>7</sup>

Naturalismul îl are promotor pe Rousseau. El credea în Dumnezeu în felul său, dar naturaliștii secolului XX nu mai cred. Ei cred că valorile morale precum și rațiunea sunt doar niște epifenomene care au apărut pe parcursul evoluției omului, acestea fiind parte integrantă a naturii. În cazul acesta Schlossberg se întreabă unde poate fi trasată linia despărțitoare între un comportament acceptabil și unul inacceptabil din punct de vedere moral. El spune: „atunci când umanitatea se distinge de natură, aproape că nu există o limită a prăbușirii sale. Naturaliștii consideră că viața sexuală nu aparține domeniului moralei, dar atunci nimic nu mai aparține domeniului moralei. Animalele nu au un comportament moral sau imoral, ci un comportament natural, bazat pe instincte. Natura nu are nevoie de etică”.<sup>8</sup>

Naturalismul cunoaște o nouă etapă odată cu apariția filosofului Immanuel Kant. Acesta Respinge revelația supranaturală: însuși sfântul din Evanghelie trebuie să fie comparat mai întâi cu idealul nostru de perfecțiune morală, înainte de a-l cunoaște ca atare”.<sup>9</sup> Observăm inversarea valorilor: din nou „omul este măsura tuturor lucrurilor”, dar de data aceasta vocea lui Protagoras răzbate mult mai explicit și cu mai mult curaj. Omul emite criteriile, omul este etalonul valorilor, el este forul suprem, legiuitorul.

Pe de o parte, în scrierile lui Rousseau prin „natură” se înțelegea perfecțiune, armonie, puritate, înclinații naturale nepervertite (ceea ce desigur este o contradicție în termeni). Pe de altă parte, la Nietzsche natura ar fi identică cu starea amorală, cu „nevinovăția conștiințelor fiarelor”, o stare care se afla dincolo de bine și de rău, în care trăiește animalul de pradă. „bestia blondă”, „monstrul triumfător” care iese dintr-un șir de groaznice omoruri, incendii, violuri, torturi cu un orgoliu și o seninătate sufletească. Este vorba de mândra rasă aristocratică „hoinărind lacomă și însetată de cuceriri”<sup>10</sup> în care Nietzsche vede o măreție din păcate apusă sau răpusă de „instrumentele culturii”. Această idee de învinovățire a culturii și civilizației care periclitează instinctele primare o vom regăsi într-o formă mai blândă la Freud. „Bestia blondă” a

---

<sup>6</sup> J.J. Rousseau, *Emile, au de l'éducation*, Edition établie par Michel Launay G.F. Flammarion, Paris 1966, p. 275

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 403

<sup>8</sup> Herbert Schlossberg, *Idols for Destruction*, Thomas Nelson Publisher, Nashville, 1984, pp. 170-171

<sup>9</sup> I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, Ed. Științifică, București, 1972, p. 26

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, Ed. Echinoc, Cluj-Napoca, 1993, p. 8

lui Nietzsche ar putea fi, prin măreția pe care acesta din urmă i-l atribuie, arhetipul supraomului nietzschean ,puternic, crud, trufaș, având o voință de nezdruccinat, așteptat a fi eliberatorul omenirii și creatorul de valori. Spiritul acestei „bestii blonde” precum și ura rasială s-au dezlănțuit cumplit în timpul celui de-al doilea război mondial, prin toate atrocitățile lui.<sup>11</sup>

Freud vede toate aspectele vieții prin „ochelarii” impulsurilor sexuale- ultima realitate a vieții. Rezultă de aici că fibrele constitutive ale celor mai nobile valori umane sunt de fapt pulsuni sexuale perverse refulate. În acest sens el propune o morală sexuală naturală-observăm din nou întoarcerea la „natură”, ceea ce la Freud înseamnă libertinism și laxism sexual: „Fie-ne îngăduit să declarăm factorul sexual drept factor esențial în cauzarea nevrozelor propriu-zise. Civilizația noastră este îndeobște clădită pe reprimarea impulsurilor... Acela care, în virtutea conștiinței sale inflexibile nu poate participa la reprimarea impulsiei se opune societății ca „infractor”... Experiența arată că majoritatea persoanelor care intră în componența societății noastre nu sunt făcute, în ceea ce privește constituția lor somatică, pentru a îndura abstenența”<sup>12</sup>. În condițiile civilizației contemporane, căsătoria a încetat de mult să mai fie penaceul universal împotriva suferințelor nevrotice ale femeii...Remediul împotriva sensibilității rezultate din căsătorie ar fi mai degrabă infidelitatea conjugală.”<sup>13</sup>

„Am făcut această incursiune în naturalismul filosofic, pentru a prezenta cadrul creat exercitării cercetării științifice; ori acest cadru și-a pus cu siguranță amprenta influențând însă obiectivitatea demersului științific și finalitatea acestuia. La această influență filosofică naturalistă se adaugă – cum am amintit –, raționalismul pozitivist care elimină rațiunea autentică a științei. Prin pozitivism, activitatea științifică a început să fie călăuzită de ceea ce s-ar putea numi o idolatrie a faptelor, context în care experiența are un rol decisiv pentru studiul fenomenelor naturale. Primatul faptei reliefează întâietatea lucrurilor materiale față de orice realitate și experiență de ordin spiritual, ideologia materialistă atee ajungând să fie confundată cu atitudinea științifică (ce a favorizat apariția regimurilor comuniste după cum vom vedea). În secolul XIX, omul de știință a adoptat o poziție reducționistă, refuzând orice realitate care iese din vizorul său, crezând că numai cercetările sale empirice pot explica tainele universului; în acest cadru secularizat, religia era denunțată ca retrogradă față de descoperirile științifice ale momentului”<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Carl G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, Ed. Jurnalul Literar, București, 1994, p. 83-84

<sup>12</sup> Sigmund Freud, *Psihanaliză și sexualitate*, Ed. Științifică, București, 1994, pp. 336-337

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 339

<sup>14</sup> As. Dr. Adrian Lemeni, *Ideologizare...*, p. 62

Pr. Dr. Doru Costache sintetizează ceea ce reprezintă naturalismul, punctând reperele acestuia ce caracterizează pe „omul resemnat”. Astfel el semnalează ceea ce reprezintă realismul filosofic ca expresie a naturalismului (mai ales în gândirea lui Noica) și arată că acesta nu a reușit să producă decât o „nouă naturalizare a omului”; mentalitatea realist – naturalistă – nu mai găsește raportul just între om și realitate, nici atunci când se afișează ca pretenție de progres științific, pentru că reduce cunoașterea la câmpul fenomenelor care pot fi percepute prin simțuri, pretându-se doar unei verificări de tip experimental, adică stabilește raporturile exclusiv în cadrul „natural”. Descrierea progresului științific, într-un recent compendiu filosofic occidental-ca formă concretă a aplicării perfecte intenții a omului asupra claselor senzoriale și experimentale spre cunoașterea lucrurilor așa cum sunt”- nu depășește registrul „naturalist” în care omul modern a fost obligat să se desfășoare, chiar dacă acest progres este privit ca drum eroic de cucerire, de adjudecare, dacă nu a lumii, cel puțin a adevărului”<sup>15</sup>

## **II. Scientism – știința sub impactul filosofiilor materialiste**

Una dintre ideologiile ce au parazitat și încă mai influențează cercetarea științifică este scientismul. Dacă Platon vorbea de exigența unei cetăți generale de filosofi, scienticismul schimbă subiectul(nu și intenția), afirmând o societate dominată de noi eroi ai civilizației-oamenii de știință. Motivația este simplă iar soluția oferită, în stil scolastic, printr-un exercițiu logic, pretinzând a avea o evidență constrângătoare: 1) Știința este singura cunoaștere autentică; 2) Știința poate răspunde tuturor întrebărilor teoretice și poate să rezolve toate problemele practice; 3) Este legitim să fie încredințată oamenilor de știință toate afacerile cetății<sup>16</sup>

Scienticismul dorește să acrediteze ideea că singurul criteriu axiologic, în sfera publică, criteriul prin excelență, nu poate fi decât cel științific. De cealaltă parte, ceea ce denumim evlavie proastă se manifestă ca retragere în sfera privată, de multe ori a iraționalității, în refuz față de orice știință. Interesant că, „în Epistola către romani”, Sfântul Apostol Pavel critică atât cunoașterea orgolioasă cât și evlavie fără conținut.<sup>17</sup> Cei mai entuziaști apărători ai scienticismului au fost Ernest Renan (1823-1892) și Marcelin Berthelot (1827-1907). Primul, după ce a părăsit seminarul, a devenit unul dintre cei mai mari intelectuali ai acestui secol. Al

<sup>15</sup> Isabelle Mourral et Louis Millet, *Precis de philosophie pour le monde technique*, Editions Universitaires, Paris, 1994

<sup>16</sup> Diac. As. Dr. Doru Costache, „Știință și teologie – spre o evaluare nouă a raporturilor”, în *Știință...*, p. 189

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 190

doilea, un distins chimist, a făcut o strălucită carieră politică sub a treia Republică. Temele preferate ale celor doi zeloși pot fi rezumate astfel: știința este singura autoritate valabilă, doar ea poate fonda adevărurile „vitale” și naște o nouă concepție a destinului uman; știința este lipsită de mister, ea distruge credința și supranaturalul. Nu poate exista o altă credință decât cea în experiment, de unde și respingerea miracolului. Idealul tehnocrat era reluat mai mult ca oricând, devenind totalitar: „A organiza științific societatea devine o „pretenție legitimă”„(Renan). „Știința reclamă astăzi conducerea materială, intelectuală și morală a societății”<sup>18</sup>(Berthelot). Astfel observăm la cei doi reluarea mitului progresului și dezvoltarea unui scientism antireligios. Credința într-un proces nedefinit, cu o societate „din ce în ce mai virtuoasă” datorită științei (Berthelot, 1866) este însoțită de repunerea problemei lui Dumnezeu, devenit cu totul inutil într-un astfel de context. Se pregătește astfel calea ateismului secolului al XIX-lea (Feuerbach, Marx și Nietzsche)<sup>19</sup>. Această ideologie face abstracție de exigența rigorii actului științific, căutând mai curând să impună o axiologie materialistă și corelativ o metodă reduționistă, un demers epistemologic care pornește de la particular la general, pe care se întemeiază, indirect globalismul. Prin ignorarea revelației, a istoriei relațiilor între Dumnezeu și umanitate, Dumnezeu pare a fi fost redus la situația de concept al minții, pe care fiecare îl înțelege cum poate și vrea, acest concept devenind irelevant pentru exigențele obiectiviste ale modernității. Rezultatele științei sunt prezentate ca „tabu”, obiectivitatea lor trebuind acceptată de toată lumea, așa încât cel care nu admite rezultatele științei riscă să se situeze în afara timpului în care trăiește. Rezultatele științei sunt acceptate însă de majoritatea oamenilor printr-un act de credință: ele exprimă concluziile unui grup restrâns de oameni de știință pe care ceilalți le acceptă fără a avea posibilitatea de a le înțelege (teoria relativității a lui Einstein; ecuațiile teoriei cuantice etc.). Dacă majoritatea rezultatelor științei sunt acceptate prin încredere, refuzul față de teologie apare ca o contradicție a timpului nostru. În spatele acestui refuz nu se află neîncrederea, ci o anumită poziție ideologică refractară, față de orice adevăr de sus, adevăr care obturează slava luciferică a omului, proclamat autonom.

„Aceeși ideologie acuză teologia de ignoranță, prezentând drept biblică afirmația apocrifă „crede și nu cerceta”. Mântuitorul, dimpotrivă, îndeamnă spre cunoaștere și certificare: „Cereți și vi se va da, bateți și vi se va deschide, căutați și veți afla!”. Credința îl pune pe om în fața adevărilor ultime, stimulându-l să găsească răspunsuri la întrebări fundamentale - cum

---

<sup>18</sup> J.P. Lonchamp, *op.cit*, p. 106

<sup>19</sup> Ibidem

sunt cele despre sens și valori - și să le asume existențial; răspunsuri pe care nici știința și nici ideologiile care profită de ea nu le pot oferi conștiinței umane”.<sup>20</sup>

John J. Haught evaluează scientismul din perspectiva științei adevărate. Și în cazul scienticismului și al scepticismului științific - spune el - se combină știința cu un sistem de credință propriu. Scientismul poate fi definit - în opinia sa - că „acea credință” potrivit căreia știința este o metodă modestă, solidă și prolifică de înțelegere a unor lucruri importante despre univers, scientismul este presupunerea potrivit căreia știința este singura modalitate adecvată de a ajunge la întregul adevăr. Scientismul este o credință filosofică (una „epistemologică”) care întronează știința ca singura metodă complet sigură prin care mintea omenească poate fi pusă în legătură cu realitatea „obiectivă”<sup>21</sup>

Apariția scientismului cu particularitățile amintite a găsit Biserica Occidentală nepregătită. Aceasta asista consternată și neliniștită la această desfășurare de forțe, precum o cetate asediată. Discursurile eclesiale operau o distincție între „adevăr” și „fals” în știință, adevărata știință fiind cea la care rezultatele concordă cu dogma și cu Biblia, care continua să fie interpretată literal. Biserica afirma că nu combate știința, ci numai „falsa știință”, pentru că „adevărata știință” duce către Dumnezeu. Ea îi onora pe adevărații savanți pe care Dumnezeu i-a inspirat întotdeauna. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea și primii ani ai secolului XX, câțiva filosofi și oameni de știință ca Bergson, Maurice Blondel, Henri Poincaré, Pierre Duhem, au repus în discuție ideologia scientistă, dar aceasta a supraviețuit sub forme ceva mai puțin naive.<sup>22</sup>

Scientismul nu poate fi înțeles decât în contextul materialismului secolului XIX; cu alte cuvinte, materialismul, cu toate filosofiile sale reprezintă cadrul apariției și dezvoltării acestei ideologii ce încă parazitează știința. Materialismul, prin filosofiile sale, reprezintă poate, cea mai serioasă încercare de a alunga din mintea și ființa omului pe Dumnezeu. Propaganda materialist-dialectică a încercat să prezinte materialismul ca fiind încă de la începutul umanității, începând cu filosofii hilozoști din Antichitate, apoi cu filosofia materialistă (Școala carvāka), din India. O mare importanță este dată filosofilor antici greci Leucip și Democrit (sec V î.Hr.). Apoi se amintește materialismul englez (Francis Bacon, Thomas Hobbes și John Dumm<sup>23</sup>), Descartes este

---

<sup>20</sup> As. Dr. Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 64-65

<sup>21</sup> John F. Haught, *Știință și religie – de la conflict la dialog*, Ed. Eonul dogmatic, București, 2002, p. 29-30

<sup>22</sup> J.P. Lonchamp, *op.cit.*, 107-108

<sup>23</sup> John Dumm, *Locke. O scurtă introducere*, Editura All, București, 2009, p. 90

considerat de Marx ca fiind materialist, urmează Spinoza, Kant<sup>24</sup>, Hegel, Feuerbach, culminând cu Marx, Engels și Lenin<sup>25</sup>.

Astfel prin scientism și materialism, știința și teologia, omul în ființa sa, își pierde sensul și scopul existenței și lucrării în lume.

Ruptura deschisă cu gândirea creștină survine abia în secolul luminilor (sec. al XVIII-lea), când atacurile împotriva creștinismului devin fățișe și susținute. În acest cadru „știința” luminată exclusiv de rațiune, era destinată să ducă omenirea în mod inevitabil în raiul pământesc în care înflorea în toată splendoarea marile idealuri umaniste ale modernismului: „adevărul”, „libertatea”, „dreptatea”, „fraternitatea”, „bunătatea” și altele. Însăși semnificația modernismului era înrădăcinată în credința în aceste idealuri umaniste care rețineau conținutul semantic creștin de odinioară, chiar dacă rădăcinile lor în transcendent erau negate. Temeiul lor se găsea de acum în marile discursuri raționale (metarațiuni). Pe acest fundal apare secularizarea, care înseamnă „desacralizare” în termeni eliadieni. Credința în Dumnezeu și în Revelația Sa Supranaturală este alungată din toate domeniile de activitate ca fiind anacronică; credința devine irelevantă, ea este dezobiectivizată, crezul devine o „opinie religioasă” sau un „sentiment religios”.

Umanismul iluminist este cel ce a generat ateismul fățiș (care va copleși însăși cercetarea științifică), ridicând omul pe pedestalul divinității. Legătura cu Făcătorul dizolvându-se, nu mai există o bază ontologică pentru relația cu semenii, omul considerându-se ca cel ce trebuie să se manifeste plenar prin el însuși, descoperindu-și astfel grandoarea vocației. În realitate este vorba de o crudă farsa, fiindcă, din momentul în care omul renunță la Dumnezeu, considerând că se poate dezvolta prin propriile puteri, nu mai poate învinge pornirile pătimase din ființa lui și le consideră normale și firești, transformându-se în sclavul lor.<sup>26</sup> Substituirea lui Dumnezeu cu rațiunea autonomă ridicată la rangul de cult, face ca societatea modernă să taie legătura dependenței de transcendent, respingând orice surse de autoritate tradiționale și religioase în favoarea rațiunii și a „științei”. Prezența lui Dumnezeu devenea superfluă, din moment ce omul deținea instrumentele făuririi propriului său destin – rațiunea autonomă și știința (este vorba de știința ideologizată) – instrumente ce dețineau atributele divinității, ambele fiind considerate infinite și absolute ca incitare nelimitată pe drumul „progresului”. Ele dădeau oamenilor un sentiment de autosuficiență și de automântuire.<sup>27</sup> „Știința” călăuzită de rațiune care vedea acum

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, Editura All, București, 2007, pp. 10-12

<sup>25</sup> Karl Marx, F. Engels, *Opere*, vol. II, E.S.P.L.P., 1959, p. 143; V.I.Lenin, *Opere*, vol 14, Ed. Politică, 1959, p. 190

<sup>26</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1986, p. 170-171

<sup>27</sup> Cf. *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 14

toată realitatea în lumina apodictică a formulărilor matematice avea puterea de a descuia secretele universului și fără Dumnezeu, singura realitate este cea pe care o putem aborda empiric, prin simțuri. Este ceea ce Max Weber va numi „desferecarea lumii” iar Blaga într-un mod poetic „strivirea corolei de minuni a lumii”<sup>28</sup>. Deschizându-se „cutia Pandorei”, pe linia autonomiei față de Dumnezeu, mari gânditori ai modernității și post – modernității, în loc să explice prin teoriile filosofice și experimentarea științifică, taina creației, prezența și lucrarea în lume a lui Dumnezeu și în relație specială cu omul – chip al Său – accentuează ruptura față de Creatorul, Proniatorul și Sfințitorul lumii și al omului. Astfel, cu Rene Descartes se începe cultul rațiunii autonome, prin Jean Jacques Rousseau se legitimează libertatea autonomă și morala naturală, Immanuel Kant este cel ce absolutizează voința și rațiunea autonomă, iar consecințele gândirii moderniste (filosofia iluministă, empirismul, pragmatismul, pozitivismul filosofic etc.) în planul vieții morale a omului se referă la: căutarea unui cod etic artificial, pluralismul modern, filosofico – modern de sorginte autonomă, relativizarea valorilor morale ce au fundament în Revelația creștină.

## Concluzii

Influența copleșitoare a ideologiilor asupra științelor – care a dus la o nouă paradigmă științifică – nu ar fi fost posibilă fără o schimbare a valorilor, aceasta realizându-se odată cu apariția modernității; astfel, conținutul celor două domenii ale cunoașterii umane (teologia și știința) au fost radical schimbat: dacă în Evul mediu domeniul public era dominat de teologie, domeniu privat rămânând locul incontrollabil al celor mai secrete experiențe (științifice dar nu numai) în modernitate, mintea autonomă și cercetarea științifică au acaparat domeniul public, excomunicând teologia, îngropând-o în domeniul privat. Astfel, modernitatea (și mai târziu post - modernitatea) desemnează perioade caracterizate prin concepții diferite despre lume și viață. După mai bine de un mileniu de dominație a dogmei creștine, în timpul Renașterii (sec. XIV – XVI), apare o schimbare prin orientarea axiologică a umanității, punându-se un mare accent pe formarea omului, apoi pe preaslăvirea omului și a valorilor lui; așadar, are loc egocentrarea societății, fără a putea vorbi de o ruptură cu credința creștină. Mișcarea științifică reprezintă o a treia dimensiune a Renașterii. Încă din sec. al XIII-lea, se observă o dezvoltare accentuată a

---

<sup>28</sup> Pop Paraschiva, *Devierile morale ale sec. XX în fața moralei creștine*, teză de doctorat, București, 1999, p. 62



științei. Metoda experimentală de cercetare va fi stimulată mai ales în urma descoperirii faptului că fizica lui Aristotel conține elemente neadecvate și că astronomia lui Ptolemeu pornește de la un principiu greșit (trebuie să amintim în această perioadă pe Galileo Galilei, cel mai mare promotor al metodei experimentale în astronomie, matematică, hidrostatică, dar și pe Nicolae Copernic și John Kepler în astronomie). De acum începe impunerea concepției mecaniciste despre univers care tinde spre deism, care introduce pe Dumnezeu în sistem doar ca explicare a originii sistemului mecanic, fără ca să rupă orice legătură între lume și Dumnezeu.

### **Bibliografie**

1. Costache, Diac. As. Dr. Doru, „Știință și teologie – spre o evaluare nouă a raporturilor”, în *Știință și teologie*, Ed. Eonul dogmatic, București, 2001
2. Dumm, John, *Locke. O scurtă introducere*, Editura All, București, 2009
3. Freud, Sigmund, *Psihanaliză și sexualitate*, Ed. Științifică, București, 1994
4. Haught, John F., *Știință și religie – de la conflict la dialog*, Ed. Eonul dogmatic, București, 2002
5. Jung, Carl G., *În lumea arhetipurilor*, Ed. Jurnalul Literar, București, 1994
6. Kant, I., *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, Ed. Științifică, București, 1972
7. Kant, Immanuel, *Religia doar în limitele rațiunii*, Editura All, București, 2007
8. Lemeni, As. Dr. Adrian, „Ideologizarea științei”, în *Știință și teologie*, Ed. Eonul dogmatic, București, 2001
9. Lemeni, As. Dr. Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004
10. Lenin, V.I., *Opere*, vol 14, Ed. Politică, 1959
11. Lonchamp, Jean – Pierre, *Science et croyance*, Desclée de Bronwer, Paris, 1992
12. Marx, Karl, F. Engels, *Opere*, vol. II, E.S.P.L.P., 1959
13. Mourral, Isabelle et Millet, Louis, *Precis de psihosofie pour le monde technique*, Editions Universitaires, Paris, 1994
14. Nietzsche, F., *Despre genealogia moralei*, Ed. Echinoc, Cluj-Napoca, 1993
15. Paraschiva, Pop, *Devierile morale ale sec. XX în fața moralei creștine*, teză de doctorat, București, 1999

16. Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1986
17. *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995
18. Rousseau, J.J., *Emile, ou de l'éducation*, Edition établie par Michel Launay G.F. Flammarion, Paris 1966
19. Schlossberg, Herbert, *Idols for Destruction*, Thommas Nelson Publisher, Nashville, 1984

## **Fenomenul neo-religios – un pericol pentru omul contemporan**

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### **Abstract**

The new religious movements provoke the Church, in the sense that she formulates questions to which she must answer. If in terms of sects, the Church has the experience of confronting them, there is no historical landmark regarding the neo-religious phenomenon, except for the little experience of the Western Churches. At the same time, given the number and spread of new religious movements, the fact that they often recruit members from among the faithful believers and that they introduce under the umbrella of religion - quite generous, by the way - doctrines and practices unworthy of a religious title, a reaction from the Church is required

**Key words:** sects, non-religious phenomenon, new religious movements, Scientology, syncretism

### **Introducere**

Este clar că societățile seculare contemporane au avut probleme, și încă mai au, cu privire la secte: procese, deturnări de fonduri, cazuri de excrocherie sau manipulare agresivă sau chiar infracțiuni dintre cele mai grave. Nu doar statul are probleme cu sectele, bisericile creștine, toate au aceste probleme, dar și omul postmodern contemporan, dezorientat, confuz și ușor de manipulat.

Această realitate gravă, a avut ca reacție – chiar în sânul societăților seculare – apariția unor organizații, denumite sugestiv „anti-cult”. Acestea sunt, de fapt, expresia disperării familiilor ai căror membrii au fost racolați de diferite secte; consecința acestui fapt a fost pierderea statutului acelui membru în familie și societate.

Aceste organizații au statut non-guvernamental și sunt formate din specialiști din diferite domenii: psihologi, sociologi, medici, teologi, etc. la serviciile acestora apelează familiile disperate care remunerează activitatea acestor organizații, pentru recuperarea celor racolați.

Există și un aspect cvasi-ilegal al acestor organizații care se referă la modul de recuperare a celor racolați: practic, specialiști paramilitari, în urma unor descinderi în interiorul sectelor, „răpesc” pe cel racolat și-l duc în locuri sigure și secrete. Acolo, cei în cauză sunt tratați psihologic, medical și teologic, obiectivul este eliminarea efectelor manipulării de tip sectar. Se folosesc de diverse tehnici de normalizare a psihicului celor racolați, acest demers poate dura și luni de zile. Din această cauză, aceste organizații au avut numeroase procese în justiție din partea sectelor respective.

Dacă în sânul unei societăți democratice se întâmplă asemenea lucruri, putem să ne dăm seama de reala și dramatica dimensiune a fenomenului sectar.

## **I. Sincretismului mișcărilor scientologice**

Am văzut din prezentarea diferitelor grupări scientologice că pretențiile științifice reprezintă o dimensiune fundamentală în cadrul doctrinei și concepțiilor acestor secte. Aceste pretenții au rolul de a insufla credibilitatea în procesul de racolare pe care îl desfășoară printre cei naivi și neavizați. Se încearcă acreditarea faptului că aceste grupări sunt de o seriozitate extraordinară, a ajunge să faci parte din rândurile lor este prezentat ca un deziderat, ca o șansă extraordinară de a deveni membru cu drepturi depline al unei elite. Când o grupare are pretenții științifice, te gândești în primul rând la seriozitate și rigoare, dublate de un comportament moral-religios. Este un tablou idilic care ascunde derapaje inimaginabile de natură religioasă, iar de preocupări științifice nici nu poate fi vorba. Nici din punct de vedere religios, nici din punct de vedere științific, nu avem de a face în cadrul acestor grupări cu religiozitate creștină sau cu manifestare autentic științifică.

Ocultismul, inovațiile filosofice, ineptiile doctrinare și, nu în ultimul rând, sincretismul științifico-religios sunt elementele importante ale acestor secte. Superficialitatea, lipsa de cultură religioasă, confuziile oamenilor cu privire la demersul științific autentic explică succesul acestor secte. Superficialitatea, lipsa de cultură religioasă, confuziile oamenilor cu privire la demersul științific autentic explică succesul acestor grupări.

Secularizarea a făcut ca în Occident să nu se mai facă distincție între Biserică și sectă, mai mult, planul religios a fost substituit cu cel magico-ocult, astfel încât numeroși oameni de știință, filosofi, oameni de cultură secularizați au tendința să identifice cele două planuri într-unul singur – planul magico-religios. Pe de altă parte, sectele scietologice au un pronunțat caracter terapeutic, altă pretenție „științifică” ce promite sănătate trupească și succes în viața globalizantă occidentală. Este de înțeles de ce foarte mulți suferinzi – sufletește și trupește – sunt atrași de aceste grupări și consideră aberațiile și experiențele manipulatorii ca fiind știință. Aceste grupări se apropie în comportamentul lor de scientismul atât de condamnat de comunitatea științifică adevărată, cu deosebirea că avem de a face cu un sincretism spiritualist. În cele ce urmează vom arăta de ce este atât de periculos sincretismul, atât pentru teolog, cât și pentru omul de știință.

Sincretismul este periculos în orice situație ne-am afla: fie că este vorba de cadrul strict religios, fie că este vorba de un cadru inter și trans-disciplinar. Atunci când ne referim la cadrul religios, trebuie să știm că sincretismul este o atitudine non-religioasă, o relativizare prin amestecul și punerea pe același plan a descoperirii lui Dumnezeu cu închipuirile omului. În cadrul dialogului între știință și teologie, se poate ajunge ușor la sincretism, chiar dacă în anumite cazuri există bună intenționalitate. Această idee (bună intenționalitate), pleacă de la o realitate a dialogului între știință și teologie. Este vorba de încercarea (bine intenționată) de a evita conflictul între ele. „Afacerea Galilei” și controversa legată de concepția filosofico-științifică a lui Darwin a făcut ca savanții și teologii să încerce altă abordare a dialogului. S-a ajuns la concluzia că știința trebuie contractată cu religia. Adică știința și religia sunt două modalități complet independente de înțelegere a realității, astfel încât nu are niciun sens să fie pusă în opoziție<sup>1</sup>.

Din această perspectivă, contradicția este o încercare nesatisfăcătoare de a evita conflictul, prin amestecarea, la întâmplare a științei cu credința. În loc de a respecta marile deosebiri între știință și religie, combinația le țese într-un singur material, în care se pierde una în cealaltă, devenind aproape de nedeosebit. Astăzi, mulți creștini conservatori susțin că, din moment ce Biblia este de inspirație divină și fără nicio greșală, ea este cea mai sigură sursă de informare științifică despre începuturile universului și ale vieții. Unii dintre ei numesc fuziunea pe care o fac între știință și credință „știința creației” sau „creaționism științific” și înlocuiesc cu

---

<sup>1</sup> Ian G. Barbour, *Religion in Age of Science*, New York, Harper and Row, 1990, p. 10-16

aceasta teoria darwinistă despre evoluție, bătaia ducându-se în școlile americane la nivelul predării (este vorba de o luptă între două ideologii: evoluționismul și creaționismul)<sup>2</sup>.

O formă des întâlnită a contradicției este concordismul. În locul respingerii directe a științei, concordismul forțează textul biblic să corespundă, într-o manieră largă, cadrului cosmologiei moderne. Se încearcă apropierea, până la identificare, între cele șase zile ale creației biblice cu cele șase epoci corespunzătoare din prezentarea științifică a evoluției cosmice. Aceste încercări sunt justificate de faptul că religia trebuie să capete neaparat un caracter științific, pentru a fi respectată din punct de vedere intelectual. Fizicianul citat, Gerald Schroeder, argumentează că teoria relativității, abordând noțiunea de simultaneitate absolută, ne permite să interpretăm încă odată, „ad literam”, modelul celor șase zile ale creației, așa cum este descris în Biblie. Autorul încearcă să demonstreze că, ceea ce pare a fi o singură zi dintr-o perspectivă, poate reprezenta milioane de ani, din altă perspectivă<sup>3</sup>.

O altă formă de evitare a conflictului, dar care poate duce inevitabil la sincretism între știință și credință este combinația. Combinația între ele s-a născut dintr-o dorință foarte firească de înțelegere unitară a lumii. Deoarece pare să armonizeze atât de bine știința cu religia, ea atrage milioane de oameni. La prima vedere, combinarea religiei cu știința pare a fi o cale credibilă de evitare a conflictului. Istoria demonstrează, însă, în final, că legăturile posibile dintre știință și religie vor începe să se desfacă și un nou conflict ar putea lua locul acestui acord superficial. Pentru că amestecă știința cu religia (cum este cazul grupărilor scientologice), combinația estompează orice posibilă relație între cele două<sup>4</sup>. Așa se explică faptul că oameni competenți, cu dublă specialitate, cum ar fi John F. Haught, resping combinația (sincretismul) și nu o introduc în criteriile dialogului știință-religie: conflict, contrast, contract și confirmare.

## **II. Mișcările sectare – un pericol teologic și științific pentru omul contemporan**

„Pretențiile științifice sunt evidențiate atunci când analizăm sectele hinduse și budiste care fac ravagii în Occidentul secularizat. Fie că vorbim de Meditația Transcendentală, de Bagwan sau Eckankar. Întâlnim un sincretism nociv între știință (în special psihologie) și pseudo-

---

<sup>2</sup> John F. Haught, *Știință și religie – de la conflict la dialog*, traducere din lb. engleză de Magda Stavinschi și Doina Ionescu, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2002, p. 26-27

<sup>3</sup> Gerald Schroeder, *Genesis and Big Bang: The Discovery of Harmony between Modern Science and the Bible*, New York, Bantam Books, 1992, p. 43

<sup>4</sup> John F. Haught, op.cit., p. 27-28

religiozitate orientală. Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu ne dă indicii despre acest sincretism: Pentru adepții și practicanții acestei doctrine, arta „călătoriei sufletului” reprezintă o problemă firească, o experiență aproape cotidiană, o „călătorie” care pornește dinspre lumea fizică” spre cele următoare: astrală, cauzală, mentală și până la cea spirituală. Bazele acestui program al „călătoriei psihice” sunt tipic oculte, pentru că doctrina Eckankar-ului pretinde existența a cinci „trupuri” ale fiecărui om, care corespund, într-o ordine progresivă, celor cinci planuri sau sfere ale existenței umane”<sup>5</sup>.

„Trupul spiritual este adevăratul trup al omului și singurul care se plasează dincolo de timp, spațiu și materie, singurul care poate dobândi desăvârșirea, singurul care este în permanență real și liber. Pe de altă parte, sufletul este adevăratul actor. Conform legii karmice și a reîncarnării, el este prizonierul lumilor materiale generate de iluzie, acumulând totuși noi experiențe pe parcursul succesiunii karmice a existențelor. În fapt, năzuințele omului după noi experiențe nu reprezintă decât expresia predispoziției firești a sufletului de a accede, în cele din urmă, în sfera sau la nivelul spiritual primordial. Toate sentimentele, gândurile și faptele nu sunt decât expresii ale acestei năzuințe a spiritului uman. Pe parcursul „călătoriei spiritului” vor fi eliminate toate experiențele acumulate nu doar în această viață, ci și în cele anterioare, până când va dispărea orice insatisfacție, indiferent de felul ei, și până ce sufletul va realiza libertatea absolută”<sup>6</sup>.

„O întrebare inevitabilă este, însă, cum poate fi pusă în practică această artă a „călătoriei sufletului” spre lumea spirituală și spre libertatea absolută. În viziunea Eckankar-ului, este nevoie de asistența unui Mahanta, a unui maestru-Eck. Cu ajutorul maestrului, cel inițiat se deprinde cu existența în aceste lumi spirituale : superioare, plasându-și toate activitățile sale inferioare în lumile inferioare, pentru ca, în cele din urmă, să ajungă să trăiască o stare de conștiință cu mult superioară celei trăite de către semenii săi. În această stare, inițiatul își desfășoară activitatea într-o atmosferă de încredere deplină, de liniște interioară și de armonie cu toate lucrurile și ființele. El se află într-o stare de libertate totală, de eliberare și de luciditate absolută. De aici rezultă faptul că el trăiește în această lume, dar nu îi aparține acesteia. În cele din urmă, susțin adepții acestei doctrine, inițiatul învață să descopere tainele existenței și să se detașeze, implacabil, de efectele legii karmice, să le privească cu resemnare și indiferență.

---

<sup>5</sup> Vezi Esotera, 9/1978, p. 816; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, Editura Limes, Cluj Napoca, 2002, p. 120

<sup>6</sup> Michael Mildenberger, Die religiöse Revolte, Frankfurt, 1979, p. 194; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 121

Legea karmică este cea care guvernează peste tot, inclusiv în plan politic. Din acest motiv, P. Twitchell susține că socialismul nu poate funcționa niciodată, pentru că reprezentanții acestuia au de plătit anumite greșeli<sup>7</sup>. Orice intervenție împotriva acestuia ar constitui o imprudență: „Să-i lăsăm să lupte, să-i lăsăm să se omoare unii pe alții. Este libertatea și povara lor, nu este treaba noastră să intervenim, dacă dorim ca nu cumva o parte dintre faptele lor (karma) să fie transferate asupra noastră.” Când cineva atinge cel de-al cincilea nivel, adică cel „spiritual”, atunci legea karmică este anihilată totalmente de iubire și generozitate. După cum foarte ușor se poate observa, doctrina acestei mișcări se constituie dintr-o serie de elemente preluate din diferite alte tradiții doctrinare<sup>8</sup>.

„In același demers, respectiv de a conferi acestei practici și doctrine o coloratură științifică și de a o adapta contextului și atmosferei academice, începând cu anul 1969, Meditația transcendentală a primit o nouă denumire: „Science of Creative Intelligence” , („Știința Inteligenței Creatoare”)<sup>9</sup>, o denumire agreată de însuși Mahesh Yogi, deși nu el este autorul ei. Eforturile de a integra mișcarea în lumea academică s-au materializat ulterior în organizarea a tot felul de simpozioane științifice și de pretinse cercetări experimentale privind stările meditative ale conștiinței, iar din 1971 în organizarea treptată a „Universității Internaționale Maharishi”, pentru început în California (Santa Barbara) și apoi în Iowa (Fairfield). Tot la fel, în Europa, mai precis la Weggis (Elveția), a fost fondată „Universitatea Maharishi pentru Cercetări Europene”, având același scop de propagare a Meditației transcendente. De fapt, ambele instituții și-au propus realizarea unui așa-numit „plan mondial”, înscris pe linia mondializării sau globalizării societății umane. Acest proiect, schițat în 1972, își propunea ambițiosul scop de a crea 3600 de centre locale și 36 de centre de coordonare, în vederea convertirii în toate țările la Meditația transcendentală a unui procent din populație, ceea ce ar fi echivalat cu apartenența a un milion de persoane la fiecare centru local. Conform predicțiilor reprezentanților acestei mișcări, practicarea acestui exercițiu de către un procent din populație ar fi suficientă pentru diminuarea criminalității și pentru realizarea unei societăți cât de cât ideale. Apogeul premergător acestui proiect, în opinia promotorilor mișcării, l-ar constitui inaugurarea în 1975 a „Evlui iluminării” și crearea în 1976 a „Guvernului Mondial pentru Evul iluminării”, cu sediul la Seelisberg (Elveția). După părerea acelorași promotori, realizarea unei societăți ideale în întreaga lume nu

<sup>7</sup> Paul Twitchell, Eckankar. The Key to Secret Worlds, San Diego, 1969, p. 142; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 126

<sup>8</sup> Idem, The Tiger's Fang, San Diego, 1967, p. 173; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 121

<sup>9</sup> J. Forem, Transcendental Meditation, Maharishi Mahesh Yogi and the Science of Creative Intelligence, New York, 1974, p. 216; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 126



poate fi decât opera a zece „ministere” constituite în acest scop: pentru Dezvoltarea Conștiinței, pentru Legea naturală și Ordine, pentru Integritate culturală și Armonie universală, pentru Educație și Iluminare, pentru Festivități și împlinire, pentru Bunăstare și Progres, pentru Informație și Inspirație, pentru Cercetare și Dezvoltare, pentru Capitalele Evului Iluminării și pentru Sănătate și Nemurire. În afară de miniștri, există guvernatori responsabili pentru toate „capitalele” Evului Iluminării, respectiv așa-numitele „epoci” ale Meditației transcendente. Între anii 1976-1977, nu se mai consemnează nici un fel de noi inițiative organizatorice, ci doar preocupări energice în domeniul fenomenelor parapsihologice, cum ar fi levitațiile etc, care au fost făcute, în cele din urmă, publice.<sup>10</sup> Această mișcare a resimțit un puternic recul în anul 1977, când un tribunal din New Jersey (S.U.A.) a sesizat caracterul religios al acesteia și a interzis predarea unor cursuri de meditație transcendentă în acest stat american. Dacă s-ar fi recurs la o hotărâre similară și în celelalte state americane, probabil că această mișcare neoreligioasă ar fi putut eșua în demersul său pe teritoriul american”<sup>11</sup>.

„Gândirea lui Mahesh Yogi se fundamentează pe problema legată de monismul indian, de relația existentă între Absolut și relativ, între unitatea și varietatea existenței. Mergând pe linia filosofiei vedantine nondualiste, el pornește de la premisa că Absolutul și relativul reprezintă aceeași realitate unică, Brahman. De fapt, ambele nu sunt altceva decât două aspecte ale Existenței absolute, „care, deși nemanifestă în natura sa interioară, se manifestă ca o creație relativă”<sup>12</sup>. Încercând să răspundă logic la această antinomie, respectiv cum poate fi această Existență simultan absolută și relativă, el o face într-un mod foarte simplu: „Un procent de 100% din Absolut și 100% din existența relativă seunifică într-o proporție de 100% viață în creație”<sup>13</sup>. Această afirmație contravine unei tradiții aproape dominante în tradiția indiană, potrivit căreia relativul este minimalizat în raportul său cu Absolutul, Din acest punct de vedere, concepția lui Maharishi se înscrie pe linia generală a neohinduismului.

Din punct de vedere terminologic, atitudinea lui Yogi se dovedește oarecum inconsecventă. Astfel, mergând pe o linie tradiționalist-conservatoare, el definește Absolutul ca existență, conștiință și fericire, îl desemnează ca sursă, origine și fundament al creației, ca

---

<sup>10</sup> Experiences of Higher States of Consciousness through the Transcendental Meditation Program, în: Creating an Ideal Society. A Global Undertaking, 1976; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 127

<sup>11</sup> R. Hummel, Indische Mission und neue Frommigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen, Stuttgart, 1980, p. 97; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 127

<sup>12</sup> Maharishi Mahesh Yogi, Die Wissenschaft vom Sein und die Kunst des Lebens, London, 1967, p. 39; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 128

<sup>13</sup> Ibidem, p. 45; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 128

realitate a vieții, ca existență și potențialitate pură, ca o stare de conștiință pură, respectiv non-obiectuală, în fine ca Dumnezeu. În altă parte, însă, se folosește, dimpotrivă, de terminologia oferită de filosofia Samkhya, care utilizează cu preponderență perechea de noțiuni purusha-prakriti, reprezentând cele două principii cosmice complementare, care îi oferă posibilitatea accesului la **limbajul** științific occidental. Existența relativă, respectiv creația, **constă din** anumitele „structuri” sau „straturi energetice”, pe când Existența absolută, pură, nu este nici materie, nici energie, neputând fi identificată cu ajutorul mijloacelor de care dispune fizica modernă, dar probabil cu acelea ale unei științe viitoare, care se va consacra în mod deosebit fenomenelor mentale. Cu toate acestea, terminologia științifică utilizată nu ne poate ascunde faptul că Mahesh Yogi folosește în general categoriile gândirii filosofico-religioase indiene.

Apariția lumii fenomenale este descrisă de către Mahesh Yogi în termenii cosmologiei Sāmkhya, în sensul că Existența absolută nemanifestă se manifestă pentru început în forme subtile, eterice, însă după aceea în unele tot mai groșiere; astfel, se ajunge la apariția spiritului, a eului, a conștiinței, a simțurilor, a sistemului nervos și, în cele din urmă, a trupului și materiei, în ordinea amintită. Drept consecință a acțiunii „legii cosmice”, se ajunge la un ciclu constând din apariție, conservare, evoluție și distrugere. Hotărâtor pentru conservarea și evoluția creației este armonia celor trei aspecte sau „calități” (gun as) ale naturii (prakriti), așa cum învață filosofia Sāmkhya. Baza unei vieți corecte este tocmai libertatea față de aceste „calități”, nu o atitudine negativă față de acestea, față de efectele „naturii” în general”<sup>14</sup>.

„În acest context, problema cea mai importantă pentru Mahesh Yogi o reprezintă tranziția dinspre Absolut spre relativ, dinspre liniștea Existenței pure spre procesul creației și evoluției. Răspunsul la aceasta îl reprezintă suportul vieții (prana) și fapta (karma)<sup>15</sup>. Desemnată chiar în speculațiile upanișadice ca element fundamentai și ultimă Realitate,<sup>16</sup> Maharishi se arată interesat de prana tocmai datorită posibilității acesteia de a se transpune în vibrații. El o definește drept Existența pură tocmai din acest motiv.

Pe de altă parte, trebuie reținut ceea ce semnifică pentru Mahesha Yogi dharma, privită în contextul relației dintre Absolut și relativ. Într-o hermeneutică modernă, dharma reprezintă pentru el „acea forță implacabilă a naturii, care guvernează existența. Ea întreține evoluția și

---

<sup>14</sup> Maharishi Mahesh Yogi, *On the Bhagavad Gita. A new Translation and Commentary with Sanskrit Text*, II, 45, Middlesex, 1969, p. 384; Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 129

<sup>15</sup> Idem, *Die Wissenschaft...*, p. 44; Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 129

<sup>16</sup> J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, Bd. I, Stuttgart, 1960, p. 52, 200; Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 129

constituie fundamentul vieții cosmice. Ea susține tot ceea ce pretinde procesul evoluției și intră în contradicție cu tot ceea ce se contrapune acestuia”<sup>17</sup>.

„În aceeași viziune, dharma se concretizează în domeniul relativ-lui în diferite dharmas, care reprezintă ceva în genul oricărei legi de viață pentru diferitele ființe, grupe, culturi, caste etc. O funcție similară o atribuie Mahesh Yogi „legii cosmice” și „legilor evoluției”. Legea cosmică este definită de el ca „legea universului”, care este fundamentul nenumăratelor legi care acționează evoluția întregii creații. De asemenea, legea cosmică funcționează la limita dintre Absolut și relativ, ea armonizează Existența nemanifestată și eternă cu cea manifestă, atât de diferită și relativă. În legătură cu legea cosmică, Mahesh Yogi folosește și „noțiunea de „intelligență creatoare”, care în formularea propusă de acesta, și anume „Știința inteligenței creatoare”, joacă un rol atât de important în doctrina Meditației transcendente.

Programul de educație și sănătate, ca și realizarea unei ordini sociale paradisiace. În plus, spun aceștia, metoda utilizată este ușor de deprins și nu necesită decât doar 15-20 de minute zilnic.

Cine dorește să cunoască mai îndeaproape această metodă, trebuie să se adreseze unui centru de Meditație transcendentală sau unui inițiator autorizat în această „tehnică”. După aceea, el va fi invitat să participe la două comunicări obligatorii de inițiere, chiar dacă mai târziu nu va dori să practice această tehnică.

Cele două comunicări „Fă mai puțin, dobândește mai mult - a : acționa în conformitate cu natura” și „Mecanisme evoluției spirituale” sunt opera lui Mahesh Yogi și sunt reproduse întocmai de către referent; ocazional, ele sunt prezentate și ca material didactic cu caracter științific despre „meditație” în cadrul unor școli populare, secții ale Universității și unor fundații popular-științifice.

În realitate, cele două comunicări se constituie într-o parte integrantă a programului de inițiere în șapte trepte în această formă de meditație. Dacă prima comunicare are mai mult un caracter publicitar, cea de-a doua în schimb își propune mai degrabă o introducere în concepția despre lume a acestei doctrine și practici”<sup>18</sup>.

„În eventualitatea în care cineva, după participarea la cele două comunicări, se hotărăște să continue cursul de inițiere, atunci el trebuie să depună o cerere similară unui chestionar. În cele din urmă, va trebui să semneze și următorul text, din care spicuim: „Vă rog să-mi oferiți

<sup>17</sup> Maharishi Mahesh Yogi, On the Bhagavad-Gita, p. 26; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 130

<sup>18</sup> D. Seibert, Vorbereitender Vortrag, SIMS Philadelphia, 11/70, p. 5; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 131

informațiile pregătitoare și un interviu, care precede inițierii de către un instructor format de Maharishi Mahesh Yogi. Aș dori să încep cu programul unic al Meditației transcendente, pentru a stimula evoluția mea personală. Iau cunoștință de faptul că experiențele prin tehnica Meditației transcendente, ca și efectele lor, se resimt în viața zilnică și trebuie să-și găsească explicația din punct de vedere intelectual. Voi lua parte la întrunirile necesare în vederea inițierii personale pe parcursul primelor patru zile succesive. Pe mai departe iau act de importanța următoarelor întruniri, care vor contribui la atingerea progresului maximal.

Vă asigur în continuare că nu voi descoperi această tehnică, n-o voi face publică... nu-i voi iniția pe alții în ea, până ce nu voi fi inițiat eu însumi de către Maharishi Mahesh Yogi, pentru a deveni un instructor calificat în cele ale Meditației transcendente.

Ulterior, Bhagwan a manifestat o deschidere largă spre alte tehnici, practici și tradiții. Astfel, au fost preluate tehnici cu un caracter psiho-terapeutic și metode ale „Mișcării potențialului uman” (Human Potențial Movement), dar și unele practici oculte și tradiții sufiste. De asemenea, astăzi regăsim în cadrul mișcării și multe elemente din așa-numita „psihologie umanistă”.

Încercând să promoveze sexualitatea, R.Ch. Mohan susține teza tantrică, potrivit căreia trupul n-ar reprezenta nici un impediment pe calea eliberării, ci un „vehicul” necesar. Astfel, calea spre eliberare pornește din centrul sexual, respectiv așa-numitul muladhara chakra, din fiziologia tantrică. În opinia lui R.Ch. Mohan, excluderea sexualității din planul eliberării este fără sens, pentru că o desăvârșire fără sexualitate este posibilă doar în cazuri de excepție. Mai mult decât atât, pentru fondatorul acestei mișcări.

Sexualitatea este un fenomen esențialmente spiritual, întrucât prin intermediul actului sexual s-ar transmite un fel de „bioenergie”. În opinia sa, tantra nu este nimic altceva decât un „sex cosmic”, un sex extins la dimensiuni cosmice, în cadrul căruia se realizează unirea mistică între relativ și Absolut, între finit și Infinit, între om și divinitate.

Privind relația dintre doctrina lui Bhagwan și „psihologia umanistă”, trebuie subliniat că R.Ch. Mohan n-a asimilat doar vocabularul, ci și anumite elemente și metode caracteristice „psihologiei umaniste”, desigur reinterpretându-le în contextul propriilor sale concepții despre viață și existență în general”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Bhagwan Sr. Rajneesh, Die Psychologie der Buddhas, în: Sannyas, 1976, p. 7; Nicolae Achimescu, Noile mișcări religioase, p. 159

„Din această perspectivă, el consideră că menirea sa este de a configura o „a treia psihologie”, o „psihologie a celor iluminați” (buddhas). El afirmă că, în această privință, o primă psihologie științifică pentru omul „bolnav” este opera lui Freud, Jung, Adler etc, după cum am mai spus. O a doua „psihologie”, în accepțiunea sa, ar fi, dimpotrivă, o psihologie pentru omul „sănătos”, care exclude orice gândire referitor la boală, concentrându-se esențialmente pe promovarea unui mediu sănătos. În acest context, el amintește diferiți reprezentanți ai „psihologiei umaniste”, cum ar fi Maslow, Fromm și Janov. R.Ch. Mohan încearcă să identifice elemente din această „psihologie” pentru omul „sănătos” și în Orient, respectiv la Patanjali, Budha și Mahavira, dar într-o formă preștiințifică. O a treia „psihologie”, „psihologia celor iluminați”, cercetează „rațiunea iluminată”, este o psihologie a transcendenței, a existenței, o „Nomind-Psychologie”. Noțiunea „Nomind-Psychologie” reliefează faptul că psihologii umaniști rămân ancorați în domeniul rațiunii, în vreme ce R.Ch. Mohan insistă asupra unei experiențe care depășește limitele raționalului. Pe această linie, el se raliază concepției lui Gurdjieff, care pledează pentru o „rațiune iluminată”. R.Ch. Mohan consideră că Gurdjieff este primul om care a încercat să dezvolte cea de-a treia „psihologie”. În cele din urmă a eșuat, tocmai pentru că n-a reușit să concilieze mistica cu știința. De aici deducem că R.Ch. Mohan se considera simultan un mistic și un om de știință”<sup>20</sup>.

Atunci când vorbim, analizăm și evaluăm fenomenul sectar, trebuie să avem în vedere două abordări: 1) prima se referă la domeniul teologic care evaluează fenomenul sectar din interiorul vieții religioase, fenomenul sectar fiind o realitate tristă pentru unitatea religioasă creștină; 2) a doua abordare este exterioară și poate veni din sfera științelor sau a societății civile și percepția este, de cele mai multe ori, diferită de abordarea teologică (cu siguranță mai permisivă). Mai trebuie făcută o remarcă cu privire la prima abordare, cea teologică: într-un anume fel se face evaluarea fenomenului sectar de pe poziția sacerdotului sau teologului nespecialist, și cu totul diferit se face aceeași evaluare de pe poziția specialistului sectolog.

Există, de asemenea, predispoziția de a presupune că sectele ar afecta doar domeniul religios, alte domenii – cum ar fi cel științific – fiind neafectate de existența sau proliferarea fenomenului sectar.

În cadrul fenomenului religios, în unanimitate sectele sunt considerate ca fiind nocive, atât pentru unitatea religioasă, cât și pentru libertatea și finalitatea actului religios. Mai mult,

---

<sup>20</sup> Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 160

sectele prin falsa aparență a diversității ca „pulverizare” a unității religioase, au introdus în cadrul religiozității tradiționale, o realitate nouă, inedită și de neacceptat: religiozitatea entropică. În acest sens Occidentul secularizat și, în special, SUA au dezvoltat această „religiozitate” entropică, ce este un fenomen reduționist, o manifestare de tip postmodernist în numele religiozității revelate. Pentru a fi mai clari în expunerea noastră, în acest tip de manifestare se elimină total obiectivitatea și caracterul absolut al demersului religios autentic și se substituie cu subiectivitatea umană, cu pretențiile nefondate ale întemeietorilor de secte, totuși eșuând într-o relativitate generalizată la toate nivelurile vieții umane.

Cu privire la raportul dintre secte și domeniul științific, trebuie să arătăm de ce considerăm că acestea sunt pericol, atât pentru domeniul științific, dar și pentru omul contemporan. Avem în acest sens la foarte multe secte pretenția de a fi recunoscute ca adevărate entități științifice, această manifestare cameleonică fiind una exclusiv oportunistă și utilitaristă. Motivul principal al unei asemenea atitudini ar fi credibilitatea pe care această dedublare ar conferi-o pentru secte, știindu-se ponderea pe care știința o are în societatea contemporană.

## **Concluzii**

Dacă analizăm doctrina diverselor secte, observăm cu uimire, dar și cu îngrijorare, o predispoziție cvasi-generală în acest sens; nu doar grupările scientologice dezvoltă o asemenea atitudine, dar și cele de tip yoghin sau cele orientale, în general. Toate acestea au în cadrul doctrinei lor prozelitistă, atunci când se adresează unor oameni atei, agnostici sau indiferenți religios, se prezintă a fi, nu o grupare religioasă orientală necreștină, ci o știință sacră, străveche, pentru credibilitate și atragere. Această manieră diversionistă este practică din motive strict prozelitiste.

Având în vedere aceste considerații, putem concluziona că sectele reprezintă un pericol dublu, atât pentru domeniul teologic-religios, cât și pentru cel științific. De asemenea, din punctul nostru de vedere, sectele trebuie să fie tratate cu obiectivitate, dar și cu deosebită atenție și mai ales competență.

Există pericolul, în cazul în care nu se gestionează și se evaluează competent acest subiect – ca Ortodoxia să fie percepută sau asimilată diferitelor forme de fundamentalism religios. La acest pericol se adaugă și un alt aspect, ce face abordarea acestui subiect și mai

dificilă: caracterul peiorativ ce există cu privire la secte, atitudinea fermă teologică poate fi confundată ușor cu discriminare, cu nerespectarea drepturilor fundamentale ale omului sau a libertății de conștiință individuale.

Însă, atunci când ești afectat de fenomenul sectar, atât pe plat axiologic, cât și pe planul vieții de zi cu zi, ai dreptul și datoria de a reacționa. Această atitudine este perfect justificată și trebuie să se desfășoare cu deontologie profesională, non-violență și evident competență.

Interesant este că punctul de vedere al teologilor a început să fie aprobat sau chiar adoptat și de specialiști din alte domenii neteologice. Este vorba de psihologi, psihoterapeuți, medici psihiatrii, sociologi sau istorici ai religiilor.

### **Bibliografie**

1. „Experiences of Higher States of Consciousness through the Transcendental Meditation Program”, în: *Creating an Ideal Society. A Global Undertaking*, 1976
2. Achimescu, Nicolae, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2002
3. Barbour, Ian G., *Religion în Age of Science*, New York, Harper and Row, 1990
4. Bhagwan Sr. Rajneesh, „Die Psychologie der Buddhas”, în: *Sannyas*, 1976
5. Forem, J., *Transcendental Meditation, Maharishi Mahesh Yogi and the Science of Creative Intelligence*, New York, 1974
6. Gonda, J., *Die Religionen Indiens*, Bd. I, Stuttgart, 1960,
7. Haught, John F., *Știință și religie – de la conflict la dialog*, traducere din lb. engleză de Magda Stavinschi și Doina Ionescu, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2002
8. Hummel, R., *Indische Mission und neue Frommigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens în westlichen Kulturen*, Stuttgart, 1980
9. *Maharishi Mahesh Yogi, Die Wissenschaft vom Sein und die Kunst des Lebens*, London, 1967
10. *Maharishi Mahesh Yogi, On the Bhagavad Gita. A new Translation and Commentary with Sanskrit*, Middlesex, 1969
11. Mildenerger, Michael, *Die religiöse Revolte*, Frankfurt, 1979
12. Schroeder, Gerald, *Genesis and Big Bang: The Discovery of Harmony between Modern Science and the Bible*, New York, Bantam Books, 1992

13. Seibert, D., *Vorbereitender Vortrag*, SIMS Philadelphia, 11/70
14. Twitchell, Paul, *Eckankar. The Key to Secret Worlds*, San Diego, 1969
15. Twitchell, Paul, *The Tiger's Fang*, San Diego, 1967



# **Importanța dialogului inter-religios pentru misiunea externă a Bisericii**

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor  
Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Ovidius” – Constanța

## **Abstract**

The mission of the church is on the one hand the universal proclamation of the gospel, and on the other hand it refers to the universality of the gospel which it proclaims. Therefore, missionologists speak of a clear distinction between mission and mission, in the sense that the mission refers to the revelation and love of God to the world (missio Dei), and missionary works are particular forms of participation

**Keywords:** mission, external mission, Church, evangelization, secularization, inter-religious dialogue

## **Introducere**

"Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt, învățându-le să păzească tot ce v-am poruncit. Și iată, Eu sunt cu voi mereu, până la sfârșitul veacului. Amin" (Matei 28: 19-20). Acest verset reprezintă fundamentul misiunii externe a Bisericii și este necesar să înțelegem și să clarificăm în mod adecvat ce înseamnă a face ucenici, ce înseamnă „toate neamurile”, ce înseamnă a învăța și cea anume a învăța și, în cele din urmă, ce înseamnă că „voi fi cu voi până la sfârșitul veacului”.

Cercetarea misiologică ortodoxă din ultimele decenii a arătat diferite abordări ale misiunii creștine și ale teologiei sale: pe de o parte există o înțelegere foarte largă a misiunii, iar pe de altă parte există o explicație foarte îngustă și chiar fundamentalistă a scopurilor misionare. Totuși, chiar dacă misiunea externă ortodoxă poate avea multe aspecte similare sau chiar identice cu multe perspective occidentale ale misiunii, totuși teologia ortodoxă și practica ecleziastică din spatele ei are o abordare specifică, hristocentrică și antropocentrică deopotrivă.

## **I. Misiunea externă a Bisericii. Repere fundamentale**

Este evident că orice abordare în ceea ce privește misiunea creștină include clarificări despre ceea ce este creștinismul, ceea ce este Biserica și ce fac creștinii în îndeplinirea scopurilor și sarcinilor slujirii misionare în viața lor, ca urmași credincioși ai lui Hristos. A face ucenici din toate neamurile și a boteza oamenii în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh are nevoie de o mai mare înțelegere a misiunii externe și a ceea ce este Biserica decât simpla concluzie: misiunea externă vizează trimiterea în lume și a face pe oameni urmași ai lui Iisus.

Biserica ortodoxă este instituția divino umană în cadrul căreia creștinii pot căuta mântuirea și răscumpărarea. „Deci, sensul principal al Bisericii constă în natura ei escatologică”<sup>1</sup>. Următoarea afirmație pe care Schmemmann o face în eseul său despre misiunea ortodoxă este și mai profundă: „Euharistia este misiunea Bisericii”<sup>2</sup>.

Din perspectiva ortodoxă, scopul misiunii nu poate fi înțeles decât dacă se iau în considerare trei fundamente teologice importante de a fi creștin: soteriologic, ecleziastic și eshatologic<sup>3</sup>. Fără a înțelege ce înseamnă principiul soteriologic în viața credincioșilor, nici o idee nu ar putea explica dorința arzătoare de mântuire a oamenilor credincioși ortodocși practicanți. Fără a înțelege structura ecleziastică a Bisericii - constituția sa ierarhică, sacramentală și liturgică - nu ar putea fi înțeleasă corect slujirea și viața duhovnicească în bisericile locale și în cadrul succesiunii apostolice (ierarhia ecleziastică). Fără înțelegerea scopului eshatologic al vieții credincioșilor și a Bisericii în ansamblul său, nu se putea ajunge la

---

<sup>1</sup> Alexander Shmemmann, “The missionary imperative in the Orthodox Tradition”, in *The theology of the Christian mission*, Gerald H. Anderson (ed.), Mc Graw-Hill, NY, 1961, pp. 252

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 254

<sup>3</sup> Anastassios Yahhoulatos, “The Purpose and motive of mission from an Orthodox theological point of view”, in *Porefthendes*, no. 9, 1967, p. 2

o înțelegere a misiunii lui Hristos și a misiunii Bisericii: misiunea externă Bisericii care este „să anunțe eshatologia – mântuirea în Isus Hristos”<sup>4</sup>.

O alt aspect important care trebuie să fie luat în considerare în înțelegerea concepției ortodoxe a misiunii externe este scopul răscumpărător al venirea lui Hristos sau „trimiterea” de către Dumnezeu Tatăl: „Hristos a venit să mântuiască omenirea și prin oameni Hristos salvează și răscumpără întreaga lume, întreaga creație”<sup>5</sup>. Lumea a fost creată bună de Dumnezeu și prin om a căzut, astfel încât prin om, sfințenia sa trebuie restaurată. Nu numai prin om, ci prin „noul Adam”, Hristos<sup>6</sup>. Scopul eschatologic al omului și al naturii a fost stabilit de Dumnezeu și de Dumnezeu însuși, iar acest scop va fi îndeplinit de cei credincioși. Această înțelegere ne dă ideea de ce misiunea Bisericii este îndreptată nu numai către popor (misiunea internă), ci și către lume (misiunea externă).

O atenție deosebită ar trebui acordată unui alt punct crucial în teologia ortodoxă, care este exprimat în cadrul teologiei despre asemănarea cu Dumnezeu. Menirea fundamentală și scopul fiecărei persoane este de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Am fost creați de Dumnezeu pentru a ne împărtăși cu El. Întruparea Fiului lui Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos a făcut posibilă prezența Tatălui prin lucrarea Duhului Sfânt în umanitate. Ortodoxia învață că fiecare creștin trebuie să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, cunoscută sub numele de theosis sau îndumnezeire. Theosis descrie pelerinajul spiritual în care fiecare persoană devine din ce în ce mai perfectă, tot mai sfântă, tot mai unitară cu Dumnezeu. Theosis este o mișcare a iubirii față de Dumnezeu, care începe pentru fiecare creștin prin baia botezului și care continuă pe parcursul acestei vieți prin împărtășirea cu Sfintele Taine. Mântuirea înseamnă eliberarea de păcat, de moarte și de rău. Răscumpărarea înseamnă refacerea noastră de Dumnezeu. În Ortodoxie, atât mântuirea, cât și răscumpărarea se află în contextul theosis. Această viziune a vieții creștine a fost exprimată bine de către Sfântul Petru, când a scris în a doua epistolă că suntem chemați „să fim părtași ai naturii divine” (2 Petru 1: 4).

Misiunea externă a Bisericii trebuie să aibă în vedere aceste fundamente esențiale fără de care aceasta s-ar transforma într-o simplă activitate prozelitistă. Vom vedea că activitatea misionară a Bisericii către popoare nu este una ușor de făcut deoarece există o serie de provocări de care aceasta are parte.

<sup>4</sup> Alexander Shmemann, *art.cit.*, p. 254

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 256

<sup>6</sup> Valentin Kozhuharov, *Towards an Orthodox Christian Theology of Mission*, Vesta Publishing House, Veliko Tarnovo, 2006, p. 16

## II. Importanța dialogului inter-religios pentru misiunea externă

Într-o perioadă în care confuzia, violența, ura și crima devina coordonatele viețuirii în cadru societăților actuale, dialogul inter-religios – parte a misiunii externe a Bisericii în post-modernitate capătă o valoare fundamentală și devine soluție a vieții autentice a omului în relație cu Dumnezeu și cu semenii. Dialogul inter-religios trebuie cultivat și ferit totodată de relativism, de sincretism pseudo-religios, de pierderea identității religioase sau de uniformizare confuză fals-religioasă. Misiunea ortodoxă propune ca soluții pentru dialogul inter-religios, toleranța, respectul care trebuie să izvorască dintr-o înțelegere a raportului dintre cult și cultură și a înțelegerii a nevoii pentru omul contemporan a unei „culturi a Duhului”, spiritualizată și creatoare de valori în perspectiva mântuirii tuturor.

Trăim azi într-o lume din ce în ce mai divizată, din ce în ce mai agresivă și confuză unde conflictul ia de cele mai multe ori locul dialogului. Omul a fost creat de Dumnezeu cu harisma dialogului, el nu este solitar pentru că poartă chipul lui Dumnezeu și tinde spre asemănarea cu Sfânta Treime care este „structura supremă a iubirii”<sup>7</sup> după cum se exprimă marele profesor ortodox român, Dumitru Stăniloae. Dumnezeu fiind „Comunitate și Comuniune de Iubire eternă”<sup>8</sup> iar omul fiind creația din iubire a lui Dumnezeu, este și el chemat la aceeași viață de manifestare. Ori, observăm din păcate, că depărtarea de Dumnezeu, înlocuirea revelației Sale cu sisteme de valori limitate omenești și mai des folosirea lui Dumnezeu ca justificare pentru comportamentul inuman și chiar criminal al omului decreștinat și desacralizat, face ca omul să decadă din comuniunea cu Dumnezeu dar și dintr-o „cultură a dialogului”. Dialogul în aceste coordonate este înlocuit de competitivitate, de intoleranță, de atitudine atotsuficientă și superioară, iar consecințele acestor substituiți se regăsesc în starea din ce în ce mai conflictuală a omului contemporan. Pe de altă parte, există și pericole cu care se poate confrunta dialogul inter-religios sau inter-cultural. El trebuie să fie și să rămână o mărturie a sacralității vieții în coordonatele religioase sau culturale, fără ca aceasta să presupună excluderea sau condamnarea partenerului de dialog. Apoi, dialogul nu trebuie să devină sub nicio formă un factor de

---

<sup>7</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sfânta Treime, structura supremei iubiri, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1970, pp. 333-355

<sup>8</sup> Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea Bisericii în fața provocărilor societății seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul Internațional Teologie, Istorie, Muzică și Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca

impunere, de forțare sau de relativizare axiologică pentru nici un partener de dialog. Nu în ultimul rând, dialogul nu trebuie să devină o negociere a credinței, a valorilor morale sau culturale ale omului contemporan. La toate acestea se mai adaugă un aspect care poate face mult mai dificil dialogul astăzi. Este vorba de valori religioase și seculare – cu corespondentele lor în plan cultural atât de diferite uneori chiar antagonice – care, cu greu pot să intre într-un dialog constructiv și eficient. De aceea, bazele acestuia trebuie să fie solide, încât să nu permită nici relativizarea. Nici impunerea, nici agresivitatea, în cadrul strict al dialogului.

Având în vedere toate aceste aspecte, trebuie să fim conștienți că în perioada contemporană, văzută de unii filosofi seculari sau ideologi ca fiind post-post-modernă și, mai grav, post-creștină, dialogul inter-religios trebuie să reprezinte nu doar temă, ci, mai mult, o realitate de o importanță și actualitate evidente. Date fiind aceste realități, valoarea misionară a acestor dimensiuni devine una marcantă de necesitate pentru viața misionară a Bisericii.

De la început trebuie să precizăm că dialogul inter-religios de azi este dificil de realizat și abordat, din cauza contextului post-modern, context dominat de provocări venite din sfera secularismului, a ateismului sau a nihilismului, care fac și mai acut conflictul dintre religie și modernitate.

Pentru ca dialogul inter-religios să fie relansat în contextul secularismului, este nevoie de o înțelegere, de o radiografiere a procesului de secularizare. Înțelegerea procesului de secularizare se referă la o privire de ansamblu asupra tuturor cauzelor care au provocat dezbinări spirituale între oameni. Dialogul inter-religios depășește pe cel inter-confesional<sup>9</sup>, ecumenic din interiorul creștinismului și este fundamentat de universalitatea lucrării mântuitoare a Mântuitorului Hristos și se constituie, în același timp, ca o latură esențială a învățăturii creștine despre relația Bisericii cu lumea. Dialogul inter-religios urmărește, în general, dizolvarea tensiunilor periculoase dintre religie și interesele naționale sau politice.

Dialogul are o valoare teologică certă, el depășește monologul și presupune existența a minimum două persoane. Dimensiunea personală a dialogului este fundamentală atât pentru comuniunea noastră cu Dumnezeu dar și cu oamenii. El pune în valoare persoana umană, cu valențele ei în sfera voinței și a libertății și presupune rostirea și ascultarea reciprocă. Dialogul este fundamental pentru relația vie și personală cu Dumnezeu în planul revelației dumnezeiești, dar și cu oamenii. El devine un obstacol în calea depersonalizării lui Dumnezeu – ca în

---

<sup>9</sup> Confesiunea se referă la una din cele trei ramuri ale creștinismului. (Ene Braniște, Ecaterina Braniște, Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 112)

„religiile” Orientale – dar și a omului. Întâlnirea personală este infinit superioară comparației de idei sau confruntării între sisteme de gândire diverse. Dialogul religios nu se epuizează în planul fundamental al religiei ci „coboară” în planul social și cultural. În plan social, el presupune gestionarea căsătoriilor inter-religioase, formarea religios-socială a copiilor rezultați din acestea, etc. În plan cultural, dialogul religios îl vizează pe om în individualitatea lui ce cuprinde și particularitatea acestuia culturală și gestionarea – pe acest plan – este importantă pentru că poate preveni izolatismul cultural<sup>10</sup>.

Secularizarea societăților occidentale deschide larg calea pluralismului religios recunoscut de statele occidentale după separarea acestora de Biserică. Separarea Bisericii de stat corespunde unei percepții a absenței funcției tradițiilor religioase în societate.

Secularizarea a dus la ștergerea din sfera socială a oricărei referințe de tip religios, religia nu mai are – odată cu separarea stat – Biserică – nicio relevanță și nicio legitimitate în spațiul public, fiind o prezență acceptată doar în spațiul privat al individului, statul sub impulsul secularizării tolerează religia transformând-o într-o realitate invizibilă pentru spațiul public. Pluralismul religios se acomodează foarte bine acestei situații și se constituie ca bază pentru o legitimitate religioasă dar numai pe planul strict al unor tradiții particulare cu pretenție de religie. Astfel că, pluralismul religios conduce la accentuarea fenomenului de secularizare, totul se reduce la exacerbarea apartenenței de tip confesional – religios ce duce la o adevărată competiție atât între tradițiile religioase diverse, cât și între acestea și secularismul militant. Contextul secular conduce nu doar la pluralismul religios, dar și la o distincție clară între sacru și profan, la o conformitate a religiosului cu lumea secularizată, la o desacralizare și decreștinare a acesteia<sup>11</sup>.

Pluralismul religios reprezintă o scădere a religiozității omului, el este pentru societate ceea ce reprezintă relativismul pentru gândire. El conduce la o criză de identitate și de semnificație și mai grav la dispariția valorilor, după ce acestea fuseseră relativizate. În plan religios autentic, pluralismul religios conduce la o multiplicare a Adevărului, la relativizarea și apoi la negarea realității creștine care mărturisește că Adevărul este Persoană cu valoare cognitivă. Hristos ca Dumnezeu întrupat S-a numit pe Sine „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6). Totodată, Adevărul nu poate viețui într-o persoană conștientă, capabilă să-L împărtășească și altor persoane cu care se află în comuniune.

<sup>10</sup> Wolfram Weise, “Religious Education in the European Horizon. The Significance of inter-cultural learning”, in Heinz Streb (ed.), *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*, Brill, Leiden, 2008, p. 349

<sup>11</sup> L. Cady, E. Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, p. 43

Biserica găsește răspuns la secularizare, pluralism și la relativism în efortul de a reface unitatea primordială a Bisericii. Ecumenicitatea Bisericii este care păstrează comuniunea în credință, unitatea acesteia manifestată în fidelitatea față de tradiția apostolică în care central se află Revelația dumnezeiască, adică Sfânta Scriptură și exegeza Sfinților Părinți ai Bisericii formulată de sinoadele ecumenice (325-787).

Dialogul inter-religios este cel monoteist pentru că nu putem vorbi de un real dialog între religiile monoteiste și cele panteiste, moniste sau politeiste. Acolo unde Dumnezeu nu este văzut ca Persoană vie, dinamică, creatoare și proniatoare, acolo nu poate exista dialog ziditor religios. Asta nu înseamnă că nu trebuie să afirmăm umanitatea și să arătăm deschiderea mărturisitoare față de cei ce dovedesc totuși că sunt din categoria „homo-religiosus” chiar în dialogul inter-religios monoteist există piedici și pericole, căci una e să crezi în Sfânta Treime și alta într-un Dumnezeu uni-personal, absolut, transcendent și fără implicare de tip immanent. Dialogul inter-religios trebuie să conducă la afirmarea identității religioase și la existarea relativizării generale a mesajului creștin, precum și la eliminarea riscului sincretismului religios, provenit în urma deschiderii și închiderii succesive a creștinismului față de celelalte religii.

Nu putem să vorbim de dialog inter-religios dacă nu avem în vedere mișcarea ecumenică și dialogul ecumenic în cadrul căruia sunt implicate Bisericile tradiționale, precum și alte denominațiuni protestante și neoprotestante. Termenul ecumenism semnifică mișcarea care are în vedere să unifice toate bisericile creștine, să refacă unitatea vizibilă a Bisericii dintru începuturi<sup>12</sup>. Ecumenismul a luat naștere în sânul bisericilor protestante la începutul secolului al XX-lea<sup>13</sup>, ca “un efort de redobândire a unității pentru o lume protestantă împărțită în nenumărate grupări și ramificații”<sup>14</sup>. Acest model de ecumenism nu are absolut nici o legătură cu ecumenicitatea și sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii<sup>15</sup>, care este pe deplin păstrată, atât geografic cât și eclesiologic, în Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică, adică Biserica Ortodoxă, care continuă să creadă în ceea ce a fost crezut „întotdeauna, pretutindeni și de către toți”<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară*, p. 231

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 297

<sup>14</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 134.

<sup>15</sup> Prof. N. Chițescu, *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în “Ortodoxia”, nr. 2, apr.-iun., 1968, pp. 198-199

<sup>16</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 197

Apriția și dezvoltarea ereziilor nu neagă sau știrbește nici unitatea, nici ecumenicitatea și nici catolicitatea Bisericii<sup>17</sup>. Biserica continuă să fie una și universală. Ereziile și schismele de tot felul, din apus și din răsărit, nu sunt bisericile locale autentice și legitime ale acelor ținuturi; aceste biserici redobândesc unitatea și catolicitatea, devin adevărate biserici în adevăratul sens al cuvântului, doar atunci când sunt reintegrate în credința și viața Bisericii Ortodoxe Sobornicești.

Este necesar să menționăm că ecumenismul include și dialogul ecumenic<sup>18</sup>. Biserica Ortodoxă ca una care deține deplinătatea eclesială întru Adevărul lui Hristos, a fost prezentă în Mișcarea Ecumenică încă de la începuturile acesteia realizând importanța dialogului ecumenic și al dialogului inte-religios<sup>19</sup>. Din punct de vedere administrativ, Bisericile Ortodoxe sunt autocefale, având fiecare conducerea sa proprie independentă, însă în ființă ele nu sunt despărțite una de alta, ci formează o singură Biserică, o mare familie, unită prin comuniunea de credință și de cult, ca și prin organizarea administrativă, prin respectarea canonicității și a tradițiilor ei multiseculare<sup>20</sup>. Autocefalia nu contravine unității, iar unitatea nu respinge autocefalia. Fiind în același timp autocefale și unite între ele, Bisericile Ortodoxe au avut posibilitatea să înțeleagă în mod corect ecumenismul și scopurile acestuia.

Având în vedere propria sa organizare și viațuire, Ortodoxia apreciază ca posibile, corecte și necesare eforturile Mișcării Ecumenice și a dialogului inter-religios, îndreptate spre o conlucrare frățească a bisericilor separate, în scopul unirii lor<sup>21</sup>. De aceea Biserica Ortodoxă a acordat, încă de la început, o atenție deosebită ecumenismului<sup>22</sup>.

În anul 1920 Patriarhia Ecumenică a emis o Enciclică în care se propune înființarea unei „Comuniuni – *Koinonia* - a Bisericilor creștine”, acesta reprezentând un document istoric al Mișcării Ecumenice moderne. Atunci Biserica Ortodoxă Română, răspunzând la Enciclica patriarhului Dorotei al Constantinopolului, și-a exprimat adeziunea ei pentru o mai bună cunoaștere, apropiere și conlucrare a Bisericilor creștine de pretutindeni<sup>23</sup>. Ortodoxia a simțit

---

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1967, p. 528.

<sup>18</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit.*, p. 217.

<sup>19</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1973, p. 156.

<sup>20</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit.*, p. 222.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>22</sup> Dr. Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, nr. 1, ian.-mar., 1976, p. 74.

<sup>23</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit.*, p. 129.



nevoia să facă înțeleasă în sânul său propriu, ca și pentru celelalte confesiuni creștine, semnificația Bisericii sobornicești pentru biserica locală și invers<sup>24</sup>.

Cu privire la inter-religiozitate, misiunea și teologia ortodoxă, ca și societatea actuală, are nevoie de soluții și de dialog, nu de confruntare sau dispută. Din perspectiva misiunii Bisericii, dialogul inter-religios trebuie să țină seama de identitatea religioasă a unui popor, de particularitățile naționale și nu în ultimul rând de valorile perene ale tradiției religioase autentice. Dialogul inter-religios trebuie sub nicio formă să nu cuprindă negocierea și compromisul. Misiunea Bisericii accentuează faptul că diferențele religioase ce sunt astăzi o realitate nu trebuie să fie relativizate dar nici uniformizate. Ele trebuie să fie gestionate prin prisma unei virtuți fundamentale în teologie: discernământul duhovnicesc.

## **Concluzii**

Dinamica omenirii a cunoscut însă multiple transformări în primele două milenii de creștinism, putem vorbi de un nou context în care biserica își desfășoară misiunea sa. Astăzi vorbim despre ateism care nu este asemănătoare cu o cunoaștere falsă a divinității, ca în păgânism ci, dimpotrivă, o reală negare a acesteia. Ateismul reprezintă o mare provocare a misiunii creștine azi deoarece ateul nu admite existența lui Dumnezeu și să nu uităm că ateismul s-a născut într-o țară creștină (Franța) apoi a fost impus de o alta care în trecut dăduse Ortodoxiei mulți sfinți (Rusia).

Începând cu secolul al XVIII-lea misiunea creștină cunoaște o nouă provocare serioasă, secularizarea ce nu a însemnat doar confiscarea și naționalizarea bunurilor bisericești ci a însemnat și renunțarea, sau îndepărtarea încet-încet de la principiile evanghelice. Secolul XX a adus cu sine fenomenul globalizării care sub pretextul fluidizării circulației libere a oamenilor și a bunurilor încearcă o uniformizare a omenirii într-un alt mod decât cel comunist. Fenomen în plină desfășurare și astăzi. Ca o consecință a secularizării, au apărut fenomene precum desacralizarea, decreștinarea și indiferentismul religios care fac ravagii printre trăirea duhovnicească a omului contemporan din occident în general, și din România în special.

---

<sup>24</sup>*Ibidem*, p. 297

## Bibliografie

- 1) Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001
- 2) Bria, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995
- 3) Cady, L., Hurd, E., *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010
- 4) Chițescu, Prof. N., *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în „Ortodoxia”, nr. 2, apr.-iun., 1968
- 5) Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Misiunea Bisericii în fața provocărilor societății seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul Internațional Teologie, Istorie, Muzică și Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca
- 6) Kozhuharov, Valentin, *Towards an Orthodox Christian Theology of Mission*, Vesta Publishing House, Veliko Tarnovo, 2006
- 7) Shmemann, Alexander, “The missionary imperative in the Orthodox Tradition”, in *The theology of the Christian mission*, Gerald H. Anderson (ed.), Mc Graw-Hill, NY, 1961
- 8) Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1967
- 9) Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1973
- 10) Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, in „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1970
- 11) Vasiliu, Dr. Cezar, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, nr. 1, ian.-mar., 1976
- 12) Weise, Wolfram, “Religious Education in the European Horizon. The Significance of inter-cultural learning”, in Heinz Streb (ed.), *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*, Brill, Leiden, 2008
- 13) Yahhoulatos, Anastassios, “The Purpose and motive of mission from an Orthodox theological point of view”, in *Porefthendes*, no. 9, 1967

## Yoga. Repere fundamentale

Pr. Drd. Panaitescu Traian Ștefan

Universitatea „Ovidius” - Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

### Abstract

Hinduism is a polytheistic religion. Some of their gods are historical figures such as Krishna, and others are false gods such as Brahma, Shiva or Vishnu. Yoga teachers claim that by practicing yoga, a person can gain peace, joy, and a state of constant happiness, but we know all too well that this is impossible without the true God, Jesus Christ. Peace cannot be achieved only through meditation and exercise. What brings peace is a clear conscience, and we know that only God can forgive sins in order to receive this peace of conscience.

**Key words:** yoga, Samkhya, Patanjali, pseudo-religiosity

### Introducere

Yoga reprezintă un set de exerciții și meditații care provine din hinduism. Hinduismul după cum știm este o religie ce își are începutul în secolul al XVI-lea î.Hr. Scopul actului yoga este acela de a atinge nirvana-starea de fericire, care se dobândește în New Age și hinduism prin exerciții, meditație și „post”. Mulți învățători yoga își instruiesc adepții să repete *mantra* (care provine din sanscrită) în timpul meditației. De multe ori oamenii care provin din Europa sau America, nici măcar nu știu ce spun sau ce invocă, acest lucru putând fi dăunător pentru ei. Hindușii au de asemenea tehnici de respirație, pe care ei le numesc *pranayama*. Învățătorii yoga vor explica aceste tehnici ca fiind ceva benefic, dar este exact opusul. Una din tehnicile de respirație se numește *Respirația șarpelui* și această tehnică ajunge în adevăratul sens al cuvântului să fie ocultă. Este deosebit de periculos să se încerce practici de această natură.

## I. Filosofia indiana Samkhya

Nu putem să vorbim despre Yoga fără să implicăm și filosofia indiană, Samkhya. O scurtă prezentare a doctrinelor Samkhya ne-o face cunoscutul istoric al religiilor, Mircea Eliade: „pentru Samkhya și Yoga, lumea este reală (ea nu este iluzorie, cum este, de exemplu, pentru Vedanta). Totuși, dacă lumea există și durează, ea datorează acest lucru “ignoranței” spiritului (purușa)<sup>1</sup>. Numeroasele forme ale Cosmosului, ca și procesele lor de manifestare și dezvoltare, nu există decât în măsura în care spiritul, Sinele, se ignoră și, prin această *neștiință*, suferă și este aservit. În momentul când ultimul Sine își va fi aflat eliberarea, în acea clipă Creația în ansamblul ei se va resorbi în substanța primordială (prakrti)”<sup>2</sup>.

Ca și în învățătura despre atman din Upanișade, purușa este inexprimabil. Atributele sale sunt negative. Sinele este cel care vede, el este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv. Purușa (spiritul) prezintă o autonomie și imposibilitate mereu reamintită în texte și este ireductibil, lipsit de calități, neavând inteligență căci este lipsit de dorințe. Dorințele nu aparțin spiritului deoarece ele nu sunt eterne, iar spiritul este veșnic liber.

Nu numai spiritul (purușa) este etern, ci și substanța (prakrti) e la fel de reală și de eternă; dar, spre deosebire de purușa, ea este dinamică și creatoare și se prezintă sub forma unei mase energetice numită mahat (“Cel Mare”).

Această substanță primordială prezintă trei moduri de manifestare diferite numite guna:

1. sattva (modalitate a lumii și înțelepciunii);
2. rajas (modalitate a energiei motrice și a activității mentale);
3. tamas (modalitate a inerției statice și a obscurității psiho-mentale).

„Iar aceste guna au un dublu caracter: pe de o parte obiectiv, pentru că ele constituie fenomene ale lumii exterioare și, pe de altă parte, subiectiv, pentru că susțin, alimentează și condiționează viața psihomentală. Aceste trei guna pot fi interpretate subiectiv de către Samkhya - Yoga când consideră aspectele lor psihice: când predomină sattva, conștiința este calmă, clară, comprehensivă, virtuoașă; dominată de rajas ea este agitată, incertă, instabilă; copleșită de tamas, ea este obscură, confuză, pasionată, bestială”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Unirea lui purusha cu prakrti este realizată prin Tantra Yoga. (Omar V. Garrison, *Tantra: The Yoga of Sex*, Avon Books, New York, 1964, p. 6)

<sup>2</sup> M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, vol. II, p. 51-52

<sup>3</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 52-53

Ținta yoghinului<sup>4</sup> este eliberarea din existența trupească ce se realizează printr-un proces noetic al cărui scop este descoperirea radicalei deosebiri dintre purusha și prakriti și odată relizată cunoașterea identității personale ca fiind purusha, omul intră în starea de Kaivalya, de eliberare din ciclul reîntrupării.

În hinduismul clasic, din care face parte și școala Samkhya - Yoga<sup>5</sup>, învățăturile reprezentative și care domină această religie sunt Karma și Samsara, unde, așa cum am văzut, Karma înseamnă faptă, iar Samsara - reîntrupare. Aceste doctrine învață despre existența sufletelor din veșnicie. „O parte din ele sunt angrenate într-un veșnic ciclu de reveniri existențiale: naștere - moarte - renaștere, cauzat pe de o parte de faptele bune sau rele săvârșite de fiecare individ și, pe de altă parte, de necunoașterea adevăratei realități. Astfel, faptele săvârșite într-o viață anterioară condiționează modul de existență a fiecărei ființe, la care se adaugă gradul de ignoranță referitor la perceperea adevăratului substrat al existenței”<sup>6</sup>.

Realizarea eliberării din lanțul reîncarnărilor este necesar ca omul să cunoască adevărata esență a vieții, a lui Brahman și a sufletului omenesc. La cunoașterea eliberatoare se ajunge și prin anumite exerciții psiho-fizice numite Yoga. Acestea au ca rol atingerea unei transe în care conștiința este anulată prin identificarea cu Brahman. „Întrucât Brahman transcende orice deosebire între bine și rău, adevăr sau neadevăr, cel care a ajuns să realizeze unirea ființială cu El transcende orice distincții etice. Pentru el problema binelui și a răului nu mai există, după cum nu mai există nici lumea înconjurătoare de care se debarasează ca de un veșmânt vechi și uzat. El a rupt lanțul veșnic al transmigrării, intrând în starea de eliberare – moksha”<sup>7</sup>.

Eliberarea (moksha) se obține printr-un sacrificiu ce presupune renunțarea la lucruri, mai bine zis la atașarea (moha) de ele. Eliberarea din existența trupească se realizează în concepția filozofiei Yoga prin metode de disciplinare a trupului și intelectului sau a minții. Tehnica yoghină propriu-zisă necesită practicarea pozițiilor (asana) cu rol de a aduce pe aceeași lungime

<sup>4</sup> „Secretul meditației Yoga e concentrarea într-un singur obiect care poate fi tot atât de bine un obiect fizic (mijlocul sprâncenelor, vârful nasului, un obiect luminos, etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Ishvara). Această concentrare unitară și continuă se numește ekagrata („într-un singur punct”) și ea se obține prin distrugerea pluralității stărilor de conștiință”. (Mircea Eliade, *Yoga*, Prefață de Constantin Noica, Editura Mariana, Craiova, 1991, p. 94)

<sup>5</sup> „Filosofia Samkhya nu se mulțumește să inducă existență sufletului prin stabilirea activității teleologice a naturii. Creația își are acum sens, dar relația ei cu sufletul este încă obscură. Nu există un creator, așadar lumea nu-și poate găsi sensul în voința sau capriciul demiurgului. Evoluția principiului material (prakriti) este orientată servil către suflet (purusha). Acest lucru se face pentru liberarea (mukti) sufletului de robia iluzorie a experienței, așadar de existență”. (Mircea Eliade, *Yoga*, p. 59-60)

<sup>6</sup> Prof. Dr. Remus Rus, Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1991, p. 220

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 220-221

de undă rezonanța energiilor din organismul uman văzut ca un microcosmos cu energiile din întregul Univers văzut ca un macrocosmos și astfel se poate revitaliza organismul uman printr-o reîncărcare cu energie. Totodată, printr-o reglare a ritmului respirației realizată prin disciplina suflului (pranayama) se înlocuiește respirația omului profan, care este aritmică și în funcție de tensiunea psihomentală a momentului, cu o respirație ritmată ce trebuie să devină un lucru automat, pentru ca yoghinul să poată uita de respirație și astfel să fie suprimat efortul respirator. Ritmarea respirației printr-o încetinire a ei îi facilitează yoghinului posibilitatea de a pătrunde anumite stări de conștiință, care, în stare de veghe, sunt inaccesibile, și în special stările de conștiință care caracterizează somnul. Yoghinul pretinde că poate verifica experimental și „cu toată luciditatea *stările de conștiință* proprii somnului”<sup>8</sup>.

O altă tehnică yoghină de disciplinare și autocontrol este concentrarea asupra unui singur obiect, ekagrata, care este un exercițiu prin care se dorește controlarea celor două surse generatoare ale fluidității mentale: activitatea senzorială și aceea a subconștientului. Din cele trei tehnici ale practicii yoghine - asana, pranayama și ekagrata -se pretinde o suspendare a condiției umane fie și numai pe durata exercițiului. Astfel, într-o stare de imobilitate, ritmându-și respirația și fixându-și privirea și atenția într-un singur punct, yoghinul este “concentrat”, “unificat”, stare în care el nu mai poate fi distras sau tulburat de activitatea simțurilor, de memorie etc. și i se oferă condițiile propice pentru practicarea concentrării și meditației (dhyana) definită de Pantajali ca “un curent de gândire unificată”<sup>9</sup>.

## II. Practici yoga

Practica Yoga<sup>10</sup> conține mai multe sisteme ce vizează același țel esențial – atingerea Absolutului. Dintre aceste sisteme amintim câteva:

Karma Yoga este Yoga punerii la unison cu Supremul prin activitate sau acțiune, în care rezultatul sau fructele acțiunii sunt consacrate Divinului;

Bhakti Yoga reprezintă Yoga iubirii universale, a abnegației și a dăruirii față de Suprem;

Raja Yoga este Yoga fuziunii cu mentalul cosmic, vizând amplificarea puterii minții, controlul turbioanelor mentale, trezirea celui de-al treilea ochi (Ajna Chakra);

<sup>8</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p. 60-61

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 61

<sup>10</sup> În Shiva Samhita Yoga este văzută ca singura metodă adevărată spre desăvârșire. (*Shiva Samhita. Cartea secretelor din Hatha și Tantra-Yoga*, p. 16)

Jnana Yoga înseamnă Yoga fuziunii cu energiile superioare ale minții, a rezirii și amplificării puterii de discriminare;

Laya Yoga este Yoga fuziunii depline cu anumite sfere de forță infinie ale Universului;

Mantra Yoga reprezintă Yoga punerii în rezonanță prin intermediul anumitor sunete imitative, cu diferitele energii subtile ale Universului;

Yantra Yoga se referă la Yoga fuziunii telepatice cu anumite energii sau sfere de forță ale Universului prin intermediul anumitor desene geometrice special concepute și revelate pentru aceasta;

Tantra Yoga<sup>11</sup> este Yoga expansiunii extreme a câmpului conștiinței care integrează o gamă complexă de procedee și tehnici, integrând printre altele activitatea sexuală în scopul accelerării evoluției spirituale prin transmutarea și sublimarea potențialului creator sexual, atât la bărbat cât și la femeie;

Kundalini Yoga înseamnă Yoga trezirii și orientării ascendente a puterii latente colosale ce există în stare latentă la baza coloanei vertebrale în Muladhara Chakra;

Hatha Yoga este sistemul cel mai cunoscut în Occident și urmărește stăpânirea cât mai perfectă a corpului, redobândirea sau menținerea sănătății, controlul cât mai deplin al energiilor vitale, fiind bazat pe echilibrarea polarităților fundamentale ale ființei, a energiilor solară (+) și lunară (-).

„Toate aceste sisteme au ca cea mai importantă sursă de cunoștințe lucrarea *Yoga - Sutra* a lui Pantajali și care se împarte în patru părți:

Samadhi-Pada (se ocupă de conștiința pură);

Sadhana - Pada (se ocupă de metode și tehnici Yoga);

Vibhuti - Pada (se ocupă de trezirea puterilor spirituale);

Kaivalya - Pada (se ocupă de Moksha - eliberarea spirituală)<sup>12</sup>.

Tot în “Yoga - Sutra” sunt prescrise opt faze importante pentru atingerea divinității<sup>13</sup>:

Yama<sup>14</sup> (înfrânările sau purtarea bună);

---

<sup>11</sup> „În buddhismul tibetan, termenul Tantra desemnează diferitele tipuri de texte (Tantra medicale, Tantra astrologice etc.) având în acest caz sensul de “sistem” ori de “ansamblu coerent”. (*Shiva Samhita. Cartea secretelor din Hatha și Tantra-Yoga*, Editura Dragon, București, 1994, p. 15)

<sup>12</sup> Kansalyarani Raghavan, *Ghid pentru cultura și spiritualitatea indiană*, Editura Arhetip, București, 1992, p. 15

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 16

<sup>14</sup> „Yama („înfrânările”) vizează cele cinci comandamente morale absolut indispensabile pentru ascetul care și-a propus să atingă eliberarea încă din timpul acestei existențe”. (Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, Editura Tehnopress, Iași, 2001, p. 185-186)

Niyama<sup>15</sup> (disciplinele sau puritatea gândirii);  
 Asana<sup>16</sup> (poziția sau posturile corpului);  
 Pranayama<sup>17</sup> (controlul respirației);  
 Pratyahara<sup>18</sup> (controlul minții sau emanciparea activității senzoriale de contactul cu obiectele exterioare);  
 Dharana<sup>19</sup> (concentrarea care poate fi pe un singur punct sau pe o idee cum ar fi Ișvara – Dumnezeu);  
 Dhyana<sup>20</sup> (meditația yoghină sau contemplarea neîntreruptă a obiectului);  
 Samadhi<sup>21</sup> (enstaza sau Dhyana fără conștiința de sine).

Ultima fază a desăvârșirii yoghine - starea de samadhi - impune o deplină scufundare în sine asociată cu anihilarea tuturor senzațiilor exterioare, fără care nu se poate obține eliberarea, iar marea concentrare (Mahasamadhi), explicată drept contopirea cu Brahman, are drept rezultat încetarea oricăror activități vitale. Din cele prezentate mai sus se poate spune că Yoga

<sup>15</sup> Concomitent cu aceste înfrânări (yama), yoghinul trebuie să practice niyama, adică o serie de “discipline” corporale și psihice. „Aceste “discipline” constau în “puritatea” (sauca), “mulțumirea” sau “împăcarea” (samtoșă), “asceza” (tapas), “cunoașterea de sine” (svadhyaya) și dăruirea totală Stăpânului Divin (Isvara, isvara-pranidhanani). Purificare (sauca)”. (Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, p. 186-187)

<sup>16</sup> „Yoga propriu-zisă debutează începând cu cel de-al treilea “membru” (yoganga), cu a treia treaptă dintre cele opt descrise de către Patanjali. Această a treia treaptă este asana, desemnând binecunoscuta “poziție-lotus”, definită în Yoga-Sara ca fiind “stabilă și agreabilă”.

(Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, p. 187-188)

<sup>17</sup> „Dacă asana presupune refuzul de a ceda înclinațiilor naturale și implicit refuzul mobilității, Pranayama ilustrează disciplinarea respirației, respectiv „refuzul” de a respira ca majoritatea oamenilor, adică în mod aritmic. (Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, p. 189-190)

<sup>18</sup> „După cum afirmă Patanjali în Yoga-Sutra, ceea ce trebuie să suprimă yoghinul în primul rând este fluxul continuu de gânduri, sentimente, reprezentări ce dispersează conștiința. (Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, p. 191-192)

<sup>19</sup> „Deși este consemnată în Yoga-Sutra ca a șasea treaptă Yoga, dharana este, de fapt, o ekagrată, adică “fixarea într-un singur punct” și constituie punctul de pornire al meditației Yoga. Concentrarea are loc de obicei asupra centrului (cakra) ombilicului, în lotusul inimii, asupra porțiunii dintre sprâncene, vârfului nasului, asupra unui obiect luminos, asupra unui gând (adevăr metafizic) sau asupra lui Isvara („Domnul”). (Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, p. 192-193)

<sup>20</sup> Legat de meditația (dhyana) de tip Yoga, Patanjali afirmă că în cadrul ei “conținutul mental (pratyaya) este unic și mintea curge continuu spre el”. S-ar putea spune că în acest moment accesul yoghinului spre conținutul mental nu mai este perceput de către acesta ca o apropiere “dinspre periferie spre centru”, ci ca o “pătrundere în profunzimea aceluiași obiect”. Chiar dacă conținutul mental rămâne același, mintea nu este obstaculată, ci rămâne dinamică, “fiecare moment” (ksana) repetând același conținut mental din “momentele anterioare și ulterioare”.. (Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, p. 193-194)

<sup>21</sup> „În momentul în care yoghinul a realizat „concentrarea” (dharana) și “meditația” (dhyana), el accedează fără nici un fel de probleme la treapta samadhi , „enstaza”, care este totodată rezultatul final și apogeul tuturor eforturilor și exercițiilor spirituale parcurse de către ascet. În accepțiunea sa pur gnoseologică, samadhi semnifică acea stare contemplativă în care gândirea percepe spontan forma obiectului asupra căruia se concentrează, fără să se apeleze la autorul categoriilor raționale sau al imaginației (kalpata); în această ipostază, obiectul respectiv se descoperă în însăși ființa sa, „în sine” (svarupa), ca și cum ar fi golit de sine. (Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, p. 194-196)



reprezintă, în modul cel mai consistent, mistica clasică a Indiei, această doctrină concentrând atenția asupra tuturor acțiunilor și exercițiilor capabile să trezească forțele supranaturale din om care, conform concepției teoretice din India, „sunt destinate să înlesnească deplin contopirea omului cu spiritul universal”<sup>22</sup>.

## Concluzii

Există multe tipuri de yoga, precum: Sahaja Yoga, Ashtanga Yoga, Sivananda Yoga etc dar toate aceste diferențe vin de la învățători diferiți, deoarece hinduismul este practic un conglomerat de credințe și practici. În Europa și chiar în țara noastră avem persoane care promovează yoga creștină. Ei afirmă că doresc să devenim sănătoși spirituali prin practicarea de yoga, prin aceasta ajungând să rezonăm cu Dumnezeu. Aceasta reprezintă o absurditate deoarece Dumnezeu și Iisus Hristos nu are nevoie de o astfel de rezonare. Ceea ce aduce cu adevărat pacea este rugăciunea creștină. Yoga reprezintă o metodă inutilă de a dobândi liniștea, nu putem dobândi pacea prin ea și nici nu poți descoperi cu adevărat Adevărul, nici nu mai pomenim de mântuire care a fost și este oferită în dar de Mântuitorul Iisus Hristos.

## Bibliografie

1. Achimescu, Nicolae, *India, religie și filosofie*, Editura Tehnopress, Iași, 2001
2. Eliade, M., *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, vol. II
3. Eliade, Mircea, *Yoga*, Prefață de Constantin Noica, Editura Mariana, Craiova, 1991
4. Garrison, Omar V., *Tantra: The Yoga of Sex*, Avon Books, New York, 1964
5. Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989
6. Raghavan, Kansalyarani, *Ghid pentru cultura și spiritualitatea indiană*, Editura Arhetip, București, 1992
7. Rus, Prof. Dr. Remus, Stan, Pr. Conf. Dr. Alexandru, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1991

---

<sup>22</sup> Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 641

8. *Shiva Samhita. Cartea secretelor din Hatha și Tantra-Yoga*, Editura Dragon, București, 1994

## **Repere misionare ale sexualității premaritale și extramaritale**

Pr. Drd. Gheorghe Razvan

Universitatea “Ovidius” Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

### **Abstract**

All biblical writers condemn fornication as premarital sexuality and adultery as extramarital sexuality. They are sinful because they deviate, deviate from God's plan and command. While sinful pleasures may give some satisfaction, they are fleeting and have dreaded side effects (Hebrews 11:25). Within marriage, sexual intercourse is good, created by God to ensure intimacy and reproduction, but sexual abuse is vehemently condemned.

**Key words:** sexuality, premarital relationship, extramarital affair, adultery, morality

### **Introducere**

În teologia românească s-a scris destul de puțin despre acest aspect al sexualității în cadrul familiei, dar nu putem lăsa un astfel de subiect, atât de disputat în societatea contemporană, deoarece sexualitatea pre-maritală și extra-maritală sunt larg acceptate în societatea contemporană și destul de tolerate. Coabitarea sau concubinajul este larg răspândit și a devenit dificil să te delimitezi de această practică, ba chiar și de sexualitatea premaritală. O filosofie hedonistă, cu acceptarea relațiilor sexuale premaritale și extramaritale pare să fi devenit o parte a valorilor culturale, reîntărite prin televiziune, prin practica majorității.

Allan Bloom a întrebat studenții dintr-un colegiu, de ce părinții, care altădată criticau activitatea sexuală a fetelor necăsătorite, rareori mai protestează atunci când prietenul lor rămâne peste noapte în dormitorul fetei. O tânără studentă a răspuns că sexualitatea premaritală nu mai

este criticată deoarece și-așa „nu e mare scofală de ea”<sup>1</sup>.

Relațiile sexuale, pentru majoritatea oamenilor, nu mai sunt astăzi o mare scofală. Tulburările de orientare sexuală, absența dorinței sau libidoului, impotența, disfuncția orgasmică sau frigiditatea sunt frecvente, antrenând jumătate din populația activă sexual. Pornografia a devenit o prezență generală, atingând cifre de afaceri colosale.

Dorind să evite problemele sexuale ale celor singuri, Biserica a căutat să le expedieze cu relativă ușurință, declarând că persoanele necăsătorite ar trebui să-și nege sexualitatea sau, ignoră pur și simplu această problemă. Astfel, cei singuri sunt lăsați fără o călăuzire competentă în legătură cu felul în care să-și trăiască sexualitatea. În mediul burlacilor sau al fetelor necăsătorite, sunt adoptate standarde străine de cele creștine și biblice.

## **I. Aspecte ale sexualității extramaritale**

Allan Bloom scria că revoluția sau relaxarea sexuală învață ceva mai mult pe oameni despre aspectele erotice, dar îi lasă dezamăgiți și lipsiți de bucuriile autentice ale unei relații sexuale deplin satisfăcătoare în cadrul căsătoriei, permițându-le să străbată viața vidați de imaginație, lipsiți de idealuri, cu teama de singurătate și izolați, cu sentimentul de detașare și fără capacitatea reală de a se implica, de a se angaja în relații cu adevărat apropiate, personale și de dragoste autentică<sup>2</sup>.

*Relația sexuală extramaritală implică o gândire păcătoasă.* Nu se poate vorbi de adulter decât în cazul contactului fizic. O astfel de viziune legalistă a fost negată de Mântuitorul Hristos în Predica de pe Munte: „*Oricine pofteste o femeie în inima sa, a comis deja adulter*” (Matei 5, 28) în mod clar adulterul, pofta, desfrânarea, au loc în primul rând în minte, chiar și fără contactul genital propriu-zis.

Pofta este dificil de definit cu acuratețe. Cu siguranță că ea nu se referă la dorința sexuală normală, sănătoasă, sau simțămintele de atracție dintre doi oameni care se stimulează reciproc, în cadrul preludiului dintre soț și soție. Este incorect să credem că Dumnezeu ne-a hărăzit cu trebuințe și interese sexuale și apoi le condamnă ca fiind o poftă păcătoasă.

Pofta poate fi definită ca o dorință puternică și expresia este folosită pozitiv și non sexual, în alte locuri din Sfânta Scriptură. În adulterul mental, Hristos s-a referit la dorința

---

<sup>1</sup> Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon&Schuster, New York, 1987, p. 99

<sup>2</sup> Allan Bloom, *op.cit.*, p. 112

mentală și fanteziile sexuale cu o altă persoană, nu doar la sentimentele și gândurile privind propria sexualitate.

Cu siguranță că puritatea în acest domeniu este un lucru greu de realizat și de obicei nu se realizează doar prin focalizarea asupra problemei, ci prin centrarea asupra unor lucruri de valoare și dimensiune spirituală. Chiar dacă nu are loc un act sexual propriu-zis, fanteziile sexuale obsesive pot fi dăunătoare, în special atunci când gândirea este implicată în fantezii privind acte interzise cu persoane anumite. În timp, aceste fantezii pot deveni un substitut pentru intimitate, creând dificultăți persoanelor de a se implica în activitatea sexuală normală maritală<sup>3</sup>.

Angajarea în activități sau relații sexuale premaritale sau extramaritale, lasă cel puțin doi oameni, abuzați și în suferință. Fanteziile sexuale influențează doar pe cel care își permite să le trăiască, dar poate să afecteze și pe viitorul partener al acestuia. În orice caz, în viziunea Mântuitorului Hristos, ambele sunt greșite.

*Activitatea sexuală extramaritală implică conversații păcătoase.* Biblia condamnă conversația ușuratică privind subiecte sexuale. Printre creștini n-ar trebui să existe nici măcar o imoralitate sexuală ascunsă și orice tip de necurăție sau de poftă, deoarece sunt improprii pentru poporul lui Dumnezeu; n-ar trebui să existe obscenități, discuții nebunești sau glume obscene (Efeseni 5, 3-4). Limbajul murdar, glumele cu conotație sexuală, conversația în termeni nepotriviti, ca și comportamentul ușuratic, toate subminează reputația și ridică întrebări privind puritatea credinciosului. Creștinul trebuie să evite orice aparență de rău, să caute să-și mențină o bună reputație. Aceasta poate să fie subminată prin conversații ușuratice privind subiecte sexuale (Luca 2, 52; Faptele 16, 2; I Timotei 3, 7; I Tesaloniceni 5, 22).

*Activitatea sexuală extramaritală poate implica masturbarea.* Diferită de desfrâu și adulter, masturbarea sau autoerotismul, nu este menționată în niciun loc în Sfânta Scriptură. Unii cercetători argumentează că păcatul lui Onan, descris în Facerea, cap. 38, s-ar referi la masturbare, deoarece împrăștia sămânța pe pământ. Fie că este vorba de *coitus interruptus* sau de autoerotism, păcatul neascultării pentru care a fost pedepsit Onan este acela de a refuza să ducă numele și seminția fratelui său decedat mai departe, așa cum cerea legea leviratului.

În concordanță cu literatura privind acest subiect, se pare că autorii și răspunsurile, poziția lor, se împart în mod egal. Unii continuă să susțină că este greșit, deși în ultimii ani un număr crescând de lideri și cercetători sexologi au afirmat public că nu există nimic în mod

---

<sup>3</sup> Earl D. Wilson, *Sexual Sanity: Breaking Free from Uncontrolled Habits*, InterVarsity, Downers Grove, 1984, p. 186

necesar dăunător în această practică. Deși punctele de vedere diferă, toți credincioșii sunt de acord că masturbarea, acompaniată de gânduri și fantezii erotice, poate fi dăunătoare, fie că este sau nu acompaniată de stimulare genitală.

*Activitatea sexuală extramaritală limitează libertatea.* Multe lucruri din această lume sunt posibile, dar nu sunt și binevenite sau înțelepte. Concluzia aceasta este începutul unui fragment important, asupra modului în care Noul Testament se ocupă de imoralitate (I Corinteni 6, 12). În această lume totul are un scop și o funcție și toate realitățile trebuie să respecte structurile, legile și funcțiile lor, să respecte cadrul în care au loc.

Noi suntem în cea mai mare măsură împliniți atunci când rămânem la ceea ce este lăsat de Dumnezeu, Tatăl și Creatorul nostru. Deși suntem liberi să ne angajăm în activități imorale, aceasta poate duce la efecte secundare dăunătoare. Orice persoană care nu poate rezista ispitelor sexuale nu este liberă, ajunge să se afle sub controlul impulsurilor și instinctelor primare (I Corinteni 6, 7).

## **II. Cauzele sexualității extramaritale.**

Activitatea sexuală extramaritală pare să fie din ce în ce mai răspândită și cei mai mulți cercetători care au făcut studii în acest sens, constată atât creșterea autoerotismului, a tulburărilor de orientare, cât și a activităților sexuale cvasinormale, premaritale și extramaritale. Încercând să explorăm cauzele determinante, vom constata că sunt următoarele:

Cultura noastră saturată sexual, stimulează oamenii să se gândească la sex și îi încurajează să caute gratificare sexuală și plăcere fizică<sup>4</sup>.

*Atmosfera socială.* Societatea modernă subliniază valoarea plăcerii sexuale fizice imediate. Multe reviste populare, filme, programe de televiziune, reclame comerciale, romane, descriu situații senzuale care au tendința de a trezi fanteziile și dorințele receptorilor. Deseori mișcări cetățenești au încercat să reducă pornografia, dar au întâmpinat rezistența sub forma argumentelor: „de ce ar trebui să restricționăm drepturile altora de a vedea ceea ce își doresc?” Ceea ce văd și fac oamenii în particular este treaba lor. Deși media stimulează și îndeamnă în mod manipulativ la activitate sexuală, ea reflectă gustul celor mulți care își doresc și sunt chiar dispuși să plătească pentru aceasta.

---

<sup>4</sup> James V. Brownson, *Bible, Gender, Sexuality: Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, W.B. Eerdmans Pub. Co, Grand Rapids, Mich, 2013, p. 269

Această atmosferă de suprastimulare sexuală își găsește rezonanță în publicul comun, inclusiv cel creștin, care în consecință, manifestă o presiune socială din ce în ce mai mare asupra individului. Acest lucru poate fi remarcat cel mai evident în rândul adolescenților și tinerilor. Într-o perioadă în care instinctul sexual are o mare intensitate și nevoia de aprobare din partea anturajului este foarte puternică, deseori adolescenții cedează presiunilor sociale și încep activitatea sexuală în tentativa lor de acceptare și status. Presiunea socială poate, de asemenea, să influențeze pe adulți, inclusiv oamenii de afaceri care călătoresc, antrenori, a căror activitate îi îndepărtează de familie și cămin și îi determină să trăiască în moteluri sau hoteluri. Deseori, materialele pornografice sunt disponibile pentru a stimula mintea și a trezi instinctele sexuale.

Aceste materiale par nedăunătoare și doar distractive, dar ele distorsionează sexualitatea și o creionează ca pe o simplă activitate fizică ce dezumanizează și transformă ființele umane în obiecte sexuale. Sexualitatea descrisă de materialele pornografice este vicleană, minunat descrisă, generatoare de fantezie și are efect distructiv asupra sexualității reale, normale, ca și asupra adevăratei spiritualități. Ea influențează mii de oameni și-I stimulează în mod nesănătos către o sexualitate imorală<sup>5</sup>.

*Conveniențele sexuale.* Societatea modernă, ca și modificările de concepție, îi ajută pe oameni să stabilească cunoștințe, relații și să se întâlnească în locuri protejate extrem de rapid. Oamenii s-au obișnuit să treacă peste barierele altădată mult mai pregnante și să obțină satisfacții pur fizice din relații sexuale întâmplătoare. Cu siguranță că pericolul bolilor cu transmisie sexuală a temperat această tendință, dar utilizarea mijloacelor de protecție sexuală tinde să înlăture acest inconvenient.

*Valorile liberale (libertine).* Sexualitatea extramaritală nu mai este un subiect tabu, generația zilelor noastre știe probabil mult mai mult despre controlul nașterilor, schimbul partenerilor, necredincioșie și alte comportamente similare care sunt discutate deschis, tolerate, dacă nu chiar acceptate. Restricțiile sexuale au slăbit, standardele sexuale au fost relaxate sau sunt pierdute și așteptările sexuale au devenit mult mai liberale.

Legământul marital este mult mai puțin luat în serios, iar atunci când apare ocazia unei aventuri cu un partener care pare atractiv, adulterul și divorțul sunt acceptate ca o alternativă relativ facilă. Pentru mulți, loialitatea este doar un angajament al buzelor și se renunță la ea când

---

<sup>5</sup> Richard Foster, *Money, Sex and Power*, Harper&Row, New York, 1985, pp. 112-122

se ivește posibilitatea unei împliniri egoiste și a unor satisfacții carnale<sup>6</sup>.

Schimbarea valorilor noastre privind sexualitatea ia forma libertinismului și imoralității. Aceste valori liberale îi împiedică pe oameni să reziste față de ispitele sexuale și-i face vulnerabili.

*O educație incorectă.* Mulți oameni, în special cei tineri, stabilesc relații sexuale în mod nepotrivit sau inadecvat, deoarece nu au maturitatea emoțională și nu știu nimic despre consecințele asupra sănătății. Romane, filme, producții cinematografice sau programe de televiziune distorsionează imaginea dragostei și a relației sexuale, o prezintă într-o manieră comercială și pornografică, fără să existe o educație profund psihologică, spirituală, a aspectelor complexe care privesc relația sexuală între parteneri în cadrul căsniciei, sau a principiilor de moralitate. Pentru mulți oameni, baza comportamentului lor nu este decât o etică de complezență, „dacă te simți bine, n-ai decât s-o faci“, fără să se mai gândească la implicații și consecințe pe termen lung.

*Presiunea internă.* Mediul poate favoriza cedarea în fața ispitelor sexuale, dar sursa reală a problemelor este în mintea persoanei. Hristos a indicat lucrul acesta când le vorbea fariseilor pseudoevlavioși că lucrurile care ies din gură provin din inimă, pentru că din prisosul inimii vorbește gura; din inimă provin gândurile rele, crima, adulterul, imoralitatea sexuală (Matei 5, 18-19).

Aceste presiuni interioare ale inimii pot fi concretizate în:

*Curiozitatea* (asistând la explozia pornografică, pare dorința de a încerca ceva nou și diferit; aceasta crește pe măsură ce apar ocazii de a se implica în experiențe sexuale imorale);

*Fantezia necontrolată* (mulți oameni, unele studii se referă la circa 95% bărbați și 50% femei, se angajează în fantezii sexuale<sup>7</sup>). Această activitate mentală produce excitare și adesea apare înaintea sau în timpul relației sexuale, având rolul de a îmbogăți experiența sexuală. Unii oameni se retrag în imaginar pentru a-și reduce anxietatea legată de sex, pentru a explora mental aspecte sau acte tabu pe care consideră că în viața reală nu-și vor permite să le realizeze niciodată, pentru a adăuga senzualitate vieții, întrucât au parte de puțină bucurie sau plăcere sexuală. Cercetările au evidențiat că unii sunt mai excitați prin fantezie decât prin vizualizarea unor imagini erotice sau prin citirea materialelor pornografice. Deoarece nimeni nu poate vedea

---

<sup>6</sup> Charles Colson în *Prefața* la Ted W. Engstrom, *A Time for Commitment*, Zonervam Grand Rapids (Michigan), 1987, p. 9

<sup>7</sup> Lonnie Barbach, *Sexual Fantasies*, în „Bottom Line/Personal“, nr. 8, ianuarie 1987, pp. 13-14



conținutul fanteziei și nici nu poate ști când ne complacem în ea, această sexualitate mentală poate continua aproape perpetuu. Dacă fantezia este frecventă și presupune pofțirea cuiva, există toate condițiile ca activitatea sexuală reală să apară când există ocazia<sup>8</sup>.

*Căutarea identității și stimei de sine.* Mulți oameni se simt inferiori, insignifianți, nesiguri și lipsiți de orice scop în viață. La nivel oarecum inconștient, unii văd sexul în afara căsătoriei ca un mod de a fi acceptat, de a-și dovedi că sunt valoroși, de a se simți doriți, de a-și aprecia stima de sine. Mulți oameni aflați la mijlocul vieții sau mai în vârstă, temându-se de pierderea virilității sau atractivității își permit să aibă o relație extra-conjugală în tentativa de a se convinge că sunt încă acceptabili și atractivi sexual. Din nefericire, natura tranzitorie a unui astfel de comportament sexual lasă participanții cu simțăminte de respingere, vinovăție și autoblamare, mult mai grave decât a comportamentelor precedente. Ca rezultat, mulți abandonează relațiile interpersonale în încercarea de a-și umple simțământul de goliciune și a se simți stabili, siguri pe sine, pe propria identitate.

*Căutarea intimității și apropierii.* Așa cum am văzut, sexualitatea implică o comunicare profundă, acceptare și iubire sinceră. Atunci când oamenii se simt singuri, neiubiți, nedoriți, deprivați afectiv, caută intimitate, tandrețe, emoție și împlinire în relații sexuale extramaritale;

*Comportament escapist sau răzvrătit.* Comportamentul sexual, inclusiv masturbarea, poate fi un mod de a scăpa de plictiseală, de a alina tensiunea și de a evita în mod temporar stresul vieții. În alte cazuri, comportamentul sexual reprezintă răzvrătirea împotriva părinților sau autorității, o declarație de independență față de trecut, expresia mâniei sau opiniei împotriva partenerului de viață sau altei persoane.

*O gândire distorsionată.* Este ușor să te documentezi în privința prevalenței tulburărilor de orientare sexuală<sup>9</sup>, încât să le descoperi cauzele. Ceea ce se știa în trecut despre sex sau ceea ce a fost învățat în împrejurări nefericite, eșecurile în experiențe sexuale precedente, temerile că ar putea fi anormal, percepții nevrotice sau chiar psihotice, eșecul de a anticipa consecințele propriilor acțiuni, dorința inconștientă de a fi prins, pedepsit, curajul excesiv de a-și asuma riscuri, sunt printre multele motive care ar putea să determine oamenii să se implice în activități sexuale nepermise sau perverse.

*Influența celui rău.* Sfânta Scriptură afirmă că omul se află într-o luptă spirituală

---

<sup>8</sup> Richard A. Meier, *Human Sexuality in Perspective*, Nelson-Hall, Chicago (Illinois), 1984, p. 177

<sup>9</sup> David P. Gushee et al., *Changing Our Mind: A Call from America's Leading Evangelical Ethics Scholar for Full Acceptance of LGBT Christians in the Church*, 2015, 61-62

împotriva forțelor răului. Diavolul este alert și înțelept, imitând îngerii luminii (Efeseni 6, 1013). El încearcă să rănească și să ispitească, chiar pe cei aleși (I Petru 5, 8; II Corinteni 11, 1415). Deoarece mulți oameni par vulnerabili în domeniul sexual, sunt ispitiți și cad. În dorința de eliberare sexuală, ne implicăm în acte cu consecințe dezastruoase și situații compromițătoare. Chiar creștinii eșuează uneori să se bazeze pe puterea protectoare a Duhului Sfânt. Satana are succes deoarece încercăm să ducem lupta singuri, neînțelegând valoarea afirmației din I Ioan 4, 4: „*Cel ce este în voi este mai mare decât cel ce este în lume*—”. Doar Duhul Sfânt, aflat în interiorul creștinului, poate să-i confere putere de a rezista influențelor satanice.

## Concluzii

Este dificil să înțelegem sau să descriem în mod adecvat efectele sexului extramarital. Această activitate sexuală constituie păcat și, potrivit cu Sfânta Scriptură, orice păcat care nu a fost iertat va fi pedepsit la judecata viitoare. Efectele păcatului apar mult mai curând. Pentru scurt timp oferă plăcere, dar influențele dăunătoare ale sexului nonmarital apar destul de repede. Nu întotdeauna sexualitatea extramaritală creează simțământul de vinovăție și remușcare, pentru că mulți oameni au conștiința tocită; dar lipsa remușcării nu înseamnă că este corectă moral. Uneori, oamenii își împietresc inima și sunt incapabili să perceapă îndemnul Duhului Sfânt. (Ioan 12, 35-40; I Corinteni 2 14). Lucrul acesta se poate întâmpla chiar și creștinilor, membri marcanți și respectați ai Bisericii. Sfântul Apostol Pavel spune în epistola către romani că Dumnezeu i-a lăsat în voia poftelor lor (Romani 1, 24-28, 32).

Lumea modernă a respins învățăturile Sfintei Scripturi și a devenit insensibilă la caracterul periculos și la consecințele nefaste, ale desfrâului din viața oamenilor.

## Bibliografie

1. Barbach, Lonnie, *Sexual Fantasies*, în „Bottom Line/Personal“, nr. 8, ianuarie 1987
2. Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*, Simon&Schuster, New York, 1987, p. 99
3. Brownson, James V., *Bible, Gender, Sexuality: Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, W.B. Eerdmans Pub. Co, Grand Rapids, Mich, 2013
4. Engstrom, Ted W., *A Time for Commitment*, Zonervam Grand Rapids (Michigan), 1987

5. Foster, Richard, *Money, Sex and Power*, Harper&Row, New York, 1985
6. Gushee, David P et al., *Changing Our Mind: A Call from America's Leading Evangelical Ethics Scholar for Full Acceptance of LGBT Christians in the Church*, 2015
7. Meier, Richard A., *Human Sexuality in Perspective*, Nelsin-Hall, Chicago (Illionois), 1984
8. Wilson, Earl D., *Sexual Sanity: Breaking Free from Uncontrolled Habits*, InterVarsity, Downers Grove, 1984

## Mișcarea New-Age. Repere misionare

Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### Abstract

The New Age is a complex movement, it is a manifestation of a particular cultural phenomenon that has become well known in the study of religions. The New Age movement can be seen as a response to the decline of traditional Western religions. It conforms to spiritual pluralism, which most missionaries and specialists in New Religious Movements attribute to them as a consequence of secularization.

**Keywords:** New Age, science, millenarianism, the Age of Aquarius, philosophy

### Introducere

Principală caracteristică a Mișcării New Age este reprezentată de interesul său crescut pentru știință și dezvoltarea tehnologiei. Această caracteristică ar putea părea surprinzătoare dacă ar fi să analizăm acest lucru la prima vedere pentru că adepții New Age tind să respingă raționamentul academic, însă, în realitate, acest paradox este doar unul este doar aparent. Progresul care se manifestă în toate domeniile științelor moderne stârnește un real interes la adepților New Age din două motive. Primul motiv este acela că progresul este interpretat în așa fel încât legitimează o perspectivă spirituală. Al doilea motiv este acela că progresul este folosit pentru a combate consensurile științifice existente. Acest lucru este posibil deoarece *noua* și *vechea* știință sunt percepute ca fiind în opoziție în mod radical, dacă nu în practică, cel puțin din punct de vedere principial. Știința tradițională, asociată cu instituția academică, este condamnată în profunzime, ca fiind materialistă, care favorizează alienarea omului, dar New Age-ul a descoperit noua știință, pe care o consideră ca un potențial aliat împotriva științei *vechi*.

## I. Perspective istorice ale mișcării New-Age

Unul din prestigioșii cercetători ai noilor mișcări religioase, J. Gordon Melton, a subliniat că Mișcarea New Age „își are originea în ceea ce el definește ca fiind comunitatea metafizică-ocultă, o tradiție religioasă care are rădăcini până în secolul al XVIII-lea”.<sup>1</sup> Pentru a descoperi un alt fundament al New Age, este necesar să aruncăm o privire la cultul OZN-urilor, care a apărut în anii 50`, și, de atunci, se află în continuă dezvoltare. Grupările ufolatre înpărășesc mai multe teze și doctrine eshatologice.<sup>2</sup>

Perspectiva metafizică-ocultă a acestor mișcări ufolatre își au rădăcina în multe izvoare de inspirație, însă cu precădere trebuie menționată aici una din fondatoarele sistemului Teosofic, Alice. A. Bailey.<sup>3</sup> Influența acesteia asupra Mișcării New Age, mai ales în perioada de început a mișcării, este persuasivă. Este foarte cunoscut faptul că ea a fost cea care a introdus pentru prima dată termenul de *New Age*. Pentru că am amintit mai sus despre mișcările ufolatre, putem spune că acest cult reprezintă într-o oarecare măsură Mișcarea Proto-New Age.<sup>4</sup> După anul 1960 se cunoaște o adevărată înflorire a fenomenului neo-religios, apărând mișcări contra culturale de diferite tipuri. David Spangler, o persoană care a devenit celebră în cadrul New Age, s-a evidențiat în multe comunități comparabile, el declarând afinitatea lui pentru susținerea cultelor ufolatre.

Culte ufolatre au reliefat în credințele lor o viziune futuristică milenar-apocaliptică. „Totuși este chiar elementul apocaliptic care a fost foarte mult nuanțat, în evoluția viitoare a acestor comunități”.<sup>5</sup> Având în vedere că evenimentul apocaliptic a eșuat de mai multe ori, s-a dezvoltat un sentiment de frustrare și o rezistență crescândă față de atitudinea pasivă a așteptării marelui eveniment, foarte asemănător cu Noaptea albă de la Boston, când adventiștii l-au așteptat în zadar pe Iisus. cazul.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Gordon J. Melton, *New Age Encyclopedia*, Editura Gale Research, London, 1990, p. 246.

<sup>2</sup> Gregory Recce, *UFO Religion*, Editura I.B. Tauris, New York, 2007, p. 188.

<sup>3</sup> Christopher Partridge, *UFO Religions*, Ed, Routledge, London, 2003, p. 8.

<sup>4</sup> Robert Ellwood, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Editura Prentice Hall, New York, 1973, p. 143.

<sup>5</sup> Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, Editura Do Minor, București, 2009, p. 226.

<sup>6</sup> David Spangler, *Call of the World; The Incarnational Journey of the Soul*, Editura Lorian Press, Everett, 2011, p. 32.

Doctrina milenaristă a fost înlocuită de o atitudine de pionierat, respectiv adepții au început să trăiască ca și cum așteptata și profețita *New Age*, ar fi fost deja aici, „printr-un efort de a adopta o atitudine tipic avangardistă”.<sup>7</sup>

Mișcarea *New Age* a avut primii adepți în Anglia, țara în care au apărut Teosofia și Antropozofia și unde au avut un efect puternic. În sensul restrâns al cuvântului, *New Age* a arătat un interes și o atracție puternică pentru savoarea teosofică și antropozofică. Tipic pentru *New Age* în sens restrâns, este centralizarea totală pe așteptarea Erei Vărsătorului *New Age*. Toate activitățile și speculațiile se învârt în jurul acestei viziuni centrale a unei noi lumi transformate.<sup>8</sup>

*New Age* a cunoscut o dezvoltare intensă, dacă ar fi să ne raportăm la numărul membrilor săi, la sfârșitul anilor 70`, când a început să perceapă o similaritate de amploare cu alte varietăți de idei și preocupări *alternative*, și a început să le vadă pe acestea ca fiind componente ale *mișcării*. „Această mișcare poate fi considerată ca fiind: un cult milenarist, care a devenit conștient de el însuși, ca fiind mai mult sau mai puțin o *mișcare* unificată. *New Age*-ul a supraviețuit în anii 70` și 80`, datorită ideilor așteptării Vărsătorului, prin care a câștigat multă popularitate. În ciuda numelui care l-am dat aici, și a contrastului, așteptarea Erei Vărsătorului nu este în mod necesar ceva specific doar în *New Age*. Mai departe putem spune categoric, că Mișcarea *New Age* a fost promovată și a căpătat avânt, influență și de la contracultura californiană. Influențele teosofice și antropozofice sunt în mod pregnant proeminente. De asemenea influența mișcărilor *metafizice* și *Noua Gândire* americană, se resimte puternic.”<sup>9</sup> Toate aceste influențe vor fi dezbătute ulterior”.<sup>10</sup>

Se părea că dorința de a căuta *Noa Paradigmă*, care ar trebui să o înlocuiască pe cea veche, este dorința a Mișcării *New Age*, pentru aflarea *luminii*, care trebuie să fie instaurată pe Pământ, după apunerea erei actuale a întinericului. „Cu toate acestea, arhitecții majori a Noii paradigme, își primesc inspirația de la alte surse decât cele din Anglia, teosofice, antropozofice, iar viziunea lor nu poate fi numită în adevăratul sens al cuvântului milenaristă”.<sup>11</sup> Căutarea Noii Paradigme este esențială pentru noua perspectivă a lumii, pe care teoriile americane au avut grijă

<sup>7</sup> Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000, p. 232.

<sup>8</sup> Christoph Bochinger, *New Age und moderne Religion, Religionswissenschaftliche Untersuchungen*, Editura Kaiser, Gutersloh, 1994, p. 515.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, p. 244.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

să o explice, iar această nouă paradigmă, pare după spusele lor să se dezvolte chiar în mijlocul nostru.<sup>12</sup>

## II. Doctrina milenaristă în concepția New Age

Mișcarea New Age și-a centrat doctrina pe ideea milenarismului, ca reprezentând un eveniment iminent. Din acest motiv, este normal să privim Mișcarea dintr-o perspectivă a erudiților milenariști.

Terminologia despre mileniu este departe de a fi decisă. Se vorbește despre apocalipsă, mesianism și hiliasm (sinonim aproximativ cu milenarism), ca și concepte analitice diferite, dar subliniază limitele acestora, de multe ori faptele pur și simplu nu se acomodează cu compartimentele lor. „Este anevoios totuși să precizăm, să subliniem diferența relativă dintre apocalipticism și milenarism”.<sup>13</sup> Într-o viziune tipic apocaliptică, lumea nouă se va instaura ca o catastrofă peste ceea ce deja există, și înlocuiește ordinea lumii actuale, printr-o ordine diferită, *transcendentă*. Visul tipic pentru milenariști este acela al perfecțiunii, un pământ înconjurat de pace și îndestulare, fără nedreptate și in Justiție. În vreme ce viziunea apocalipticilor, are în vedere lumea *care va dispărea*, pentru a fi înlocuită de una diferită calitativ, milenarismul, în contrast, este posibil în mod logic, doar dacă rămâne o lume în care să se realizeze cea nouă.

Este dificil sau chiar imposibil să delimităm o linie exactă: cât de puternic poate un om pământesc să difere de unul *new age*, și cum poate să fie diferit fără să își piardă atributele pământești definitorii.<sup>14</sup> O lume a păcii și a îndestulării, în care spiritualitate, a duce oamenii la un alt nivel de evoluție, care trăiesc lângă îngeri, seamănă mai degrabă cu Raiul pe Pământ, la propriu.<sup>15</sup> O oarecare apocaliptizare, care prevede cataclisme în întreaga lume, este posibilă, însă nu totală distrugere a acestuia. Potrivit acestui scenariu, Apocalipsa poate fi percepută ca fiind o perioadă de *curățare*, pentru a folosi o expresie de sorginte New Age, care va pregăti drumul pentru *Mileniu*.<sup>16</sup>

Asemănător cu cele menționate este deasă menționare, dar oarecum neclară distincție între pre și post milenarism. Din perspectiva scenariului pre-milenarist, venirea Împărăției lui

<sup>12</sup> Victor Schermer, *Spirit & Psyche*, Editura Jessica Kingsley Publishers, New York, 2003, p. 133.

<sup>13</sup> Barbara Potrata, *New Age, Socialism, and other Millenarianisms. Affirming and Struggling with (Post)socialism*, în revista *Religion, State & Society*, vol. 32, no. 4, December 2004, p. 384.

<sup>14</sup> Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, p. 18.

<sup>15</sup> Adela Yarbro Collins, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*, Editura Brill, Leiden, 1996, p. 116.

<sup>16</sup> Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 14.

Dumnezeu este abruptă și violentă, aceasta reprezentând o intervenție de ordin divin. Oamenii pot reacționa la acest eveniment doar când acesta are loc, dar ei nu pot face nimic pentru a aduce Împărăția mai aproape. Umanitatea este dependentă de inițiativa *celeilalte* lumi. Putem concluziona că *Mișcarea proto-New Age*, a cultului OZN-urilor, care a așteptat în mod pasiv Împărăția, sub forma unui cataclism, a avut un caracter premilenar. Mișcarea New Age, care a urmat acestei concepții, este concentrată acum pe o perspectivă post-milenară. Concepția că New Age se va ivi, prin angajamentul oamenilor, ca rezultat a procesului evoluționismului supranatural, a rămas până acum o dominantă a New Age-ului.<sup>17</sup>

Chiar dacă, în mod normal, oamenii își pot închipui la nivel teoretic, milenarismul, fără ca acesta să aibă în centrul său o figură mesianică, după cum rezultă din Apocalipsa Sfântului Apostol Ioan, Mișcarea New Age nu face excepție de la această concepție. Este important, că relația ambivalentă, dintre o Împărăție a Raiului transcendentală și un milenarism iminent, este oglindit în așa numitul fenomen al mesianismului. Unii cercetători al acestui concept numele de *mecanism mesianic*. Aceștia fac analogia mecanică pentru a potrivi cazurile de mesianism impersonal.<sup>18</sup>

Ideea este foarte importantă pentru tema mesianismului New Age. Atunci când apare mesianismul în contextul New Age, are în vedere supraomul, care nu are o personalitate carismatică investită cu calități divine. Din perspectiva New Age, în sens restrâns, care este *locusul* mesianismului New Age, agentul mântuirii este invariabil menționat ca fiind *Hristosul*. Punctul interesant în *mecanismul mesianic*, este faptul că Hristos este deseori descris ca fiind *principiul* sau *energia*, mai degrabă decât o persoană în sensul tradițional.<sup>19</sup> „Ne vom raporta la persoana lui Hristos, din punctul de vedere al New Age-ului, ca întreg, fiind foarte dependent din această perspectivă de speculațiile teosofice și antropozofice, dar cu o tendință adițională, care își face apariția în perioada ulterioară a New Age-ului, unde Hristos este conceptualizat ca fiind impersonal, ideea aceasta fiind preluată de la știința *Noii Paradigme*”.<sup>20</sup>

Adepții mișcării New Age, vorbesc, cel puțin la nivel teoretic de o a doua venire a lui Hristos, dar ei nu cred că acest eveniment înseamnă în mod necesar apariția unei persoane. Unii

---

<sup>17</sup> Henri Desroche, *The Sociology of Hope*, Editura Routledge, London, 1979, p. 92.

<sup>18</sup> George John Hoynacki, *Messianic Expectations in Non-Christian Religious Traditions*, în revista *Asian Journal of Theology*, nr. 5, 1991, p. 20.

<sup>19</sup> Benjamin Creme, *The World Teacher for all Humanity*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2007, p. 95.

<sup>20</sup> Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, p. 332.



dintre ei cred că îți va face apariția o persoană (de pildă teosofistul Benjamin Creme), dar cea mai mare majoritate cred într-o venire spirituală, eveniment care va fi trăit și simțit în interior, mai degrabă decât fizic.<sup>21</sup>

Ca mișcare milenară, adepții New Age sunt încorporați într-o perspectivă macro-istorică. Cu toate că anumiți autori au precizat că milenarismul are o istorie liniară, nu este clar dacă această asociere se află înafara contextului iudeo-creștin. În orice caz Mișcarea New Age nu crede că odată cu venirea Erei Vărsătorului, istoria va lua sfârșit. După cum bine știm, adepții New Age, văd venirea Noii Ere foarte apropiată de calculele ciclice, care sunt interpretate astrologic. Astfel, ultimii 2000 de ani, dominați de creștinism, sunt numiți de aceștia ca fiind Era Peștelui (aceasta și datorită faptului că Biserica primară, folosea ca simbol al creștinismului pește, pentru ei aceasta are o semnificație profundă). Era Vărsătorului, care va urma Erei Peștelui, va dura tot aproximativ 2000 de ani, și se presupune că și aceasta va fi urmată de altă Eră.<sup>22</sup> Se poate observa o anumită discrepanță între general, și acceptarea implicită a acestei percepții macro-istorice, a acestor cicluri recurente, pe de-o parte, și o lipsă de interes în dezvoltarea macro-istoriei într-un mod sistematic.

Toată atenția se adresează venirii Noii Ere, în opoziție cu cea care a precedat-o. „Conceptiile despre ciclurile precedente sunt extrem de vagi și slab schițate, și întrebările ce eră va urma celei a Vărsătorului, sunt considerate în mod aparent irelevante. După cum vom vedea, în general teoriile despre rostul și sfârșitul erelor nu există, dar sunt puse în legătură cu teoria ciclurilor astrologice, totuși sunt prezentate foarte vag. Dintr-o perspectivă teoretică, această situație creează probleme interesante, care foarte bine s-ar putea transforma în noi direcții pentru milenariști pe viitor”.<sup>23</sup>

### **III. Spiritualitatea New Age**

În cadrul New Age, religiile metafizice și oculte au dezvoltat un nou vocabular și o nouă respectabilitate. Viziunea alternativă, holistică asupra vieții a mișcării New Age este proeminentă pe piața ideilor. New Age-ul s-ar putea să nu fie capabil să transforme o cultură întregă, dar este gata să lucreze asupra micilor lui părți ale lumii<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Benjamin Creme, *Transmission, a Meditation for the New Age*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2006, p. 7.

<sup>22</sup> Idem, *The Ageless Wisdom Teaching*, Ed. Share International Foundation, London, 2006, p. 37.

<sup>23</sup> Idem, *The Awakening of Humanity*, Editura Share International Foundation, London, 2008, p. 136.

<sup>24</sup> Timothy Miller, *America's Alternative Religions*, State University of New York, 1995, p. 351

Profesorul de teologie german Hermann Schulze Berndt (1958-2020) a formulat cinci trăsături definitorii pentru spiritualitatea New Age: 1) depersonalizarea lui Dumnezeu; 2) divinizarea panteistă a omului; 3) derealizarea lumii; realizarea obiectivă este declarată iluzie și loc vremelnic de „joacă” a spiritului pur; 4) propovăduirea mântuirii, de fapt a automântuirii prin diferite tehnici și ritualuri de dobândire a stării de iluminare; 5) identificarea răului cu starea de neiluminare spirituală.<sup>25</sup>

Cele cinci caracteristici sunt suficiente pentru a observa că spiritualitatea New Age este un neognosticism „mască” sub diverse denumiri: teosofie, antroposofie, mișcarea Gral-ului, scientologie, Divine light mission ș.a. În legătură cu această observație, un autor menționat de Bruno Wurtz formulează ipoteza conform căreia „gnosticismul nu a fost o erezie a antichității, ci este un fenomen peren sau cel puțin recurent al istoriei gândirii, un fenomen care se manifestă în periodice puse sub forma unei religii a automântuirii.”<sup>26</sup> Chiar așa stând lucrurile, New Age are caracteristicile sale.

Din perspectiva spiritualității New Age, se poate afirma că este o sinteză între științificitatea occidentală și înțelepciunea orientală. La constituirea acestei „noi evanghelii” au participat, având fiecare un rol decisiv, întregul eșichier al disciplinelor științifice, de la psihologie până la fizica nucleară, alături de doctrinele oculte și religiile orientale, mișcarea Hippy și psihedelismul consumului de droguri (ultimele valorizate în generarea experienței transpersonale a „lărgirii de conștiință”).<sup>27</sup> Pentru a avea o imagine mai plastică asupra eterogenității spiritualității New Age, spicuim din lista de curente, metode, științe, religii din care mișcarea sa „servit”; lista este citată la Lothar Gassmann, din „Animalul neterminat” de Theodore Roszak. Începem: renaștere indeo-creștină; noua credință penticostală, comunități și secte Iisus, adunări harismatice în cadrul marilor biserici; religii orientale: zen, budism tibetan, tantrism, yoga, sufism, bahai; guru individuali, precum și mișcări de masă: conștiința Krishna, Yoga totală, Yoga Ananda Marga, Sri Aurobindo, Guru Bawa; științe și grupuri ezoterice: știința religioasă comparativă, teozofie, antropozofie, cabalism, astrologie, alchimie, magie, vrăjitorie, istorie ocultă; terapii eupsihice: psihiatria Yung, psihosinteză, terapie primară, psihologie umanistică, psihologie transpersonală, dinamică spirituală; vindecare spirituală: acupunctura, autogeneză, homeopatie, hipnoterapie, chirurgie cerebrală, interpretarea curcubeului, electronică,

---

<sup>25</sup> Bruno Wurtz, *New Age. Paradigma holistă sau Revrăjirea Vărsătorului*, Editura de vest, Timișoara, 1994, p. 12

<sup>26</sup> Hans-Jurgen Ruppert, *Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist?*, Wiesbaden, 1990, p. 12

<sup>27</sup> Bruno Wurtz, *op. cit.*, p. 33

botanică, introspectivă, astrologie medicală; terapii corporale: recepție senzorială, bioenergetică, munca fizică, masaj, meditație orientală, atletism terapeutic; neoprimitivism și păgânism: mitologie filosofică, cult magic, primitivism ales voluntar ca stil de viață, acomodare la știința primitivă și ritualuri primitive; organicism: misticism ecologic, alimentație naturală, bioritm, alimentație vegetariană; știința „sălbatică”: stări modificate de conștiință, cercetarea viselor, psihometrie, cercetare psihedelică, hipnoza călătoriei în timp, fizica vizionară (universul-conștiință), sisteme psihoenergetice, tanatologie; psihologi, spiritiști. grupuri oculte: Edgar Cayce, Uri Geller, Echankar, „One World Family”, „Cea mai înaltă casă luminoasă”, cercetarea piramidelor, Gnostica (revistă ocultă); psihotronică: cibernetică neurală (conducerea nervoasă a organismului), manipularea creierului prin droguri și electronică; cultura pop: science-fiction, grupuri de studii OZN, punk rock, light showuri și spectacole multimedia, fascinația filmelor, droguri și lărgirea necontrolată a conștiinței<sup>28</sup>.

Nucleul spiritualității New Age se regăsește în Societatea Teosofică întemeiată de Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). Astfel, în programul Societății Teosofice se află următoarele țeluri:

„Formarea unui nucleu al fraternității generale a omenirii, fără deosebire de rasă, religie, sex, castă sau culoare.”

„Să promoveze studiul comparativ al religiilor, al filosofiilor și al științelor.”

„Să cerceteze legile naturii, până acum inexplicabile, și forțele latente ascunse ale omului.”<sup>29</sup>

Mișcarea New Age este o mișcare sincretistă, adică combină și sintetizează învățături și principii religioase valoroase și plauzibile. Culege din învățăturile tuturor religiilor lumii ceea ce e bun, adevărat și valoros, și le redefinește sub forma unei noi concepții despre lume și viață: „Noi onorăm adevărul și frumusețea tuturor religiilor lumii și credem că fiecare din ele conține o parte din Dumnezeu, un sâmbure al adevărului care să ne unească pe toți”. New Age nu oferă un devotament exclusiv unei forte supranaturale invizibile și inaccesibile, unui învățător sau unei învățături anume. Dimpotrivă, cred ca TOT CEEA CE ESTE (DUMNEZEU) s-a revelat pe sine (printre alții) în Iisus, dar și în mulți alți maeștrii înălțați, cum ar fi Lao-Tze, Buddha, Hermes Trismegistos, Pitagora, Zoroastru, Moise, Mohammed etc. Prin urmare, Biblia nu poate face nici

---

<sup>28</sup> Lothar Gassmann, *New Age*, Editura Stephanus, București, 1996, pp. 43-48

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 16-17

o pretenție de a fi singura revelație a lui Dumnezeu făcută omenirii, ci numai una din multele sale revelații.

Afirmația fundamentală, extrem de pozitivă, a New Age este divinizarea reală a omului<sup>30</sup>, a tuturor creațiilor din univers. Dacă totul este una (monism) și totul este Dumnezeu (panteism), atunci și noi oamenii, precum și toate creațiilor materiale ale giganticului Univers, sunt în ultimă instanță părți intrinsece ale lui Dumnezeu, sunt Dumnezeu. Odată ce noi începem să pricepem că toți suntem Dumnezeu, că toți avem atributele sale, întreg scopul vieții devine redescoperirea măreției divine din noi, a iubirii, a înțelepciunii, a înțelegerii și a inteligenței perfecte.

În New Age se remarcă două aspecte ale transformării: transformarea personală și transformarea planetară. Transformarea personală reprezintă corespondentul nașterii din nou din creștinism, bazându-se pe recunoașterea personală a contopirii cu Dumnezeirea, cu umanitatea, cu universul. Aceasta recunoaștere este descrisă ca iluminare, armonizare, acordare, realizarea sinelui, realizarea lui Dumnezeu sau actualizarea de sine. Este absolut nevoie de o asemenea iluminare, deoarece noi, oamenii, am acceptat minciuna (sau am cedat iluziei) limitării omenești și mărginirii omului. Pentru că am uitat în cursul evoluției multimilenare, nu totdeauna fericita, adevărata noastră identitate divină. Doar printr-o transformare a conștiinței noastre putem scăpa de aceasta minciuna și putem redescoperi adevăratul nostru potențial minunat divin. Transformarea planetară se spera a se realiza prin atingerea unei mase critice suficiente de oameni, ce au fost ei înșiși personal transformați, și care își asuma răspunderea socio-politică pentru întreaga umanitate.

Idea politică a New Age este bazată pe încrederea optimistă și generoasă avută în potențialul uman și nu în dependența omenirii de călăuzirea unui Dumnezeu personal inexistent, aflat în afara propriilor sale creații. Omniprezentul Hristos cosmic este cel ce-l umple pe om cu acest potențial. Hristosul cosmic a operat în multe din perioadele istorice trecute în viețile diferitelor personalități religioase și prin intermediul lor s-au produs schimbări deosebit de spectaculoase și pozitive în lumea noastră (mutații genetice psihologice la scară de masă). Masele trebuie să învețe să nu se mai vadă ca indivizi izolați și neajutorați, ci ca parte a unui întreg mai mare, a unui grup, a unei comunități, a planetei, a universului.

Unul din principiile de bază ale noii paradigme este rezultatul unei răsturnări ontologice și gnoseologice ce se vrea dincolo de orice dualism. Este vorba despre un monism cosmologic

---

<sup>30</sup> Walter Martin, *The New Age Cult*, Bethany House, Bloomington, 1989, p. 22

care spune că totul se află în conexiune și în raport de premisă reciprocă, totul formează o unitate fără polaritate subiect-obiect; realitatea primordială este totalitatea, holonul care generează partea, iar partea conține întregul univers în stare „înfășurată”<sup>31</sup>. În noul curent de gândire științifică și-a făcut apariția ceea ce se numește „paradigma vibratorie”: universul este un complex de vibrații. Noua paradigmă consideră că o descriere unitară a naturii e posibilă numai prin deplasarea accentului de la structură la ritm. Obiectele fizice, organismele, spiritul sunt, de la natură, dinamice, iar formele lor vizibile sunt manifestări stabile ale unor procese care le stau la bază. Structurile ritmice sunt un fenomen universal. Până și identitatea persoanei umane este identitatea unui ritm. Ritmicitatea caracterizează nu numai autoorganizarea și exprimarea de sine, ci și percepția senzorială și comunicarea. Teza după care cogniția reflectă obiectul în chip fotografic nu mai este valabilă. Imaginile de obiecte separate există numai în lumea noastră lăuntrică a simbolurilor, a reprezentărilor și a ideilor. Realitatea din jurul nostru e cu totul altfel: un neînterupt „dans ritmic” din care simțurile noastre traduc unele game de vibrații, transformându-le în structuri vibratorii care, la rândul lor, sunt prelucrate de creier. Toate acestea impun necesitatea înlocuirii modelului fotografic cu cel holografic: raportul subiect-obiect se substituie cu identitatea holonimică a celor doi termeni; opozițiile nu sunt exterioare, ci se cuprind în unitate.

Pierre Teilhard de Chardin, autorul primei încercări de depășire a dualismului prin unirea într-o sinteză a științelor naturii cu religia, este cel care vorbește despre o evoluție a conștiinței: Omul se află în evoluție către stadiul de supraom. Omenirea tinde spre unitate și spre o stare superioară a conștiinței, spre punctul OMEGA, în care se va realiza unitatea în Hristos. O posibilă pustiire a ecosistemului cosmic nu l-ar mai afecta.<sup>32</sup>

### Concluzii

Mișcarea New Age în *sens general*, este o mișcare complexă, e o manifestare a unui fenomen cultural particular, care a devenit bine cunoscut în studiul religiilor. *Canalizarea* (sau transmiterea), este o practică celebră prin care se primesc *revelații*, în care se comprimă transmiterea de mesaje articulate de la ființe invizibile, pentru omenire. Componentele de dezvoltare și vindecare a Mișcării New Age, sunt relativ similare cu cele ale practicilor de vindecare a societăților tradiționale. Știința New Age este cea a *Filosofiei Naturii* contemporane. Neo-păgânismul New Age, are originile în lumea magiei ocultismului. Iar New Age în *sens*

<sup>31</sup> Despre „noua paradigmă” vezi la Bruno Wurtz, *op. cit.*, pp. 167-184

<sup>32</sup> Bruno Wurtz, *op. cit.*, p. 19

*restrâns* este o pildă cât se poate de clară a milenarismului. În niciunul din cazuri însă, nu este New Age-ul doar o repetiție a fenomenelor tradiționale. Toate au fost dezvoltate caracteristic, de multe ori unice din punctul de vedere al direcției istorice, sub impactul unei perspective globale New Age. Natura acestei structuri globale este ceea ce ne interesează pe noi.

Preocupările comercializate, superficiale care au ajuns să caracterizeze Mișcarea New Age, în viziunea colectivului, are puțin de a face cu viziunea serioasă, a unei lumi transfigurate, după cum apare la David Spangler. New Age-ul ar trebui deosebit prin viziunea originală și transformativă, care se află la baza Mișcării New Age; de asemenea, canalizarea New Age este de multe ori în contemporaneitate confundată cu spiritismul tradițional, similar cu cel care Spangler pretinde că l-a practicat.

### **Bibliografie**

1. Achimescu, Nicolae, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000
2. Bochinger, Christoph, *New Age und moderne Religion, Religionswissenschaftliche Untersuchungen*, Editura Kaiser, Gutersloh, 1994
3. Collins, Adela Yarbro, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*, Editura Brill, Leiden, 1996
4. Creme, Benjamin, *The Ageless Wisdom Teaching*, Ed, Share International Foundation, London, 2006
5. Creme, Benjamin, *The Awakening of Humanity*, Editura Share International Foundation, London, 2008
6. Crème, Benjamin, *The World Teacher for all Humanity*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2007
7. Creme, Benjamin, *Transmission, a Meditation for the New Age*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2006
8. Desroche, Henri, *The Sociology of Hope*, Editura Routledge, London, 1979
9. Ellwood, Robert, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Editura Prentice Hall, New York, 1973
10. Gassmann, Lothar, *New Age*, Editura Stephanus, București, 1996
11. Istodor, Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, Editura Do Minor, București, 2009

12. Hoynacki, George John, *Messianic Expectations in Non-Christian Religious Traditions*, în revista *Asian Journal of Theology*, nr. 5, 1991
13. Martin, Walter, *The New Age Cult*, Bethany House, Bloomington
14. Melton, Gordon J., *New Age Encyclopedia*, Editura Gale Research, London, 1990
15. Miller, Timothy, *America's Alternative Religious*, State University of New York, 1995
16. Partridge, Christopher, *UFO Religions*, Ed, Routledge, London, 2003
17. Potrata, Barbara, *New Age, Socialism, and other Millenarianisms. Affirming and Struggling with (Post)socialism*, în revista *Religion, State & Society*, vol. 32, no. 4, December 2004
18. Recce, Gregory, *UFO Religion*, Editura I.B. Tauris, New York, 2007
19. Ruppert, Hans-Jurgen, *Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist?*, Wiesbaden, 1990
20. Schermer, Victor, *Spirit & Psyche*, Editura Jessica Kingsley Publishers, New York, 2003
21. Spangler, David, *Call of the World; The Incarnational Journey of the Soul*, Editura Lorian Press, Everett, 2011
22. Wurtz, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau Revrăjirea Vărsătorului*, Editura de vest, Timișoara, 1994

# Relația dintre religie și știință

Pr. Drd. Alexandru Lupașcu  
Universitatea „Ovidius” – Constanța  
Facultatea de Teologie Ortodoxă

## Abstract

The dialogue between science and religion has always existed. Ever since he existed, man has been fascinated by everything around him, he has asked questions, he has sought answers, explanations. He wondered why this is what he sees, what he feels, but also what sense it has to be so, what is the purpose for which what is seen exists. As he understood something, the number of his questions increased, they deepened. There are peoples in whom the history of knowledge, material and spiritual, has a long tradition. The history of knowledge is part of the heritage of universal history. There are peoples in whom this knowledge has known an ascending or only sinuous evolution.

**Key words:** science, religion, dialogue, knowledge, theology, antagonism

## Introducere

Știința nu se poate dezvolta fără a se înrădăcina mai întâi într-o “credință” *a priori*, potrivit căreia universul este o totalitate de lucruri, ordonată în mod rațional. Oamenii de știință se bazează întotdeauna pe credința tacită (asupra căreia reflectă rar într-un mod explicit conștient) că există o lume reală, alcătuită în mod inteligibil, iar mintea omenească are capacitatea de a înțelege cel puțin o parte din inteligibilitatea lumii și, indiferent cât de departe am explora, va găsi tot mai multă inteligibilitate de descifrat. Fără acest fel de credință nu ar putea exista nici un stimulent pentru a investiga ordinea prezentă în natură sau pentru a cerceta mai adânc lucrurile specifice acestei ordini.



Credința, fiind bazată pe încrederea elementară în raționalitatea fără limite a realului, nu se opune științei, ci este chiar rodul acesteia. Știința, la fel ca întreaga cunoaștere umană, are ceea ce Michael Polanyi numește o orientare de încredere în ceva<sup>1</sup>. Fără acest element de încredere, nu ar exista imboldul de a căuta adevărul prin intermediul științei.

Scepticismul a criticat pe drept naivitatea asocierii religiei cu rezolvarea unor probleme ce trebuie lăsate mai degrabă în seama științei. Scepticii au dreptate să ne certe ori de câte ori oferim învățături religioase ca răspunsuri la enigme specifice științei. De exemplu, atunci când un adept al creaționismului științific spune că o poveste biblică despre creație poate fi o explicație științifică a originilor mai bună decât teoria evoluției, scepticul reacționează corect, arătând că, în acest caz, religia încearcă să submineze adevărata cercetare științifică. Și totuși, dacă citim istorisirile biblice despre creație, nu ca set alternativ și competitiv de informații științifice, ci ca invitație de a cunoaște adevărul suprem al realității, nu găsim nici un conflict.

## **I. Religia. Noțiuni teoretice**

Religia (din lat. *religio*, *religare* = a lega) reprezintă un „sistem de credințe (dogme) și de practici (rituri) privind sentimentul divinității, care-i unește, în aceeași comunitate spirituală și morală, pe toți cei care aderă la acest sistem”<sup>2</sup>.

Să remarcăm, însă, că nu toate religiile au dogme. Deopotrivă, „sentimentul” divinității este o noțiune fără conținut precis — se face referire aici la sentiment în sens de intuire a existenței divinității? La sentiment ca relație cu divinitatea? Sau, eventual, la un oarecare sentiment vizavi de conceptul de divinitate? De adăugat că relația cu Dumnezeu implică, în creștinism, persoana în integralitatea ei: vorbim de cunoaștere ca „împărtășire întru ființă”, implicându-l pe om în integralitatea lui, cunoaștere care nicidecum nu se poate rezuma la un „sentiment” religios sau la o eventuală stare emoțională de pioșenie. Ideea de „aderare la sistem” pare de-a dreptul ideologică, în măsura în care ignoră faptul că, pentru credinciosul creștin, comunitatea este resimțită în termeni de participare la gustarea realității profunde într-un „împreună” cu ceilalți, principiul unității fiind însuși Dumnezeu, și nu o construcție omenească de „aderare” la ceva. Definind religia drept „ansamblu de credințe sau dogme și de practici

---

<sup>1</sup> Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Harper Torchbooks, New York, 1964, p. 299

<sup>2</sup> *Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX)*, 1998, p. 913

cultuale, care constituie raporturile omului cu o putere divină (monoteism) sau cu puterile supranaturale (politeism, panteism)<sup>3</sup>, dincolo de conceptul de „putere”, care, în creștinism, este copleșit de cel de filiație/paternitate, ne regăsim infinit mai aproape de o înțelegere a religiei în ceea ce are acest termen fundamental de spus: nu o afirmare a existenței lui Dumnezeu, cât o afirmare a posibilității reale a relației, a comunicării efective cu El. Religia este legătura cu divinitatea exprimată prin credință (implicând o reprezentare și, respectiv, o raportare la El printr-un gest dialogic în spațiul interiorității umane) și cult (gest ritual, ce constituie gestul prin excelență de relaționare pe verticală).

Pentru Ortodoxie, religia exprimă „legătura conștientă și liberă a omului cu Dumnezeu. În conținutul acestei legături intră cunoașterea lui Dumnezeu și trăirea după voia lui Dumnezeu”<sup>4</sup>. Altfel spus, religia privește permanentizarea întâlnirii dintre om și Dumnezeu ca mod de viațuire și antrenare a omului pe treptele devenirii întru Creatorul său.

Termenul *teologie* provine din limba greacă (*theos* = Dumnezeu + *logos* = vorbire, cugetare; vorbire despre Dumnezeu). Teolog este cel care se roagă deoarece rugăciunea structurează ființarea omului, ea face posibilă împărtășirea cu harul dumnezeiesc dăruit de Dumnezeu celui ce se roagă. Tradiția Bisericii afirmă drept scop fundamental al vieții creștine dobândirea harului. Teologia este viață inspirată de harul lui Dumnezeu și este pregustare a veșniciei. Mântuirea începe aici și acum, prin experiența întâlnirii harului dumnezeiesc, ceea ce presupune o experiență dincolo de concept și de cugetare: „Convingându-ne de neputința logicii noastre formale în domeniul teologiei, părăsim această cale și pășim pe alta, paza poruncilor, adică pe calea experienței vii în locul gândirii abstracte. Rugăciunea este, în esența ei, lucrarea lui Dumnezeu înlăuntrul nostru. [...] Ea conduce la cunoașterea ființială, vie de Dumnezeu”<sup>5</sup>.

Natura adevărată a teologiei este, așadar, experiența vie, dincolo de cuprinderea minții, a prezenței lui Dumnezeu. Fondul vieții teologice este experiența participării la viața pe care însuși Dumnezeu i-o împărtășește omului. „Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis” (Ioan, 17,3). Teologia este, în fapt, o experiență de pregustare a vieții veșnice. Cercetarea dogmelor, a textelor sacre, a Tradiției este, desigur, extrem de importantă, prin care avem acces la sursele ce relatează experiența dumnezeirii, dar nu constituie o finalitate în sine. Ele sunt mediatori, instrumente

<sup>3</sup> *Dictionnaire encyclopedique de la langue francaise*, Hachette, Paris, 1995, p. 668

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran; Arhid. Prof. Pr. Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2003, p. 24

<sup>5</sup> Arhimadrit Sofronie, *Nașterea întru împărăția cea neclădită*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 244

pentru atingerea unicului scop care este întâlnirea cu Dumnezeu, realizată prin gestul personal și deopotrivă ecclesial de rugăciune: „L-am căutat pe Dumnezeu în oamenii din satul meu, apoi în cărți, în idei și în simboluri. Dar aceasta nu-mi dădea nici pace, nici dragoste. Într-o zi, am descoperit în scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii că este posibil să-L întâlnești pe Dumnezeu cu adevărat în rugăciune. Atunci, cu multă răbdare, m-am așezat la treabă. Astfel am înțeles, puțin câte puțin, că Dumnezeu este aproape, că mă iubește și că, lăsându-mă umplut de iubirea Lui, inima mea li se va deschide celorlalți. Am înțeles că iubirea e comuniune cu Dumnezeu și cu cel de lângă tine. Și că, fără această comuniune, lumea nu este decât tristețe, rușine, dezolare, masacre. Numai dacă va voi să trăiască în această iubire, lumea va cunoaște viața veșnică”<sup>6</sup>.

Teologie înseamnă, deopotrivă, vorbire *despre* Dumnezeu. Constatând, însă, cât este de greu, dacă nu chiar imposibil, în condiții de minimă onestitate, a vorbi despre cineva fără să-1 cunoști personal, e limpede că vorbirea despre Dumnezeu se împlinește (doar) în condițiile cunoașterii Lui prin experiență nemijlocită, adică în urma vorbirii *cu* Dumnezeu. Dumnezeu este Prezență personală, care cere, în vederea cunoașterii, gestul întâlnirii directe. El i se adresează omului lăuntric: „Teologia, desigur, e viață, iar teolog este acela în inima căruia vorbește Dumnezeu-Cuvântul (o Theos Logos)”<sup>7</sup>.

Din momentul în care omul intrat în lucrarea teologică pe care harul o săvârșește asupra sa, instrumentarul conceptual și ideatic pe care-1 posedă, bogăția de cunoștințe dobândită prin educație, anumite deprinderi de rigoare intelectuală, toate acestea îi pot servi la edificarea discursului teologic. Pentru a se exprima, trăirea teologică se folosește de cărămizile conceptuale, respectiv de eventuala sistematizare pe care instrumentele rațiunii o permit ca gest încadrat într-o anumită rigoare intelectuală. Teologia academică este un astfel de exemplu, o abordare supusă rigorii de tip științific. Fondul oricărei discipline teologice rămâne, însă, exprimarea experienței vii teologice: „Nu este respinsă nici partea științifică a teologiei. Noi combatem absolutizarea și rămânerea numai în această *teologie științifică*”<sup>8</sup>.

Creștinul care a cunoscut realitatea purtătoare de har a prezenței lui Hristos este frapat de sărăcia și de caracterul aproximativ al definițiilor de dicționar în ceea ce privește *teologia*. Pentru un creștin, esențialul trăirii teologice nu poate fi circumscris de nimic, nu încapă în descrieri mai mult sau mai puțin formale, ci se descoperă prin actul trăirii. Teologia creștină, infinit mai bogată

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p. 348

<sup>7</sup> Arhimandritul Efrem, *Cuvânt din Sfântul Munte: Omiliile arhimandritului Efrem, egumenul mănăstirii Vatopedi*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, pp. 157-158

<sup>8</sup> *Dictionnaire de la langue francaise*, Le Petit Robert, Paris, 2000, p. 2298

și mai profundă decât simplul studiu al chestiunilor religioase fondat în principal pe textele sacre, pe dogme și pe tradiție, este în mod fundamental viață.

## II. Relația dintre știință și religie

Știința reprezintă un corpus de cunoștințe având un obiect determinat și recunoscut și o metodă proprie pentru dezvoltarea cunoștințelor. Este domeniul organizat al cunoașterii. Este cunoașterea exactă, universală și verificabilă, exprimată prin legi<sup>9</sup>. Ca în orice demers de cunoaștere, știința presupune un obiect al cunoașterii (universul fizic, natura), un subiect cunoscător (omul) și o metodă de dezvoltare a cunoașterii (metoda științifică de cunoaștere). Știința se diferențiază în chip fundamental de alte moduri de cunoaștere prin metoda sa, rezultat al unui proces istoric evolutiv, ce a presupus eficientizarea continuă și critică a demersului de investigare, în vederea obținerii obiectivității maxime.

Prin știință desemnăm astăzi un spectru larg de discipline științifice, cu obiecte de cercetare distincte. Metoda științifică de cunoaștere se aplică nu atât într-o manieră invariantă, cât adaptată nevoilor particulare ale fiecărei discipline în parte. De exemplu, avem clase de științe, cum sunt științele formale (matematica, logica), în care ponderea o au raționamentele, ori științele experimentale, care se bazează, în mare parte, pe experiment (chimia, fizica, biologia), ori științele umaniste, care au ca obiect de cunoaștere omul văzut prin prisma diferitelor sale dimensiuni (psihologie, sociologie, istorie, economie politică). În contextul unității metodologice, distincția de față are rolul de a sugera unitatea în diversitate a științei.

În contemporaneitate, știința ne oferă, în diferite domenii, mutații semnificative față de mentalitatea autosuficientă și exclusivistă, după care știința poate oferi răspunsuri exhaustive în planul cunoașterii. Sunt semnificative cercetările din fizică, matematică, neurobiologie și cosmologie, ce evidențiază limitele interne ale metodei științifice bazate pe cercetarea analitică și pe experiment. Știința contemporană recuperează dimensiunea teleologică existentă în cunoașterea ancorată în interiorul unei tradiții religioase.

Depășirea viziunii deterministe propuse de Laplace, pretenția absolută a lui Hilbert de a găsi o soluție finală, prin care să fie rezolvate toate problemele logicii ori concepția materialistă din cartea *Omul neuronal* a lui Jean-Pierre Changeux sunt depășite, la acest început de mileniu

---

<sup>9</sup>*Ibidem*

trei. Paradigma științei contemporane oferă cadrul generos al unui posibil dialog dintre teologie și știință, în care aspectele specifice al cunoașterii științifice și religioase se reconciliază într-o perspectivă unificatoare. Această perspectivă integratoare nu anulează distincțiile, ci subliniază complementaritatea dintre teologie și știință. Astfel, pozițiile unilaterale și extremiste sunt depășite. Abordarea schematică și facilă, marcată de prejudecăți care duc fie spre un concordism forțat, fie spre o separare absolută între știință și teologie, este depășită prin încurajarea unui dialog în care sunt păstrate și valorificate competențele specifice<sup>10</sup>.

În paradigma științei contemporane, completitudinea explicativă și viziunea materialistă generată de concepția mecanicistă și deterministă despre lume sunt, mai curând, repere ale trecutului și nu investiții de actualitate: „Emergența, în toate marile domenii științifice, a unei noi paradigme care contrapune poziții puternice concepțiilor stabilite în ultimele două veacuri este o realitate importantă a lumii noastre. [...] în timpurile incerte în care trăim actualmente, iată ce ar putea să se numească o veste bună, care să ne aducă speranță la începutul celui de-al treilea mileniu”<sup>11</sup>.

Astăzi, știința oferă șansa depășirii unei viziuni cantitative, generate de știința modernă, recuperând din puterea cunoașterii simbolice care operează în cadrul gândirii tradiționale: într-un mod care poate să pară paradoxal, știința contemporană merge împotriva unui regn al cantității, în pofida aplicațiilor oarbe ale descoperirilor sale, aplicații care-i scapă, de altfel. În același timp, este evident că știința nu poate constitui, *prin ea însăși*, o înțelepciune, căci ea nu tratează realitatea omului decât ca pe un aspect parțial. Mai degrabă, știința ne ajută să evităm impasurile, fantomele și mirajele ivite în calea cunoașterii. La rândul ei, Tradiția e memoria valorilor vieții interioare, în rigoarea unei permanențe fără de care totul se poate prăbuși în haos și distrugere. De aceea, convergența structurală între știință și Tradiție poate avea un impact incalculabil asupra lumii de astăzi sau de mâine, prin apariția unei imagini unificate, totodată diverse a lumii, în care omul își va regăsi, în fine, locul<sup>12</sup>.

Atunci când vorbim despre „știință” și „religie”, ne gândim imediat la istoria tumultuoasă a relației dintre ele. Dar cronică întâlnirii religiei cu știința nu e deloc doar cea a unui conflict.

---

<sup>10</sup> Adrian Lemeni; Pr. Răzvan Ionescu, *Teologie ortodoxă și știință*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2007, pp. 54-55

<sup>11</sup> Jean Staune, *Science et quete de sens. Le rencontre entre les connaissances les plus recentes et des intuitions Millenaires*, în „Science and Religion, Antagonism or Complementarity?”, Editura Curtea Veche, București, 2003, p. 184

<sup>12</sup> Basarab Nicolescu, *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jacob Bohme*, Editura Cartea Românească, București, 2007, pp. 251- 252

Vom vedea că există patru tipuri distincte de relații între știință și religie<sup>13</sup>: 1) **Conflictul** - convingerea potrivit căreia știința și religia sunt fundamental ireconciliabile; 2) **Contrastul** - punctul de vedere potrivit căruia nu există vreun conflict real între cele două, religia și știința răspunzând, fiecare, la întrebări total diferite; 3) **Contactul** - o abordare care caută dialogul, interacțiunea și o posibilă consonanță între știință și religie, și, mai ales, căile prin care știința poate modela înțelegerea religioasă și teologică; 4) **Confirmarea** - o perspectivă ceva mai pașnică, dar extrem de importantă, care clarifică modalitățile prin care religia sprijină și alimentează, în profunzime, întreaga activitate științifică.

O serie de gânditori ai științei sunt absolut siguri că religia nu se poate împăca niciodată cu știința. Dacă ești om de știință, spun ei, e greu de crezut că poți fi cu adevărat și religios, cel puțin în sensul credinței în Dumnezeu. Principala cauză ce-i face să tragă o astfel de concluzie este că, în aparență, religia nu poate demonstra în mod direct adevărul ideilor sale. În timp ce știința o poate face. Religia încearcă să se strecoare, fără a aduce vreo dovadă concretă despre existența lui Dumnezeu. Pe de altă parte, știința este gata să-și testeze toate ipotezele și teoriile pe baza „experienței”. Scepticii susțin că religia nu poate face aceasta într-un mod care să satisfacă un martor imparțial, de unde și conflictul dintre modalitățile de înțelegere științifică și religioasă.

Pe de altă parte, scepticii cred că învățăturile religioase “nu pot fi falsificate”. Karl Popper, unul dintre cei mai renumiți filosofi ai secolului XX, argumenta că știința adevărată trebuie să se străduiască să aducă dovezi care să arate că ideile sale sunt eronate. Cu alte cuvinte, știința trebuie să riște “falsificarea” diferitelor sale afirmații<sup>14</sup>. De exemplu, deoarece teoria relativității afirmă că undele luminoase sunt deviate întotdeauna în prezența câmpurilor gravitaționale, oamenii de știință trebuie să caute posibile exemple în care această afirmație să nu fie adevărată. Dacă nu pot găsi nici o probă contrarie, aceasta înseamnă că relativitatea este o teorie suficient de puternică pentru a înlătura orice încercare de falsificare. Posibilitatea de a fi falsificată e dovada statutului științific al unei teorii. Disponibilitatea de a permite ca ideile sale să fie falsificate purifică știința și dovedește că e o modalitate de cunoaștere a naturii lucrurilor, cu adevărat deschisă și corectă.

Scepticii susțin deseori că religia se bazează pe presupuneri *a priori* sau pe “credință”, în vreme ce știința nu ia nimic de bun fără să se convingă de asta. În plus, religia se bazează foarte

<sup>13</sup> Ian Barbour, *Religia într-o epocă a științei*, Harper & Row, New York, 1990, p. 10

<sup>14</sup> Karl Popper, *Conjecture and Refutation*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, pp. 33-39

mult pe o imaginație fără margini, în timp ce știința se limitează la fapte ce pot fi observate. Mai mult, religia pune mare preț pe emoție, pasiune și subiectivitate, pe când știința se străduiește să rămână dezinteresată, realistă și obiectivă. Aceste antiteze par să nu facă altceva decât să creeze o ostilitate reciprocă insurmontabilă între știință și religie.

Există mulți oameni de știință și teologi care susțin că nu există nici o opoziție între religie și știință. Aceștia argumentează că fiecare din ele este perfect valabilă, însă doar în propria sferă de cercetare, bine delimitată. Religia nu trebuie judecată după standardele științei sau viceversa, deoarece întrebările pe care le pune fiecare sunt complet deosebite, iar conținuturile răspunsurilor atât de distincte, încât comparația dintre cele două nu are sens. Dacă religia și știința ar fi încercat să facă același lucru, atunci ele nu ar mai fi fost incompatibile. Dar, din moment ce ele au misiuni radical diferite, ținându-le în sferele lor separate și împiedicându-le să-și încalce teritoriile, în mod automat dispare și „problema” raporturilor dintre știință și religie.

Potrivit acestei abordări a contrastului, impresia că religia vine în conflict cu știința își are originea, aproape întotdeauna, într-o confuzie anterioară sau într-o „combinație” a științei cu un sistem religios sau de credință seculară.

Religia și știința nu trebuie să se amestece una în treburile celeilalte. Potrivit acestei abordări, pentru a evita un posibil conflict între ele, știința trebuie *contrastată* atent cu religia. Știința și religia sunt două modalități complet independente de înțelegere a realității, astfel încât nu are nici un sens să fie puse în opoziție<sup>15</sup>.

Din această perspectivă, contradicția este o încercare nesatisfăcătoare de a evita conflictul, prin amestecarea, la întâmplare, a științei cu credința. În loc de a respecta marile deosebiri dintre știință și religie, combinația le țese într-un singur material, în care se pierde una în cealaltă, devenind aproape de nedeosebit. Astăzi, de exemplu, mulți creștini conservatori susțin că, din moment ce Biblia este de inspirație divină și fără nici o greșeală, ea e cea mai sigură sursă de informație *științifică* despre începuturile universului și ale vieții. Unii dintre ei numesc fuziunea pe care o fac între știință și credință „știința creației” și renunță la teoria darwinistă despre evoluție în favoarea unei interpretări literale a istoriilor biblice despre crearea lumii. Ei mai susțin că, din moment ce istoriile biblice au un caracter “științific”, ele trebuie predate în școli, ca cea mai bună alternativă la biologia evoluționistă.

---

<sup>15</sup> Ian Barbour, *op.cit.*, pp. 10-16

## Concluzii

Așa cum am văzut, religia, teologia și știința reprezintă domenii ale cunoașterii umane care au la bază preocupări diferite. Pe de o parte, religia are ca preocupare cunoașterea divinității, indiferent dacă vorbim de creștinism, islam, iudaism sau religii orientale. Apoi, teologia reprezintă viață inspirată de harul lui Dumnezeu împărtășit prin Sfintele Sale Taine și, în mod practic, este experiența omului de a trăi viața pe care însuși Dumnezeu i-o împărtășește omului în cadrul mântuirii. Și nu în ultimul rând, știința reprezintă cunoașterea exactă, universală și verificabilă a creației lui Dumnezeu cu ajutorul legilor care o guvernează. Din nefericire, ideologizarea științelor a făcut ca știința să își piardă sensul și menirea ei, dând naștere la anumite grupări cu caracter profund sincretist, cel mai evident exemplu fiind scientologia.

## Bibliografie

1. Barbour, Ian, *Religia într-o epocă a științei*, Harper & Row, New York, 1990
2. *Dictionnaire de la langue francaise*, Le Petit Robert, Paris, 2000
3. *Dictionnaire encyclopedique de la langue francaise*, Hachette, Paris, 1995
4. *Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX)*, 1998
5. Efrem, Arhimandritul, *Cuvânt din Sfântul Munte: Omiliile arhimandritului Efrem, egumenul mănăstirii Vatopedi*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001
6. Lemeni, Adrian; Ionescu, Pr. Răzvan, *Teologie ortodoxă și știință*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2007
7. Nicolescu, Basarab, *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jacob Bohme*, Editura Cartea Românească, București, 2007
8. Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Harper Torchbooks, New York, 1964
9. Popper, Karl, *Conjecture and Refutation*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965
10. Sofronie, Arhimadrit, *Nașterea întru împărăția cea neclădită*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003



11. Staune, Jean, *Science et quete de sens. Le rencontre entre les connaissances les plus recentes et des intuitions Millenaires*, în „Science and Religion, Antagonim or Complementarity?”, Editura Curtea Veche, București, 2003

12. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Viața Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993

13. Todoran, Pr. Prof. Dr. Isidor; Zăgrean, Arhid. Prof. Pr. Ioan, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2003

# **Homosexualitatea – provocare majoră la adresa moralității creștine**

Pr. Drd. Gheorghe Razvan

Universitatea “Ovidius” Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

## **Abstract**

The topic of homosexuality is one of the major controversies in the Christian church today. Many books have been written from both the affirming and non-affirming views. Christians are wrestling with how exactly LGBTQ people fit into the church. There is a long tradition of exclusion and ostracization by the church as a whole. It has really been in the last 50 years that the church in the West has had to take another look at what the Bible has to say concerning homosexuality.

**Key words:** homosexuality, LGBT, Holy Scripture, Church, deviation, sexual orientation

## **Introducere**

De-a lungul istoriei, homosexualitatea a fost mai mult sau mai puțin acceptată. Atitudinea față de această practică aberantă diferă de la o epocă la alta și de la un popor la altul. În antichitate, unele popoare păgâne, care își inventaseră zei pentru a-și justifica patimile, acceptau astfel de relații, deviate din punct de vedere sexual. La greci și romani, homosexualitatea era tolerată și chiar încurajată, atâta timp cât nu reprezenta o amenințare pentru familie. Platon (cca. 427 î.Hr.-cca. 347 î.Hr.) a realizat chiar o lucrare specială în care filosofează despre pederastie, iar în *Satyricon*, scriitorul Petroniu (aprox. 27-66 d.Hr.) prezintă această deviere a sexualității, chiar în timpul împăratului Nero. În *Banchetul* lui Platon, apare un dialog despre Eros și chiar se prezintă două personaje între care exista atracție de tip homosexual. În Evul Mediu homosexualitatea era sancționată cu pedeapsa capitală, ulterior, lumea manifestând toleranță față

de această practică. Perioada Iluminismului, reprezentată de Voltaire sau Jean-Jaques Rousseau, propunea libertatea sexuală ca mijloc de eliberare a bărbaților și femeilor de civilizația creștină.

Charles Darwin (1809-1882), la începutul secolului al XIX-lea, afirma că sexul nu trebuie legat de principii religioase sau morale, deoarece este un instinct animalic, iar omul, ca produs al evoluției și nu creatură a divinității, după moarte nu are cui da seama pentru faptele săvârșite în viață.

Sigmund Freud (1856-1939) că sexualitatea omului este principiul dominant care îl guvernează, iar în lucrările lui arăta, printre altele, că dezvoltarea umană este înțeleasă prin schimbarea zonei corporale de a răspunde pozitiv impulsului sexual. Având la bază opera lui Freud și a altor cercetători din sfera sexualității umane, în ultima perioadă de timp s-a făcut o distincție între *actele homosexuale* și *orientarea homosexuală*.

## **I. Homosexualitatea - tulburare de orientare mintală sau sexuală?**

Conform DSM-I și DSM II<sup>1</sup>, homosexualitatea este considerată perversiune și încadrată în rândul „tulburărilor mintale“. În cea de-a șaptea tipărire a DSM-II, din anul 1974, ca urmare a controverselor și protestelor activiștilor homosexuali din S.U.A., precum și apariției unor noi date oferite de unii „cercetători“ precum Alfred Kinsey<sup>2</sup> și Evelyn Hooker<sup>3</sup>, încurajați de John Spiegel<sup>4</sup>, homosexualitatea nu mai este inclusă în categoria *tulburărilor mintale* („mental disorder“).

---

<sup>1</sup> Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders („Manual de Diagnostic și Statistică pentru Bolile Mintale“), Fourth Edition, Text Revision, Washington, DC, 2000. Este un nomenclator de boli psihice, publicat în Statele Unite ale Americii, de către American Psychiatric Association („A.P.A.“). Pentru prima dată a fost editat și tipărit în anul 1952 (DSM-I) și revizuit, până în prezent, de patru ori: DSM-II - 1968; DSM-III - 1980; DSM-III-R - 1987; DSM-IV - 1994; DSM-4-TR - 2000, urmând ca cea de-a cincea ediție (DSM-V) să fie publicată în mai 2013, momentan aflându-se în stadiul de consultare, planificare și pregătire. Cartea este considerată „biblia“ psihiatrilor și se folosește în toată lumea de clinicieni, cercetători în domeniul psihiatric, companiile de asigurări de sănătate sau farmaceutice și chiar de factorii decizionali politici

<sup>2</sup> Psiholog la „John Hopkins“ University, pionier în domeniul chirurgiei de schimbare de sex, în cele din urmă discreditat și chiar concediat. Din rapoartele lui Kinsey, se desprinde ideea că sexualitatea este un *continuum* de la homosexualitate exclusivă la heterosexualitate exclusivă, norma fiind un anumit grad de bisexualitate. În opinia lui, gusturile sexuale ale omului sunt aproape infinite maleabile. Afirmă că homosexualitatea în sine este absolut normală

<sup>3</sup> Evelyn Hooker. Activistă de stânga, recunoscută în SUA pentru luptele politice. Este creditată de anumiți susținători că ar fi demonstrat că homosexualitatea este normală, în lucrarea *The Adjustment of the Male Overt Homosexual* („Adaptarea bărbatului homosexual deschis“), în „Journal of Projective Techniques“, nr. 21, pp. 18-31. Această așa-numită cercetare este singura lucrare menționată în detaliu pe website-ul Asociației Americane de Psihologie ([www.psychologymatters.org/hooker.html](http://www.psychologymatters.org/hooker.html)), la secțiunea referitoare la homosexuali și lesbiene, în care se încearcă demonstrarea ideii că nu există nicio legătură între homosexualitate și psihopatologie

<sup>4</sup> Președinte al Asociației Americane de Psihiatrie din anul 1974. El a cerut de-clasificarea homosexualității, de către APA, ca boală mintală, din postura sa, ascunsă pe atunci, de homosexual

Studiul lui Evelyn Hooker a fost unul dintre cele două pe care s-a bazat APA când a eliminat homosexualitatea din lista de boli a DSM. Printre altele, se afirmă că „*homosexualii nu sunt în mod inerent anormali și că nu există nicio diferență între patologia bărbaților homosexuali și a celor heterosexuali*”<sup>5</sup>

Jeffrey Burke Satinover a realizat o analiză istorică a schimbării de diagnostic care a avut loc la începutul anilor '70, când homosexualitatea a fost eliminată din Manualul de Diagnostic și Statistică (DSM) al Asociației Americane de Psihiatrie (decizie pe care unii o văd astăzi ca fiind indiscutabilă, deși s-a bazat integral pe o ficțiune și pe pseudo-cercetări). În această analiză se demonstrează cum asociațiile de psihologi/psihiatru au permis ca diagnosticul medical, cercetarea științifică și jurisprudența să fie subordonate scopurilor politice ale grupurilor de interese pro-homosexualitate.

Ronald Bayer, unul dintre cei mai buni și respectați psihiatru și psihanalisti ai ultimilor ani, fondator al Asociației Naționale pentru Cercetarea și Terapia Homosexualității, a fost boicotat de către un agitator adus în sala unde prezenta un material despre homosexualitate și transsexualism, cu prilejul adunării anuale a APA, din 1970<sup>6</sup>. Făcându-se diverse presiuni, organizatorii conferinței din 1971 au sponsorizat un comitet special format din homosexuali (statutul de homosexuali le-a dat dreptul de a vorbi cu autoritatea unor specialiști ca și cum o persoană de statură înaltă este expert pe probleme de înmulțire a celulelor din corpul uman), iar consiliul astfel format a fost aprobat de APA. Robert Spitzer de la Columbia University a fost singurul psihiatru de la această prezentare. El este cunoscut ca un simpatizant al „drepturilor civile”, dar, după propriile spuse prin presa americană, nu din motive științifice.

Psihiatri progresiști, psihiatru și activiști homosexuali și-au asigurat astfel o majoritate în fața Comitetului pentru Nomenclatură și Statistică al APA, un organism responsabil cu publicarea DSM. În felul acesta, se făceau presiuni asupra APA - atât din interior, cât și din exterior - pentru a schimba clasificarea homosexualității. Iată că, această hotărâre importantă, cu un impact deosebit asupra întregii societăți (nu numai americane), avea să fie luată de doar câțiva oameni care nu cunoșteau aproape nimic despre subiectul prezentat lor, nefiind în măsură să aprecieze calitatea științifică a prezentării.

Charles Silverstein a prezentat cazul într-o manieră „sobră și profesională”, bazându-se

---

<sup>5</sup> Evelyn Hooker, *op. cit.*, p. 27

<sup>6</sup> Ronald Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1987, p. 104

pe lucrarea lui Hooker și pe cercetările lui Kinsey. El a pledat pentru scoaterea homosexualității din DSM, încercând să demonstreze că homosexualitatea nu este asociată cu psihopatologia și că toate studiile de până atunci sunt eronate, deoarece se bazau pe eșantioane „clinice“, iar nu pe eșantioane din rândul populației - ca și cum nu de aceasta este nevoie pentru a compara patologiile. Cu toate acestea, ambele afirmații sunt falsități grosolane. Ele nu corespund nici celor mai modeste exigențe în materie de psihiatrie. La toate acestea, se mai adaugă și faptul că datele furnizate de Kinsey - de care el însuși se făcuse responsabil, deoarece chiar el le fabricase - fuseseră produse într-o manieră incorectă, prin selectarea părtinitoare a unor grupuri de subiecți, prin intimidarea și chiar mituirea unor subiecți deținuți sau instituționalizați, subiecți care nu au fost declarați ca atare.

Spitzer a prezentat poziția oficială a NIMH<sup>7</sup> asupra homosexualității. Potrivit ziarului *Psychiatric News*, „Comitetul, când a luat decizia, s-a bazat pe raționamentul doctorului Spitzer —. În prezentarea sa, acesta a solicitat normalizarea homosexualității din următoarele motive: 1. „homosexualitatea exclusivă“ ar reprezenta o componentă normală a condiției umane, afirmație bazată pe datele lui Kinsey; 2. homosexualitatea nu ar întruni cerințele unei tulburări psihice, din moment ce „nu îi provoacă subiectului neplăceri în mod constant și nici nu generează impedimente în îndeplinirea efectivă a rolurilor sociale [sic!]“; 3. lucrarea autorilor Marcel T. Saghir și Eli Robins, *Male and Female Homosexuality: Natural History*, arăta că homosexualitatea este normală. Așa-numitul studiu al celor doi profesori este de o calitate mediocră spre foarte proastă; a fost aspru criticat de colegii de breaslă atunci când a fost publicat, dar prezentatorul sau comitetul nu au menționat nimic în acest sens.

Urmând rapid sfatul consultanților homosexuali, două treimi din Comitetul de Conducere al APA (care nu putea constitui un cvorum) au votat ca homosexualitatea să nu mai fie considerată boală psihică (au existat numai două abțineri). Cu toate acestea, s-a apelat și la solicitarea votului tuturor membrilor, o altă procedură care, la rândul ei, nu era științifică. Însă, pentru a nu exista probleme cu privire la schimbarea diagnosticului din DSM, fiecare psihiatru (zeci de mii!!) a primit personal o scrisoare prin care i se cerea sprijinirea schimbării, din motive științifice furnizate de APA, dar care, în realitate, erau finanțate în totalitate de Grupul Național de Lucru al Homosexualilor. Două treimi dintre cei care au votat s-au pronunțat în favoarea

---

<sup>7</sup> The National Institute of Mental Health (NIMH), în traducere Institutul Național al Sănătății Mintale, este cea mai mare organizație științifică din lume, a cărei activitate este dedicată, în principal, cercetării bazate pe înțelegerea, tratarea și prevenirea tulburărilor mintale și promovarea sănătății mintale

schimbării, și numai o treime dintre membri au răspuns (cei mai mulți dintre psihiatrii care au dat curs solicitării nu aparțineau de APA). Patru ani mai târziu, un studiu publicat în revista *Medical Aspects of Human Sexuality* arăta că 69% dintre psihiatri nu erau de acord cu votul, ei considerând homosexualitatea ca fiind încă o boală.

Bayer este de părere că APA „[...] căzuse victimă dezordinii unei epoci tulburi, când conflicte de tot felul amenințau să politizeze fiecare aspect al vieții sociale americane. Un egalitarism furios [...] îi făcuse pe psihiatri să negocieze statutul patologic al homosexualității, chiar cu homosexualii. Rezultatul a fost o concluzie, bazată nu pe aproximarea unui adevăr științific, așa cum cerea bunul simț, ci pe o acțiune cerută de agitația ideologică a vremii— .

Astfel, comitetul de publicare a DSM-II (1974), a hotărât ca diagnosticul homosexualității să fie înlocuit și homosexualitatea a fost inclusă în categoria „tulburărilor de orientare sexuală“ („sexual orientation disturbance“)<sup>8</sup>. Reformularea statutului diagnosticului homosexualității a reprezentat - după spusele doctorului Spitzer „un compromis între cei care susțin că homosexualitatea este o tulburare mintală neschimbabilă (boală genetică-n.n.) și cei care susțin că este pur și simplu o variantă sexuală (comportament deviant-n.n.)<sup>9</sup>.

În luna mai a anului 2001, Robert L. Spitzer a prezentat un studiu numit *Ar putea homosexualii și lesbienele să-și schimbe orientarea sexuală? 200 de participanți au înregistrat schimbarea orientării homosexuale în heterosexuale*<sup>10</sup>, în care demonstra că, prin terapie, se poate reveni la orientare heterosexuală, ceea ce înseamnă că acest comportament nu este înnăscut, ci este o tulburare mintală vindecabilă.

Aceasta este istoria - pe scurt - a schimbării diagnosticului homosexualității, din boală mintală, în tulburare de orientare sexuală. Astăzi, ea este definită de cele mai multe dicționare de psihiatrie ca fiind o tulburare ce se referă la persoane care au atracții sexuale îndreptate în principal către persoane de același sex și care sunt deranjați acest fapt. Confruntându-se cu un conflict ei doresc să-și schimbe orientarea sexuală. În cazul în care acest diagnostic este depistat, tulburarea trebuie diferențiată de homosexualitate, care nu constituie o boală de natură psihiatrică, ci o formă de comportament sexual, alături de alte forme de comportament sexual,

---

<sup>8</sup> Ronald Bayer, *op.cit.*, pp. 3-4; Robert L. Spitzer, *The diagnostic status of homosexuality in DSM-III: a reformulation of the issues*, în „The American Journal of Psychiatry“, nr. 138, 1981, pp. 210-215

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> Robert L. Spitzer, *Can Some Gay Men and Lesbians Change Their Sexual Orientation? 200 Participants Reporting a Change from Homosexual to Heterosexual Orientation*, studiu dat publicității la convenția din New Orleans a American Psychiatry Association

care nu sunt în sine boli mintale. Din această formulare ar trebui să înțelegem că avem de-a face cu o tulburare mintală doar atunci când o persoană dorește ca felul în care își exprimă instinctele sexuale să fie în deplină concordanță cu organele sale genitale, ca și cum un crap care se crede pelican ar trebui diagnosticat ca fiind bolnav pentru simplul fapt că dorește ca într-o bună zi să fie fericit în apă.

La început, ceea ce a fost un compromis politic, a rezistat o scurtă perioadă de timp, urmând ca, iată, în zilele noastre, homosexualitatea să fie eliminată cu totul din categoria bolilor mintale.

Ce a urmat apoi? Prin anii „90, toate legile anti-homosexualitate din Statele Unite ale Americii erau luate în discuție ca fiind anticonstituționale. Mai mult decât atât, în anul 1997, APA avea să facă o schimbare greu de sesizat în ceea ce privește diagnosticarea tuturor parafiliilor<sup>11</sup> în noua ediție a DSMIV. Comitetul pentru Nomenclator a reformulat criteriile în așa fel încât aceste diagnostice să se aplice numai în cazurile în care impulsurile sau activitățile în cauză se suprapun cu alte funcții sau dacă îi provoacă individului o tulburare comportamentală. În 2002, comunitatea așa-numiților „sexologi“ lua în discuție eliminarea din DSM a tuturor „parafiliilor“, iar Asociația Americană de Psihologie (de două ori mai mare de Asociația Americană de Psihiatrie - APA) dădea publicității un articol în care argumenta că pedofilia nu este dăunătoare. În anul 2003, Asociația Americană de Psihiatrie organiza un simpozion pentru a dezbate eliminarea din DSM a tuturor parafiliilor, inclusiv a pedofiliei, pe același argument pentru care fusese eliminată și homosexualitatea.

Un lucru este cert: decizia APA de a elimina homosexualitatea din DSM s-a argumentat pe o bază științifică inexistentă.

De atunci și până astăzi afirmația că *„știința a demonstrat că homosexualitatea este o alternativă perfect normală a sexualității umane, ea fiind fixată în primii ani de viață și neputându-se schimba; fiind o chestiune de «orientare» sau «identitate» [...] se fundamentează pe anumite studii care sunt lipsite de orice merit științific, sunt prezentate iar și iar, indiferent de cât de vechi sunt (în special Hooker) “* .

---

<sup>11</sup> Parafilia este caracterizată (în prezent!) ca fiind perversiune prin care se caută plăceri sexuale, printr-un obiect sau printr-o situație bizară, neobișnuită. Mai exact, temenul se referă la practicile deviante precum: sadomasochism, pedofilie, fetișism ș.a.

## II. Homosexualitatea din punct de vedere scripturistic.

Dintotdeauna, Biserica a considerat homosexualitatea un păcat împotriva firii.

Mai întâi, în lumea iudaică, apoi în cea creștină, sodomia este un păcat a cărui pedeapsă era moartea, atât cea fizică<sup>12</sup>, dar și cea spirituală.

În Sfânta Scriptură sunt puține pasaje legate de homosexualitate. Acest mod de manifestare a sexualității este menționat în scurte fragmente în care se condamnă comportamentul homosexual: bărbații din Sodoma încearcă să violeze pe musafirii lui Lot (Facerea 19, 1-11); „*Să nu te culci cu bărbat ca și cu femeie; aceasta este spurcăciune* (Leviticul 18, 22); pedeapsa pentru anumite păcate este capitală: „*De se va culca cineva cu bărbat ca și cu femeie, amândoi au făcut nelegiuire și să se omoare, că sângele lor asupra lor este* (Leviticul 20, 13); ...*locuitorii cetății, oameni desfrânați, au înconjurat casa, bătând în ușă și zicând bătrânului, stăpânul casei: «Scoate pe omul care a intrat în casa ta, ca să-l cunoaștem»* — (Judecători 19, 22-25).

În Roma, bărbații s-au dedat la relații nefirești „*săvârșind rușinea și luând în ei răsplata cuvenită rătăcirii lor* (Romani 1, 26-27). Apostolul Pavel vorbește romanilor despre homosexualitate ca pedeapsă a lui Dumnezeu sau în limbaj teologic „blestem“ al lui Dumnezeu cu prețul siluirii firii. Spune că printre cei care nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu dacă nu vor se vor îndrepta, vor fi idolatrii, adulterii și sodomiții (I Corinteni 6, 9-11); legea este dată pentru cei fără de lege și păcătoși, ca și pentru desfrânați, homosexuali și vânzători de oameni (I Timotei 1, 8-11). În scrierea sa, Sfântul Apostol Iuda se referă, printre altele, la actele nefirești de natură sexuală, precum și la pofta nefirească a Sodomei și Gomorei: „*Tot așa, Sodoma și Gomora și cetățile dimprejurul lor care, în același chip ca acestea, s-au dat la desfrânare și au umblat după trup străin* [subl.ns.], *stau înaintea ca pildă, suferind pedeapsa focului celui veșni*” .

În alte fragmente, se face referire la homosexualitatea săvârșită sub forma prostituției masculine: „*Să nu fie [...] desfrânat din fiii lui Israel*“(Deuteronomul 23, 17).

În toate fragmentele enumerate mai sus, homosexualitatea nu este aprobată și nici nu este văzută mai rea decât alte păcate. Cel mai explicit dintre ele, în privința homosexualității, este cel adresat romanilor: „*Pentru aceea, Dumnezeu i-a dat unor patimi de ocară, căci și femeile lor au*

---

<sup>12</sup> Edificatoare este imagina pierderii cetăților Sodoma și Gomora din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament.



*schimbat fireasca rânduială cu cea împotriva firii; asemenea și bărbații lăsând rânduiala cea după fire a părții femeiești, s-au aprins în pofta lor unii pentru alții, bărbați cu bărbați, săvârșind rușinea și luând cu ei răsplata cuvenită rătăcirii lor” (Romani 1, 26-27).*

Din dorința de a clarifica învățăturile Sfintei Scripturi cu privire la homosexualitate, unii autori creștini au elaborat articole, lucrări și studii ale căror concluzii sunt contradictorii. Unii, răstălmăcind spusele Sfântului Apostol Pavel, susțin că fragmentul din Epistola către Romani, citat mai sus, se referă doar la condamnarea heterosexualilor care au devenit homosexuali. Interpretarea aceasta tendențioasă pleacă de la două presupuneri fără niciun fel de bază științifică: 1. oamenii atrași de persoane având același sex fac lucrul acesta dintr-o alegere liberă; și 2. textele menționate nu se referă la homosexualii autentici care au această orientare întreaga viață. Bineînțeles că au fost și cazuri în care s-a considerat că Apostolul neamurilor, în fragmentul la care facem referire, nu era preocupat atât de homosexualitate, pe cât era de idolatrie, însă oricine își poate da seama că nu doar homosexualitatea idolatră este greșită, ci de câte ori oamenii se abat de la învățătura dumnezeiască și își pierd respectul față de Creator, atunci vor ajunge să-și piardă respectul de sine, angrenându-se în situații nefirești, păcătoase, din care și homosexualitatea face parte.

În puține cazuri în care apare în Biblie, homosexualitatea are conotație negativă și actele homosexuale cu tentă erotică sunt abateri de la lucrurile normale și firești.

Pornirile păcătoase sau ispitele pot fi biruite prin voință: „*Nu v-a cuprins ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dar credincios este Dumnezeu; El nu va îngădui ca să fiți ispitiți mai mult decât puteți, ci odată cu ispita va aduce și scăparea din ea, ca să puteți răbda* — (I corinteni 10, 13).

Homosexualitatea pervertește chipul lui Dumnezeu din om, alterând funcțiunile sufletești: rațiunea este întunecată, voința dispare, sentimentele sunt schimbate.

## **Concluzii**

Așadar, din punct de vedere biologic, homosexualitatea nu este înnăscută, ci este o alegere; din punct de vedere psihologic, homosexualitatea este reversibilă; din punct de vedere sociologic, homosexualitatea nu este normală, ci este o boală care poate fi tratată<sup>13</sup>, nu o boală în

---

<sup>13</sup> Jeffrey B. Satinover, *Homosexuality and the Politics of Truth*, Hamewith Books, Baker Book House Company, 1996

înțelesul comun al termenului de „boală“. Ea nu se poate trata prin medicamente. Alături de alte obsesii și manifestări sexuale deviante, homosexualitatea intră în categoria „deviațiilor de comportament“, ale cărei cauze complexe necesită abordări complexe.

Ei bine, În Sfânta Scriptură, comportamentul homosexual este considerat păcătos. În schimb, nu se face nicio referire la gândurile, fanteziile, impulsurile și orientările homosexuale latente, drept pentru care, ele nu sunt condamnate, însă dacă cineva se complăce în astfel de gânduri și își stârnește imaginația elaborând fantezii de factură homo- sau heterosexuală, atunci acestea devin dorințe de satisfacere a unor porniri păcătoase. Suntem ispitiți de poftele noastre care, nestăvilite, duc la săvârșirea păcatului: „*Ci fiecare este ispitit când este tras și momit de însăși pofta sa. Apoi pofta, zămislind, naște păcat, iar păcatul, odată săvârșit, aduce moarte* “ (Iacov 1, 14-15).

### **Bibliografie**

1. Hooker, Evelyn, *The Adjustment of the Male Overt Homosexual*, în „Journal of Projective Techniques“, nr. 21
2. Ronald Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1987
3. Satinover, Jeffrey B., *Homosexuality and the Politics of Truth*, Hamewith Books, Baker Book House Company, 1996
4. Spitzer, Robert L., *The diagnostic status of homosexuality in DSM-III: a reformulation of the issues*, în „The American Journal of Psychiatry“, nr. 138, 1981
5. Spitzer, Robert L., *Can Some Gay Men and Lesbians Change Their Sexual Orientation? 200 Participants Reporting a Change from Homosexual to Heterosexual Orientation*, studiu dat publicității la convenția din New Orleans a American Psychiatry Association

# Globalizarea și migrația și riscul islamizării Europei

**Drd. Neagu Antoniu**

Universitatea „Ovidius” - Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

## **Abstract**

The concept of globalization is interconnected with the field of international migration, referring specifically to the movement of people between regions and continents, whether they are migrating in search of jobs, diaspora or a better life. This process of globalization, seen from the perspective of migration, is an old phenomenon, which preceded the formation of nation-states.

**Key words:** globalization, diaspora, migration, immigration, emigration

## **Introducere**

Europa trăiește astăzi experiența, de altfel foarte interesantă, a implementării în câmpul ei socio-religios a unor tradiții religioase străine, importate de fenomenul migrației, angajat în planul general al globalizării. Globalizarea a adus în proximitate diferite culturi și identități religioase, dincolo de limitele lor geografice.

Aceste precizări ne permit să punem în evidență faptul că mobilul migrațiilor este corelat direct cu necesitățile financiare. Fiecare țară europeană, dezvoltată și stabilă din punct de vedere economic, a reprezentat un real interes pentru găsirea unui confort social din partea musulmanilor din țările arabe slab dezvoltate, dar și din partea hindușilor și sikiștilor din arealul indian. Este ușor verificabil, din punct de vedere statistic, prezența masivă a musulmanilor în Germania și a indienilor și pakistanezilor în Anglia. Interesant de urmărit este metamorfoza pe care o vor suferi religiile necreștine importate în spațiul european: modul de afirmare a propriilor identități a acestor religii necreștine într-un spațiu străin mediului cultural în care s-au format, dacă vor rămâne în linii mari consecvente valorilor tradiționale, dat fiind faptul că diluarea identității creștine a Europei permite un teren propice prozelitismului religios.<sup>4</sup> Practic, este un

test al concurenței dintre desacralizarea vieții și religia tradițională, pe care creștinismul apusean (catolicismul), din păcate, l-a ratat.

Fenomenul globalizării este unul destul de complex, ce se manifestă la multe niveluri. Teologul grec Georgios Mantzaridis<sup>5</sup> a reușit să sintetizeze într-unul dintre studiile sale multiple aspecte ale globalizării și, mai cu seamă, modul cum acesta afectează viața noastră cotidiană. Majoritatea autorilor, ortodocși sau de alte confesiuni, atunci când vorbesc despre globalizare fac trimitere în mod legitim și la legăturile acestui fenomen cu economia<sup>6</sup>. Cu toate acestea, globalizarea nu este în mod exclusiv, nici primordial, un simplu fenomen economic, ci se extinde la toate nivelurile vieții omenești: la cel politic, la cel religios, la cel duhovnicesc. Tocmai de aceea acest fenomen are atât de multă relevanță pentru vremurile noastre.

## **I. Fenomenul globalizării**

Globalizarea a determinat o comprimare a lumii, în sensul că acest proces al interrelaționării dizolvă granițele sociale și economice dintre state, transformă populațiile lumii într-o imensă piață globală uniformă în care noile mijloace de comunicare foarte avansate, digitalizarea informației au favorizat aducerea identităților religioase într-o proximitate socială și culturală. Dar poate elementul care a contribuit cel mai mult la acest proces al formării societății globale sub aspect religios este migrația din ultimii 100 de ani. Migrația, generată în primul rând de motivații economice, a creat un nou mod mult mai complex al prezenței diferitelor identități religioase într-un perimetru geografic. Astfel, diferite orașe din țările puternic dezvoltate economic devin cosmopolite sub aspect religios, devin mixturi de diverse grupuri etnice, lingvistice, culturale și religioase. În diferite centre urbane din Anglia, Franța, Germania, SUA etc. se pot găsi astăzi temple budiste sau hinduse, sinagogi, moschei alături de biserici creștine.

Natalia Vlas observă foarte bine că unul din cele mai semnificative aspecte în contextul globalizării este cel legat de *identitate*<sup>1</sup>. Religia este una dintre sursele identitare importante, iar identitățile definite religios reprezintă un segment larg al identităților angajate în dinamica interrelaționării globale.

Prezența imigranților generează inevitabil elemente de comparație și de contrast în legătură cu populațiile indgene. Mișcarea oamenilor are ca rezultat schimbul de idei, credințe, opinii, culturi, religii. Este lesne de înțeles că mișcarea oamenilor este determinată de două

---

<sup>1</sup> Natalia Vlas, *Globalizarea și fenomenul religios la începutul secolului XXI*, Cluj Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 105

coordonate esențiale: spațiu și timp. migrația presupune infrastructuri de transporturi și de comunicații, acestea fiind factori importanți în derularea migrațiilor. Infrastructurile de transport și comunicații afectează costurile, riscurile, viteza și dimensiunile migrațiilor posibile. Existența transporturilor și a telecomunicațiilor ieftine afectează măsura în care comunitățile imigrante pot să mențină contactul cu societățile lor de origine. Migrația contemporană, privită din perspectiva globalizării, se desfășoară sub auspiciile dreptului internațional, iar organizațiile internaționale monitorizează și intervin și ele în procesele de migrație.

Stratificarea migrației globale și regionale poate fi analizată în primul rând din perspectiva disparității dintre origini și destinații. Distribuția inegală a accesului diverselor grupuri în diferite locuri și puterea relativă a fluxurilor migratoare pot fi studiate și din prisma ierarhiilor de putere. Distincția realizată de McNeill<sup>2</sup> între migrația de elite și cea de masă evidențiază, nu numai, alcătuirea socială diferită a migrațiilor, ci și capacitățile distincte ale diverselor grupuri sociale de a acumula resurse în scopul migrației și de a pătrunde cu succes în alte societăți și teritorii. Această ierarhie de putere printre migranți este reflectată de ierarhia puterii statelor, în care țări diferite posedă capacități inegale de a controla deplasările populației, de a-și menține integritatea granițelor și de a contura structura regimurilor internaționale de migrație.

## II. Migrația modernă între fenomen social și “armă neconvențională”

Pentru a înțelege mai bine fenomenul migrației interconectat procesului de globalizare, este nevoie de o delimitare conceptuală privind noțiunea de migrație, mobilitate geografică, populație.

**Mișcarea totală** a unei populații se compune din **mișcarea naturală** și **mișcarea migratorie**. Populația unei țări sau a unei unități administrativ-teritoriale își modifică numărul nu numai ca urmare a intrărilor și ieșirilor determinate de nașteri și decese, ci și în urma imigrărilor și emigrărilor. Deoarece fluxurile migrației pot să afecteze grupe particulare de persoane sub raportul caracteristicilor vârstă și sex, migrația modifică nu numai numărul populației, ci și structura acesteia după sex și vârstă și, eventual, după alte caracteristici. Deplasările locuitorilor se pot face în afara localității, între țări, pot avea o durată mai mică sau

---

<sup>2</sup> David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton, *Global Transformations. Politics, Economics, and Culture*, Stanford University Press, Redwood City, 1999, p. 327, pp. 329-330

definitivă, ceea ce face necesară o clasificare detaliată a diferitelor tipuri de migrație. Fiind parte a mișcării totale a unei populații, migrația interesează nu numai demografia, ci și sociologia, care studiază fenomenele de adaptare sau aculturație a persoanelor migrante, influența migrației asupra structurii populației, asupra instituțiilor sociale e.t.c<sup>3</sup>.

**Migrația populației** este **forma principală a mobilității geografice** (spațiale) **a populației**, constând în schimbarea definitivă a domiciliului stabil, între două unități administrativ-teritoriale bine definite. Se mai numește migrație rezidențială, întrucât persoana implicată într-o asemenea mișcare își schimbă statutul rezidențial. Prin urmare, în noțiunea de migrație a populației nu intră excursiile, deplasările sezoniere, diferitele forme ale navetismului etc. De aceea, este important să se definească corect unitățile geografice sau teritorial-administrative și tipurile de mișcări ale populației<sup>4</sup>.

În raport cu granițele oficiale ale unei țări, migrația poate fi:

- **migrație internă:** totalitatea deplasărilor, însoțite de schimbarea definitivă (permanentă) a domiciliului obișnuit, în cadrul unei țări, între unitățile teritorial-administrative.
- **migrație internațională** (externă): totalitatea deplasărilor, însoțite de schimbarea definitivă (permanentă) a domiciliului, între două țări.

În raport cu localitatea de destinație (sosire), respectiv de plecare (origine), se folosesc termenii de imigrare și emigrare:

- **imigrarea:** migrație privită din punctul de vedere al localității de destinație (de obicei, în cadrul migrației internaționale). Persoanele cuprinse în acest flux migratoriu se numesc persoane imigrante
- **emigrarea:** migrație privită din punctul de vedere al localității de plecare (de obicei, în cadrul migrației internaționale). Persoanele cuprinse în acest flux migratoriu se numesc persoane emigrante

Literatura de specialitate care a studiat fenomenul migrației prezintă mai multe **cauze care determină mișcarea migratorie a populației**<sup>5</sup>, printre care:

- O cauză esențială rezidă în procesele de suprapopulare, marcate prin ruptura dintre numărul populației și resurse, având drept efect reducerea veniturilor și imposibilitatea satisfacerii consumului. Suprapopularea poate fi determinată de excedentul nașterilor, care

<sup>3</sup> Dan Roșca, „Introducere în sociologia populației și demografie”, ediția a IV-a, Editura Fundației România de Măine, București, 2007, p. 96

<sup>4</sup> Dan Roșca, *op. cit.*, pp. 97-98

<sup>5</sup> Dan Roșca, *op. cit.*, pp. 99-100

domină indicele mortalității, fapt specific mai ales țărilor mai puțin dezvoltate. O asemenea creștere a caracterizat, în secolul al XIX-lea, Europa Occidentală, când scăderea mortalității a compensat reducerea fecundității.

- În anumite țări, creșterea intensivă a animalelor a favorizat disponibilizarea forței de muncă, aceasta intrând apoi sub incidența migrației.

- În alte situații, dezvoltarea căilor de comunicație a facilitat dispersarea industriilor, ceea ce reclamă forță de muncă și antrenează o parte a populației în fluxul migratoriu. Transportul maritim și, într-o măsură mai mică, cel feroviar au favorizat migrațiile intercontinentale.

- De asemenea, mișcările migratorii pot fi determinate și de motive istorice, religioase, politice, care pot fi considerate drept cauze accidentale și actuale. Accidentale pot fi și cataclisme și maladiile, ce pot determina imigrări și emigrări masive și bruște.

- Cauzele de ordin psihologic au în vedere fascinația unor locuri, forme de relief sau peisaje. În acest fel, locurile alese de un grup de populație pot fi poli de atracție pentru compatrioți, așa cum, de exemplu, Barcelonette – colonie în Mexic – a devenit un caz clasic, la fel ca și cartierele-colonii din S.U.A. și Europa Occidentală.

- Cauzele de ordin ecologic determină așa-numita migrație ecologică. Aceasta presupune deplasări de populație din zonele afectate de transformări ale mediului natural sau antropocenic spre alte regiuni. Astfel, Mexico City, Milano și Atena sunt orașe extrem de afectate de poluare și pot constitui centre de disconfort și de emigrare a populației.

Mișcările migratorii au implicații profunde în cadrul societăților contemporane, identificându-se trei paliere<sup>6</sup> asupra cărora migrațiile produc efecte importante: efectele migrației asupra populației de origine, asupra populației de destinație și asupra migranților înșiși. Conform studiilor sociologice, există nenumărate consecințe pe care migrațiile le produc la nivelul acestor trei nivele dintr-o societate, dar nu vom menționa decât pe cele mai importante și relevante<sup>7</sup> pentru această lucrare.

O migrație ce antrenează un număr mare de persoane, în general de vârstă tânără, poate provoca, în populația de origine, un deficit de forță de muncă și, deci, o slăbire a activităților, o scădere a natalității, o îmbătrânire demografică. Dacă avem situația unei zone inițial

---

<sup>6</sup> Lazăr Vlăsceanu, Cătălin Zamfir, „Dicționar sociologie”, ediția online: <http://www.dictsociologie.netfirms.com/M/Termenimigratie.htm>

<sup>7</sup> David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, *op. cit.*, pp. 332-334

suprapopulate, migrația poate, prin slăbirea presiunii demografice, să amelioreze situația celor rămași, mai cu seamă dacă migranții trimit celor rămași acasă bunuri materiale și bani. Situația populației din aria de primire poate fi și ea influențată în ambele sensuri. În perioade de creștere economică, imigranții contribuie la completarea necesarului forței de muncă; în schimb, în epoci de recesiune, participă la îngroșarea rândurilor șomerilor, fiind cei mai expuși la concediere, și determină un consum suplimentar de resurse. Un alt aspect deosebit de intens cercetat este integrarea migranților în comunitățile de primire. În cazul migrației interne, accentul cade îndeosebi pe problema adaptării ruralilor la viața urbană și la munca industrială. În cazul celei externe, o atenție specială se acordă contactelor între două populații ale căror culturi sunt mult diferite, fapt ce ridică probleme deosebite de integrare.

Nu există o definiție universal valabilă și acceptată a termenului de „migrant”, dar definiția dată de Organizația Națiunilor Unite este foarte pertinentă: „orice persoană care își schimbă teritoriul unde locuiește de obicei”<sup>8</sup>. Astfel, în această categorie nu intră turiștii și oamenii de afaceri, deoarece călătoriile lor nu implică schimbarea locului obișnuit de rezidență. Statistic, populația migratoare poate fi direct determinată în funcție de numărul de străini care se găsesc într-o țară: cei înregistrați în funcție de țara natală sau acel procent al populației cu naționalitate străină.

Confuzia în privința migranților este exacerbată, deoarece se consideră că naționalitatea migrantului trebuie să corespundă cu țara natală a migrantului, dar naționalitatea poate fi schimbată, pe când, locul nașterii nu poate fi modificat, cel puțin din perspectivă legală. Astfel, o persoană poate fi născută într-un teritoriu, dar poate fi calificat drept străin dacă are părinți străini sau invers: o persoană născută poate fi considerată cetățean național, dar caracterizat drept străin dacă este născut peste hotarele acelui stat. Se poate constata că există o varietate a criteriilor naționale în ceea ce privește definirea condiția de imigrant în cadrul statelor lumii. În tabelul de mai jos, am prezentat criteriile privind condiția de migrant în Marea Britanie și Irlanda.

Migrația internațională este unul dintre cele mai vechi fenomene sociale. Martin O. Heisler și Zig Layton-Henry arată că, înainte de toate, migrația este o problemă de securitate<sup>9</sup>. În antichitate, Grecia și Roma au apărut și, mai ales, au dispărut ca state datorită migrației. Abia în

---

<sup>8</sup> Caglar Ozden, Maurice Schiff (ed.), „Internațional migration, economic development and policy”, Banca Mondială, Washington DC, 2007, p. 19

<sup>9</sup> Ionel Nicu Sava, „Teoria și practica securității”, Universitatea din București, Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, București, 2007, p. 53, ediția online:  
[http://www.romaniaeuropa.com/cartionline/carti\\_psihologie/teoria\\_si\\_practica\\_securitatii\\_ionel\\_nicu\\_sava.php](http://www.romaniaeuropa.com/cartionline/carti_psihologie/teoria_si_practica_securitatii_ionel_nicu_sava.php)



timpurile mai recente, migrația a ajuns să fie studiată din punct de vedere al securității. Uniunea Europeană, printre alte foruri internaționale, a adoptat o serie de măsuri pentru a limita efectele negative ale migrației. Din perspectivă teoretică, conceptul de securitate societală include problema migrației, ca element cheie.

După 1945, stabilirea unor comunități semnificative din țările Lumii a III-a în țările industriale avansate a dus la crearea unor "capete de pod" (bridgeheads), care sunt în permanență alimentate de noi valuri de imigranți. Procesul de stabilire a unei comunități de imigranți într-o țară și transformarea ei în recipient pentru noi imigranți a fost denumit "lanț de imigrare" (chain migration). Migrația în lanț înseamnă reîntregirea familiilor, căsătorii mixte, invitarea rudelor, a apropiaților, înfierii, etc<sup>10</sup>. Este cazul, de exemplu, al comunității turce în Germania, stabilită în anii "50-"60 în Republica Federală, dar care a fost continuu alimentată cu noi imigranți. Comunitatea înregistrează la nivelul anilor 2000 peste 2 milioane de etnici turci stabiliți legal în Germania.

## **Concluzii**

În țările de tranzit, fenomenul migrației încurajează "industriile traficului cu persoane": procurarea documentelor de transport, alegerea destinației finale, identificarea viitorului loc de muncă.

În țările receptoare, principala dificultate rezidă în integrarea socială a noilor veniți. Apar taberele de refugiați, o birocrăție locală pentru procesarea datelor personale ale imigranților, legislație, delicvență ș.a. Capacitatea instituțiilor sociale, economice, politice, administrative de a integra un număr mare de imigranți, rezistența unor comunități de imigranți la asimilare, afectează stabilitatea statelor și, în acest mod, afectează capacitatea guvernelor de a guverna.

Alături de riscurile societale la adresa securității, în țările de destinație apar și riscuri de natură militară:

a) activități iredentiste, derulate de imigranți ce încearcă să afecteze procesul politic în țările de origine (este cazul minorităților albaneze din țările Europei Occidentale, care s-au implicat în conflictele din Kosovo și Macedonia)

---

<sup>10</sup> Jef Huysmans, „The politics of insecurity: fear, migration and asylum in the EU”, Editura Routledge, Londra, 2006, p. 43

- b) conflicte importate de grupurile de imigranți, care conduc la violență în țara gazdă (este cazul grupurilor de palestinieni, care au provocat acte de violență împotriva evreilor)
- c) activități teroriste (este vorba în principal de grupările tip Al Qaeda, active în aproape toate țările occidentale)
- d) inițiative politice ale țării gazdă de a stopa, prin intervenție militară, fluxul de imigranți în țările furnizoare (este cazul intervenției militare italiene în Albania în anul 1997)

## **Bibliografie**

1. Huysmans, Jef, „The politics of insecurity: fear, migration and asylum in the EU”, Editura Routledge, Londra, 2006
2. Held, David; McGrew, Anthony; Goldblatt, David; Perraton, Jonathan, *Global Transformations. Politics, Economics, and Culture*, Stanford University Press, Redwood City, 1999
3. Ozden, Caglar; Schiff, Maurice (ed.), „International migration, economic development and policy”, Banca Mondială, Washington DC, 2007
4. Roșca, Dan, „Introducere în sociologia populației și demografie”, ediția a IV-a, Editura Fundației România de Măine, București, 2007
5. Sava, Ionel Nicu, „Teoria și practica securității”, Universitatea din București, Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, București, 2007, p. 53, ediția online: [http://www.romaniaeuropa.com/cartionline/carti\\_psihologie/teoria\\_si\\_practica\\_securitatii\\_ionel\\_nicu\\_sava.php](http://www.romaniaeuropa.com/cartionline/carti_psihologie/teoria_si_practica_securitatii_ionel_nicu_sava.php)
6. Vlas, Natalia, *Globalizarea și fenomenul religios la începutul secolului XXI*, Cluj Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008
7. Vlăsceanu, Lazăr, Cătălin Zamfir, „Dicționar sociologie”, ediția online: <http://www.dictsociologie.netfirms.com/M/Termen/migratie.htm>

# **Ziua Judecății din perspectivă musulmană**

**Drd. Neagu Antoniu**

Universitatea „Ovidius” - Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

## **Abstract**

Islam is on the global agenda, because of the many events whose subject or object are Muslims. Whether we want to or not no, whether we like it or not, whether we are Muslims or not, to research Islam in this globalized world, in which technology and communications they have progressed so much, it is a necessity intellectual property and a requirement of global citizenship. Averages who have prejudices regarding Islam, using conflicts with its political substratum socially, spread these prejudices through the media.

**Key words:** Islam, The Last Day, Eschatology, Judgment, God

## **Introducere**

Islamul concepe pe Dumnezeu ca fiind „sursa tuturor bunelor și relelor”<sup>1</sup>, iar omul nu poate decât să-l venereze, să contemple creația, nicidecum să aibă o relație iubitoare, fiind creat

---

<sup>1</sup> Ali Al-Tantawi, *Introducere generală în Islam*. Editura Islam, Timișoara, 1998, p. 63.

doar pentru scopul adorării: „Și duhurile și oamenii i-am făcut numai ca să-Mi servească” (Sura LI,56).

Drept urmare a acestei înțelegeri despre divinitate, în Islam s-a ajuns la doctrina predestinării fapt care a suscitât dezbateri teologice încă din secolele VII-VIII. Concluzia a fost că omul nefiind în totalitate liber; atât el cât și faptele sale sunt create, se află permanent sub controlul strict al lui Allah: „De voiește Dumnezeu pe cineva să-l ocârmuiască, apoi îi deschide pieptul pentru Islam, iar dacă voiește să-l ducă în rătăcire, apoi îi face pieptul îngust, ca și celui ce voiește să se suie în cer. Astfel de vină pune Dumnezeu asupra celor ce nu cred” (Sura VI,125).

Cu vremea însă teologii musulmani moderniști au găsit o formulare mai blândă, care există și în creștinism, că omul este „colaboratorul lui Dumnezeu și ca urmare responsabil de faptele sale”<sup>2</sup>.

## **I. Ziua judecății**

Fiind una dintre cele șase credințe islamice, **credința în ziua judecății**, le cere musulmanilor că trebuie să creadă, fără nici un dubiu, în venirea acesteia. Credința în „Ziua Judecății” trebuie însă asociată și cu credința în resuscitarea fizică; atunci când corpul va fi recreat și sufletul va fi reunit cu trupul prin puterea nelimitată a lui Allah.

Așa cum Dumnezeu a creat pe oameni la început, El este sigur *Reînvietorul* care va aduce pe cei adormiți din moarte să stea în fața Lui la judecată. După „Ziua Judecății” nu va mai fi moarte, și existența umană va fi pentru totdeauna. Judecata finală este atunci când fiecare persoană umană va sta în fața Creatorului și va fi chestionat pentru faptele din viața pământescă.

---

<sup>2</sup> Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, ed. a III-a, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1998, pp. 161-162.

Ultima recompensă este Paradisul și pedeapsa este iadul. Din punct de vedere literal Raiul și iadul sunt locuri care există în realitate într-un loc nedefinit dar în cer. Ele nu sunt simboluri sau metafore, islamismul descrie Paradisul (grădinile Raiului) ca pe un loc minunat de plăcere<sup>3</sup>, umplut cu uimitoare grădini eterne<sup>4</sup>, cu râuri pe dedesubt. În Paradis nu există nici frig, nici căldură, nici boală, plictiseală sau rău<sup>5</sup>.

Cea mai mare plăcere în viața de apoi va fi abilitatea credincioșilor de a vedea fața lui Dumnezeu. Simplul faptul în sine de a fi musulman<sup>6</sup> nu asigură omului Paradisul, decât dacă el moare în starea Islamului - supunere către UnulSingurul Dumnezeu.

Islamul descrie iadul ca pe un oribil loc etern, care depășește imaginația omului, un foc al cărui combustibil este omenirea și pietrele. Descrierea iadului este chiar mai amplă decât a raiului. Iadul este răsplata dată lui satan și celor care îl vor urma (Sura XVII,65), în special pentru cei pe care Dumnezeu îi ocârmuiește spre rătăcire (Sura XVII,99) și cei care se leapădă de numele său (al lui Allah) pentru a „căpăta avere și copii” (Sura XIX,80). Aceștia vor fi „hrană pentru focul iadului” unde „vor geme” și nu vor auzi acolo mângâiere” (Sura XXI,98-100).

Necredincioșii vor primi și ei pedeapsa cu focul iadului (Sura XXXV,33) alături de cel „al cărui cântar va fi ușor” (Sura CI,6) având în vedere că sentința pedepsirii în iad vine în urma unei judecăți. Mahomed folosește pentru iad numele *El-Hotamah* (Sura CIV,4).

Infinita justiție divină este absolută și eternă. În “Ziua Judecății” toate faptele omeenirii vor fi expuse și fiecare va fi tratat drept. Oamenii nu vor intra în Paradis numai datorită faptelor proprii ci și prin harul lui Dumnezeu.

Judecata este momentul în care toate lucrurile vor fi separate în conformitate cu valorile lor adevărate, intrinseci și eterne. Nu se va da socoteală doar pentru faptele săvârșite, ci și pentru cauzele care au stat la baza înfăptuirii acestora, căci va fi „ziua în care omul își va aduce aminte de cele pentru care a trudit”<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor: o istorie a Paradisului*, traducere de Horațiu Pepine, Editura Humanitas, București, 1997, p. 75.

<sup>4</sup>*Ibidem*.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 78.

<sup>6</sup> Teologia islamică consideră că tot ce este viu în Univers se supune lui Allah întrucât el este creatorul și stăpânul a toate. Diferența dintre un musulman și un nemusulman este dată de acceptarea liberă și conștientă a religiei islamice. Cf. Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 16.

<sup>7</sup>*Semnele Zilei de Apoi*, pe site <http://www.islam.ro/pdf/26648326semnele-zilei-de-apoi.pdf>.

În viața pământească, omul nu-și mai amintește toate faptele sale rele, însă în acele condiții, nu doar că își va aminti de ele, ci va vedea „focul iadului”, vizibil nu doar pentru el, ci pentru toți oamenii. Aceasta se va adăuga umilirii păcătosului.

Pedeapsa eternă va fi pentru cei care s-au răzvrătit cu încăpățănare și stăruință împotriva lui Allah, întrecând toate limitele și persistând în vanitățile și josniciile care caracterizează viața lor neînsemnată. Pedeapsa nu-i va atinge pe cei care s-au căit și au fost iertați, nici pe cei vinovați, prin slăbiciunea umană, de păcate neînsemnate, ale căror fapte vor cântări în balanță alături de faptele lor bune.

Aceste două categorii de oameni sunt total opuse. Răzvrățiții împotriva legii lui Allah, care preferă o viață josnică, vor sălășlui în focul iadului, în timp ce aceia care cu umilință s-au temut de pedeapsa datorată păcatelor, au crezut în avertismentele Domnului lor și și-au ținut în frâu dorințele josnice vor sălășlui în „Grădinile Paradisului”<sup>8</sup>.

Credința în „Lumea de Apoi” și în lucrurile nevăzute este fundamentală în credința islamică. De aceea, a crede în „Ceasul din Urmă” și în semnele acestuia intră în credința în „Cele Nevăzute”. Pentru islamism credința nu înseamnă doar simple cuvinte, trebuie să fie o credință conștientă de prezența și bunătatea lui Allah.

Fiind una deosebit de importantă, credința „Zilei de Apoi” poartă în Coran<sup>19</sup> nume diferite<sup>9</sup>. Conform aceluiași surse islamice judecata lui Allah, se desfășurează în trei etape:

<sup>8</sup>Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 81.

<sup>9</sup> Aceste nume diferite sunt:

1.Ceasul, *As-Sa'ah*, se repetă de 48 de ori din care numai de 40 de ori este folosit cu sensul de “Ziua de Apoi”: VI,31,40; VII,187; XII,107; XV,85; XVI,77; XVIII,1,36; XIX,75; XX,15; XXI,49; XXII, 1,7,55; XXV, 11; XXX, 12,14,55; XXXI, 34; XXXIII,63; XXXIV,3; XL,46,59; XLI,47,50; XLII,17,18; XLIII,61,66,85; XLV,27,32; XLVII,18; LIV,1,46; LXXIX,42.

2.Ziua Învierii, *Yaum Al-Ba'th*, de două ori cu sensul de Ziua de Apoi: XXX,56.

3.Ziua Judecării, *Viața de Apoi, Yaum Ad-Din*, de 13 ori: I,4; XV,35; XXVI,82; XXVII,20; XXXVIII,78; LI,12; LVI,56; LXX,26; LXXIV,46; LXXXII,15,17,18; LXXXIII,11.

4.Ziua suspinului, *Yaum Al-Nasrata*, folosit o singură dată cu sensul de Ziua de Apoi: XIX,39.

5.Casa cea Veșnică, *Ad-Dar-ul-Aakhira*, termenul acesta se repetă de nouă ori cu sensul de Ziua de Apoi: II,94; VI,32; VII,169; XII,109; XVI,30; XXVIII,77,83; XXIX,64; XXXIII,29.

6. Ziua Chemării, *Yaum At-Tanaad*, folosit numai o singură dată cu sensul de Ziua de Apoi: XL,32.

7. Casa Odihnei, *Dar Al-Qaraar*, folosit o singură dată cu sensul de Ziua de Apoi: LX,39.

8. Ziua Despărțitoare (între bine și rău), *Yaum Al-Fasl*, de șase ori cu sensul de Ziua de Apoi: XXXVII,21; LXIV,40; LXXVII,13,14,38; LXXXVIII,17.

9. Ziua Adunării (în fața lui Allah), *Yaum Al-Jam'a*, se repetă de două ori cu sensul de Ziua de Apoi: XLII,7; LXIV,9.

10. Ziua Socotirii, *Yaum Al-Hisaab*, de cinci ori folosit cu sensul de Ziua de Apoi: XIV, 41; XXXVIII,16,26,53; XL,40,27.

11 Ziua amenințării, *Yaum Al-Ua'id*, o singură dată: L,20.

12. Ziua Veșniciei, *Yaum Al-Khulud*, ca și precedentul: L,34.

13. Ziua ieșirii (din morminte), *Yaum Al-Khuruj*, L,42.

- 1) Multe dintre răutățile și păcatele omului își găsesc pedeapsa și în această viață.
- 2) Pentru fiecare suflet în parte, moartea este văzută ca o „judecată mai mică.”
- 3) A treia etapă este Judecata finală, când întreaga ordine universală prezentă dispare și apare o lume nouă.

În perioada în care Iisus se va afla pe pământ va domni pacea, liniștea și siguranța. Allah le va dăruia oamenilor mai multă bunăstare, trimițând ploi abundente, astfel încât pământul va avea multe feluri de roade, dăruind astfel oamenilor bogății pe măsură. Mai mult, invidia și ură reciprocă vor dispărea cu siguranță.

Perioada exactă a șederii lui Iisus pe pământ nu este cunoscută, însă unii învățați spun că este vorba de 7 ani, în timp ce alții consideră că ar fi 40 de ani. Iisus va veni pe pământ atunci când musulmanii vor fi pregătiți să lupte împotriva lui *Dajjal*. Atunci va intra timpul de rugăciune și Iisus va participa la rugăciunea de mulțumire condusă de imamul *Mahdi*.

*Dajjal* va fi conștient de venirea lui Iisus Hristos și se va ascunde de Iisus, însă acesta îl va urmări până ce va ajunge la “Casa Sfântă” din Ierusalim, acolo unde comunitatea musulmană îl va încercui pe *Dajjal*. Iisus îi va prinde atât pe el, cât și pe adepții lui la poarta dinspre răsărit a localității Ludd<sup>10</sup>.

## II. Eshatologia

Și musulmanii ca și evreii înmormântează pe cel decedat în aceeași zi, cel târziu a doua zi. Pentru cel răposat se rostește de către o rudă de sex masculin *shahada*, trupul este spălat și înfășurat într-un giulgiu care însă folosește doar pentru depunerea în mormânt<sup>11</sup>.

---

14. “cea care trebuie să se întâmple”, *Al-Uaaqi’a*, de două ori cu sensul de Ziua de Apoi: LVI,1; LXIX,15.

15. “cea adevărată”, *Al-Haaqqa*, de trei ori cu sensul de Ziua de Apoi: LXIX,1-3. 16. Ziua marii nenorociri, *Al-Taammul-ul-Kubra*, o singură dată: LXXIX,34.

17. Ziua “când va veni nenorocirea cea mare”, *As-Sakhha*, se referă la ziua în care se va auzi vuietul asurzitor, a doua suflare din trâmbiță, care vestește Ziua de Apoi: LXXX,33.

18. Ziua care este aproape, se apropie, cea care este aproape, *Al-Aazifa*, de două ori cu sensul de Ziua de Apoi: XL,18; LIII,57.

19. Ziua aceea care lovește, *Al-Qaari’a*, se repetă de patru ori: LXIX,4; CI,1-3.

Pentru acest demers statistic am folosit traducerea Coranului editată de Asociația Studenților Musulmani din România, Editura Islam, Timișoara, 1998.

<sup>10</sup>*Semnele Zilei de Apoi...*

<sup>11</sup> Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *op. cit.*, p. 173.

Toate aceste caracteristici ale Islamului, prezentate aici, au darul să explice de ce lucrarea misionară în lumea arabă trebuie să se rezume la pastorația puținilor creștini existenți și la măcar menținerea creștinismului pe aceste meleaguri cândva creștinate de Sfinții Apostoli.

O manifestare foarte vizibilă este terorismul Islamic în numele lui Alah. De la războiul, djihad dus de gruparea Hamas prin segmentul său cel mai dur al-Fatah împotriva statului Israel<sup>12</sup> justificată oarecum politic dar cu puternică motivație religioasă Islamul a generat în continuare violențe. Nu este foarte mult de când în S.U.A. mii de oameni au fost uciși în turnurile gemene fără altă vină decât aceea de a face parte din societatea americană<sup>13</sup>, considerată satanizată de către luptătorii grupării teroriste Al-Quaeda. Atentatele de la metroul din Madrid pe 11 martie 2004 sau mult mai recentul masacru de la sediul gazetei Charlie Hebdo din Paris arată o față deloc plăcută a Islamului. Și oricât ne-am feri de generalizare, nu putem neglija faptul că acestea s-au comis în numele religiei islamice.

Urmărind cronologic cauzele exacerbării fundamentalismului identificăm trei evenimente majore care au marcat decisiv evoluția statelor islamice, au întărit forța geopolitică a islamului din zona Orientului Apropiat și Mijlociu, toate în sec. XX. În ordine acestea sunt:

- înființarea Statului Israel în 1948 și conflictele consecutive acestuia apărute între evrei și arabi, în special în teritoriile palestiniene ocupate;
- Revoluția Islamică din Iran (1979);
- războiul sovieto-afgan (1979-1989).

Împreună cu uriașul interes manifestat de marile puteri (URSS și SUA) față de rezervele petrolifere din zonă și de posibilitatea obținerii unor poziții strategice în perspectiva unei bipolarități îndelungate, acestecauze au influențat radicalismul islamic și pe acest fond, escaladarea acțiunilor, cu caracter terorist.

După intervențiile militare ale trupelor N.A.T.O. în vederea eliminării unor dictatori, Saddam Hussein, în Iraq, Moamer Gadafi, în Libia și foarte actual a lui Bashar al-Assad, pe fondul nemulțumirilor naționale dar strict asociate religios a luat ființă o altă grupare teroristă numită ISIS sau Statul Islamic, cu același scop declarat ca și Al-Quaeda de a înfrânge Occidentul și de a impune religia Profetului. „Islamismul - o excrescență extremistă, pe care covârșitoarea

---

<sup>12</sup> [Lelia Munteanu](#), *Hamas-o idee adusă la exasperare*, în ziarul Gândul, 14.07.2014.

<sup>13</sup> Părintele Ioan I. Ică jr. consideră că la baza conflictelor violente stă împărțirea geopolitică a lumii în “blocuri culturale” ca urmare a fenomenului globalizării. Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, cap. “Globalizarea-mutații și provocări”, p. 482.



majoritate a musulmanilor înșiși îl condamnă”<sup>14</sup> este opinia generală numai că privind comparativ cu toate celelalte religii actuale fundamentalistii islamici nu au cultura dialogului.

Din punctul meu de vedere două sunt fundamentele coranice ale extremismului islamic. Primul ar fi diferența conceptuală asupra iubirii semenilor, care în cazul Islamului nu sunt credincioșii altor religii ci doar aceea din propria religie<sup>15</sup>. Aici trebuie să remarcăm că grupările mari din Islam, sunna, shia și allawy au la rândul lor conflicte tocmai ca urmare a diferențelor religioase dintre ele. Al doilea constă în instigarea la ucidere adresată la modul direct și transparent în Coran: „Luptați-vă pentru calea lui Allah împotriva celor ce voiesc să se lupte cu voi. Omorâți-i oriunde îi găsiți și goniți-i de acolo, de unde v-au gonit pe voi, căci ispita este mai rea decât omorul, însă nu luptați împotriva lor lângă templul sfânt, doar dacă se luptă ei acolo împotriva voastră; omorâți-i, căci aceasta este răsplata celor necredincioși” (Sura II, 186-187) și „Cine vă atacă pe voi, atunci atacați-l și voi pe el, întocmai cum v-a atacat pe voi” (Sura II, 190)<sup>16</sup>.

Privită misiologic, eshatologia celor două religii monoteiste cu elemente apropiate creștinismului, a Iudaismului și a Islamului, ar putea fi puntea de legătură în lucrarea misionară externă a Bisericii pornind de la dialogul interreligios. Despre o evanghelizare propriu zisă, răspândirea credinței creștine între iudei și musulmani, nu poate fi vorba întrucât iudaismul oficial din Israel nu recunoaște nici un rol mesianic lui Iisus din Nazareth, ajungând de la interpretarea textelor biblice mesianice, aplicate poporului Israel până la negarea existenței lui Iisus. În Israel, iudaismul este religie oficială în stat iar eshatologia sa ar putea ajuta în înțelegerea că Mesia făgăduit de profeții Bibliei iudaice este Iisus fiul Mariei.

În Islam, legislațiile țărilor majoritar musulmane pedepsesc și simpla deținere a unei cărți cu conținut creștin. Foarte recent în Turcia un tribunal din Ankara i-a retras Patriarhului Ecumenic dreptul de a se mai intitula Ecumenic, putând să își folosească doar celelalte titlaturi religioase.

Islamul nu se suprapune perfect peste fundamentalismul islamic. După 14 secole de lectură a Coranului, diferitele școli islamice de gândire moderată nu s-au înțeles cu privire la urmările practice a ceea ce scrie acolo. În occident s-au născut două mari curente: primul în care

---

<sup>14</sup>**Lelia Munteanu**, *Unde scrie pana, nu taie sabia*, în ziarul Gândul, 08.01.2015.

<sup>15</sup>Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Iubirea creștină și provocările contemporane*, Editura Sigma, București, 2006, p.83.

<sup>16</sup>*Coranul*, traducere de Dr. Silvestru Octavian Isopescul, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1912.

Islamul e problema - religie primitivă, intolerantă, sîngeroasă. Al doilea: Islamul este o religie primitivă, intolerantă și sîngeroasă dar fiecare om are dreptul să trăiască cum vrea. Islamul nu este incompatibil cu democrația de tip occidental, iar democrația de tip occidental și drepturile omului nu sunt universale. Ambele abordări (prima de dreapta, a doua de stînga) sunt false pentru că nu vorbesc despre Islam. Islamul, ca orice religie, este aplicată de niște oameni care înțeleg diferit un același text. Islamul nu e mai bun sau mai rău, mai sîngeros sau mai tolerant decît creștinismul, de pildă, dar rămîne problema, de unde violența și intoleranța?

Eshatologia sa, mult mai nuanțată în sufism, ar putea identifica în Mahdi pe Iisus care oricum este recunoscut ca judecător la Judecata de Apoi iar venerarea sfinților și credința în minuni ar putea duce către o rapidă evanghelizare a Islamului.

## Concluzii

Islamul reprezintă cea din urmă și singura religie acceptată de Allah, nu va fi anulată până în Ziua de Apoi și nu vor mai fi desemnați alți profeți, trimiși sau mesageri ai lui Allah pentru această națiune. Așadar, Iisus va judeca în conformitate cu *Șari'a* profetului Mahomed.

Pămîntul va fi distrus în întregime. Chiar și după venirea lui Iisus, vor exista credincioși musulmani și lege islamică, deoarece însuși Iisus va participa la o rugăciune de mulțumire imediat după ce va veni pe pămînt, unde va face pelerinajul (*Hajj*) și va conduce un război sfînt decisiv (*Jihad*) împotriva celor necredincioși (aliații lui *Dajjal*)<sup>17</sup>.

## Bibliografie

1. Al-Tantawi, Ali, *Introducere generală în Islam*. Editura Islam, Timișoara, 1998
2. Anghelescu, Nadia, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București, 1993
3. *Coranul*, traducere de Dr. Silvestru Octavian Isopescu, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1912
4. Dan, Drd. Toader, *Mîntuirea ca unire finală și eternă a ființei în absolut, în islamism și creștinism*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 2000
5. Delumeau, Jean, *Grădina desfătărilor: o istorie a Paradisului*, traducere de Horațiu Pepine, Editura Humanitas, București, 1997

---

<sup>17</sup> Drd. Toader Dan, *Mîntuirea ca unire finală și eternă a ființei în absolut, în islamism și creștinism*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 2000, p. 224.

6. Ică, Ioan I. jr.; Marani, Germano, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002
7. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Iubirea creștină și provocările contemporane*, Editura Sigma, București, 2006
8. Munteanu, Lelia, *Hamas-o idee adusă la exasperare*, în ziarul Gândul, 14.07.2014
9. Munteanu, Lelia, *Unde scrie pana, nu taie sabia*, în ziarul Gândul, 08.01.2015.
10. *Semnele Zilei de Apoi*, pe site <http://www.islam.ro/pdf/26648326semnele-zilei-de-apoi.pdf>.
11. Vasilescu, Diac. Prof. Dr. Emilian, *Istoria Religiilor*, ed. a III-a, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1998

## **Yoga creștină – exemplu nociv de sincretism filosofic-creștin**

Pr. Drd. Panaitescu Traian Ștefan

Universitatea „Ovidius” - Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

### **Abstract**

Coming from the pagan world, ancient or contemporary, Eastern philosophies are mixed in syncretistic practices like yoga, buddhism, zen, occultism, spiritism, satanism, astrology, magic, witchcraft, martial arts, fakirism, theosophy, transcendental meditation, dowsing, parapsychology, etc. Many of their teachings are assimilated into "New Age", which comes from the West and represents the most organized offensive ideological opposition to Christian Orthodoxy.

**Key words:** Yoga, Samkhya, Patanjali, Christian Yoga, pseudo-religiosity

### **Introducere**

Omenirea din toate timpurile și din toate locurile a fost marcată de sentimentul religios indiferent de modul în care se percepea divinitatea, panteist, deist, teist, etc. Multe dintre religii afirmă că există un singur Dumnezeu, însă ele diferă între ele în ceea ce privește celelalte învățături precum și cultul divin. Explicația este că omul s-a îndepărtat de revelația primordială din cauza păcatului adamic care a avut consecințe fundamentale pentru om și natură. Din cauza păcatului mintea omului a fost pervertită în rău depărtându-se de Dumnezeu. Neputând să-și explice ceea ce se întâmplă în jurul său și neștiind sensul vieții sale, omul a uitat de adevăratul Dumnezeu și a început să îl confunde cu natura, cu diverse fenomene naturale, cu animale sau chipuri închipuite. Dar, în timp, religiile inventate de minte omenească au suferit modificări majore sau chiar totale. Multe popoare, din cauza acestor schimbări, au ajuns să accepte un

sincretism religios, o amestecătură de idei și concepții care sunt ușor de asimilat pentru un număr mare de oameni cu concepții diferite. Un astfel de exemplu este și India în a cărei religiozitate întâlnim un sincretism de doctrine religioase care au fost grupate, astfel luând naștere diverse școli filosofice. „În hinduismul clasic, deoarece nu toți hindușii au împărtășit sau împărtășesc același punct de vedere s-a ajuns la existența în paralel a șase școli (denumite darsanas – „privire la” adevăr) ermineutice recunoscute ca valide și care dau interpretări deosebite textelor vedice. Ele sunt asociate în câte trei grupe: Nyaya - Vaiseshika, Samkhya - Yoga și Mimamsa - Vedanta, fiecare din ele având câte o preocupare proprie: logica, epistemologia, fizica, evoluția materiei etc. Despre apariția lor în istoria hinduismului nu se poate indica cu exactitate o perioadă, evoluția lor fiind destul de îndelungată”<sup>1</sup>.

## **I. Practica Yoga. Repere fundamentale**

Cele două școli Samkhya și Yoga au multe asemănări cu unele excepții. Școala Samkhya a fost întemeiată de Kapila, ce a trăit aproximativ în secolul III î. Hr., și care a dezvoltat un sistem dualist, ateu. „Samkhya propune o cale de eliberare a spiritului din puhoiul suferinței universale (*Samsara*) și din constrângerea faptelor (*Karma*) care determină subiectul absolut (*Atman*) să se reîncarneze mereu (*avatara*) și pentru realizarea eliberării se dorește o despărțire totală a insului de lume, adică a subiectului (*Purușă* – spiritul, sinele) de obiect (*Prakriti* – natura)”<sup>2</sup>.

Școala Yoga a preluat gândirea filisofică a școlii Samkhya operând o schimbare în structura filosofică a școlii Samkhya: Yoga adaugă un Dumnezeu în persoana lui Ișvara. „Yoga clasică considera, în tradiția sa, pe acest Ișvara ca fiind un purusa-suflet, care a ajuns la cunoașterea supremă fără a mai trece prin ciclul reîncarnărilor. El era un arhetip al perfecțiunii, spre care trebuia să tindă fiecare yoghin. Sub influența mișcărilor teiste de mai târziu, Ișvara va primi attribute divine”<sup>3</sup>.

Mircea Eliade consideră cadrele teoretice ale sistemelor Samkhya și Yoga destul de apropiate cu excepția a două deosebiri esențiale: a. În timp ce Samkhya clasică este ateistă, Yoga este teistă, pentru că postulează existența unui Domn (Ișvara); b. În vreme ce, după Samkhya,

<sup>1</sup> Prof. Dr. Remus Rus, Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1991, p. 221

<sup>2</sup> Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *MISA și Yoga în lumina Ortodoxiei*, Editura Sigma, București, 2006, p. 15

<sup>3</sup> Prof. Dr. Remus Rus, Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, *Istoria religiilor*, p. 222

singura cale de a dobândi eliberarea este aceea a cunoașterii metafizice, yoga acordă o importanță considerabilă tehnicilor meditației. Astfel, doctrinele Samkhya pot fi considerate valabile și pentru cadrele teoretice ale textelor Yoga – Sutra de Patanjali. Patanjali nu a făcut decât să sistematizeze tradițiile yoga ajunse la el din timpuri străvechi. Nu se știe cu siguranță când a trăit acest autor; probabil cândva între sec. II î.Hr. – III d.Hr. Lucrarea în care Patanjali a formulat esența sistemului yoga, luată astăzi ca sistem de referință când se vorbește despre acest subiect, este *Yoga – Sutra*.<sup>4</sup> În Samkhya-Yoga „realitățile ultime sunt spiritul („purușa,”) și materia („prakrti,”). Deopotrivă de reale cele două sunt oarecum opuse. În timp ce spiritul este un principiu transcendent, autonom, ireductibil, lipsit de calități, liber din eternitate, materia este dinamică și creatoare”<sup>5</sup>.

Cu timpul, popoarele Indiei au ajuns să-și contopească divinitățile multiple într-un fel de principiu unic, impersonal și abstract, esență a tot ce există. Iar această realitate supremă, care nu mai are nimic dintr-o personalitate divină, este inclusă în om, sau mai degrabă, el formează un tot cu divinitatea, deoarece în afara ei nu mai există nimic și pentru a o găsi și a se contopi cu ea, omul nu mai deci are nevoie să caute vreun sprijin în afara sa, ci „este suficient să mediteze asupra lui concentrându-se”<sup>6</sup>.

Având în vedere cele menționate, putem afirma că Yoga nu poate fi numită religie deoarece nu există ideea de divinitate care intră în contact cu omul, care cere, se roagă, laudă și mulțumește divinității iar aceasta răspunde chemării sale. „Altfel, nu se poate vorbi de religie, ci cel mult de un sistem filosofic”<sup>7</sup>.

Având în vedere caracterul universal și revelat al creștinismului, celelalte religii nu se pot ridica la nivelul spiritual al creștinismului. „Definind experiențele sau mentalitățile spirituale din afara creștinismului prin termenul “religie” înseamnă a le atribui caracteristici fundamentale cuprinse și exprimate de acest concept și nu le putem acorda valori superioare care să le ridice la

---

<sup>4</sup> *Patanjali – Yoga – Sutra*, publicată de Bihar school of Yoga, Monghyr, India, 1984, p. 59. Există și o traducere în lb. română din sanscrită a acestui text de Constantin Făgețean, însoțită de un comentariu realizat de Gheorghe Jurj: Patanjali, *Yoga-Sutra*, Societatea Informația, București, 1993; Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *MISA și Yoga în lumina Ortodoxiei*, p. 16

<sup>5</sup> Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Cunoașterea lui Dumnezeu din perspectiva evaluărilor inter-religioase: Ortodoxia și Samkya-Yoga*, în volumul simpozionului internațional cu tema „Libertate și Responsabilitate-inițiativă și limite în dialogul religios”, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009, p. 456

<sup>6</sup> *Patanjali – Yoga – Sutra*. p. 42

<sup>7</sup> Pr. Prof. I. Mihălcescu, *Curs de Teologie Fundamentală*, partea I, București, 1925, p. 13

nivelul creștinismului atât timp cât se are în vedere caracterul unic și universal al revelației creștine”<sup>8</sup>.

Este necesar să punctăm faptul că nu orice concepție despre Dumnezeu poate servi ca bază pentru o religie, ci Dumnezeu trebuie înțeles ca o putere personală, spirituală, transcendentă, infinită. Din acest motiv Sfinții Părinți au numit creștinismul și ca *filosofie a faptelor* pentru a scoate în evidență existența unei strânse relații între învățătură și viață în sânul creștinismului, „iar temeiul acestei expresii, așa cum mărturisea Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, constă în faptul că Logosul întrupat este însăși Descoperirea dumnezeiască personificată (Luca 1,35), nu vorbită ci trăită, iar viața Lui este cartea învățurii Lui”<sup>9</sup>. Viața comunitară este specifică stării de dragoste și ea există datorită existenței a două sau mai multe persoane care manifestă prin dragoste, o dorință de comuniune. „Modelul suprem al vieții în comuniune este Sfânta Treime, Persoanele Sfintei Treimi fiind subiecți deplini ai vieții comunitare divine, iar subiecții umani dobândesc împlinire prin participarea lor la dragostea dumnezeiască”<sup>10</sup>.

Învățătura ortodoxă are la bază dogma Sfintei Treimi care s-a descoperit odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos. „Dumnezeul treimic nu este doar o realitate monopersonală, exclusiv transcendent, dar nici exclusiv imanent identificându-Se cu lumea în sens panteist. Dumnezeu este personal, sau Treimea de Persoane, capabil să intre în contact cu lumea pe planul iconomic, revelându-Se din iubire, căci El este Iubirea (I In. 4, 8). Dumnezeu S-a făcut Om pentru ca omul să-L cunoască așa cum este El, întreit în fețe: Tată, Fiu și Duh Sfânt, a intrat în legătură cu omul, persoana creată după chipul și asemănarea Sa, realitate ontologică care Îl poate cunoaște și exprima prin cuvinte, dogme sau învățături absolut necesare mântuirii”<sup>11</sup>.

În Yoga mântuirea se obține prin retragerea în sine și fără a exista o influență sau influența și mântuirea celorlalți pe când în creștinism mântuirea se realizează numai în Biserică, Trupul tainic al lui Hristos și în care sunt adunați cei ce-L mărturisesc într-un cuget și o inimă (Fapte 4,32). „Biserica este spațiul eclezial în care găsim mijloacele necesare mântuirii și-n care

---

<sup>8</sup> Conf. Dr. Remus Rus, *Sensul și semnificația termenului “religie” în marile tradiții religioase actuale*, în Glasul Bisericii, XLIV (1985), nr. 10-12, p. 686

<sup>9</sup> Magistrand Nicolae V. Stănescu, *Temeiuri dogmatice ale trăirii religioase în ortodoxie*, în „Ortodoxia”, X (1958), nr. 3, p. 383; Dionysios Farasiotis, *Marii inițiați ai Indiei și Părintele Paisie*, Editura Egumenița, Galați, 2012

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 385

<sup>11</sup> Pr. Lect. univ. Dr. Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar. Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 7

ne împărtășim cu Sfintele Taine ce ne ajută spre îndumnezeirea noastră făcând posibilă aceasta prin har și prin participare. Omul poate năzui spre depășirea istoricului și ridicare în transcendent pe calea îndumnezeirii, a unirii cu Dumnezeu”<sup>12</sup>

În Yoga se pretinde realizarea unei identificări chiar substanțiale cu divinul și atunci nu se mai poate vorbi de îndumnezeire ci de deificare. Yoga, ca și toate sistemele hinduse, susține și propovăduiește panteismul – concepție filosofică monistă care identifică divinitatea cu întreaga natură – în care Dumnezeu nu e personal ci impersonal manifestându-se sub forma a diferite forțe, vibrații, energii. Consecința acestei concepții este afirmarea unui colectivism ce dizolvă personalitatea omului căci omul nu mai tinde să se afirme ca persoană ci să se dizolve în marele tot și să dispară astfel într-o masă anonimă. De asemenea, panteismul propovăduiește și reîncarnarea, ce este o falsă soluție la problema morții trupului ce seamănă cu o “haină” lepădată de sufletul ce migrează prin trupuri. Omul are nostalgia nemuririi și nu se împacă cu moartea trupului. Karma cere fiecărui individ acceptarea reîncarnării cu pasivitate - numai astfel el se poate elibera de rău, și-i dă posibilitate omului de a se întrupa într-o ființă superioară sau inferioară. „Panteismul afirmă prezența lui Dumnezeu în creație cu ființa, pe când panenteismul afirmă prezența lui Dumnezeu în creație nu cu ființa ci cu lucrarea sau energia divină”<sup>13</sup>.

Propovăduitorii sistemului Yoga la noi în țară nu au pretenția de a considera acest sistem religie: „Toate sistemele Yoga în general și Hatha Yoga<sup>14</sup> în particular nu sunt în mod obligatoriu legate de vreo religie. Atât cel credincios, indiferent dacă este ortodox sau catolic, cât și necredinciosul sau ateul pot practica cu succes diferitele metode Yoga fără a-i fi teamă că i se vor impune principii în dezacord cu convingerile sale religioase”<sup>15</sup>.

Chiar dacă sistemele yoga nu au caracteristicile unei religii adevărate pentru a fi comparată cu creștinismul, ele sunt numite religii necreștine. „În aceste religii necreștine putem distinge două trepte:

- 1) Religii în care conștiința revelației divinității și deci a voii ei este foarte slăbită și tulbure. În ele se produc miturile într-un număr mai mare.

---

<sup>12</sup> Magistrand Nicolae V. Stănescu, *op.cit.*, p. 390

<sup>13</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR., București, 1993, p. 104

<sup>14</sup> Hatha-Yoga cere o participare totală prin angajarea întregii ființe. „Prin efort de voință conjugă simultan fizicul, afectivul și raționalul se acționează asupra fizicului prin psihic și asupra psihicului prin fizic, concomitent cu acțiunea fizicului asupra fizicului și a psihicului asupra psihicului. Se poate spune fără exagerare, fiecare se construiește în mod conștient pe sine, devenind expresia propriei voințe și arbitru al propriei existențe”. (Ioan Vulcănescu, *Abecedar Hatha-Yoga*, text dactil., f.a., p. 2)

<sup>15</sup> *Curs de Yoga*, an I, curs I, p. 8



- 2) Religii în care conștiința revelației divinității - și aceasta înseamnă revelație prin persoane istorice - este mai intensă și deci ideile despre divinitate sunt mai clare. În acestea, miturile nu prea înfloresc”<sup>16</sup>.

În cadrul religiilor nerelevante miturile au un rol foarte important mai ales în momentele în care se simte o slăbire a conștiinței despre distanța între om și Dumnezeu și „apar ca urmare a exaltării nestingherite a fanteziei, când omul nu mai simte atât de viu prezența și inițiativa divinității întru a se revela”<sup>17</sup>.

În general, în cadrul unei religii se poate face distincție între religia internă sau subiectivă (prin care se înțelege ceea ce simte în sufletul său omul care se află în legătură cu Dumnezeu) și religia externă sau obiectivă (prin care se înțelege felul cum se manifestă în afară sentimentul religios sau cu alte cuvinte cultul și morala). Astfel, o scurtă definiție a religiei poate fi aceasta: „Religia este un raport liber și conștient al omului cu Dumnezeu, raport, care se traduce în suflet prin sentimentul religios, iar în afară prin cult și morală”<sup>18</sup>.

Atât timp cât sistemul Yoga cuprinde un sincretism de concepții, menit să atragă și pe adepții religiilor din care s-au împrumutat unele concepții, nu se poate fundamenta pe un teren atât de instabil și schimbător cu adevărat o religie ci, Yoga rămâne în tiparele unui sistem filosofic și practic.

## II. Yoga creștină

Când vorbim de Yoga și încercarea unora de a o apropia de creștinism în sincretismul numit „yoga creștină” este necesar să ne aducem aminte de un mesaj clar exprimat de Mântuitorul nostru Iisus Hristos cu scopul de a-i feri pe oameni de mirajul înșelător al slujirii falșilor dumnezei: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va dis-prețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui mamona” (Matei 6, 24).

Afirmațiile așa numiților guru, ce se autointitulează *profesori* Yoga, că Yoga ar fi un sistem complet în care se integrează concepțiile majorității religiilor, inclusiv ale creștinismului,

<sup>16</sup> Dumitru Staniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Editura Paideia, București, 1993, p. 77

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 77

<sup>18</sup> Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, *Apologetica - Noțiuni de filosofie a Religiei*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994, p. 6

au menirea de a produce confuzie în mintea oamenilor neavizați și neîntăriți în propria lor credință creștină. Acești guru chiar îndeamnă practicanții Yoga să meargă la biserică și să participe la slujbele religioase pentru a capta energiile benefice emanate de prezența divinului. Îndemnul la săvârșirea binelui și la ferirea de rău, sau principiile morale, sunt echivalate de ei cu practicarea unei gândiri pozitive fără a presupune și o implicare socială pentru aplicarea acestei gândiri “pozitive” prin faptă. „Fundamentală pentru Yoga nu este numai latura sa practică, ci și structura sa inițiativă. De aceea, Yoga nu poate fi însușită în particular, de unul singur, ci totdeauna sub îndrumarea unui maestru (guru). De altfel, trebuie remarcat faptul că, în India, și celelalte “sisteme filosofice” (darsanas), ca orice cunoștințe sau meserii tradiționale, sunt predate de către maeștri, fiind în această privință niște “inițieri”: de multe milenii, ele se transmit pe cale orală, având un caracter absolut “confidențial”. În cazul Yoga, însă, caracterul inițiativ este și mai evident, întrucât, la fel ca și în cazul celorlalte tipuri de inițiere religioasă, discipolul yoghin debutează prin abandonul lumii profane (familie, societate etc.) și, îndrumat de guru, încearcă să depășească etapizat comportamentele și valorile proprii condiției umane. Practic, yoghinul își dorește să “moară față de această viață”, pentru a renaște la un alt mod de existență, la un alt mod de a fi, pe care-l dobândește prin eliberare. Renașterea inițiativă este desemnată în toate formele Yoga ca fiind accesul la un nou mod de existență, neprofan, metafizic și indescriptibil, pe care școlile indiene îl exprimă sub diferite nume: mokșa, Nirvana, asamskrta etc”<sup>19</sup>.

Practica „gândirii pozitive” regăsite în „yoga creștină” are la bază așa numitele *gânduri luminoase* ce nu sunt altceva decât maxime sau cugetări de multe ori contradictorii prin mesajul transmis care uneori e încărcat și de ridicol. Pentru a exemplifica cele spuse, cităm câteva *maxime* ce poartă numele de *gânduri luminoase* și care sunt extrase dintr-un curs de Yoga pentru începători folosit de cursanții *profesorului* Yoga, Gregorian Bivolaru, despre care am vorbit în capitolul anterior:

- ✓ „Încercați cât mai des să înțelegeți ființele, fenomenele și lucrurile, iubindu-le;
- ✓ Mai binele este aproape întotdeauna dușmanul binelui;
- ✓ Iluzia este fundamentul a toate, ea creează multiplicitatea efemeră printr-un act pe care îl repetă în fiecare moment; ea produce aceasta lume și alte lumi fiindcă nu încetează să proiecteze drept real ceea ce nu este;
- ✓ Epoca noastră își are eroii pe care îi merită;
- ✓ Întâmplarea este învățătorul neghiobilor;
- ✓ Nimic nu este tragic. Totul este ireal;

<sup>19</sup> Nicolae Achimescu, *India, religie și filosofie*, Editura Tehnopress, Iași, 2001, p. 184; Francois Brune, *Hristos și Karma*, Univers Enciclopedic, București, 1997

✓ Natura a spus: am să te hipnotizez eu acum. După aceea, dacă vrei, ai să mă hipnotizezi tu pe mine”<sup>20</sup>.

Scopul acestui amalgam de maxime este acela de a anihila puterea de discernere a oamenilor care primesc ca pe un mesaj bun idei sau concepții cu substrat malefic și chiar imoral, fiind strecurate printre frazele ce într-adevăr îndeamnă la săvârșirea binelui. Sistemul Tantra - Yoga de exemplu, este sistemul care prezintă imoralitatea, desfrâul ca pe o virtute, folosindu-se trupul și funcțiile lui sexuale ca pe un obiect menit să producă elevație spirituală. Cuvântul tantra în limba sanscrită semnifică “ceea ce permite expansiunea conștiinței dincolo de urzeala aparentelor iluzorii”. „Scopul final pe care îl trasează majoritatea sistemelor Yoga constă, după cum se știe, în a indica aceea cale care permite să ne integram cât mai bine în realitatea obiectivă pentru a ajunge chiar la o stare de armonioasă fuziune cu însăși diferitele nivele de manifestare fenomenală ale cosmosului. Totdeauna obiectivul esențial vizat este de a se acționa în perfectă concordanță cu armonia și activitatea superioară cosmică. De aceea, prin diferitele tehnici yoghine, câmpul de conștiință al practicantului este extins la extrem, iar facultățile de percepție superioară amplificate și dezvoltate. Aceste caracteristici sunt totuși comune tuturor sistemelor și în această direcție Tantra Yoga nu face excepție. Totuși, calea pe care ea o recomandă nu este făcută, în această direcție, din negații sau mortificări, ci din plăcere și beatitudine, căci tradiția tantrică afirmă și subliniază net că starea de armonioasă integrare și eliberare spirituală poate să apară numai prin experiența directă, deoarece planurile de conștiință nu pot fi controlate și depășite până ce nu au fost trăite în mod frenetic, intens și total, în întreaga plenitudine a puterii lor”<sup>21</sup>.

Dar cum poate un sistem care încalcă principiile morale elementare să facă dintr-un desfrânat un om virtuos? Aceasta se poate întâmpla doar în cazul răsturnării sistemului de valori în filosofia Yoga, care am putea spune că este opusul celui din creștinism. De altfel, ce se poate aștepta de la un sistem filosofic în care lipsește ideea de responsabilitate în fața lui Dumnezeu pentru faptele săvârșite. Acest sistem tinde spre o amoralitate accentuată în ciuda îndemnurilor spre bine. Aceasta datorită unei conștiințe adormite căreia i se răspunde că mai există și alte vieți în care se poate repara răul săvârșit.

Ideea unei răspunderi pentru faptele săvârșite în fața unui Dumnezeu personal este anulată de concepția panteistă a identificării divinului cu lumea ce există și ea în realitate. În Ortodoxie se afirmă imanența lui Dumnezeu prin energiile necreate ce fac posibilă cunoașterea lucrărilor lui Dumnezeu în lume și nu a ființei Sale: “Energiiile necreate păstrează taina personală a Dumnezeirii, fiindcă Dumnezeu nu poate fi cunoscut în esența Sa, dar și deschiderea personală

<sup>20</sup> *Curs de Yoga*, Anul I, cursul 2, p. 2

<sup>21</sup> Omar V. Garrison, *Tantra: The Yoga of Sex*, Avon Books, New York, 1964, p. 6

a divinității față de ceea ce nu este Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu, ca iubire, este comunicabil. Ceea ce cunoaștem în Dumnezeu nu este ființa Sa, ci Persoana Sa prin energiile divine”.<sup>22</sup>

Iar sesizarea prezenței personale a lui Dumnezeu nu se poate realiza atât timp cât omul își îndreaptă atenția spre cele trupești, prin patimile iraționale, ce întunecă rațiunea omului capabilă să înțeleagă voia lui Dumnezeu: „Prezența aceasta presantă a lui Dumnezeu ca persoană...e sesizată într-o stare de fină sensibilitate spirituală, care nu se produce atât timp cât omul e stăpânit de plăcerile trupești, de pasiunile de orice fel. Ea cere o ridicare peste pasiuni, o purificare de ele”.<sup>23</sup>

Un yoghin ar spune că el nu se lasă copleșit de pasiunile sau patimile trupești căci ar fi detașat de ele conform principiului de neatașare. Pentru ca cineva să-și justifice doctrina cei călăuzește acțiunile, poate găsi orice justificare mai mult sau mai puțin plauzibilă, dar o veche zicală zice: „Nu poți să atingi de foc fără să te arzi”.

Concepția yoghină despre destin (Karma) cere fiecărui individ acceptarea reîncarnării cu pasivitate: numai astfel se poate elibera de rău. După cum se vede, răul ar fi provocat doar de componenta trupească a ființei umane și lepădarea de trup pentru o nouă reîncarnare seamănă cu lepădarea de o haină murdară și uzată.

Spiritualitatea indiană și în special lumea hindusă nu poate să ofere o alternativă la spiritualitatea creștină ortodoxă. Zestrea spirituală a acestui popor oriental este specifică cadrului etnico-geografic al populației indiene. Mai ales sistemul filosofic și practic Yoga, nu numai că opune principiilor morale creștine, dar atentează și la integritatea psihică (sufletească) a omului, încercând să opereze la nivel antologic asupra datului nativ sau dobândit prin Botez al creștinului. „La Botez are loc o reimprimare a chipului lui Dumnezeu în om, întunecat și stricat prin căderea protopărinților. E o reimprimare a chipului lui Dumnezeu îndreptat de către Hristos însuși, în lucrarea Duhului Sfânt, după ce tot El îl refăcuse și reimprimase întreaga fire umană prin Întruparea, Crucea și Învierea sa din morți. Deci, în relația cu Dumnezeu de chemare și răspuns omul intră deplin în Botez. La Botez, omul a primit, în forma lui de persoană, forma sau chipul lui Hristos, pentru că a intrat în relație cu el. Cel botezat își va aminti legătura între el și Hristos, între chipul lui personal și chipul lui Hristos imprimat în El”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p. 13

<sup>23</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1996, p. 85

<sup>24</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu ne lămurește cu privire la actul profund ce se petrece prin săvârșirea Tainei Botezului: (Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos*, în *Ortodoxia*, nr. 2,

Yoga merge împotriva structurilor determinante antologice ale omului și se limitează doar la structurile naturale, ținându-i pe practicanții yoghini prizonieri ai contextului natural promițându-le doar trecerea spre supranatural fără a o putea realiza vreodată. Dacă nu ar fi putut realiza această trecere, imposibil de realizat prin puterile naturale ale omului fără asistența divină, atunci au apelat la paranormal, ca un surogat demn să le amortească și să le întunece și mai mult mintea sau rațiunea. „Existența și continuitatea sistemului Yoga de-a lungul timpurilor are la bază principiul fundamental care susține că omul se poate schimba pe sine prin acțiune conștientă, voluntară. Involuntar toți oamenii modifică sub influența emoțiilor, ritmul cardiac sau respirator, peristaltismul intestinal, motilitatea digestivă sau presiunea sanguină într-o direcție favorabilă sau defavorabilă vieții. Controlul voluntar al funcțiilor involuntare nu este accesibil doar unor oameni dotați sau inițiați. Programele de antrenament de astăzi au decodificat tehnicile yoga și au făcut evident faptul că oamenii pot să fie antrenați pentru a-și controla propriul ritm cardiac, presiunea sanguină și alte funcții presupuse anterior drept involuntare. Scepticismul actual în privința accesibilității controlului funcțiilor vegetative nu a fost spulberat de yoginii care au venit în centrele de cercetări științifice occidentale pentru a arăta controlul total al funcțiilor fiziologice “involuntare” (oprirea sau accelerarea ritmului cardiac, variația ritmurilor cerebrale, vasodilatația, vasoconstricția), ci de descoperirea metodei biofeedback-ului care a permis animalelor (pisici, șoareci, prin dresare cu recompensă alimentară, să-și modifice în direcția dorită de experimentator ritmul cardiac, cerebral, presiunea sanguină sau chiar să hiberneze). Deci acest control al funcțiilor vegetative este accesibil tuturor animalelor și oamenilor dacă parametrul ce trebuie controlat este perceput sau afișat (interior în Yoga și exterior în biofeedback); adică acesta nu constituie nicidecum o zonă interzisă sau care este deschisă doar unor oameni inițiați sau foarte dotați”<sup>25</sup>.

Există multe tipuri de yoga, precum: Sahaja Yoga, Ashtanga Yoga, Sivananda Yoga etc dar toate aceste diferențe vin de la învățători diferiți, deoarece hinduismul este practic un conglomerat de credințe și practici. În Europa și chiar în țara noastră avem persoane care promovează yoga creștină. Ei afirmă că doresc să devenim sănătoși spirituali prin practicarea de yoga, prin aceasta ajungând să rezonăm cu Dumnezeu. Aceasta reprezintă o absurditate deoarece Dumnezeu și Iisus Hristos nu are nevoie de o astfel de rezonanță. Ceea ce aduce cu adevărat pacea este rugăciunea creștină. Yoga reprezintă o metodă inutilă de a dobândi liniștea, nu putem dobândi pacea prin ea și nici nu poți descoperi cu adevărat Adevărul, nici nu mai pomenim de mântuire care a fost și este oferită în dar de Mântuitorul Iisus Hristos.<sup>26</sup>

---

1988, p.49)

<sup>25</sup> *Trezirea în tradițiile omenirii. Introducere la aforismele lui Patanjali*, studiu introductiv, comentarii și note de Dan Mirahorian, Editura Axix Mundi, București, 1994, p. 11)

<sup>26</sup> Nicoale Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000, p. 185.

## Concluzii

Există o diferență fundamentală între yoga practică în Orient față de cea practică în Occident, lucru datorat faptului că în Occident se practică o falsă yoga sau pseudo-yoga, adaptată la nevoile și neputințele occidentalilor. Omul desacralizat și secularizat, din cauza depărtării de Dumnezeu și adâncirii în ignoranța față de divinitate a permis apariția pseudo-maeștrilor, intrând cu mare ușurință în rândul neo-gnozelor occidentale, cum ar fi Meditația Transcendentală, sau a sectelor potențialului uman (yoga sutra). Bineînțeles că acest lucru nu înseamnă că yoga Occidentală este rea iar cea Orientală este bună. Însă încercarea de a asemăna practicile de tip yoga cu trăirea autentic creștină și generarea unui sistem secretist de tip yoga creștină este o absurditate cu greu de egalat. Diferența fundamentală dintre yoga – ca practică ce are în centru ei corpul uman și trăirea creștină ce are în centru rugăciunea către Dumnezeu, Sfânta Treime și comuniunea cu El ne arată ca yoga creștină nu face altceva decât să îndepărteze pe om de scopul pentru care a fost creat – mântuirea sufletului.

## Bibliografie

1. Achimescu, Nicoale, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000
2. Achimescu, Nicolae, *India, religie și filosofie*, Editura Tehnopress, Iași, 2001
3. Brune, Francois, *Hristos și Karma*, Univers Enciclopedic, București, 1997
4. Dionysios Farasiotis, *Marii inițiați ai Indiei și Părintele Paisie*, Editura Egumenița, Galați, 2012
5. Garrison, Omar V., *Tantra: The Yoga of Sex*, Avon Books, New York, 1964
6. Himcinschi, Pr. Lect. univ. Dr. Mihai, *Doctrina trinitară ca fundament misionar. Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004
7. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Cunoașterea lui Dumnezeu din perspectiva evaluărilor inter-religioase: Ortodoxia și Samkya-Yoga*, în volumul simpozionului internațional cu tema „Libertate și Responsabilitate-inițiative și limite în dialogul religios”, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009

8. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *MISA și Yoga în lumina Ortodoxiei*, Editura Sigma, București, 2006
9. Magistrand Nicolae V. Stănescu, *Temeiuri dogmatice ale trăirii religioase în ortodoxie*, în „Ortodoxia”, X (1958), nr. 3
10. Mihălcescu, Pr. Prof. Ioan, *Apologetica - Noțiuni de filosofie a Religiei*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1994
11. Mihălcescu, Prof. I., *Curs de Teologie Fundamentală*, partea I, București, 1925
12. *Patanjali – Yoga – Sutras*, publicată de Bihar school of Yoga, Monghyr, India, 1984
13. Popescu, Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996
14. Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh., *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR., București, 1993
15. Radu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos*, în Ortodoxia, nr. 2, 1988
16. Rus, Conf. Dr. Remus, *Sensul și semnificația termenului “religie” în marile tradiții religioase actuale*, în Glasul Bisericii, XLIV (1985), nr. 10-12
17. Rus, Prof. Dr. Remus, Stan, Pr. Conf. Dr. Alexandru, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1991
18. Staniloae, Dumitru, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Editura Paideia, București, 1993
19. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1996
20. *Trezirea în tradițiile omenirii. Introducere la aforismele lui Patanjali*, studiu introductiv, comentarii și note de Dan Mirahorian, Editura Axix Mundi, București, 1994

## **Aspecte ale misiunii externe. Rolul și importanța convertirii ca act misionar**

Diac. Drd. Paul Loghin

Universitatea „Ovidius” – Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

### **Abstract**

Orthodox missionary research in recent decades has shown different approaches to the Christian mission and its theology: on the one hand there is a very broad understanding of the mission, and on the other there is a very narrow and even fundamentalist explanation of missionary purposes. However, even though the Orthodox external mission may have many similar or even identical aspects to many Western perspectives of the mission, Orthodox theology and ecclesiastical practice behind it still have a specific, Christocentric and anthropocentric approach.

**Key words:** mission, external mission, religious conversion, inter-religious dialogue, secularization

### **Introducere**

Misiunea externă a Bisericii primare se baza foarte mult pe ceea ce numim *kerygma apostolică*. Învățătura fundamentală pe care primii creștini au primit-o în momentul convertirii de la Sfinții Apostoli și Ucenici și care i-a făcut să primească botezul se numea *kerygma*. Activitatea kerygmatică a Sfinților Apostolilor se manifesta pe două planuri: pe de o parte, ei se adresau necreștinilor, cărora le proclamau kerygma al cărei conținut esențial era Sfânta Evanghelie adusă de către Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat; iar pe de altă parte, ei se adresau comunității creștine, pe care o instruiau și o formau fără întrerupere, dăruindu-i o învățătură mai de profunzime.



Convertirea religioasă este un subiect de interes general privit nu numai din perspectiva misiunii externe a Bisericii. Nu numai teologii studiază fenomenul, dar și oamenii de știință socială manifestă un mare interes în explorarea acestei experiențe notabile. Convertirea este adesea văzută drept punctul central al identității religioase creștine – momentul în care/ sau procesul prin care cineva devine creștin. Experiența este uneori legată de ceea ce Mântuitorul i-a spus lui Nicodim: „Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naște cineva de sus, nu va putea să vadă împărăția lui Dumnezeu” (Ioan 3: 3). Astfel, experiența convertirii are o importanță centrală atât pentru soteriologie, cât și pentru înțelegerea corectă a importanței misiunii externe.

## I. Aspecte ale misiunii externe. Rolul și importanța convertirii ca act misionar

Convertirea înseamnă o întoarcere sau o inversare a cursului. Termenul ebraic se referă în primul rând la orientarea unui popor sau la reacția individului la inițiativa divină. În Vechiul Testament, acest termen reprezintă atât o mișcare de îndepărtare, cât și o întoarcere spre. În acest fel, convertirea este înțeleasă ca o schimbare orientată în mod explicit de la voia lui Dumnezeu a poporului de poporul lui Dumnezeu. Aici nu este vorba de răspunsul la păcatul individual, ci mai degrabă de respingerea repetată a legământului lui Dumnezeu de către poporul lui Israel. De asemenea, în Vechiul Testament convertirea nu este înțeleasă într-un sens evanghelic de schimbare apărută în religie sau în credința personală ci, mai degrabă, este menținerea unei relații în cadrul legământului divin.

La fel ca în literatura greacă, în sens mai larg, și în Noul Testament conceptul de convertire este asociat în mod tipic cu termenul **metanoia** ("pocăința") și forma sa verbală, **metanoeo** („a schimba cursul”) sau **epistrophe** („întors spre/către”) și forma sa verbală **epistrepho** („a se întoarce”)¹. Dacă ar fi să luăm în calcul doar utilizarea cuvintelor, o serie întreagă de aspecte importante rămân ambigue. Convertirea este un eveniment, un proces sau ambele? Este convertirea o categorie cognitivă, o categorie morală sau ambele? Care este relația dintre „respingerea unui mod de viață” și „îmbrățișarea” a vieții pe care a ales-o "- amândouă fiind conotații ușor ilustrate ale metanoiei? Este convertirea o trecere a frontierelor religioase? Desigur, conceptul de convertire este adesea prezent și în cazul în care nu se folosesc astfel de termeni.

---

¹ Vezi Beverly Roberts Gaventa, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*, OBT 20, Fortress, Philadelphia, 1986

Convertirea în Noul Testament implică deseori recunoașterea și participarea la împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, mesajul lui Marcu despre proclamarea lui Iisus ca Domn și Mântuitor este relevant: „*S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie*” (Marcu 1,15). Această transformare de această natură are atât ramificații personale, cât și sociale. Evangheliile și faptele includ o serie de exemple de convertire, cum ar fi cele ale lui Levi (Luca 5, 27-32) și Pavel (Faptele Apostolilor 9: 1-20), și texte în care cerințele pocăinței sunt arătate în mod direct (Luca 3: 1-17), dar nu găsim în Noul Testament nicio schemă sau model de convertire normativă. Ceea ce vedem este că, din punctul de vedere al temei generale a soteriologiei, răspunsul uman, care include metanoia, este necesar ca individul să primească oferta de mântuire a lui Dumnezeu și că această convertire se referă la o schimbare de gândire și o credință ea însăși legată în mod inseparabil de transformările comportamentale (Luca 3: 7-14). Aceste schimbări comportamentale, care includ primirea în comunitate a celor ce l-au acceptat pe Dumnezeu, sunt necesare în înființarea comunității creștine, după cum este relatat în Faptele Apostolilor. În multe cazuri, accentul actului de convertire este mai mic într-un eveniment de criză și mai mult pe o participare susținută cu o comunitate. Într-adevăr, în Luca și fapte, scopul venirii lui Iisus a fost „*Ca să lumineze pe cei care șed în întuneric și în umbra morții și să îndrepte picioarele noastre pe calea păcii*” (Luca 1, 79), *Evanghelia este „calea mântuirii”* (Faptele Apostolilor 16, 17), iar comunitatea adeptilor lui Iisus este cunoscută ca urmași ai căii adevărate (Fapte Ap.9: 2; 19: 9,23; 22: 4; 24:14, 22). Această convertire este exprimată sub forma unei „*călătorii*”.

În cadrul cercetării teologice, convertirea a fost din ce în ce mai înțeleasă din punct de vedere sociologic. De exemplu, Nicholas Taylor a schițat un model de convertire în lumea creștină timpurie, care implică convingerea, conformitatea și socializarea comunității<sup>2</sup>. Donald Gelpi prezintă convertirea ca un „proces social” format din șapte etape: (1) soluționarea într-un anumit context social care pune tonul experienței de convertire, (2) experiența crizei personale, (3) criza personală (4) căutarea religioasă care duce la o legătură cu un susținător al unei tradiții religioase, (5) interacțiunea în cadrul comunității religioase, (6) angajamentul religios și (7) recunoașterea consecinței a angajamentului religios<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Nicholas Taylor, „The social Nature of Conversion in the Early Christian World”, in *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, P. Esler (ed.), Routledge, London, 1995, p. 128

<sup>3</sup> Donald Gelpi, *The Conversion Experience: A reflective Process for RCIA Participants ant Others*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1998, p. 27

În plus, descoperirile din neurologia biologică au evidențiat o lucrare interesantă legată de convertirea religioasă<sup>4</sup>.

Asocierea deasă a fenomenelor religioase cu activitatea lobului temporal a determinat unii autori să susțină că lobii temporali constituie substratul neural al experiențelor de convertire religioasă<sup>5</sup>. Această concluzie naște mai multe idei. În primul rând, sfinții religioși nu urmează un model de tulburare mentală sau una care ar fi asociată cu epilepsia lobului temporal. În schimb, ei conduc adesea vieți care se realizează din punct de vedere spiritual. În al doilea rând, vârfurile electrice din lobii temporali au adesea efecte asupra altor părți ale creierului, care ar putea, de asemenea, contribui la simptomatologia unei activități a lobului temporal.. În al treilea rând, mulți pacienți cu epilepsie a lobului temporal cu simptome religioase au, de asemenea, focare electrice în alte părți ale creierului, în plus față de lobii temporali. De exemplu, cel puțin jumătate dintre pacienții originali ai lui Dewhurst și Beard au prezentat poziții în lobii frontali. În al patrulea rând, este cunoscut faptul că supra-activitatea lobilor temporali provoacă răspunsuri compensatorii (de exemplu, creșterea activității lobilor frontali) în altă parte a creierului, în special în cortexul orbito-frontal. Astfel, este necesară o mare atenție atunci când se atribuie substratul neural pentru transformarea religioasă într-o singură parte a creierului, având în vedere modelele de conectivitate dintre lobii frontali și lobii temporali.

Convertirea este strâns legată de proclamarea lui Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu. În acest context, există o legătură între rolul lui Dumnezeu în experiența convertirii și porunca Acestuia privind convertirea și pocăința. Nu numai că există o schimbare duhovnicescă, dar există și o transformare dobândită în dorințele motivaționale. Pe măsură ce viața omului este caracterizată de virtuțile creștine, preocuparea principală a convertitului devine iubirea lui Dumnezeu și iubirea aproapelui, în special de cel care are nevoie. De aceea, experiența convertirii creștine nu este doar un fapt juridic; mai degrabă, este o experiență duhovnicească ce are loc în contextul unei tradiții religioase deosebite, care este marcată de dobândirea de virtuți cu semnificație internă și externă.

## **II. Importanța dialogului inter-religios pentru misiunea externă**

---

<sup>4</sup> Paul Markham, *Rewired: Exploring Religious Conversion*, Wipf & Stock, Eugene, OR, 2007, p. 10

<sup>5</sup> Vezi M.A. Persinger, "Experimental simulation of the God experience. Implication for religious beliefs and the future of the human species", in R. Joseph (ed.), *Neurology*, California University Press, San Jose, 2002, pp. 268-284; V.S. Ramachandran; S. Blakeslee, *Phantoms in the brain*, William Morrow, New York, 1999

Într-o perioadă în care confuzia, violența, ura și crima devin coordonatele viețuirii în cadru societăților actuale, dialogul inter-religios – parte a misiunii externe a Bisericii în post-modernitate capătă o valoare fundamentală și devine soluție a vieții autentice a omului în relație cu Dumnezeu și cu semenii. Dialogul inter-religios trebuie cultivat și ferit totodată de relativism, de sincretism pseudo-religios, de pierderea identității religioase sau de uniformizare confuză fals-religioasă. Misiunea ortodoxă propune ca soluții pentru dialogul inter-religios, toleranța, respectul care trebuie să izvorască dintr-o înțelegere a raportului dintre cult și cultură și a înțelegerii a nevoii pentru omul contemporan a unei „*culturi a Duhului*”, spiritualizată și creatoare de valori în perspectiva mântuirii tuturor.

Trăim azi într-o lume din ce în ce mai divizată, din ce în ce mai agresivă și confuză unde conflictul ia de cele mai multe ori locul dialogului. Omul a fost creat de Dumnezeu cu harisma dialogului, el nu este solitar pentru că poartă chipul lui Dumnezeu și tinde spre asemănarea cu Sfânta Treime care este „*structura supremă a iubirii*”<sup>6</sup> după cum se exprimă marele profesor ortodox român, Dumitru Stăniloae. Dumnezeu fiind „Comunitate și Comuniune de Iubire eternă”<sup>7</sup> iar omul fiind creația din iubire a lui Dumnezeu, este și el chemat la aceeași viață de manifestare. Ori, observăm din păcate, că depărtarea de Dumnezeu, înlocuirea revelației Sale cu sisteme de valori limitate omenești și mai des folosirea lui Dumnezeu ca justificare pentru comportamentul inuman și chiar criminal al omului decreștinat și desacralizat, face ca omul să decadă din comuniunea cu Dumnezeu dar și dintr-o „*cultură a dialogului*”. Dialogul în aceste coordonate este înlocuit de competitivitate, de intoleranță, de atitudine atotsuficientă și superioară, iar consecințele acestor substituiri se regăsesc în starea din ce în ce mai conflictuală a omului contemporan. Pe de altă parte, există și pericole cu care se poate confrunta dialogul inter-religios sau inter-cultural. El trebuie să fie și să rămână o mărturie a sacralității vieții în coordonatele religioase sau culturale, fără ca aceasta să presupună excluderea sau condamnarea partenerului de dialog. Apoi, dialogul nu trebuie să devină sub nicio formă un factor de impunere, de forțare sau de relativizare axiologică pentru nici un partener de dialog. Nu în ultimul rând, dialogul nu trebuie să devină o negociere a credinței, a valorilor morale sau culturale ale omului contemporan. La toate acestea se mai adaugă un aspect care poate face mult mai dificil dialogul astăzi. Este vorba de valori religioase și seculare – cu corespondentele lor în

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sfânta Treime, structura supremei iubiri, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1970, pp. 333-355

<sup>7</sup> Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea Bisericii în fața provocărilor societății seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul Internațional Teologie, Istorie, Muzică și Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca

plan cultural atât de diferite uneori chiar antagonice – care, cu greu pot să intre într-un dialog constructiv și eficient. De aceea, bazele acestuia trebuie să fie solide, încât să nu permită nici relativizarea, nici impunerea, nici agresivitatea, în cadrul strict al dialogului.

Având în vedere toate aceste aspecte, trebuie să fim conștienți că în perioada contemporană, văzută de unii filosofi seculari sau ideologi ca fiind post-post-modernă și, mai grav, post-creștină, dialogul inter-religios trebuie să reprezinte nu doar temă, ci, mai mult, o realitate de o importanță și actualitate evidente. Date fiind aceste realități, valoarea misionară a acestor dimensiuni devine una marcantă de necesitate pentru viața misionară a Bisericii.

De la început trebuie să precizăm că dialogul inter-religios de azi este dificil de realizat și abordat, din cauza contextului post-modern, context dominat de provocări venite din sfera secularismului, a ateismului sau a nihilismului, care fac și mai acut conflictul dintre religie și modernitate.

Pentru ca dialogul inter-religios să fie relansat în contextul secularismului, este nevoie de o înțelegere, de o radiografiere a procesului de secularizare. Înțelegerea procesului de secularizare se referă la o privire de ansamblu asupra tuturor cauzelor care au provocat dezbinări spirituale între oameni. Dialogul inter-religios depășește pe cel inter-confesional<sup>8</sup>, ecumenic din interiorul creștinismului și este fundamentat de universalitatea lucrării mântuitoare a Mântuitorului Hristos și se constituie, în același timp, ca o latură esențială a învățăturii creștine despre relația Bisericii cu lumea. Dialogul inter-religios urmărește, în general, dizolvarea tensiunilor periculoase dintre religie și interesele naționale sau politice.

Dialogul are o valoare teologică certă, el depășește monologul și presupune existența a minimum două persoane. Dimensiunea personală a dialogului este fundamentală, atât pentru comuniunea noastră cu Dumnezeu, dar și cu oamenii. El pune în valoare persoana umană, cu valențele ei în sfera voinței și a libertății și presupune rostirea și ascultarea reciprocă. Dialogul este fundamental pentru relația vie și personală cu Dumnezeu în planul revelației dumnezeiești, dar și cu oamenii. El devine un obstacol în calea depersonalizării lui Dumnezeu – ca în „religiile” Orientale – dar și a omului. Întâlnirea personală este infinit superioară comparației de idei sau confruntării între sisteme de gândire diverse. Dialogul religios nu se epuizează în planul fundamental al religiei ci „coboară” în planul social și cultural. În plan social, el presupune gestionarea căsătoriilor inter-religioase, formarea religios-socială a copiilor rezultați din acestea,

---

<sup>8</sup> Confesiunea se referă la una din cele trei ramuri ale creștinismului. (Ene Braniște, Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 112)

etc. În plan cultural, dialogul religios îl vizează pe om în individualitatea lui ce cuprinde și particularitatea acestuia culturală și gestionarea – pe acest plan – este importantă pentru că poate preveni izolatismul cultural<sup>9</sup>.

Secularizarea societăților occidentale deschide larg calea pluralismului religios recunoscut de statele occidentale după separarea acestora de Biserică. Separarea Bisericii de stat corespunde unei percepții a absenței funcției tradițiilor religioase în societate.

Secularizarea a dus la ștergerea din sfera socială a oricărei referințe de tip religios, religia nu mai are – odată cu separarea stat – Biserică – nicio relevanță și nicio legitimitate în spațiul public, fiind o prezență acceptată doar în spațiul privat al individului, statul sub impulsul secularizării tolerează religia, transformând-o într-o realitate invizibilă pentru spațiul public. Pluralismul religios se acomodează foarte bine acestei situații și se constituie ca bază pentru o legitimitate religioasă dar numai pe planul strict al unor tradiții particulare cu pretenție de religie. Astfel că, pluralismul religios conduce la accentuarea fenomenului de secularizare, totul se reduce la exacerbara apartenenței de tip confesional – religios ce duce la o adevărată competiție, atât între tradițiile religioase diverse, cât și între acestea și secularismul militant. Contextul secular conduce nu doar la pluralismul religios, dar și la o distincție clară între sacru și profan, la o conformitate a religiosului cu lumea secularizată, la o desacralizare și decreștinare a acesteia<sup>10</sup>.

Nu putem să vorbim de dialog inter-religios dacă nu avem în vedere mișcarea ecumenică și dialogul ecumenic în cadrul căruia sunt implicate Bisericile tradiționale, precum și alte denominațiuni protestante și neoprotestante. Termenul ecumenism semnifică mișcarea care are în vedere să unifice toate bisericile creștine, să refacă unitatea vizibilă a Bisericii dintru începuturi<sup>11</sup>. Ecumenismul a luat naștere în sânul bisericilor protestante la începutului secolului al XX-lea<sup>12</sup>, ca “un efort de redobândire a unității pentru o lume protestantă împărțită în nenumărate grupări și ramificații”<sup>13</sup>. Acest model de ecumenism nu are absolut nici o legătură cu ecumenicitatea și sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii<sup>14</sup>, care este pe deplin păstrată, atât

---

<sup>9</sup> Wolfram Weise, “Religious Education in the European Horizon. The Significance of inter-cultural learning”, in Heinz Streb (ed.), *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*, Brill, Leiden, 2008, p. 349

<sup>10</sup> L. Cady, E. Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, p. 43

<sup>11</sup> Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară*, p. 231

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 297

<sup>13</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 134.

<sup>14</sup> Prof. N. Chițescu, *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în “Ortodoxia”, nr. 2, apr.-iun., 1968, pp. 198-199

geografic, cât și eclesiologic, în Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică, adică Biserica Ortodoxă, care continuă să creadă în ceea ce a fost crezut „întotdeauna, pretutindeni și de către toți”<sup>15</sup>.

## Concluzii

Cu privire la inter-religiozitate, misiunea și teologia ortodoxă, ca și societatea actuală, are nevoie de soluții și de dialog, nu de confruntare sau dispută. Din perspectiva misiunii Bisericii, dialogul inter-religios trebuie să țină seama de identitatea religioasă a unui popor, de particularitățile naționale și nu în ultimul rând de valorile perene ale tradiției religioase autentice. Dialogul inter-religios trebuie, sub nicio formă, să nu cuprindă negocierea și compromisul. Misiunea Bisericii accentuează faptul că diferențele religioase ce sunt astăzi o realitate, nu trebuie să fie relativizate, dar nici uniformizate. Ele trebuie să fie gestionate prin prisma unei virtuți fundamentale în teologie: discernământul duhovnicesc.

## Bibliografie

1. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001
2. Bria, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995
3. Cady, L., E. Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010
4. Chițescu, Prof. N., *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în “Ortodoxia”, nr. 2, apr.-iun., 1968
5. Gaventa, Beverly Roberts, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*, OBT 20, Fortress, Philadelphia, 1986
6. Gelpi, Donald, *The Conversion Experience: A reflective Process for RCIA Participants and Others*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1998

---

<sup>15</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 197

7. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Misiunea Bisericii în fața provocărilor societății seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul International Teologie, Istorie, Muzică și Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca
8. Markham, Paul, *Rewired: Exploring Religious Conversion*, Wipf & Stock, Eugene, OR, 2007
9. Persinger, M.A., "Experimental simulation of the God experience. Implication for religious beliefs and the future of the human species", in R. Joseph (ed.), *Neurology*, California University Press, San Jose, 2002
10. Ramachandran, V.S.; Blakeslee, S., *Phantoms in the brain*, William Morrow, New York, 1999
11. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, Sfânta Treime, structura supremei iubiri, in „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1970
12. Taylor, Nicholas, „The social Nature of Conversion in the Early Christian World”, in *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, P. Esler (ed.), Routledge, London, 1995
13. Weise, Wolfram, “Religious Education in the European Horizon. The Significance of inter-cultural learning”, in Heinz Streb (ed.), *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*, Brill, Leiden, 2008



## **Dialogul interconfesional – reper important pentru misiunea externă a Bisericii**

Diac. Drd. Paul Loghin

Universitatea „Ovidius” – Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

### **Abstract**

Interreligious dialogue can be considered a specific element of Christian theology, because it is an integral part of evangelism. This dialogue, through its way of relating, through the form of adopted spiritual communication, includes all the positive and constructive relationships developed between denominations, and is done through individuals and communities of different orientations aimed at achieving mutual understanding and concomitant enrichment in obedience to the truth by respecting religious freedom. On the other hand, dialogue interreligious is not a study of the world's religions (a theological reflection on religions) nor a comparative study of the beliefs and doctrines of different religions, although such studies are important and useful in achieving it.

**Key words:** mission, external mission, interreligious dialogue, secularization, pastoral care

### **Introducere**

Biserica nu trebuie să își facă un scop în a lupta împotriva secularismului ultimelor secole. O astfel de luptă este una care consumă resurse și care nu se justifică, pentru că, indiferent de epocă și de provocări, Biserica lui Hristos nu poate fi biruită (Matei 16, 18). Misiunea Bisericii este aceea de a-l vindeca pe omul secularizat, întocmai cum părintele depune toate eforturile posibile să își vindece fiii<sup>1</sup>. De aceea, în activitatea desfășurată azi, misionarul

---

<sup>1</sup> Pr. D. Popescu, „Contextul social-cultural al misiunii”, în vol. *Hristos, Biserică, Misiune. Relevanța misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, pp. 49-50.

creștin are nevoie de luciditate, are nevoie să cunoască adevăratele valori și să fie ancorat în realitate, să înțeleagă realitățile prezentă trecându-le prin filtrul teologic. El trebuie să abordeze lumea contemporană în mod creator și să cultive predispoziția spre jertfă. Trebuie să înțeleagă că însăși activitatea de evanghelizare este expresia dragostei creștine, care nu face deosebire între semeni. Prin această iubire care depășește orice frontieră, misiunea Bisericii nu cunoaște bariere de timp și spațiu. Iubirea creștină constituie izvorul veșnic al unui permanent activism creator, întrucât nici un credincios ortodox nu poate ajunge vreodată în situația de a mărturisi că și-a împlinit întru totul îndatorirea la iubire față de semeni și față de Dumnezeu<sup>2</sup>.

## **I. Dialogul interconfesional și implicațiile mișcării ecumeniste. Repere, provocări și limite**

Ecumenismul este o realitate a secolului XXI de care Biserica nu poate face abstracție în misiunea sa externă. În domeniul misiologiei ortodoxe s-a scris mult despre această temă<sup>3</sup> și, în contextul formulării unor poziții critice, s-a accentuat că, în fapt, ecumenismul nu este decât o formă de dialog creștin, prin intermediul căruia Biserica transmite adevărul de credință, trăind cunădejdea că celelalte confesiuni îl vor primi, și-l vor asuma și astfel se va restabili unitatea pe care Biserica lui Hristos a cunoscut-o în primul mileniu creștin. De aceea, în literatura de specialitate, *ecumenismul* a fost definit drept fenomen universal, care indică totalitatea creștinilor care ar trebui să fie în lume unica Biserică a lui Hristos, deși ei apar separați politic, de ideologii, de autosuficiență în propria Biserică fără raportare la celălalt, la creștinul de dincolo cu care se împărtășea de facto unitatea baptismală<sup>4</sup>. Această viziune optimistă este determinantă pentru înțelegerea fenomenului ecumenic în sine. Mărturie în acest sens stau diverse poziții formulate de diverși specialiști, care susțin importanța și necesitate participării Bisericii la mișcarea ecumenică. Astfel, s-a afirmat importanța deschiderii misionare a Ortodoxiei către lume și, deopotrivă, redescoperirea valorilor Ortodoxiei, mai ales că aceasta, în calitate de păstrătoare a adevărului revelat, întreg și nealterat, are responsabilitatea de a se implica activ în realitatea

---

<sup>2</sup> Pr. D.Belu, *Studii de teologie morală și filosofia valorilor*, Ed. Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2012, p. 255.

<sup>3</sup> Pr. I.Felea, *Ereticii și răstăcirile lor doctrinare*, Ed. România creștină, București, 1999, pp. 3-5; Pr. A.Pavel, C.I. Toroczka, *Adevărul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Ed. Universității Lucian Blaga/Ed. Andreiana, Sibiu, 2010, pp. 8-25

<sup>4</sup>Pr. Gh.Petraru, „Viziunea ecumenică și mărturia ortodoxă a mitropolitului Antonie Plămădeală”, *Studii Teologice*, seria a III-a, anul I, nr. 4, 2005, pp. 102-103.

ecumenică, astfel încât să participe la refacerea unității creștine, împlinind un imperativ solidar cu opera Sfântului Duh<sup>5</sup>. De asemenea, misiologii au amintit și despre o *educație ecumenică*, precum și despre o misiune a Bisericii concretizată prin ecumenism<sup>6</sup>. O perspectivă interesantă despre dimensiunea ecumenică în misiunea Bisericii este formulată de către părintele Gheorghe Petraru, care evidențiază dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei, adică mărturisirea adevărului creștin integral<sup>7</sup>. Despre beneficiile implicării ecumeniste din partea Bisericii Ortodoxe vorbește părintele Marius Florescu, în viziunea căruia angajarea Bisericii în mișcarea ecumenică reprezintă modalitatea prin care se poate da mărturie tuturor creștinilor și necreștinilor despre credința cea adevărată<sup>8</sup>. În contextul părerilor optimiste prezentate mai sus, părintele Mihai Himcinschi păstrează o notă de circumspecție și observă că, în pofida așteptărilor, în contextul provocărilor contemporane, mișcarea ecumenică se confruntă cu o criză, care are repercusiuni în ceea ce privește misiunii întregii Biserici. Concret cauzele acestei crize trebuie aflate în încercarea continuă a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de-a sugera felurite modele și rețete de unitate creștină, care nu conduc la o afirmare a adevărului fundamental, ci constituie mai mult forme de dialog, de acord între diversele mișcări și structuri religioase care activează în prezent<sup>9</sup>.

Un eveniment recent care s-a pronunțat cu privire la dialogul interconfesional și implicațiile mișcării ecumenice a fost Sfântul și Marele Sinod din Creta (16-26 iunie 2016), care a aprobat mai multe documente, inclusiv cu privire la tema misiunii Bisericii în lumea contemporană<sup>10</sup>. În textul documentelor acestui Mare Sinod al Ortodoxiei găsim clarificate mai multe aspecte cu privire la tema ecumenismului. Astfel, cu privire la dialogul interconfesional, Sinodul a ajuns la următoarea concluzie: *Biserica Ortodoxă, care se roagă neîncetat pentru unirea tuturor, a cultivat întotdeauna dialogul cu cei care s-au separat de ea, cu cei de aproape și cu cei de departe, a condus chiar cercetarea contemporană a căilor și a mijloacelor de restaurare a unității celor care cred în Hristos și a participat la Mișcarea Ecumenică încă de la apariția acesteia, contribuind la formarea și la dezvoltarea ei ulterioară. De altfel, datorită*

<sup>5</sup> Pr. A. PAVEL, *Reflecții critice asupra misiunii creștine*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2014, p. 25 și p. 32.

<sup>6</sup> Mitropolitul Ghenadios de Sassima, „Mișcarea ecumenică și gândirea teologică în viața Bisericilor Ortodoxe”, *Revista Teologică*, anul XCIII, nr. 1, p. 77

<sup>7</sup> Pr. Gh. Petraru, „Misiune și evanghelizare”, *Teologie și viață*, anul V (LXXI), nr. 1-3, 1995, p. 98.

<sup>8</sup> Pr. M. Florescu, „Studii cu privire la misiunea internă și cea externă a Bisericii Ortodoxe”, *Altarul Banatului*, anul XXII (LXII) nr 10-12, 2012, p. 74.

<sup>9</sup> Pr. M. Himcinschi, „Secularizarea – o problemă contemporană”, *Revista Teologică*, anul XCIII (2011), nr. 2, p. 125.

<sup>10</sup> *Despre Sfântul și Marele Sinod din Creta (16-26 iunie 2016). Întrebări și răspunsuri*, Ed. Basilica, București, 2017, pp. 31-36.

*spiritului ecumenic și filantropic care o caracterizează, cerând după porunca divină, ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină (I Timotei 2, 4), Biserica Ortodoxă s-a străduit întotdeauna pentru refacerea unității creștine. Astfel, participarea ortodoxă la mișcarea pentru restaurarea unității cu ceilalți creștini în Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească nu este deloc împotriva naturii și istoriei Bisericii Ortodoxe, ci constituie expresia constantă a credinței și a tradiției apostolice în condiții istorice noi*<sup>11</sup>. Documentul citat dezvoltă, în cuprinsul lui, deschiderea Bisericii față de dialogul inter-creștin cu celelalte confesiuni, accentuând responsabilitatea pe care Biserica și-o asumă în acest sens, dar și spiritul ecumenic și filantropic care o caracterizează. Dialogul este, poate, forma cea mai evidentă prin care este pusă în valoare calitatea de persoană a unui om. Dialogul nu trebuie confundat nici cu polemica, nici cu discuția în contradictoriu și nici cu discursul. El încurajează o intimitate aparte între persoane. În viața Bisericii, dialogul constituie o dimensiune a comuniunii, a apropierei<sup>12</sup>. Întrucât obiectivul principal al Bisericii îl constituie mântuirea tuturor oamenilor, atunci dialogul, această sublimă formă de comunicare și de apropiere între persoane, devine inclusiv un instrument de misiune internă și externă. Îndeosebi în misiunea ei externă, Biserica se folosește de realitatea cea mai frumoasă pe care ea însuși o trăiește în interiorul ei, realitatea dialogică. Dialogul poate fi numit *cartea de vizită* a Bisericii. Ecumenismul este o formă de dialog, la care Biserica participă cu un scop definit, acela de a converti, de a-i pregăti pe toți cei din afara ei să devină fii ai Împărăției lui Hristos.

Punctul de vedere al Sinodului din Creta, alături de perspectivele pe care misiologii contemporani le-au formulat, unele mai mult, altele mai puțin optimiste, sunt mărturii evidente ale faptului că, în misiunea sa externă, Biserica Ortodoxă nu poate condamna mișcarea ecumenistă, ci se poate folosi de această realitate în sens misionar, transformând-o într-o concretă formă de evanghelizare, de propovăduire a adevărului revelat. Misiunea Bisericii înseamnă tocmai a lua contact cu lumea și a te apropia de ea, înseamnă a da un conținut nou vechilor moduri de viață. Toate acestea, însă, fără a renunța la poruncile și învățăturile pe care le propune Biserica<sup>13</sup>.

Ecumenismul, privit ca realitate a unei societăți contemporane care promovează

---

<sup>11</sup><https://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-relatiile-bisericii-ortodoxe-cu-ansamblul-lumii-crestine-document-oficial/>

<sup>12</sup> Pr. D. Stăniloae, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, *Ortodoxia*, nr. 1, 1981, p. 6

<sup>13</sup> Pr. A. Pavel, „Misiunea Bisericii într-o lume secularizată”, *Revista Teologică*, anul XII (84), nr. 3, 2002, p. 36.

democrația și libertatea de exprimare, trebuie să fie văzut ca teren de evanghelizare, ca mod prin care Biserica Ortodoxă își realizează misiunea sa externă. Așa cum am amintit, activitatea Bisericii nu e limitată la o anumită categorie socială. Prin urmare, Biserica Ortodoxă propovăduiește Adevărul Evangheliei și în celelalte medii confesionale, ecumenismul întemeiat pe dialog interconfesional fiind o metodă de a mărturisi credința noastră ortodoxă și modul de înțelegere apostolic și patristic al Bisericii, contribuind prin aceasta la evidențierea valorilor eterne ale Ortodoxiei și la apropierea dintre creștini<sup>14</sup>. Cu alte cuvinte, dialogul dintre religii este văzut ca posibilă soluție de largire și răspândire a Adevărului revelat<sup>15</sup>.

Prin urmare, în societatea contemporană secularizată, ecumenismul constituie deopotrivă o provocare pentru Biserică, dar și o modalitate de realizare a misiunii sale externe. Ortodoxia nu este doar o religie a comuniunii, ci și a dialogului, care se fundamentează tocmai pe comuniunea și dragostea creștină. Simbolic, așa cum am arătat și mai sus, dialogul dintre confesiunile creștine reprezintă o prelungire, în afara Bisericii, a dialogului și a deschiderii inter-personale din interiorul ei. Ecumenismul interconfesional este o prelungire a ecumenismului din viața Bisericii, iar unitatea existentă deja în Biserică este totodată o unitate în devenire, ecumenismul constituind instrumentul de care Biserica se poate folosi în această direcție. Sub aspect misionar, dialogul ecumenic se numără între formele cele mai pașnice de propovăduire a Evangheliei lui Hristos.

Consider că dincolo de orice speculație teologică sau doctrinară, concluzia cu privire la dialogul interconfesional, la care participă și Biserica Ortodoxă, respectiv cu privire la implicațiile mișcării ecumeniste este formulată cât se poate de clar în actele Sinodului din Creta: *Biserica Ortodoxă are o conștiință comună a necesității dialogului teologic intercreștin. De aceea și consideră că este necesar ca acest dialog să fie totdeauna însoțit de mărturia în lume prin acțiuni de înțelegere reciprocă și iubire, care să exprime bucuria negrăită a Evangheliei (I Petru 1, 8), excluzând orice act de prozelitism, uniație sau altă acțiune de antagonism confesional provocator. În acest spirit, Biserica Ortodoxă consideră că este important ca toți creștinii, inspirați de principiile fundamentale comune ale Evangheliei, să încerce să dea un răspuns unanim și solidar, bazat pe modelul omului nou în Hristos, la problemele spinoase ale lumii*<sup>16</sup>.

## **II. Pastorație și misiune în mijlocul modernității. Provocări, așteptări,**

<sup>14</sup>Despre Sfântul și Marele Sinod din Creta (16-26 iunie 2016). Întrebări și răspunsuri, p. 32.

<sup>15</sup> Pr. N.Achimescu, „Biserica în fața pluralismului religios”, disponibil la <https://ziarullumina.ro/repere-si-idei/biserica-in-fata-pluralismului-religios-44050.html>

<sup>16</sup> Ibidem, punctul 23.

## **perspective, rezultate**

Sunt multe și diverse problemele pe care omul contemporan le întâmpină. Ele țin deopotrivă de viața materială și de cea spirituală. Prin urmare, misiunea Bisericii în mijlocul modernității este un subiect de o abordare inepuizabilă. În cuprinsul documentului intitulat *Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană*, Sfântul și Marele Sinod din Creta consideră că *transmiterea mesajului evanghelic privind ultima poruncă a lui Hristos (Matei 28, 19-20) reprezintă misiunea durabilă a Bisericii. Această misiune nu trebuie desfășurată cu agresivitate sau prin diferite forme de prozelitism, ci cu dragoste, smerenie și respect pentru identitatea fiecărei persoane și particularitatea culturală a fiecărui popor. Toate Bisericile Ortodoxe trebuie să contribuie la efortul misionar*<sup>17</sup>.

Poate că în funcție de această *durabilitate misionară* trebuie să se orienteze Biserica.

Suntem martorii unei societăți în plină transformare. Omul contemporan este grăbit. Prins între responsabilitățile cotidiene, de sub rutina care îl apasă, el nu mai are răbdare și se plictisește repede. Este superficial, iar alegerile lui se bazează pe o voință slabă, care pune senzorialul și raționalul înainte. Este dezorientat, confuz și trece printr-o criză de identitate<sup>18</sup>. El caută sens acțiunilor și vieții sale, având ca referință materialul, plăcerea, fericirea lumească. Situația lui este tristă, pe alocuri chiar tragică, însă ea indică realitatea la care a condus *războiul* pe care umanist-iluminiștii l-au declarat lui Dumnezeu și Bisericii. S-a spus în mai multe rânduri că, privită în ansamblul ei, criza identitară din societatea contemporană are inclusivun rol pedagogic<sup>19</sup>, pentru că ea arată întregii lumii faptul că omul fără Dumnezeu este asemenea unei *oi răătăcite* (Ioan 10, 16), trăiește un dezechilibru existențial și devine pradă sigură ispitelor și patimilor. Prin urmare, este evident că, pentru a ieși din situația dramatică în care se află, omul modern trebuie să îl primească și să se împărtășească cu Hristos, mai întâi prin Taina Sfântului Botez, apoi printr-o viață sacramentală și comunională responsabilă. În contextul social post-post-modernist, această apropiere și unire a omului cu Dumnezeu se poate face doar prin intermediul Bisericii și doar în Biserică. Rolul Bisericii în această perioadă și în tot timpul este de neînlocuit. Misiunea Bisericii este, înainte de orice, împăcarea omului cu Dumnezeu și cu

---

<sup>17</sup> <https://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea-bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/>

<sup>18</sup> S-a amintit că omul contemporan experimentează o poli-identitate, de aici nevoia să descopere o identitate. Cf. M. D. Linte, *Ordinea trupului și în sfera juridică*, Ed. Platytera, București, 2010, pp. 80-83.

<sup>19</sup> Daniel, Patriarhul BOR, *Comori ale Ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică*, Ed. Trinitas, Iași, 2007, pp. 9-10.

semenii deopotrivă. În consecință, lucrarea Bisericii în societate nu este doar o lucrare de ameliorare a condițiilor unei societăți, ci, în primul rând, este o lucrare soteriologică<sup>20</sup>. Însăși misiunea Bisericii, atât cea internă, cât și cea externă, are un caracter vindecător și mântuitor. „Slujirea tămăduitoare a lui Hristos este una dintre îndatoririle fundamentale ale Bisericii. Noi, ca Biserică, suntem însărcinați să aducem tămăduire celor din preajma noastră, în această lume bolnavă”<sup>21</sup>.

Observăm, în prezent, o seamă de realități pe care nu le putem neglija. Ortodoxia se bucură de o oarecare rezonanță în societatea începutului de mileniu III, iar mesajul ei, în timp și în loc, nu rămâne neuzit. Biserica Ortodoxă se remarcă prin numărul apreciabil al locașurilor de cult pline de credincioși, precum și prin numărul mare al proiectelor social-filantropice și pastoral-misionare în care este implicată și pe care le desfășoară. În țările majoritar ortodoxe, Biserica Ortodoxă se află în strânse relații de dialog cu instituțiile publice. În pofida atacurilor primite, Biserica Ortodoxă se bucură, în plan văzut, de o anume notorietate, datorată eforturilor misionare pe care le face. Ortodoxia se particularizează printr-o doctrină care pune în valoare persoana și virtutea dragostei. „Adunarea în Biserică este înainte de toate Taina iubirii”<sup>22</sup>, spune Schmemmann, punând în valoare expresia deja consacrată în tradiția creștină, anume *extra Ecclesiam, nulla salus*<sup>23</sup>. Cea mai înălțătoare formă a dragostei se găsește doar în comuniunea Bisericii, încălzită de Duhul Sfânt. Mântuirea omului este rezultatul dragostei propovăduite de Biserică. Pentru a ieși din starea în care se află, este necesar ca omul contemporan să guste și să participe la această dragoste eclesială. Iată de ce este atât de important mesajul misionar al Bisericii să conțină și să cultive și această invitație adresată omului de participa la dragostea lui Hristos.

## Concluzii

Misiunea pe care o desfășoară Biserica de aproape două milenii este aceeași sau, altfel

---

<sup>20</sup>Daniel, Patriarhul BOR, *Dăruire și Dănuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor*, Ed. Trinitas, Iași, 2005, p. 331.

<sup>21</sup> Pr. V. Bel, „Taina Maslului – vindecare spre Împărăție”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul XII (2012), Ed. Universității din București, p. 223.

<sup>22</sup> A. Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, Ed. Bonifaciu, București, 2016, p. 175.

<sup>23</sup> Pr. L. Stan, „Succesiunea apostolică”, în vol. *Biserica și dreptul. Studii de drept canonic ortodox*, vol. IV, Ed. Andreiana, Sibiu, 2011, p. 7.

spus, se bazează pe același Adevăr absolut revelat. De la o epocă la alta, formele prin care această misiune s-a realizat au diferit. În general, ele au corespuns realităților pe care Biserica le-a întâmpinat, în timp și în loc, și provocărilor pe care a fost nevoie să le înfrunte. Așa cum amintea un teolog contemporan, *timpul istoric creează și timpul teologic*<sup>24</sup>. Prin urmare, misiunea Bisericii Ortodoxe, fără a-și pierde câtuși de puțin din profunzimea Adevărului revelat, trebuie adaptată realităților contemporane. În plin secol al științei, al vitezei, al hedonismului și materialismului, al provocărilor aduse de secularism, globalizare și alte fenomene și ideologii adiacente, Biserica are datoria să pună în valoare dinamica existențială, soteriologică, a asemănării cu Dumnezeu și cultivarea puterilor chipului divin din noi<sup>25</sup>.

### Bibliografie

1. Achimescu, Pr. N., „Biserica în fața pluralismului religios”, disponibil la <https://ziarullumina.ro/repere-si-idei/biserica-in-fata-pluralismului-religios-44050.html>
2. Bel, Pr. V., „Taina Maslului – vindecare spre Împărăție”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul XII (2012), Ed. Universității din București
3. Belu, Pr. D., *Studii de teologie morală și filosofia valorilor*, Ed. Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2012
4. Daniel, Patriarhul BOR, *Comori ale Ortodoxiei . Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică*, Ed. Trinitas, Iași, 2007
5. Daniel, Patriarhul BOR, *Dăruire și Dănuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor*, Ed. Trinitas, Iași, 2005
6. *Despre Sfântul și Marele Sinod din Creta (16-26 iunie 2016). Întrebări și răspunsuri*, Ed. Basilica, București, 2017
7. Felea, Pr. I., *Ereticii și rătăcirile lor doctrinare*, Ed. România creștină, București, 1999
8. Florescu, Pr. M., „Studii cu privire la misiunea internă și cea externă a Bisericii Ortodoxe”, *Altarul Banatului*, anul XXII (LXII) nr 10-12, 2012
9. Ghenadios de Sassima, mitropolit, „Mișcarea ecumenică și gândirea teologică în viața Bisericilor Ortodoxe”, *Revista Teologică*, anul XCIII, nr. 1

<sup>24</sup> L.Tănase, „Echilibrul contrariilor. Teologul contemporan – realism și responsabilitate”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul VII (2007), Ed. Universității din București”, p. 375.

<sup>25</sup> Pr. E.Jurca, *Experiența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletești. Contribuții de metodologie și pedagogie creștină*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2001, p. 26.



10. Himcinski, Pr. M., „Secularizarea – o problemă contemporană”, *Revista Teologică*, anul XCIII (2011), nr. 2
11. <https://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-relatiile-bisericii-ortodoxe-cu-ansamblul-lumii-crestine-document-oficial/>
12. <https://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea-bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/>
13. Jurca, Pr. E., *Experiența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletești. Contribuții de metodologie și pedagogie creștină*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2001
14. Linte, M. D., *Ordinea trupului și în sfera juridică*, Ed. Platytera, București, 2010
15. Pavel, A., Pr., „Misiunea Bisericii într-o lume secularizată”, *Revista Teologică*, anul XII (84), nr. 3, 2002
16. Pavel, Pr. A., *Reflecții critice asupra misiunii creștine*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2014
17. Pavel, Pr. A., Toroczkai, C.I., *Adevărul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Ed. Universității Lucian Blaga/Ed. Andreiana, Sibiu, 2010
18. Petraru, Pr. Gh., „Misiune și evanghelizare”, *Teologie și viață*, anul V (LXXI), nr. 1-3, 1995
19. Petraru, Pr. Gh., „Viziunea ecumenică și mărturia ortodoxă a mitropolitului Antonie Plămădeală”, *Studii Teologice*, seria a III-a, anul I, nr. 4, 2005
20. Popescu, Pr. D., „Contextul social-cultural al misiunii”, în vol. *Hristos, Biserică, Misiune. Relevanța misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011
21. Schmemmann, A., *Euharistia, Taina Împărăției*, Ed. Bonifaciu, București, 2016
22. Stan, Pr. L., „Sucesiunea apostolică”, în vol. *Biserica și dreptul. Studii de drept canonic ortodox*, vol. IV, Ed. Andreiana, Sibiu, 2011
23. Stăniloae, Pr. D., „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, *Orthodoxia*, nr. 1, 1981
24. Tănase, L., „Echilibrul contrariilor. Teologul contemporan – realism și responsabilitate”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul VII (2007), Ed. Universității din București”

# **Sfânta Taină a Euharistiei în cadrul Bisericii Baptiste**

Pr. Drd. Popa Viorel  
Universitatea „Ovidius” - Constanța  
Facultatea de Teologie Ortodoxă

## **Abstract**

The sacrament of the Eucharist is a coronation, a culmination of all the other sacraments because through sharing the Body and the Blood of Christ, Christians participate in the sacrifice that He made for us, but also to His resurrection. The Baptismal movements do not use the word “Eucharist” for that ordinance signifying the last meal of our Lord. The Baptismal movements recognize the biblical validity of understanding this meal in terms of thanksgiving. At its institution Jesus gave thanks, broke the bread and poured the wine. Nevertheless The Baptismal movements have preferred this title, stressing that the table is not the church's table, but the Lord's Table, and also stressing Jesus's words: "Do this in remembrance of me".

**Keywords:** sacrament, Eucharistic, faith, grace, epiclesis, anamnesis, communion, Holy Spirit

## **Introducere**

Euharistia este împlinirea economiei mântuirii, a economiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singur mod al mântuirii și îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se așa zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite și neîncetând de a rămâne El însuși o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârșite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură dată, ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-

un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată și prin unirea trupului nostru cu Trupul și Sângele Său preacurat.

## **I. Învățătura ortodoxă cu privire la Sfânta Taină a Euharistiei**

Unirea cu Hristos în Euharistie este „o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci cu Trupul și cu Sângele Lui, imprimate în trupul și în sângele nostru. Iar unde este Trupul și Sângele Său e prezent și lucrător în mod deplin însuși subiectul lor. Deci însuși subiectul lui Hristos, ca subiect al Trupului și Sângelui Său, se face prin Euharistie subiect direct al Trupului și Sângelui nostru cu care sunt unite intim Trupul și Sângele Său, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului și sângelui nostru.”<sup>1</sup>. Iar unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu Trupul Său în noi, înseamnă și o unire a noastră cu ceilalți oameni, în care s-a extins Hristos prin același trup al Său. Din această pricină, Euharistia este aceea care constituie Biserica ca trup extins al lui Hristos, desăvârșind, în sensul acesta, lucrarea de încorporare a oamenilor în Hristos ca membri ai Bisericii, Euharistia fiind cea care încheie și desăvârșește înnoirea și sfințirea fiecăruia dintre noi.

Cu pricire spuselor Părintelui Stăniloae „în Euharistie, omul renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt nu se mai unește cu Hristos Care Se naște și moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos Care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața eternă. Euharistia sădește astfel în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viața Lui eternă, asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viața reînnoită de pe pământ, după asemănarea vieții de pe pământ a lui Hristos, ci mai ales pentru viața de veci... În mod principal Euharistia se dă pentru viața de veci, deci pentru ridicarea deasupra vieții pământești... Euharistia e forța unui agent magnetic ce lucrează în viața noastră pământească atrăgând-o spre ea; e steaua polară ce călăuzește corabia vieții noastre pe valurile existenței pământești; e fermentul sau aluatul care prefăce viața noastră pământească treptat în viața de veci. Viața cea nouă din Botez, ce urmează morții omului vechi, nu poate exista fără perspectiva și arvuna vieții de veci susținută de Euharistie. De aceea Euharistia se dă îndată după

---

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, București, 1999, p. 82

Botez și după Mirungere. Viața cea nouă de pe pământ n-ar avea nici un rost și nici o putere fără perspectiva și arvuna învierii"<sup>2</sup>.

Trebuie concluzionat și remarcat faptul că Hristos este Jertfa cea vie, plină de iubire căci, spre deosebire de jertfele care s-au adus de-a lungul timpului în cadrul fiecărei religii, așa cum am mai spus, Jertfa lui Hristos se distinge prin faptul că este plină de viață. El se aduce pe Sine ca Jertfă vie, conștient fiind de alegerea pe care o face. Dacă în cadrul religiilor respective actul de jertfă se petrecea contrar instinctelor animalelor sau voinței persoanelor ce urmau a fi sacrificate, Hristos se aduce jertfă în mod liber, din proprie inițiativă. Caracteristicile firii umane nu acționează în mod contrar față de voința Persoanei Fiului lui Dumnezeu care a enipostaziat-o, ci ambele firi (umană și divină) sunt unite în lucrarea divino-umană care se face spre mântuirea lumii și slava lui Dumnezeu. Prin aceasta Mântuitorul Hristos dă jertfei o nouă dimensiune, cea de dăruire spre viață. El ne arată că omul nu se întâlnește cu Dumnezeu numai prin moarte, ci și prin viață, și de aceea întreaga existență trebuie orientată în vederea realizării acestui fapt<sup>3</sup>.

Sfânta Scriptură aduce o serie de referiri despre cele câte a suferit și îndurat Domnul nostru Iisus Hristos pentru mântuirea noastră: S-a născut într-o iesle săracă (Lc 2, 7); Irod a căutat să-L omoare când a fost prunc (Mt 2, 13); nu S-a dat înapoi de la munca trupeză (Mc 6, 3); era foarte sărac (Mt 8, 20); a suferit foamea, setea și oboseala (Mt 21, 18); a fost batjocorit de conașionalii Săi (Mt 9, 34) etc., dar pe toate acestea El le-a biruit, descoperindu-ne tuturor adevărul în care trebuie trăită existența: „A fost ispitit (Mt 4, 1-11) și a învins ca să ne dea nouă biruință și să dea firii putere de a învinge pe dușman, pentru ca firea învinsă odinioară să învingă pe învingătorul de altă dată prin aceleași ispite, prin care a fost învinsă... în Domnul afectele firești nu precedau voința. În El nu se poate vedea nimic silit, ci toate sunt de bunăvoie. Dacă a voit a flămânzit, dacă a voit a însetat, dacă a voit i-a fost frică, dacă a voit a murit”<sup>4</sup>. Sfântul Ioan Casian, făcând o paralelă între ispitirea cu care diavolul a încercat pe Adam și cea față de Hristos, spune că prin Hristos noi am dobândit puterea de a refuza păcatul, putând să trăim în deplinătatea slujirii lui Dumnezeu: „Păstrând fără stricăciune chipul și asemănarea cu Dumnezeu, El a trebuit să fie ispitit de aceleași patimi de care a fost ispitit și Adam, pe când păstra încă neatins chipul lui Dumnezeu, adică de lăcomia de mâncare, de slava deșartă, de trufie, dar nu s-a rostogolit în cele în care a căzut Adam, după ce și-a pătat chipul și asemănarea cu Dumnezeu, a

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 57-58

<sup>3</sup> Pr. Dr. Petre Vintilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, București, 1927, p. 44-45

<sup>4</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 217-218

căruia poruncă a călcat-o. Trecut fiind prin aceste încercări, El ne învață prin exemplul Său cum trebuie să învingem și noi pe cel ce ne ispitește. Și de aceea se spune că Adam acela și Adam Acesta, acela fiind primul pentru prăbușire și moarte, iar Acesta primul pentru înviere și viață<sup>5</sup>. Răspunsul dat de Hristos celor trei ispitiri făcute de diavol se prezintă ca un rezumat al luptei pe care Fiul lui Dumnezeu a dus-o pentru a înfrânge plăcerea ce se instalase în firea omenească datorită păcatului<sup>6</sup>. „Hristos însă a biruit și ți-a deschis calea spre biruință. El a biruit postind pentru ca și tu să știi „să învingi acest neam de demoni cu post și cu rugăciune" (Mc 9, 29). Atunci când i s-au oferit toate împărățiile lumii cu mărirea lor, nu le-a primit pentru ca și tu să ieși biruitor împotriva măreției ispititoare a acestei lumi, nesocotind-o"<sup>7</sup>.

Și totuși, după toate acestea, Iisus Hristos nu trebuie abordat ca un simplu om. Hristos și-a activat, prin firea umană, puterea dumnezeiască. El săvârșea și minunea de a înmulți pâinile când a considerat binevenit acest lucru, dar răbda și foamea când socotea că aceasta este necesară pentru eliberarea umanului, prin răbdare, de această slăbiciune și pentru a se solidariza din compătimirea cu oamenii și a dobândi iertarea lor de la Tatăl, pentru păcatele lor și a le comunica și lor asigurarea iertării, prin pătrunderea în inima lor<sup>8</sup>.

Taina Euharistiei, care este o încoronare, o culminare a tuturor celorlalte Taine, implicând în sine „puterea morții depline față de existența separată de Dumnezeu"<sup>9</sup>. *Prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, creștinii, așa cum a scris Părintele Stăniloae, participă la Jertfa pe care Acesta a adus-o pentru noi, dar și la Învierea Lui.* Chiar în rugăciunea epiclezei, rostită de către preot în cadrul Sfintei Liturghii, se cere ca Duhul Sfânt să vină nu numai peste darurile de pâine și de vin ce se vor preface în Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos, ci și peste noi, spre a fi sfințiți și pentru a putea participa la această sfântă jertfă: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înaintea"<sup>10</sup>. Așadar, prin aducerea de pâine și de vin, creștinii prezintă înaintea lui Dumnezeu jertfa muncii lor, iar prefacerea acestora în Trupul și în Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, pe lângă prezența reală a

---

<sup>5</sup> Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 6, 1-2, Scrieri alese, PSB 57, trad. Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, EIBMBOR, București, 1990, p. 380

<sup>6</sup> Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. I, Editura Ex Ponto, Constanța, 2003, p. 229

<sup>7</sup> Origen, *Omilii la cartea Ieșirii*, II, în Scrieri alese, I, PSB 6, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga și Zorica Lațcu, EIBMBOR, București, 1981, p. 67

<sup>8</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 326

<sup>9</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3..., p. 56

<sup>10</sup> *Liturghier*, p. 153

Fiului lui Dumnezeu în daruri și în comuniunea eclezială, sau realitatea vie și puterea veșnică a Jertfei lui Hristos ce se transmite Bisericii prin Euharistie, se deschide credincioșilor perspectiva de se împărtăși, prin Duhul Sfânt, de Pastile lui Hristos, de a interioriza viața lui Hristos și de a se oferi Tatălui<sup>11</sup>. Prin Euharistie noi nu ne prezentăm înaintea lui Dumnezeu în mod personal și nici lipsiți de Hristos. Nimeni nu poate să săvârșească jertfa euharistică numai pentru el, deoarece nici Hristos nu a adus o jertfă diferită pentru fiecare în parte. *El este ieri și azi și în veci Același pentru toți*, iar atunci când dorim să ne unim cu El, să ne manifestăm Jertfa față de El, sau să-L revelăm a fi lucrător în noi, trebuie mai întâi să realizăm o comuniune vie, în sinceritatea iubirii cu toți semenii noștri. „Astfel, prin faptul că Hristos ne ia și pe noi ca să ne aducă, prin împreuna noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între Jertfa Lui și jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din jertfa Lui, și jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce și El în noi care ne aducem”<sup>12</sup>.

## **II. Concepții referitoare la Sfânta Taină a Euharistiei în cadrul mișcării baptismale**

Baptiștii nu recunosc Euharistia ca taină, ci doar un simbol sau o aducere aminte a Cinei celei de Taină la care a participat Mântuitorul Hristos și cei 12 apostoli, fapt pentru care mai este numită și Cina Domnului sau „Comuniunea sfântă a Domnului”<sup>13</sup>.

Ei spun ca aceasta a fost poruncită de Hristos conform textelor scripturii de la Matei 26:26-29; Marcu 14:22-25; Luca 22:14-20; 1 Corinteni 11:23-34. De asemenea, se argumentează faptul că aceasta a fost ținută în bisericile locale (Fapte 2:42; 20:7; 1 Corinteni 11:20, 33, 34). Astăzi, baptiștii învață că numai credincioșii născuți din nou și botezați ar trebui lăsați să participe la Cina Domnului iar cei care au un stil de viață păcătos nu ar trebui să participe până nu se pocăiesc (1 Corinteni 5:9-12; 11:27-32).

Singura dezbateră cu privire la cina Domnului este legată de cei cărora li se permite să participe la cina Domnului. Există trei poziții diferite la care aderă baptiștii independenți. Prima este denumită „cina deschisă”. Conform acestei poziții orice credincios declarat poate participa,

<sup>11</sup> Drd. Nicolae Răzvan Stan, *Actualitatea Jertfei Mântuitorului*, în „Altarul Banatului” XV/LIV (2004), nr. 10-12, p. 68

<sup>12</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 73

<sup>13</sup> *Official responses of Burma Baptist Convention*, in “Churches respond to BEM”, vol. IV, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 187

indiferent de asocierea bisericească sau poziția doctrinară. Nu se cunoaște nicio biserică baptistă independentă din România care practică această poziție. A doua poziție este denumită „cina apropiată”. Aceasta permite participarea credincioșilor din alte biserici care sunt mântuiți, botezați biblic și care trăiesc în părtășie cu Dumnezeu. A treia poziție este „cina închisă”. Conform acesteia numai membrii bisericii locale respective au voie să participe la îndeplinirea acestei ordonanțe. Bapțiștii din România cred că cea de-a doua poziție, „cina apropiată”, reprezintă ceea ce s-a practicat în Noul Testament.

Cina Domnului este o comemorare a morții lui Hristos (1 Corinteni 11:24, 25). Elementele sunt simboluri ale trupului frânt al lui Hristos și al sângelui Său vărsat (1 Corinteni 10:16; 11:24, 25). Cina este o profecie a revenirii lui Hristos după noi și a cinei noastre cu El în Cer (Matei 26:29; Marcu 14:25; Luca 22:16; 1 Corinteni 11:26).

Aceste două ordonanțe, botezul și cina Domnului, au fost poruncite de către Hristos, însă, spun ei în mod eronat, nu există nicio dovadă în Noul Testament că există vreo valoare sacramentală (sfințitoare) în vreuna din ele. De asemenea, spun că în Noul Testament nu există nici un text care să confirme afirmația că „fiecare membru botezat al trupului lui Hristos primește în Euharistie asigurarea de iertarea păcatelor”<sup>14</sup>.

Euharistia, numită și Cina Domnului (mulți bapțiști evită folosirea cuvântului „euharistie” datorită folosirii sale mai ales în Biserica Ortodoxă) este un simbol modelat după Cina cea de Taină relatată în Evanghelii, în care Iisus poruncește “să faceți lucrul acesta spre pomenirea mea” (Luca 22:19). Ea ar trebui prezidată de către un „preot hirotont”<sup>15</sup>. De asemenea, folosirea cuvântului „Euharistie” nu este comună, chiar dacă este legitimată de către o veche tradiție care o confirmă<sup>16</sup>.

Participanții laolaltă mănâncă pâinea și beau vinul reprezentând trupul și sângele lui Iisus. Bapțiștii accentuează că elementele doar simbolizează trupul lui Hristos și resping, pe baza textului din Ioan 6, concepțiile transubstanțialistă și consubstanțialistă susținute de alte grupări creștine. Pasajul din 1 Corinteni 11:23-34 este de asemenea citat adeseori, conținând instrucțiuni pentru practica euharistiei.

---

<sup>14</sup> *Official responses of Baptist Union of Scotland*, in “Churches respond to BEM”, vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 235

<sup>15</sup> *Official responses of Covenanted Baptist Churches in Wales*, in “Churches respond to BEM”, vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 255

<sup>16</sup> *Official responses of Union of Evangelical Free Churches in the GDR*, in “Churches respond to BEM”, vol. IV, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 195

Pâinea folosită poate fi dospită sau nedospită (cea din urmă variantă e preferată în cele mai multe cazuri în Statele Unite, considerându-se că ar fi mai aproape de prima Cină). Promovarea de către baptiști a abstenenței de la alcool a dus la practica pe scară largă a folosirii pentru euharistie a sucului de struguri fără alcool, deși unele biserici folosesc vin. Vinul este împărțit în mici pahare individuale, deși unele biserici folosesc o singură cupă pentru întreaga adunare. Ambele elemente sunt, de obicei, servite de către pastor diaconilor, iar de diaconi congregației. În cele mai multe cazuri, elementele sunt luate succesiv. În România, în general, serviciile de Cina Domnului au loc lunar, după un serviciu divin obișnuit, iar participarea e permisă tuturor membrilor botezați ca adulți ai bisericilor neo-evangelice, cu excepția celor disciplinați sau a celor care se abțin din motive de conștiință.

Majoritatea bisericilor baptiste din Convenția de Sud permit tuturor persoanelor care și-au manifestat credința în Iisus Hristos să participe la Cina Domnului, afirmă un studiu de piață al LifeWay Research. Același studiu a arătat că 57% din bisericile Convenției Baptiste de Sud celebrează Cina Domnului trimestrial.

Există elemente distinctive denominaționale evidente cu privire la modul în care Cina Domnului se ia, a spus Scott McConnell, director al LifeWay Research. “Am căutat să sondăm două întrebări cu privire la modul în care baptiștii din Convenția de Sud amintesc despre moartea și învierea Domnului: cine poate participa -și au fost listate cinci opțiuni distincte- și frecvența cu care are loc.”

Baptiștii recunosc validitatea biblică a Euharistiei însă o înțeleg ca pe o masă în sensul de mulțumire. E fost instituită de către Hristos atunci când a frânt pâinea și a turnat vinul în potir. Cu toate acestea, Baptiștii au preferat acest titlu de Cină a Domnului, subliniind că aceasta nu este Masa Bisericii, ci Masa Domnului, și amintind, de asemenea, de cuvintele lui Iisus: „Faceți aceasta în amintirea mea”. Ei cred că această perspectivă este compatibilă cu „înțelesul pe care textul BEM îl conferă Euharistiei, acela de anamneză”<sup>17</sup>.

Pentru biserica baptistă din Suedia, textul BEM cu privire la Euharistie este unul deosebit de important deoarece menționează mai multe aspecte ale acestei taine printre care:

- Prin Euharistie, relația cu Dumnezeu în Treime este una foarte clară și cuprinzătoare;
- Modul deosebit de prudent și înțelept prin care s-a oferit răspuns la întrebarea veche privind prezența lui Hristos în elementele de pâine și fin;

---

<sup>17</sup> *Official responses of American Baptist Churches in the USA*, in “Churches respond to BEM”, vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 260



- Împărtășirea credincioșilor este subliniată foarte clar;
- Perspectiva eshatologică a tainei<sup>18</sup>.

Cercetarea a revelat faptul că din 1066 de pastori, 96% din bisericile pe care le păstoresc permit persoanelor care nu sunt membri ai bisericii locale respective să participe la Cina Domnului. Doar 4% permit participarea doar pentru membrii locali.

Conform cercetării de piață, 52% dintre bisericile Convenției Baptiste de Sud oferă Cina Domnului “oricărei persoane care și-a manifestat credința în Isus Hristos”, 35% afirmă că poate participa “orice persoană care a fost botezată”, iar pentru 5% Cina este pentru oricine dorește să participe în timp ce 4% nu specifică nicio condiție pentru participare.

O singură întrebare nu poate reda toate nuanțele care reflectă permisiunea bisericilor cu privire la cei care participă. Există multe fraze descriptive pe care oamenii le preferă. În orice caz, opțiunile oferite abordează puncte cheie menționate în Baptist Faith and Message precum botezul credinciosului și membralitatea în biserică. Azi, multe biserici baptiste din Convenția de Sud își nuanțează răspunsul din diferite moduri, dar acest studiu oferă o imagine utilă a opțiunilor pe care pastorii SBC le au atunci când trebuie să aleagă între diferite alternative.

În mod evident această cercetare arată diferența dintre credința exprimată în Baptist Faith and Message și practicile legate de Cina Domnului din multe biserici baptiste din SBC, spun reprezentanții baptiști.

Articolul VII al Baptist Faith and Message 2000 indică botezul ca fiind condiția pentru privilegiile membralității în biserică și pentru Cina Domnului. Același articol spune că Cina Domnului este pentru “membrii bisericii.”

De asemenea, cu privire la frecvența cu care este celebrată Cina Domnului, pentru aproape 60% dintre biserici acest lucru are loc trimestrial, 18% lunar, 15% între 5-10 ori pe an, 8% mai puțin de patru ori pe an, iar 1% săptămânal.

Studiul a avut loc între 1 Aprilie și 11 Mai 2012 și a fost trimis pastorilor prin email, existând totodată opțiunea ca el să fie completat și online. Lista a fost aleasă întâmplător dintr-o listă stabilă a bisericilor din Convenția Baptistă de Sud. Marja de eroare nu depășește +/- 3%.

## **Concluzii**

---

<sup>18</sup> *Official responses of Baptist Union of Sweden*, in “Churches respond to BEM”, vol. IV, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 204

Împuterniciți fiind cu Harul Sfintelor Taine și uniți fiind cu Hristos prin Sfânta Euharistie, creștinii continuă să-și manifeste dragostea față de Dumnezeu prin săvârșirea virtuților. Asceza, ca luptă permanentă ce se duce împotriva autonomismului, egoismului și orgoliului personal, înduhovnicește ființa umană și îi oferă demnitatea stăpânirii de sine. Persoana care și-a exercitat voința prin post, rugăciune, milostenie, cultivarea smereniei și altele descoperă în străfundurile sale capacități noi de raportare la Dumnezeu. Sufletul și trupul trăiesc împreună dorințe și sentimente, neopunându-se nici unul funcției pe care celălalt o reprezintă. Chiar dacă la prima vedere această luptă de renunțare și de încălcare, de tăiere a voii apare ca o îngrădire a libertății omului, analizată după conținutul și rezultatele ei, asceza creștină reprezintă lupta omului cu propria-i natură, cu moartea care s-a amestecat cu natura, realizând, de fapt, deschiderea față de libertatea cea adevărată care se găsește doar la Dumnezeu. Efortul pe care noi îl depunem pe parcursul luptei duhovnicești nu poate fi catalogat drept chin și nici autoflagelare, deoarece toate aceste acte și fapte se prezintă ca niște trepte cu ajutorul cărora jertfa vieții noastre se ridică la Dumnezeu, iar atunci când le împlinim nu suntem condamnați și nici abandonați sub povara obligativității lor. Dumnezeu respectă libertatea omului și primește darul pe care fiecare persoană poate să-l aducă: unul mai mult, altul mai puțin, și aurul, smirna și tămâia magilor (*Mt* 2, 11), dar și cei doi bani ai văduvei (*Mc* 12, 42-44).

Trebuie, foarte bine, reținut faptul, că jertfa lui Hristos nu se reduce la un simplu exemplu de comportare socială, ci se distinge prin superioritatea absolută și puterea desăvârșită pe care Fiul lui Dumnezeu i-o imprimă. În urma unirii cu Hristos, ia naștere și în noi manifestarea iubirii Sale față de lume. Prin mine Hristos îl iubește pe semenul meu și acela primește iubirea mea care își are sursa în Hristos. Prin această iubire și prin puterea lui Hristos ajungem fiecare din noi, într-o măsură mai mare sau mai mică, să ne dăruim ca jertfe vii. Dar, precum Jertfa lui Hristos n-a fost despărțită de Înviere, tot așa nici jertfa noastră nu rămâne străină de viața pe care El ne-o oferă. Și să nu uităm faptul că fără de jertfa lui Hristos, îndeosebi cea euharistică, nu putem face nimic. Tocmai de aceea se cere împlinită și împărtășită.

## **Bibliografie**

1. Citirigă, Pr. Dr. Vasile, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. I, Editura Ex Ponto, Constanța, 2003
2. Damaschin, Sfântul Ioan, *Dogmatica*, III, trad. D. Fecioru, București, 1938
3. *Official responses of American Baptist Churches in the USA*, in “Churches respond to BEM”, vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987
4. *Official responses of Baptist Union of Scotland*, in “Churches respond to BEM”, vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987
5. *Official responses of Baptist Union of Sweden*, in “Churches respond to BEM”, vol. IV, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987
6. *Official responses of Burma Baptist Convention*, in “Churches respond to BEM”, vol. IV, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987
7. *Official responses of Covenanted Baptist Churches in Wales*, in “Churches respond to BEM”, vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987
8. *Official responses of Union of Evangelical Free Churches in the GDR*, in “Churches respond to BEM”, vol. IV, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987
9. Origen, *Omiliile la cartea Ieșirii*, II, în *Scrieri alese*, I, PSB 6, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga și Zorica Lațcu, EIBMBOR, București, 1981
10. Pr. Dr. Petre Vintilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, București, 1927
11. Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 6, 1-2, *Scrieri alese*, PSB 57, trad. Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, EIBMBOR, București, 1990
12. Stan, Drd. Nicolae Răzvan, *Actualitatea Jertfei Mântuitorului*, în „Altarul Banatului” XV/LIV (2004), nr. 10-12
13. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987
14. Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, București, 1999

# Globalizarea și ortodoxia. Repere fundamentale

Drd. George Constantin Codreanu

Universitatea „Ovidius” Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

## Introducere

Dinamica socio-economică contemporană a creat o țesătură a realității interdependente în toate compartimentele ei: social, economic, cultural, religios, politic. Societatea secolelor XX-XI a stat și stă sub efervescența dinamicii sociale sub toate aspectele: cultural, religios, economic. Această nouă realitate definită ca "globalizare" este consecința unui proces de interpunere în atenție a alterităților în limitele aceluiași cadru. Sub aspect cultural și religios, în mod special, globalizarea poate fi analizată cel puțin sub două aspecte: (1) o șansă de emancipare a vizibilității diferitelor identități religioase în perspectiva consolidării păcii prin acceptarea și toleranța față de "celălalt", și (2) un risc de relativizare a valorilor identitare fiecărei religii.

## I. Globalizarea. Repere fundamentale

În primul rând se impun niște precizări referitoare la semnificația conceptului *globalizare*, întrucât s-au propus o mulțime de definiții în funcție din unghiul și de reperele de analiză folosite (economic, sociologic, cultural, religios). Preferăm aici definiția lui Roland Robertson, care consideră globalizarea drept "comprimarea lumii și intensificarea conștientizării lumii ca un întreg".<sup>1</sup> Dacă *globalizarea* este o comprimare a timpului și a spațiului, nu numai că aduce oamenii într-o proximitate articulată, ci, de asemenea, "intensifică dimensiunea diversităților culturale, religioase, lingvistice, rasiale și etnice."<sup>2</sup>

Globalizarea este, în fond, o interconectare a popoarelor din toate părțile lumii în toate aspectele vieții într-o dependență mutuală și o unitate globală. În acest proces, religiile

---

<sup>1</sup>Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London, 1992, p.8.

<sup>2</sup> Kwok Pui-lan, *Globalization, Gender, and Peacebuilding. The Future of Interfaith Dialogue*, Paulist Press, New York, 2011, p. 3.

tradiționale se redimensionează într-o vizibilitate mondială, în sensul că se globalizează. Vorbim astăzi de societăți pluraliste, multiculturale și multireligioase în care religiile nu mai stau într-o vecinătate spațială și ideologică, ci se angajează într-o interdependență în toate aspectele formale și de fond.

În esență, *globalizarea* a determinat o comprimare a lumii, în sensul că acest proces al interrelaționării dizolvă granițele sociale și economice dintre state, transformă populațiile lumii într-o imensă piață globală uniformă în care noile mijloace de comunicare foarte avansate, digitalizarea informației au favorizat aducerea identităților religioase într-o proximitate socială și culturală. Dar poate elementul care a contribuit cel mai mult la acest proces al formării societății globale sub aspect religios este migrația din ultimii 100 de ani. Migrația, generată în primul rând de motivații economice, a creat un nou mod mult mai complex al prezenței diferitelor identități religioase într-un perimetru geografic. Astfel, diferite orașe din țările puternic dezvoltate economic devin cosmopolite sub aspect religios, devin mixturi de diverse grupuri etnice, lingvistice, culturale și religioase. În diferite centre urbane din Anglia, Franța, Germania, SUA etc. se pot găsi astăzi temple budiste sau hinduse, sinagogi, moschei alături de biserici creștine.

Natalia Vlas observă foarte bine că unul din cele mai semnificative aspecte în contextul globalizării este cel legat de *identitate*. Identitățile pot fi construite într-o varietate de moduri: un actor se poate defini prin prisma naționalității, a religiei sau sectei căreia aparține, a ideologiei, a orientării politice, iar în diferite momente istorice, una sau alta dintre identități capătă prevalență, definind cursul acțiunii, în funcție de interacțiunile dintre subiecți și oportunitățile istorice.<sup>3</sup> Religia este una dintre sursele identitare importante, iar identitățile definite religios reprezintă un segment larg al identităților angajate în dinamica interrelaționării globale.

În ciuda analizelor sociologice sceptice care anunțau o devalorizare a prezenței religiei în spațiul public, în ultimii ani, când globalizarea este din ce în ce mai vizibilă pe toate planurile, are loc o resurgență a religiei: cu cât relativizarea identităților religioase s-a accentuat, în mod paradoxal, s-a observat o revenire a religiosului în atenția societății, în atenția oamenilor, revenire care este solicitată de nevoia de căutare a identității și apartenenței, a unor principii noi de orientări care asigură scop, sens și semnificație.<sup>4</sup> Secularizarea, consecință a modernizării, a produs un vacuum în care tot ceea ce este tradițional este diluat, dar tocmai acest vacuum

---

<sup>3</sup> Natalia Vlas, *Globalizarea și fenomenul religios la începutul secolului XXI*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 105.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 136.

reclamă a fi umplut cu sens existențial. În această stare, religia este reasezată în poziția ei centrală în societate alături de ideologia seculară, și conturându-i-se un nou profil. Astăzi, vorbim de o *nouă religiozitate*, un anume tip de experiență religioasă pliabil pe mentalitatea seculară, dar care păstrează prea puțin din structura identitară a tradițiilor religioase. Sincretismul definește în mare măsură acest fenomen neoreligios, în care elementele tradiționale și identitare își pierd din greutate prin reproliferarea altora noi sincretice.

Referitor la primul aspect al *globalizării*, ca șansă pentru o mai bună vizibilitate a identităților religioase în peisajul mondial al lumii, se poate susține un anume tip de *universalism* care implică acceptarea lumii globale și adaptarea la aceasta în sensul trecerii de la *singularitate* la *comunitate*. Acest universalism, sau mai bine zis atitudine ecumenică, susține că opusul ciocnirii între civilizații trebuie să fie *dialogul* între civilizații, în perspectiva identificării unui fond comun și a unor valori comune tuturor tradițiilor religioase. Această identificare poate fi direcționată greșit dacă se are în vedere o nivelare sincretistă a tuturor identităților tradiționale religioase. Dacă se vorbește de o "identitate globală", acest tip de "identitate" nu vizează o relativizare a particularităților într-o măsură unică și plată, ci mai degrabă implică semnificația dinamicii tuturor tradițiilor religioase spre acceptarea tuturor acestor identități fără confuzie și mixtură. Conștientizarea, acceptarea și promovarea acestei pluralități ca o măsură a prezenței și a poziției religiozității în spațiul deja global nu poate viza decât pacea, buna-conviețuire și armonia ecumenică. Sintetic, globalizarea poate susține valorizarea unor principii de fond comun la o dimensiune globală. Hans Kung oferă un cadru de înțelegere a recalibrării acestor principii într-o logică discursivă: "Nu va fi pace între națiuni fără pace între religii. Nu va fi pace între religii fără dialog între religii. Nu va fi dialog reușit între religii fără considerarea unor standarde etice comune pentru întregul pământ. Pământul nu va supraviețui, astfel, fără o etică globală."<sup>5</sup>

Referitor la cel de-al doilea aspect al *globalizării* - riscul relativizării valorilor identitare fiecărei religii - facem următoarele mențiuni. Relativizarea este parte integrantă a globalizării și practic o impune ca o consecință. Roland Robertson considera, de altfel, relativizarea, drept „un fenomen - poate fenomenul - sociologic și antropologic central al procesului globalizării”.<sup>6</sup> Relativizarea și tradiționalul devin elemente diacronice și ireconciliabile în plan social public. Practic, relativizarea vizează aspectele hermeneutice și identitare ale tradiției, întrucât tradiția "își

---

<sup>5</sup>Hans Kung and Karl-Joseph Kusche (ed.), *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, Continuum, New York, 1993, pp.18-21.

<sup>6</sup>Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992, pp.28-29.

menține semnificația în lumea modernă, în special ca mijloc de a da un înțeles apartenenței (dimensiunea hermenutică) și ca mod de a crea un sentiment al apartenenței (aspectul identitar)”.<sup>7</sup> În aceste condiții, relativizarea poate fi definită ca o ”experiență a amenințării și insecurității, fiind însoțită de confuzie, îndoială și teamă.”<sup>8</sup> În această stare de facto, atunci când se încearcă recuperarea identității religioase, recrearea identității particulare se opune tendinței sistemului global de a le relativiza, rezultând un conflict care, în mod paradoxal nu e împotriva unei culturi sau identități rivale, cât împotriva corosivității sistemului însuși.<sup>9</sup> Fundamentalismul, opunându-se relativizării prin intenția spre o revitalizare a unei identități tradiționale particulare, se definește pe toate planurile ca o reacție împotriva tendințelor secularizării și post-modernității, vectori ai globalizării. Dar această particularitate nu definește complet fundamentalismul, deoarece o semnificație a fundamentalismului este intoleranța. Într-o ordine a întâlnirii celuilalt, a unei alte identități care reprezintă o alteritate cu fond comun uman, dar conturat cultural și religios în mod diferit, intoleranța este acea atitudine de neacceptare și refuz al sistemului valoric de credințe și practici religioase ale ”celuilalt”. Intoleranța este expresia unui individualism religios, care derivă dintr-o atitudine de incapacitate matură de asumare a Adevărului Însuși.

## II. Globalizare și ortodoxie

Debutul postmodernismului poate fi asociat imaginii unui ”Big-Bang” ideologic-globalizarea - generator de diferențiere și ”ciocniri”, un proces non-cursiv, neomogen și asimetric și care încorporează și o doză substanțială de incertitudine. Practic nici un individ nu se poate sustrage acestui proces inexorabil, însă erorile, excesele, inechitățile pe care le comportă globalizarea trebuie corectate.

În contextul acesta global(izator) marea provocare pentru omenire, este cum să fie reduse sursele de fragmentare, de slăbire a coeziunii inter-umane, sentimentele de frustrare ale unor grupuri și comunități, ”ciocnirile” între civilizații. Nefiind vorba însă despre un fenomen static, globalizarea ”nu se întinde numai la nivelul macro-economic, ci pătrunde și în toate structurile microsociale, până în însăși persoana omenească, insuflând duhul său distructiv, care este spiritul

---

<sup>7</sup> Natalia Vlas, *Globalizarea și fenomenul religios la începutul secolului XXI*, p. 232.

<sup>8</sup> George Van Pelt Campbell, *Everything You Know Seems Wrong: Globalization and the Relativizing of Tradition*, University Press of America, 2004, p. 54.

<sup>9</sup> Peter Beyer, *Religion and Globalization*, Sage Publications, London, 1994, p. 2

banului. (...) Morala se sprijină totdeauna pe dinamica duhului. Morala este trecerea de la nivelul lui a fi la nivelul lui a fi bine. Iar diferența între a fi și a fi bine nu este cantitativă, ci calitativă. Însă, atunci când toate calitățile sunt abordate drept cantități și când ele sunt apreciate în funcție de bani, nu mai rămâne loc și pentru morală... De aceea, nu ar fi exagerat să vorbim despre virusul banului, care sub forma unei epidemii universale, epidemia globalizării, contaminează profund persoana umană”<sup>10</sup>.

Se afirmă la scară largă că trăim într-o eră în care cea mai mare parte a vieții sociale este subsumată proceselor globale, o eră în care culturile, economiile și granițele naționale sunt pe cale de a se destrăma. Ne-am obișnuit să invocăm globalizarea ca un sistem de referință pentru a explica și interpreta diversele procese și fenomene caracteristice lumii contemporane. Putem spune că regăsim influența globalizării, în proporții diferite, în toate sferile de activitate umană. Conceptul își conservă cu toate acestea nota de ambiguitate fiind adeseori uzitat fără prea mult discernământ, chiar și de către cercetători, punând pe seama acestuia mai toate formele de dezvoltare modernă - încât aproape că nu mai putem explica în mod real nimic cu ajutorul lui. Magnitudinea crescândă a fenomenului, accelerarea și profunzimea impactului modelează la scară largă interacțiunile sociale, apropie comunități distante și extinde relațiile de putere de la nivel de regiune, continent la nivel global Cum arată Zygmunt Bauman, ea - globalizarea "a devenit rapid lozincă, incantație magică, pașaportul capabil să deschidă porțile tuturor misterele prezente și viitoare”<sup>11</sup>.

În prezent, asistăm la geneza unei civilizații globale, în care cuvântul de ordine este "comun". Interesele comune, valorile comune, efortul comun sunt astfel subsumate cauzei comune a umanității: crearea unui topos comun în vederea croirii destinului comun al omenirii. Fenomenul globalizării duce la o lărgire a identității religiei și civilizației, care vor câștiga în importanță pentru indivizi și popoare. Când discutăm de factori de potențare a interacțiunilor diverselor culturi și civilizații, suprafactorul, ceea ce leagă și în același timp include acești factori este tocmai globalizarea.

Astfel, aceasta poate fi percepută ca "o lărgire, adâncire și accelerare a interconectării la scară mondială în toate aspectele vieții sociale contemporane, de la finanțe la sfera spirituală". Definiția de mai sus este destul de succintă dar pune foarte bine în lumină aspectele care susțin

---

<sup>10</sup>Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și Universalitate, Himeră și Adevăr*, traducere de Pr. Prof. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, București, pp. 13-14.

<sup>11</sup>Zygmunt Bauman, *Globalizarea și efectele ei sociale*, Ed. Antet, București, 2002, p. 5.



faptul că globalizarea nuanțează tema multiculturală. Putem vorbi, cu o anumită rezervă, de o "civilizație globală": avem obiceiuri, interese, orientări comune cu a persoanelor aparținând atâtor alte culturi, naționalități, religii, manifestăm dorințe comune. Presați din toate părțile de o societate modernă, care încă nu dispune de toate mijloacele de adaptare și integrare rapidă și eficientă, oamenii nu sunt pregătiți pentru a juca un rol important în noua situație globaliza(n)tă.

Cel mai adesea, analiștii globalizării încearcă să evite angajarea evidentă față de sloganurile excesiv de simpliste ale unei tabere sau ale celeilalte, adoptând un ton - în aparență cel puțin - neutru. Globalizarea este, într-o primă instanță, un proces obiectiv și un fenomen de dezvoltare a lumii contemporane, proces ce are situate la bază o serie de cauze impersonale și cu un mare potențial de transformare (în bine sau în mai puțin bine) a vieții oamenilor din întreaga lume.

Cei atașați fenomenului consideră că prin efectul de demontare a structurilor tradiționale și focalizate național se creează premisele accelerării prosperității, unei mai mari șanse de egalitate, prin repercusiune, producându-se o întărire a instituțiilor democratice și, prin urmare, a bazei climatului pașnic<sup>12</sup>. De cealaltă parte a baricadei, se poziționează cei ce întrezăresc în globalizare nu doar efectele pozitive ci și germenii autodistrugerii sale. Ei susțin că tocmai erodarea surselor de autoritate și a acelor instituții ale societății care puteau netezi asperitățile forțelor pieței va conduce către creșterea inegalităților din interiorul societăților. Este dificilă reliefaarea în termeni categorici a consecințelor globalizării. Și asta întrucât, practic, nu există domeniu al vieții sociale care să nu fie atins de manifestările, cel mai adesea incontrollabile, ale acesteia. Putem admite că fenomenul a cuprins impasibil totul: guverne și state, națiuni, organizații transnaționale, politici și arhitecturi sociale, partide și asociații nonguvernamentale, arta militară, democrația, piața și tehnologiile revoluției informaționale etc. Efectele generate de procesul globalizării sunt multiple și prezintă intensități variate, ceea ce poate conduce la o integrare și asimilare deplină, necondiționată de către societățile unor state sau la o anumită reticență, dacă nu chiar ostilitate, în acceptarea lor, de către altele. Efectele aduc atingere sferei economice, politice, militare, culturale, religioase, sociale, demografice și/sau ambientale.

Globalizarea a însoțit, cel puțin în ultimii 5000 de ani, istoria scrisă și nescrisă a civilizației umane, dar matricea globalizării contemporane este rezultanta unei conjuncturi social-economice, politice, cultural-tehnologice specifice, caracterizată prin asimilarea mai

---

<sup>12</sup>Thomas Friedman, *apud* M. D. Popescu, *Globalizarea si dezvoltarea bivalentă*, Ed. Expert, București, 1999, pp. 31 -32.

rapidă a condiției globale a umanității. Implicit, observa Anton Carpinski în *Cultura recunoașterii*, comprimarea spațiului și a timpului a favorizat conștiința supraterritorialității și a ec-stazelor trecutului, prezentului și viitorului într-un continuum ființial supraspațial și supratemporal. Prin urmare, dintr-o perspectivă ontologică, globalizarea reprezintă o conștientizare a "devenirii într-o ființă" a diversității existențelor umane<sup>13</sup>. Pentru Constantin Noica, conștiința devenirii într-o ființă venea să definească rațiunea, nu ca un simplu joc formal, ci ca trimitere spre realizarea de sine. "Conștiința devenirii într-o ființă se convertește în devenirea conștientă într-o ființă; rațiunea trimite spre propria ei încorporare. Și iată atunci apărând, ca expresii concrete ale devenirii într-o ființă: persoana, comunitatea istorică, umanitatea ca întreg și logosul dialecticii. Rațiunea este în toate, ea în-ființează toate aceste trepte de realitate: dar pe primele trei trepte ea se încorporează în materia uman-individuală, uman istorică și uman absolută, pe când ultima treaptă este propriul ei obiect"<sup>14</sup>.

Altfel spus, rațiunea globalizatoare ca devenire conștientă într-o ființă, conferă sensul ontologic fluxului devenirii. Problema care se ridică în continuare, este localizarea proximității istorice a acestui flux al devenirii într-o ființă - a transpunerii concepției onto-teologice a globalizării în contextele cultural politice ale modernității, postmodernității și transmodernității, precum și identificarea transformărilor pe care le generează<sup>15</sup>.

Istoric și filosof al religiilor, Mircea Eliade subliniază complexitatea fenomenului religios, fenomen perceput ca o dimensiune constitutivă a condiției umane, prin care se exprimă nevoia permanentă a omului de a-și raporta existența și întreaga experiență la o realitate transcendentă. Toate societățile și culturile de-a lungul istoriei au operat în reprezentările lor colective cu o zonă a sacralității, zonă pe care au delimitat-o de sfera experienței imediate, jucând rolul de sistem de referință pentru sensurile conferite istoriei și vieții umane. În cuvântul înainte scris la *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, Eliade reia ideea exprimată în alte lucrări, idee potrivit căreia religia constituie una dintre structurile permanente ale condiției umane, nefiind doar o fază tranzitorie în evoluția omului. "Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se relevă ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ, și ceea ce

<sup>13</sup>*Globalization and Multiculturalism. Towards a New Paradigm: The Comprehensive Politics*, în volumul: *The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe*, Ed. Protopress. Cluj-Napoca. 2005, pp. 22-23.

<sup>14</sup>Constantin Noica, *Devenirea într-o ființă*, vol. I: *încercare asupra filosofiei tradiționale*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 186.

<sup>15</sup>Anton Carpinski, *Cultura recunoașterii*, Ed. Fundației Academice AXIS, Iași, 2008, pp. 27-28.

este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens... Pe scurt, sacrul este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, căci alimentația, viața sexuală și munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi religios”<sup>16</sup>.

Totodată, cei mai mulți istorici și teoreticieni ai civilizațiilor au văzut în religie un factor definitoriu al civilizațiilor, făcând din diferențele religioase un criteriu pentru a deosebi și a le clasifica. "Lumea se îndreaptă către o nouă spiritualitate și către un nou misticism; în ele nu va mai încăpea nimic din vechea viziune ascetică asupra vieții. Succesul mișcării către unitatea creștină presupune ca însuși creștinismul să intre într-o epocă nouă, într-o nouă și mai adâncă spiritualitate, ceea ce înseamnă o nouă revărsare a Duhului Sfânt" scria Nikolai Berdiaev. Unitatea creștină își poate găsi însă împlinirea doar ca extensie conservării caracterului său personalist care asigură armonia unuia și a multiplului, unitatea și diversitatea aida modelului Absolutului divin - Sfânta Treime.

Problema pe care o aduce cu sine modernitatea și globalizarea stă în discreditarea eternității și într-o temporalizare radicală a existenței individuale, mai exact în investirea timpului cu atributele tari ale ființei, ceea ce face ca omul să se metamorfozeze prin gândul obsesiv al "noutății" în captivul caruselului temporalității și în cele din urmă al neantului și al morții - obligat să construiască în permanență totul, inclusiv propria sa natură<sup>17</sup>.

Departat de a fi un proces liniar, cu o dezvoltare uniform accelerată, procesul de globalizare este însoțit de numeroase efecte secundare, care, nestăpânite la timp, pot destabiliza, chiar ireversibil, sistemul, globalizarea conținând și motorul amplificării insecurității ei. Aceasta datorită faptului că procesul "nu numai că a transformat caracteristicile riscurilor, pericolelor și amenințărilor deja existente, ci a creat unele noi, specifice"<sup>18</sup>.

Urmările cu care desacralizarea lumii contemporane - componentă intrinsecă a fenomenului globalizării - confruntă omul modern pot fi periculoase atât la nivel individual, cât și la nivel societal. Viktor Frankl aduce în discuție în acest sens, un vid existențial al omului

---

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 8.

<sup>17</sup> Horia Roman Patapievici, *Om recent*, 2000, p. 33

<sup>18</sup> Alexandra Sarcinschi, *Globalizarea insecurității: factori și modalități de contracarare*, Ed. UNAP, București, 2006, p. 31.

modern care nu își mai găsește printre atâtea căi (pseudo) deschise sensul vieții<sup>19</sup>. "Există astăzi, la limită, doar două alternative pentru om, absolut de neîmpăcat: credința în lume și în religia sinelui, al cărui rod este moartea; și credința în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, singurul în Care este Viața cea veșnică"<sup>20</sup>, după cum frumos spunea Sfântul Serafim de Sarov. Omul se găsește transferat într-o stare de criză, pe care trebuie să o gestioneze în așa fel încât să reușească să o depășească pentru a se putea (re)întoarce la starea lui firească, starea care îl definește ca om adevărat. Pericolul ivirii (de altfel tot mai vizibile) a unei scindări între conștiința civilizată și civilizațiile și instinctele primare pot duce la o creștere alarmantă a gradului de disociere și confuzie psihică, după cum atrage atenția Cari Gustav Jung<sup>21</sup>.

Nihilismul s-a metamorfozat (după cum anticipa și M. Heidegger) în starea de veghe permanentă a civilizației globalizate. Rupt de rădăcinile transcendente, omul modern se regăsește însingurat, înfometat de iubire și sens, după cum spunea Nicolae Steindhardt. Reducerea nihilistă a ființei la materialitate, la simpla valoare de schimb (după expresia lui G. Vattimo), îl livrează vârtejurilor lumii fiindului și îl condamnă la inautenticitate, smulgându-1 clipă de clipă totalității existenței și lui însuși.

Încercările de ignorare a dimensiunii spirituale la nivel social manifestă astfel efecte cu un impact la fel de negativ cu a celor experimentate la nivel intim și personal. Basarab Nicolescu subliniază în acest sens importanța semnificativă jucată de dimensiunea spirituală a democrației<sup>22</sup>. Salvarea omului de pericolul științei și tehnologiei (ambele puse, cel mai adesea, în slujba conflictelor inter-culturale sau/și interconfesionale), dar și de pericolul absolutizării imaginii lui homo oeconomicus, nu poate să vină decât printr-un dialog abordat cu o atitudine transdisciplinară. Un astfel de dialog presupune o atitudine transculturală și trans-religioasă, care să permită "unitatea în diversitate și diversitatea în unitate".

Prin subordonarea pe care globalizarea o suscită asupra propulsorilor valorici locali - religie, tradiție, limbă, memorie social colectivă, se ajunge la o serie de manifestări ce țin de

---

<sup>19</sup>Viktor E. Frankl, *Teoria și terapia nevrozelor (Introducere în logoterapie și analiza existențială)*, Ed. Trei, București, 2008, p.15.

<sup>20</sup>Christensen Damascene, *Viața și opera Părintelui Serafim Rose*, Ed. Apologeticum, 2005, p. 14

<sup>21</sup>Carl G. Jung, *Approaching the unconscious*, în *Man and his Symbols* editată de Cari G. JUNG și M.-L.VON Franz, Anchor Press, London, 1964, pp. 83-84.

<sup>22</sup>Basarab Nicolescu, *Spiritual dimension of democracy - utopia or necessity*, în *Living in Truth* editată de Andrei Marga, Theodore Bercheim & Jan Sadlak, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2008, p. 67.

simptomatologia lumii globalizate. Una dintre acestea, probabil cea mai importantă, se referă la contorsionarea reperelor ca urmare a intensificării fără precedent a comunicării.

Urmare a evoluției globalizării, dominația noilor tehnici de comunicare și de manipulare a imaginii face ca raportul cu celălalt și experiența decisivă a alterității să devină tot mai abstracte<sup>23</sup>.

## Concluzii

Întemeiată pe cuceririle tehnologiei, comunicarea, unul dintre conceptele centrale pentru lumea globalizată, valorizează informația punând sub umbră însă semnificația. Perifrazându-1 pe sociologul Emile Durkheim, creșterea pe orizontală a dimensiunii comunicării nu conduce și la o agregare a dimensiunii etice a acesteia. Se generează astfel unul dintre paradoxurile globalizării: relaționarea socială, departe de a fi înlesnită, ajunge să fie limitată tocmai prin diversificarea tumultuoasă a tehnicilor de comunicare. În aparență, modernizarea aceasta a mijloacelor de comunicare - menite să facă posibilă interacțiunea între diferiți actori sociali chiar și în absența unei proximități spațiale contribuie la o sporire considerabilă a gradului de independență, de libertate a individului. La o analiză mai profundă însă, se observă că tocmai această perfecționare a tehnicilor și tehnologiilor de comunicare ajunge să producă efecte alienante, conducând adeseori la recluziunea omului, printr-o înstrăinare acută a acestuia față de societate în ansamblul ei și față de chiar el însuși.

---

<sup>23</sup>Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 25.

# Importanță dialogului inter-religios pentru misiunea Bisericii

Drd. George Constantin Codreanu  
Universitatea „Ovidius” Constanța  
Facultatea de Teologie Ortodoxă

## Introducere

Religia constituie un factor care poate induce și fundamenta, în dinamica interculturală, fie o închidere în propriile valori, fie o acceptare a diferențelor în același spațiu cultural. În societatea contemporană este evidentă o exacerbare a atitudinilor fundamentaliste și a intoleranței, care alimentează conflicte ideologice, politice și militare. În acest context, dialogul poate constitui un resort al respectării valorilor celuilalt, concomitent cu păstrarea propriei identități culturale și religioase. Prin dialogul autentic se obține, astfel, certitudinea fidelității față de propria cultură și credință religioasă, acceptarea contactului – inevitabil în această epocă – cu alteritatea, precum și recunoașterea constructivă a valorilor diferite. De aceea, posibilitatea unui dialog între religii solicită o verificare atentă și profundă a propriei înțelegeri despre tradițiile religioase, cum precizează Catherine Cornille, stabilindu-se următoarele principii cadru de posibilitate ale acestui dialog: modestia, angajament, interconectarea, empatia, ospitalitatea.<sup>1</sup>

## I. Dialogul inter-religios

Trebuie notat faptul că, cel puțin la nivel conceptual, trebuie făcute niște precizări conceptuale în sensul că unii cercetători preferă construcția lingvistică *interreligious dialogue* în detrimentul *interfaith dialogue*. În general se preferă *interreligious dialogue* din următoarele rațiuni generale.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Catherine Cornille, *Introduction*, in *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Catherine Cornille (Ed.), Wiley-Blackwell, Oxford, 2013, pp. 20-34.

<sup>2</sup> Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, SCM Press, London, 2010, pp. 58-59.

Când vorbim azi despre dialogul dintre religii și ideologii, avem în vedere ceva destul de precis, anume, dubla comunicare dintre persoane; evident, discursul de tipul monologului nu este dialog. Totuși, există multe tipuri de comunicare dublă, de exemplu confruntarea, cearta, dezbateră etc. Evident, niciunul din acestea nu este dialog. La cealaltă extremă se află comunicarea dintre persoane care au aceleași păreri în legătură cu un anumit subiect. Nu avem în vedere acest aspect când folosim termenul dialog; putem vorbi despre încurajare sau consolidare, dar cu siguranță nu putem vorbi despre dialog. Dacă analizăm aceste două forme antitetice de dublă comunicare ce *nu* sunt cuprinse în termenul dialog, putem afla ce avem în vedere de fapt când folosim termenul de dialog.<sup>3</sup>

Analizând mai întâi ultimul exemplu - principiul ce susține "consolidarea" este ipoteza conform căreia ambele părți implicate cunosc în întregime adevărul despre ceea ce discută și astfel nu au nevoie decât de un angajament față de acesta. Din moment ce sensul dialogului exclude acest exemplu și principiul pe care se bazează, în mod clar, dialogul trebuie să includă ideea că niciuna din părțile implicate nu cunoaște în întregime adevărul despre subiectul aflat în discuție, ci că ambele au nevoie să-și continue căutarea.<sup>4</sup>Principiul ce susține "dezbateră" în al doilea exemplu este ipoteza conform căreia o parte implicată deține întregul adevăr despre subiectul discutat, iar cealaltă parte are nevoie să fie informată sau convinsă de acest adevăr. Din moment ce sensul dialogului exclude atât exemplul cât și principiul care îl susține, este evident că dialogul înseamnă că nicio parte nu deține monopolul adevărului despre subiect, ci că amândoi au nevoie să caute în continuare.<sup>5</sup>

Atenția noastră vizează explorarea paradigmatelor filosofului japonez Abe Masao în ceea ce privește logica, eficiența și cadrul de desfășurare al dialogului interreligios. În accepțiunea lui Abe Masao<sup>6</sup>, dialogul interreligios este o oportunitate de cunoaștere reciprocă și trebuie ghidat după următoarea schemă:

1. în primul rând, să înțelegi perspectiva credinței celuilalt din interior, fără a se compromite propria credință a fiecăruia din actorii participanți la acest dialog, până la

---

<sup>3</sup> Leonard Swidler, Khalid Duran, Reuven Firestone, *Dialog. Evrei, creștini, musulmani în dialog*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2013, p. 21.

<sup>4</sup>*Ibidem*, p. 22.

<sup>5</sup>*Ibidem*.

<sup>6</sup> Abe Masao, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1995, pp. 13-14.

măsura de a fi capabil să vezi cum se prezintă lucrurile din punctul de vedere al celuilalt;

2. în al doilea rând, trebuie să urmeze revenirea la perspectiva asupra propriei credințe;
3. în al treilea rând, pe baza primelor două exerciții, va fi posibilă inițierea unui dialog fructuos, care să corespundă eficient problemelor societății actuale.

Dialogul interreligios este relevant pentru problemele sociale contemporane, în care se resimte o indiferență față de religii din partea societății, care caută substitute pentru religie în cultura modernistă și post-modernistă. Această atitudine areligioasă, care atacă valorile tradiționale ale unei religii, este dinamizată de scientismul mecanicist/materialist, marxism, psihanaliza freudiană și nihilismul nietzschean. De apreciat este faptul că intenția lui Abe Masao în programul său de dialog interreligios nu a fost aceea de a propune budismul *Zen* ca alternativă la creștinism, ci de a reevalua și reaseza, într-o perspectivă comparativă, valorile religiilor tradiționale și de a estompa desacralizarea religioasă a societății contemporane.

Trebuie subliniat faptul că dialogul interreligios operează la niveluri diferite: dialogul schimbului teologic, dialogul vieții, dialogul acțiunii, dialogul experienței religioase<sup>7</sup>, pe care le vom aborda într-o secțiune viitoare.

## II. Dialog interreligios sau dialog intercultural?

Că creștinismul - și într-adevăr Biblia în ansamblul ei - poartă toate semnele întâlnirilor sale constante și numeroase atât cu culturi și religii diverse, nu are nevoie de elaborare. Un fapt evident. Dintre cele două dialoguri - intercultural și interreligios, fără îndoială, primul, adică dialogul intercultural este cel mai vechi și mai ușor de observat în istoria creștină. Astăzi este desemnat prin cuvinte precum acomodare, adaptare, indigenizare, localizare, contextualizare, intercultură și incultură, ultimul fiind preferat de romano-catolici.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, SCM Press, London, 2010, pp. 60-61.

<sup>8</sup> Este important de menționat că dialogul dintre credință și cultură nu este între o credință goală, o cultură fără credință și o altă cultură. Mai degrabă este întotdeauna o întâlnire între o credință deja inculturată și o altă cultură. Prin urmare, aceasta este mai corect să vorbim despre "intercultură", decât de "incultură". Vezi Peter C. Phan, *Evangelization and Interreligious Dialogue: Compatible Parts of Christian Mission?*, Santa Clara, Lectures. 7, Santa Clara University, p. 6



Deși acești termeni sunt construcții noi, activitatea pe care o conotează este la fel de veche ca și creștinismul în sine.<sup>9</sup> Însuși faptul că Noul Testament este scris în greacă, și nu în ebraică sau aramaică, este un martor irefutabil al încercării de interculturare de către primii creștini evrei pentru a transmite mesajul creștin într-o limbă și cultură mult diferite de cele ale lui Iisus și ucenicilor Săi.<sup>10</sup> De fapt, această practică de interculturare poate fi apărută prin apel la Iisus Hristos însuși. Lumea în care a trăit Iisus era deja multietnică și multiculturală, în special în urma ocupațiilor elenistice și romane. Mântuitorul Hristos a învățat în această lume variată și complexă din punct de vedere cultural. Însăși întruparea Logosului divin și actul kenotic (Fil. 2: 6-8) este evenimentul *inculturației* divine în istoria umană prin excelență.<sup>11</sup> În consecință, întruparea Cuvântului lui Dumnezeu în persoana divino-umană a lui Iisus Hristos funcționează ca paradigmă teologică și norma pentru contextualizările ulterioare ale credinței creștine.

Pe urmele Mântuitorului Iisus Hristos care au atras limba, categorii de gândire, strategii retorice, practici culturale și cotidiene ale experiențelor auditoriului pentru a transmite mesajul său despre Împărăția lui Dumnezeu, primii creștini, atât "cei evrei" (adică, creștini evrei vorbind aramaică), cât și "eleniști" (adică, creștini evrei vorbitori greci din diaspora), s-au adaptat rapid contextelor schimbătoare ale misiunii lor. Cartea *Faptelor* povestește unele momente cheie ale acestui proces de contextualizare, cum ar fi pogorârea Duhului Sfânt la Rusalii, prin care predicarea Apostolului Petru a fost înțeleasă de către evreii evlavioși "din fiecare neam de sub cer" care locuiesc în Ierusalim, fiecare în propria limbă (2, 8-11); convertirea sutașului Corneliu "temător de Dumnezeu" în credința creștină și cea a lui Petru la credința că "Dumnezeu nu arată nici o parțialitate" și că harul lui Dumnezeu este dat tuturor, evreilor și neamurilor deopotrivă

---

<sup>9</sup> Pentru o colecție a documentelor primare în ceea ce privește *inculturația* în istoria creștinismului, vezi: Robert Hunt, *The Gospel Among The Nations: A Documentary History of Inculturation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010; Peter C. Phan, *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003, pp. 4-10.

<sup>10</sup> Vezi F. Snyder, *Inculturation of the Jesus Tradition: The Impact of Jesus on Jewish and Roman Cultures*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999; Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005.

<sup>11</sup> Aici cuvântul *inculturație* este mai potrivit din punct de vedere teologic decât *interculturație* pentru a descrie întruparea Cuvântului. Întruparea nu este o întâlnire între un Logos deja încărcat de cultură și istoria umană, ci mai degrabă preluarea unei anumite culturi, adică a evreilor, prin logosul etern, până acum fără cultură. Prin urmare, deși este prezentată ca o paradigmă pentru *interculturație*, întruparea este un model înșelător pentru înțelegerea a ceea ce se întâmplă în întâlnirea dintre credința creștină și o altă cultură. Confirmă în mod involuntar superioritate și chiar normativitate culturilor în care Evanghelia a fost deja contextualizată (de exemplu, ebraică, greacă, romană etc.), în ceea ce privește celelalte culturi în care trebuie încă contextualizat.

(10, 1-11: 18); și Sinodul din Ierusalim, în care conflictul "intercultural" dintre evrei și creștinii dintre neamuri a fost rezolvat în favoarea diversității culturale (15, 1-29).

Printre scriitorii Noului Testament, fără îndoială, Pavel, apostolul neamurilor (Gal 1,16), este cel mai important susținător și practicant al interculturii<sup>12</sup>. Mai mult decât oricine Pavel a fost pregătit să îndeplinească această sarcină, fiind evreu prin naștere, un grec prin educație, un roman prin cetățenie și un creștin prin credință. Astfel, pentru el, a trece granițele culturale era ceva pe care nu l-a făcut ca un străin, ci ca un *insider*. După cum este raportat în *Faptele Apostolilor*, cele trei discursuri misionare ale lui Pavel sunt modele de contextualizare.<sup>13</sup> Primul (13, 13-52) a fost îndreptat către evrei din diaspora și neamuri temătoare de Dumnezeu din Antiohia Psidiană; al doilea (14, 8-20) către neamurile păgâne din Lystra; iar al treilea (17,16-34) filosofilor greci epicurei și stoici din Atena. În timp ce anunța aceleași vești bune despre mântuirea lui Dumnezeu în Hristos pentru aceste trei audiențe diferite, Pavel a folosit resurse culturale diferite, tehnici retorice și argumente logice diferite pentru a le aduce la credința creștină.

Sensibilitatea profundă a lui Pavel față de diferențele culturale și eforturile constante de a contextualiza mesajul său despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos este, de asemenea, demonstrată în toate scrisorile sale. Abordarea sa la intercultură este sintetizată elocvent în declarația sa: "Evreilor am devenit evreu... Pentru cei din afara legii am devenit ca unul din afara legii... Am devenit toate lucrurile pentru toți oamenii ... "Fac totul pentru binele Evangheliei, ca să mă împărtășesc cu binecuvântările ei" (1 Cor 9, 20-22). Flexibilitatea și disponibilitatea culturală a lui Pavel de a interculturaliza Evanghelia nu ar trebui să implice o acceptare necritică a fiecărei practică. Metoda contextualizării lui Pavel este în patru versiuni: afirmarea, relativizarea, confruntarea și transformarea culturilor, toate dintr-o dată.<sup>14</sup>

În cele din urmă, faptul că există patru evanghelii mai degrabă decât una este, de asemenea, o indicație incontestabilă a încercării primare a Bisericii de a mărturisi despre Hristos către patru "audiențe țintă".<sup>15</sup> În loc de a vedea evangheliile pur și simplu ca apărând din și reflectând condițiile istorice ale patru "comunități" creștine diferite, pe care cercetători le pot

---

<sup>12</sup> Vezi Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission*, vol. 1, *Jesus and the Twelve*; vol. 2, *Paul and the Early Church*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

<sup>13</sup> Peter C. Phan, *Evangelization and Interreligious Dialogue: Compatible Parts of Christian Mission?*, p. 7.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Richard Bauckham, *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1998.

reconstrui prin mijloace a metodei istorico-critice, ar trebui să le vedem ca patru narațiuni literare folosind strategii retorice specifice contextului și metode de contextualizare pentru a convinge patru tipuri de ascultători și cititori din contexte culturale diferite pentru a accepta vestea bună a mântuirii. Că a existat un dialog intercultural sau contextualizare a credinței creștine în culturi diverse în Noul Testament și în biserica timpurie (și, putem adăuga, în ultimele două milenii) este, astfel, fără îndoială.

În ceea ce privește *dialogul interreligios*, situația este destul de complexă. A existat un dialog între primii creștini și alte "religii" (pe lângă iudaism)? Cu alte cuvinte, a existat un *dialog interreligios*, la fel de distinct de *dialogul intercultural*? Aceasta este o întrebare încărcată și un răspuns neechivoc la aceasta este greu de oferit. Se pune întrebarea dacă anticii au făcut o distincție clară între ceea ce se numește astăzi "cultură" și "religie" și dacă putem discerne ușor și bine liniile care le separă. Desigur, la vremea lui Iisus Hristos și a bisericilor timpurii au existat sisteme de credințe și practici diferite de cele ale evreilor și creștinilor, care sunt astăzi de obicei asociate cele patru elemente constitutive ale "religiei" (crezul, cultul, codul și comunitatea). Acestea includ credința în Dumnezeu sau zei, zeițe, spirite, demoni și în viața de apoi, profeție și preoție, sacrificii și rugăciuni, scripturi și ritualuri, magie și divinitate, norme morale și practici ascetice, simboluri și reprezentări artistice, statui și temple etc. Printre numeroasele tradiții religioase care au fost răspândite în primul secol d.Hr., cele mai notabile au fost închinarea la o combinație sincretistă a numeroase zeități și zeițe egiptene, grecești și romane (de exemplu, religiile misterioase ale Cybele, Isis și Mithras), cultul fertilității din Canaan / Fenicia, Zoroastrianismul Persiei și închinarea împăratului și religia internă a Romei imperiale<sup>16</sup>. Este foarte probabil ca Iisus Hristos să fi fost cunoscut sau auzit despre cele mai multe, dacă nu despre toate aceste religii. Mai mult, în timp ce slujirea lui Iisus Hristos era limitată la "oile pierdute ale Israelului" (Mt 10,6), el și-a extins misiunea la samariteni și la *goim* cum ar fi romanii, grecii și alții. Deși Isus le-a spus discipolilor săi "să nu intre în niciun oraș al samaritenilor", el însuși a lăudat recunoștința leprosului samaritean pentru vindecarea sa miraculoasă (Lc 17,11-19), l-a oferit pe samaritean ca exemplu de "vecin" (Lc 10, 25-37) și a conversat cu o femeie samariteană (Ioan 4, 1-42).

Deși amintiți fiecare o singură dată pe nume în Evangheliile, "Roma" și "poporul roman" au fost prezenți de-a lungul vieții lui Iisus Hristos, literalmente de la nașterea sa până la moartea

---

<sup>16</sup> David Aune, "Religion, Greco-Roman," în *Dictionary of New Testament Background*, ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, 917-26,

sa. S-a născut în timpul recensământului împăratului Tiberius și execuția sa a fost efectuată de soldați romani. În timpul slujirii sale, Iisus a lăudat credința unui centurion, al cărui slujitor l-a vindecat (Mt 8, 5-13). Centurionul roman supraveghea răstignirea lui Iisus care a declarat nevinovăția Sa și ființa lui ca adevărat "Fiul lui Dumnezeu" (Lc 23, 47). Ni se spune, de asemenea, că unii greci au căutat să vorbească cu Mântuitorul Iisus Hristos (Ioan 12, 20-22). În cele din urmă, Iisus Hristos a alungat spiritul necurat din fiica unei femei siro-feniciene, chiar dacă acesta i-a spus că "nu este corect să iei mâncarea copiilor și să o arunci câinilor" (Mc 7,27). În general, atitudinea lui Hristos față de neamuri este reflectată de cea a contemporanilor săi, pentru care neamurile erau păcătoși. Dar toate cele patru evanghelii îl prezintă pe Iisus ca prezicând o dată viitoare, după respingerea sa de către evrei și moartea și învierea sa, în care vestea bună a mântuirii va fi anunțată neamurilor care o vor accepta. Pavel, după cum am văzut, era bine cunoscător al diferitelor medii religioase ale convertiților, în special a celor din Corint și din Colose. Corintenilor le-a adresat problema dacă ar fi permis ca creștinii să participe la mese în incinta templului și să mănânce mâncare care este oferită zeilor păgâni (8, 1-13). El a declarat că această practică este interzisă, deoarece implică comuniunea cu demonii. În mod clar, pentru Pavel care a participat la mese în incinta templului și a consumat acest tip mâncare, a existat un act religios în natură și niciun dialog interreligios, dacă putem folosi această expresie aici, nu a fost tolerat. În al doilea rând, la întrebarea dacă ar fi permis să se mănânce carne care a fost sacrificială idolilor și care acum a fost vândută pe piață sau servită de o gazdă (10, 1-22), Paul a răspuns afirmativ, deoarece "un idol nu este nimic"(8, 4). Dar el a avertizat că nu trebuie să mănânce carnea care a fost oferită idolilor, dacă acest lucru a cauzat o piedică pentru "cei slabi" (8, 9). Pentru Pavel, consumul acestei cărți în sine nu are nici o semnificație religioasă, ci doar culturală și, prin urmare, un "dialog intercultural" este permis. Scriind creștinilor din Colose, Sfântul Apostol Pavel a condamnat o versiune hibridă a creștinismului practică acolo, o fabrică sincretistă de credință creștină, gnosticism timpuriu, filosofie greacă, misticism evreiesc și credințe populare indigene din Firigia în spirite rele, zei și zeițe și puteri astrale. Pavel a considerat, evident, această formă a *New Age avant la lettre* ca un fenomen religios și a condamnat-o ca o negare implicită a domniei supreme a lui Iisus Hristos. În cele din urmă, când a fost la Atena, Pavel a fost neliniștit de prezența omniprezentă a idolilor în oraș, deși el a lăudat atenienii că sunt "extrem de religioși în toate privințele" (Fapte 17,22) și că au avut un altar dedicat "unui zeu necunoscut"(Fapte 17,23).

Pe scurt, Mântuitorul Hristos era conștient de alte religii, dar și-a limitat slujirea la semenii săi. Mai mult, la fel ca și alți evrei, el a privit pe neamuri ca păcătoși, dar spre deosebire de ei, a văzut prezența credinței autentice în unele dintre neamuri și a prezis o zi în care neamurile s-ar converti la creștinism ca urmare a respingerii semenilor săi față de mesaj. Contactele sale ocazionale cu Neamurile, deși pozitive, nu pot fi desigur privite ca un *dialog interreligios*. Pavel, pe de altă parte, s-a văzut chemat să proclame Evanghelia neamurilor. Dintre practicile lui, unii au văzut ca având o semnificație religioasă și l-au condamnat pentru că a proclamat credința creștină în dimensiunea ei universală și absolută a lui Hristos; pe alții pe care îi considera că nu dețin decât o semnificație culturală și îi considerau ca fiind inofensivi și admisibili din punct de vedere religios. Astfel, cel puțin în Pavel, există o distincție incipientă între practicile semnificative din punct de vedere cultural și cele semnificative din punct de vedere religios. Diferența dintre Mântuitorul Hristos și Apostolul Pavel nu constă în actele fizice în sine ale propovăduirii, ci în contextele performanței lor care le conferă un anumit sens. Criteriul decisiv pentru acceptarea sau respingerea lui Pavel de astfel de practici este dacă au vreo legătură cu mărturisirea lui Iisus ca singurul Domn și Mântuitor. Pentru Pavel, dacă o practică neagă în vreun fel această credință creștină, este înțeleasă ca "religioasă" și trebuie respinsă; în caz contrar, este cultural și acceptabil, cu condiția să nu dea scandal celor "slabi".

În ansamblu, însă, atât Iisus Hristos, cât și urmașii săi imediați nu au considerat "cultura" și "religia" ca două sisteme de gândire și comportament umane separate, cu limite clare ale granițelor, funcții sociale și artefacte umane. Într-adevăr, nu au putut. O separare etanșă între religie și cultură este o invenție modernă, copilul iluminismului european, a cărui concomitent este doctrina separării dintre biserică și stat.

Împreună cu triada politicii, economiei și sociologiei ca științe noi, studiul academic al culturii - antropologie - și studiul academic al religiei - religie comparată - s-au născut în secolul al XIX-lea, ca gemeni, dar s-au separat la naștere.<sup>17</sup> Această separare între cultură și religie a devenit mai accentuată odată cu apariția *secularizării*, care rezultă din tendința modernității de a extinde organizarea rațională, diferențierea structurală și socială, specializarea funcțională și expertiza tehnologică. Astfel secularizarea reduce inevitabil influența religiei și o limitează la sfera individuală și privată, în afara domeniile socio-politice, economice și culturale ale societății.

---

<sup>17</sup> Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 12.

## **Concluzii**

Această separare între cultură și religie susține distincția și, eventual, separarea dintre dialogul intercultural și dialogul interreligios. După cum s-a descris mai sus, dialogul intercultural a fost practicat de Iisus Hristos și de creștinii primari, în special de Apostolul Pavel. A fost folosit ca instrument pentru evanghelizarea eficientă. Practicile indigene erau considerate culturale atât timp cât nu erau antitetice față de stăpânirea supremă a lui Iisus și utilizarea lor a fost încurajată (sau cel puțin tolerată) pentru a servi proclamarea Evangheliei. Pe de altă parte, dialogul interreligios, în sensul adoptării unor practici despre care se considera că aparțin tradițiilor religioase necreștine, a fost interzis. Așa a fost, așa cum am văzut mai sus, cazul participării la mese în incintele templului păgân din Corint și amestecării credinței și practicilor creștine cu cele ale religiilor necreștine din Colose. Această receptivitate în mare parte pozitivă față de cultura și atitudinea uniformă și copleșitor de negativă față de religiile necreștine au continuat în decursul secolelor până în secolul XIX-XX.

# Aspecte generale privind mișcarea New-Age

Drd. Beniamin Gavril Micle

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

## Abstract

The New Age is a complex movement, it is a manifestation of a particular cultural phenomenon that has become well known in the study of religions. The New Age movement can be seen as a response to the decline of traditional Western religions. It conforms to spiritual pluralism, which most missionaries and specialists in New Religious Movements attribute to them as a consequence of secularization.

**Keywords:** New Age, știință, milenarism, Era Vărsătorului, filosofie

## Introducere

Una din caracteristicile notabile ale Mișcării New Age este interesul său crescut pentru știința modernă. Aceasta ar putea părea surprinzător la prima vedere deoarece New Agerii tind să nu arate încredere și să respingă raționamentul academic; dar în realitate, contradicția este doar aparentă. Progresul științelor moderne, mai ales fizica teoretică, stârnesc interes la New Ageri din două motive. Pe de-o parte, ele sunt interpretate în așa fel încât legitimează o perspectivă spirituală; dar în același timp, le folosesc pentru a combate consensurile științifice existente. Aceasta se face posibil deoarece *noua* și *vechea* știință sunt percepute ca fiind în opoziție în mod radical, dacă nu în practică, cel puțin din punct de vedere principial. Știința tradițională, asociată cu instituția academică, este condamnată în profunzime, ca fiind materialistă, care favorizează alienarea omului, dar New Age-ul a descoperit noua știință, pe care o consideră ca un potențial aliat împotriva științei *vechi*.

## I. Perspective istorice ale mișcării New-Age

Cunoscutul cercetător al noilor mișcări religioase, J. Gordon Melton, a subliniat în repetate rânduri că Mișcarea New Age își are originea în ceea ce el definește ca fiind comunitatea metafizică-ocultă, o tradiție religioasă care are rădăcini până în secolul al-XVIII-lea.<sup>1</sup> Pentru a descoperi originile New Age, ar fi bine să aruncăm o privire la cultele OZN-urilor, care s-au dezvoltat în anii 50`, și continuă să existe de atunci. Aceste grupuri OZN împărtășeau adevărate credințe apocaliptice.<sup>2</sup>

Viziunea metafizică-ocultă a acestor culte OZN, își au obârșia în multe izvoare de inspirație, dar cu precădere trebuie menționată aici una din fondatoarele sistemului Teosofic, Alice. A. Bailey.<sup>3</sup> Influența acesteia asupra Mișcării New Age, mai ales în etapa de formare a acestuia, este persuasivă; iar este deja bine-cunoscut faptul că ea a introdus pentru prima dată termenul de *New Age*. Având în vedere ce am enunțat anterior despre cultul OZN, vom spune că acest cult este într-o oarecare măsură *Mișcarea Proto-New Age*.<sup>4</sup> Anii 60`, a cunoscut o adevărată înflorire de puzderii religioase, comunități contra culturale de diferite soiuri. O persoană care a devenit celebră în cadrul New Age este David Spangler, care s-a evidențiat în multe comunități comparabile, el evidențiind afinitatea lui pentru susținerea cultelor OZN.

Atât aceste culte OZN, cât și Spangler, au reliefat în credințele lor o viziune futuristică milenar-apocaliptică. Totuși este chiar elementul apocaliptic care a fost foarte mult nuanțat, în evoluția viitoare a acestor comunități.<sup>5</sup> Însă cum evenimentul apocaliptic a eșuat în a își face apariția, s-a dezvoltat un sentiment de frustrare și o rezistență crescândă față de atitudinea pasivă a *așteptării marelui eveniment* (similar episodului de la Boston, în cazul Adventismului de ziua a VII-a).<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Gordon J. Melton, *New Age Encyclopedia*, Editura Gale Research, London, 1990, p. 246.

<sup>2</sup> Gregory Recce, *UFO Religion*, Editura I.B. Tauris, New York, 2007, p. 188.

<sup>3</sup> Christopher Partridge, *UFO Religions*, Ed, Routledge, London, 2003, p. 8.

<sup>4</sup> Robert Ellwood, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Editura Prentice Hall, New York, 1973, p. 143.

<sup>5</sup> Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, Editura Do Minor, București, 2009, p. 226.

<sup>6</sup> David Spangler, *Call of the World; The Incarnational Journey of the Soul*, Editura Lorian Press, Everett, 2011, p. 32.



Milenarismul a fost înlocuit cu o atitudine de pionierat; anume adeptii au început să trăiască ca și cum așteptata și profețita *Nouă Eră*, ar fi fost deja prezentă, printr-un efort de a adopta o atitudine tipic avangardistă.<sup>7</sup>

Mișcarea a avut primele rădăcini în Anglia, țara în care Teosofia și Antropozofia, au fost prezent și au avut un efect puternic. În sensul restrâns al cuvântului, New Age a arătat un interes și o atracție puternică pentru savoarea teosofică și antropozofică. Tipic pentru New Age în sens restrâns, este centralizarea totală pe așteptarea Erei Vărsătorului New Age. Toate activitățile și speculațiile se învârt în jurul acestei viziuni centrale a unei noi lumi transformate.<sup>8</sup>

*New Age în sens restrâns* a dăinuit ca fiind în mod clar recunoscută ca fiind parte din *New Age în sensul general*, (sensu lato), care face obiectul cercetării noastre. Mișcare a cunoscut o dezvoltare nemaipomenită, prin numărul membrilor săi, la finele anilor 70`, când a început să perceapă o similaritate de amploare cu alte varietăți de idei și preocupări *alternative*, și a început să le vadă pe acestea ca fiind componente ale *mișcării*. Această mișcare poate fi considerată ca fiind: un cult milenarist, care a devenit conștient de el însuși, ca fiind mai mult sau mai puțin o *mișcare* unificată. New Age-ul a supraviețuit în anii 70` și 80`, datorită ideilor așteptării Vărsătorului, prin care a câștigat multă popularitate. În ciuda numelui care l-am dat aici, și a contrastului, așteptarea Erei Vărsătorului nu este în mod necesar ceva specific doar în New Age. Mai departe putem spune categoric, că Mișcarea New Age a fost promovată și a căpătat avânt, influență și de la contracultura californiană. Influențele teosofice și antropozofice sunt în mod pregnant proeminente. De asemenea influența mișcărilor *metafizice* și *Noua Gândire* americană, se resimte puternic.<sup>9</sup> Toate aceste influențe vor fi dezbătute ulterior.<sup>10</sup>

La o primă vedere, s-ar părea că pornirea în căutarea *Noii Paradigme*, care ar trebui să o înlocuiască pe cea veche, este o variație a dorinței Mișcării New Age, pentru aflarea *luminii*, care trebuie să fie instaurată pe Pământ, după apunerea erei actuale a întunericului. Cu toate acestea, arhitecții majori a Noii paradigme, își primesc inspirația de la alte surse decât cele din Anglia, teosofice, antropozofice, iar viziunea lor nu poate fi numită în adevăratul sens al cuvântului milenaristă.<sup>11</sup> Căutarea Noii Paradigme este esențială pentru noua perspectivă a lumii, pe care

---

<sup>7</sup> Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000, p. 232.

<sup>8</sup> Christoph Bochinger, *New Age und moderne Religion, Religionswissenschaftliche Untersuchungen*, Editura Kaiser, Gutersloh, 1994, p. 515.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, p. 244.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

teoriile americane au avut grijă să o explice, iar această nouă paradigmă, pare după spusele lor să se dezvolte chiar în mijlocul nostru.<sup>12</sup>

## II. New Age în sens restrâns: Percepția milenaristă

Aici discutăm cu precădere despre centrarea Mișcării New Age pe ideea milenarismului, ca fiind un eveniment iminent, toată atenția acestora fiind centrată pe acest eveniment. Din acest motiv, este firesc să privim Mișcarea dintr-o perspectivă a erudiților milenariști.

Terminologia în această sferă este departe de a fi decisă. Se vorbește despre Apocalipsă, mesianism și hiliasm (sinonim aproximativ cu milenarism), ca și concepte analitice distincte, dar subliniază limitele acestora, de multe ori faptele pur și simplu nu se acomodează cu compartimentele lor. Este anevoios totuși să precizăm, să subliniem diferența relativă dintre apocalipticism și milenarism.<sup>13</sup> Într-o viziune tipic apocaliptică, lumea nouă se va instaura ca o catastrofă peste ceea ce deja există, și înlocuiește ordinea lumii actuale, printr-o ordine diferită, *transcendentă*. Visul tipic pentru milenariști este acela al perfecțiunii, un pământ înconjurat de pace și îndestulare, fără nedreptate și in Justiție. În vreme ce viziunea apocalipticilor, are în vedere lumea *care va dispărea*, pentru a fi înlocuită de una diferită calitativ, milenarismul, în contrast, este posibil în mod logic, doar dacă rămâne o lume în care să se realizeze cea nouă.

Cu cât mai mult un tărâm al *iubirii și luminii*, diferă de lumea cu care suntem obișnuiți, de fapt cu cât este mai perfectă, cu atât o să o percepem ca fiind o lume transcendentă. Este greu, probabil imposibil, să schițăm o linie exactă: cât de puternic poate un om pământesc să difere de unul *new age*, și cum poate să fie diferit fără să își piardă atributele pământești definitorii.<sup>14</sup> O lume a păcii și a îndestulării, în care spiritualitate, a duce oamenii la un alt nivel de evoluție, care trăiesc lângă îngeri, seamănă mai degrabă cu Raiul pe Pământ, la propriu.<sup>15</sup> Vom mai discuta pe marginea acestei idei, când vom ajunge la conceptualizarea New Age-ului.

<sup>12</sup> Victor Schermer, *Spirit & Psyche*, Editura Jessica Kingsley Publishers, New York, 2003, p. 133.

<sup>13</sup> Barbara Potrata, *New Age, Socialism, and other Millenarianisms. Affirming and Struggling with (Post)socialism*, în revista *Religion, State & Society*, vol. 32, no. 4, December 2004, p. 384.

<sup>14</sup> Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, p. 18.

<sup>15</sup> Adela Yarbrow Collins, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*, Editura Brill, Leiden, 1996, p. 116.

Mai departe, o oarecare apocaliptizare este posibilă, care prevede cataclisme în întreaga lume, însă nu totala distrugere a acestuia. Potrivit acestui scenariu, Apocalipsa poate fi percepută ca fiind o perioadă de *curățare*, pentru a folosi o expresie de sorginte New Age, care va pregăti drumul pentru *Mileniu*.<sup>16</sup>

Similar cu cele menționate anterior este deasă menționare, dar oarecum neclară distincție între pre și post milenarism. Potrivit scenariului pre-milenarist, venirea Împărăției lui Dumnezeu este abruptă și violentă, fiind o intervenție de ordin divin. Oamenii pot reacționa la acest eveniment doar când acesta are loc, dar ei nu pot face nimic pentru a aduce Împărăția mai aproape. Umanitatea este dependentă de inițiativa *celeilalte* lumi. Putem concluziona că *Mișcarea proto-New Age*, a cultului OZN-urilor, care a așteptat în mod pasiv Împărăția, sub forma unui cataclism, a avut un caracter premilenar. New Age-ul care a urmat acestei concepții, este focusată acum pe o perspectivă post-milenară. Concepția că New Age-ul se va ivi, prin angajamentul oamenilor, ca rezultat a procesului evoluționismului supranatural, a rămas până acum o dominantă a New Age-ului.<sup>17</sup>

Până în acest moment, nu am menționat componenta milenaristă complexă a mesianismului. Deși în mod normal, oamenii își pot închipui la nivel teoretic, milenarismul, fără ca acesta să aibă în centrul său o figură mesianică, după cum rezultă din Apocalipsa Sfântului Apostol Ioan, Mișcarea New Age, după cum vom vedea, nu face excepție de la această concepție. Este semnificativ, că relația ambivalentă, dintre o Împărăție a Raiului transcendentală și un milenarism iminent, este oglindit în așa numitul fenomen al mesianismului. Unii cercetători al acestui concept numele de *mecanism mesianic*. Aceștia fac analogia mecanică pentru a potrivi cazurile de mesianism impersonal.<sup>18</sup>

Această remarcă este de importanță mare pentru subiectul nostru, și anume mesianismul New Age. Atunci când apare mesianismul în contextul New Age, are în vedere supraomul, care nu are o personalitate carismatică investită cu calități divine. În contextul New Age, în sens restrâns, care este *locusul* mesianismului New Age, agentul mântuirii este invariabil menționat ca fiind *Hristosul*. Punctul interesant în *mecanismul mesianic*, este faptul că Hristos este deseori descris ca fiind *principiul* sau *energia*, mai degrabă decât o persoană în sensul tradițional.<sup>19</sup> Ne vom raporta la persoana lui Hristos, din punctul de vedere al New Age-ului, ca întreg, fiind

<sup>16</sup> Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 14.

<sup>17</sup> Henri Desroche, *The Sociology of Hope*, Editura Routledge, London, 1979, p. 92.

<sup>18</sup> George John Hoynacki, *Messianic Expectations in Non-Christian Religious Traditions*, în revista *Asian Journal of Theology*, nr. 5, 1991, p. 20.

foarte dependent din această perspectivă de speculațiile teosofice și antropozofice, dar cu o tendință adițională, care își face apariția în perioada ulterioară a New Age-ului, unde Hristos este conceptualizat ca fiind impersonal, ideea aceasta fiind preluată de la știința *Noii Paradigme*.<sup>20</sup>

Concluzia este până în acest punct, că adepții Mișcării New Age, vorbesc, cel puțin la nivel teoretic de o a doua venire a lui Hristos, dar nu cred că acest eveniment înseamnă în mod necesar apariția unei *persoane*. Unii dintre ei cred că își va face apariția o *persoană* (de pildă teosofistul Benjamin Creme), dar cea mai mare majoritate cred într-o venire spirituală, eveniment care va fi trăit și simțit în interior, mai degrabă decât fizic.<sup>21</sup>

Încă o mențiune pe care trebuie să o facem despre Mișcarea New Age, ca mișcare milenară, este aceea că milenariști în general sunt încorporați într-o perspectivă *macro-istorică*. Cu toate că anumiți autori au precizat că milenarismul are o istorie liniară, nu este clar dacă această asociere se află înafara contextului iudeo-creștin. În orice caz Mișcarea New Age nu crede că odată cu venirea Erei Vărsătorului, istoria va lua sfârșit. După cum bine știm New Agerii, văd venirea Noii Ere foarte apropiată de calculele ciclice, care sunt interpretate astrologic. Astfel, ultimii 2000 de ani, dominați de creștinism, sunt numiți de New Agerii ca fiind Era Peștelui (aceasta și datorită faptului că Biserica primară, folosea ca simbol al creștinismului pește, pentru ei aceasta are o semnificație profundă). Era Vărsătorului, care va urma Erei Peștelui, va dura tot aproximativ 2000 de ani, și se presupune că și aceasta va fi urmată de altă Eră.<sup>22</sup> Depistăm o anumită discrepanță între general, și acceptarea implicită a acestei percepții macro-istorice, a acestor cicluri recurente, pe de-o parte, și o lipsă de interes în dezvoltarea macro-istoriei într-un mod sistematic.

Toată atenția se adresează venirii Noii Ere, în opoziție cu cea care a precedat-o. Concepțiile despre ciclurile precedente sunt extrem de vagi și slab schițate, și întrebările ce eră va urma celei a Vărsătorului, sunt considerate în mod aparent irelevante. După cum vom vedea, în general teoriile despre rostul și sfârșitul erelor nu există, dar sunt puse în legătură cu teoria ciclurilor astrologice, totuși sunt prezentate foarte vag. Dintr-o perspectivă teoretică, această

---

<sup>19</sup> Benjamin Creme, *The World Teacher for all Humanity*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2007, p. 95.

<sup>20</sup> Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin*, p. 332.

<sup>21</sup> Benjamin Creme, *Transmission, a Meditation for the New Age*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2006, p. 7.

<sup>22</sup> Idem, *The Ageless Wisdom Teaching*, Ed, Share International Foundation, London, 2006, p. 37.

situație creează probleme interesante, care foarte bine s-ar putea transforma în noi direcții pentru milenariști pe viitor.<sup>23</sup>

## Concluzii

Mișcarea New Age în sens general, este o mișcare complexă, e o manifestare a unui fenomen cultural particular, care a devenit bine cunoscut în studiul religiilor. *Canalizarea* (sau transmiterea), este o practică celebră prin care se primesc *revelații*, în care se comprimă transmiterea de mesaje articulate de la ființe invizibile, pentru omenire. Componentele de dezvoltare și vindecare a Mișcării New Age, sunt relativ similare cu cele ale practicilor de vindecare a societăților tradiționale. Știința New Age este cea a *Filosofiei Naturii* contemporane. Neo-păgânismul New Age, are originile în lumea magiei ocultismului. Iar New Age în sens restrâns este o pildă cât se poate de clară a milenarismului. În niciunul din cazuri însă, nu este New Age-ul doar o repetiție a fenomenelor tradiționale. Toate au fost dezvoltate caracteristic, de multe ori unice din punctul de vedere al direcției istorice, sub impactul unei perspective globale New Age. Natura acestei structuri globale este ceea ce ne interesează pe noi.

Preocupările comercializate, superficiale care au ajuns să caracterizeze Mișcarea New Age, în viziunea colectivului, are puțin de a face cu viziunea serioasă, a unei lumi transfigurate, după cum apare la David Spangler. New Age-ul ar trebui deosebit prin viziunea originală și transformativă, care se află la baza Mișcării New Age; de asemenea, canalizarea New Age este de multe ori în contemporaneitate confundată cu spiritismul tradițional, similar cu cel care Spangler pretinde că l-a practicat.

## Bibliografie

1. Achimescu, Nicolae, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000
2. Bochinger, Christoph, *New Age und moderne Religion, Religionswissenschaftliche Untersuchungen*, Editura Kaiser, Gutersloh, 1994
3. Collins, Adela Yarbro, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*, Editura Brill, Leiden, 1996

---

<sup>23</sup> Idem, *The Awakening of Humanity*, Editura Share International Foundation, London, 2008, p. 136.

4. Creme, Benjamin, *The Ageless Wisdom Teaching*, Ed, Share International Foundation, London, 2006
5. Creme, Benjamin, *The Awakening of Humanity*, Editura Share International Foundation, London, 2008
6. Crème, Benjamin, *The World Teacher for all Humanity*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2007
7. Creme, Benjamin, *Transmission, a Meditation for the New Age*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2006
8. Desroche, Henri, *The Sociology of Hope*, Editura Routledge, London, 1979
9. Ellwood, Robert, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Editura Prentice Hall, New York, 1973
10. Gheorghe, Istodor, *Fenomenul sectar necreștin*, Editura Do Minor, București, 2009,
11. Hoynacki, George John, *Messianic Expectations in Non-Christian Religious Traditions*, în revista *Asian Journal of Theology*, nr. 5, 1991
12. Melton, Gordon J., *New Age Encyclopedia*, Editura Gale Research, London, 1990
13. Partridge, Chistopher, *UFO Religions*, Ed, Routledge, London, 2003
14. Potrata, Barbara, *New Age, Socialism, and other Millenarianisms. Affirming and Struggling with (Post)socialism*, în revista *Religion, State & Society*, vol. 32, no. 4, December 2004
15. Recce, Gregory, *UFO Religion*, Editura I.B. Tauris, New York, 2007
16. Schermer, Victor, *Spirit & Psyche*, Editura Jessica Kingsley Publishers, New York, 2003
17. Spangler, David, *Call of the World; The Incarnational Journey of the Soul*, Editura Lorian Press, Everett, 2011

# **Elemente harismatice și de natură sincretistă în viața creștinului ortodox**

Drd. Gavril Beniamin Micle  
Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Ovidius” – Constanța

## **Abstract**

Many Orthodox Christians are today in a fierce search for healing. This makes them want to heal the diseases at all costs and seek relief anywhere, even in the alternative methods of syncretistic healing coming from the Orient, which have a great success both in the Western world and in our country, especially in the post-December period.

**Keywords:** sincretism, harismatic, reflexoterapie, medicină holistică

## **Introducere**

Reflexologia se dorește a fi o alternativă la medicina tradițională, însă esența ei este de tip ocult și de sorginte orientală. Fundamentul reflexologiei îl reprezintă centrii nervoși identificați cu centrii energetici (chakrele), atât de importanți în filosofia orientală. Presupusa rezonanță între diferitele puncte de pe talpă, coapsă sau glezna omului și celelalte organe ale corpului uman, stă la baza diagnosticării – denumit reflexodiagnostic – precum și a tratamentului reflexologic – reflexoterapia.

Astfel că fel medicina holistică se fundamentează pe principiul „toate sunt una”, ceea ce este echivalent cu confundarea lui Dumnezeu cu creația, idee pe care o regăsim și în hinduism. Din perspectiva filozofiei orientale, *boala* nu este ceva de sine stătător ci este rezultatul karmei, conceptul potrivit căruia orice faptă sau gând are și consecințe. Metodele de prevenire a bolilor sunt multiple: o gândire corectă, alimentația echilibrată, exercițiul fizic, viața ordonată etc. Ele

sunt metode excelente de menținere a sănătății, dar insuficiente când e vorba de reechilibrarea organismului după declanșarea bolii. Pentru aceasta e nevoie de acțiuni mai energice, care să se adreseze forței vitale, pe care să o întărească, să o ajute să aducă organismul într-o stare de sănătate cât mai apropiată de normal. Acest lucru se poate realiza prin metode naturale, energetice, informaționale, lipsite de toxicitatea și efectele secundare pe care le au medicamentele chimice folosite de medicina clasică.

## I. **Reflexologia**

Reflexologia este o ramură a medicinei orientale și reprezintă știința zonelor reflexogene ale organismului care se află la distanță față de organele corespunzătoare lor. „Organele sunt componente inseparabile în ansamblul organismului uman, având legătură vasculară și energetică directă cu zonele corespunzătoare reflexogene. Ea este arta științifică de diagnosticare și vindecare prin apăsarea și stimularea anumitor zone reflexogene de la nivelul extremităților organismului, care corespund tuturor organelor și părților corpului uman. Reflexul este activitatea fundamentală a sistemului nervos cu ajutorul căruia se reglează relațiile dintre organe și relațiile dintre organism și mediul înconjurător”<sup>1</sup>.

Reflexologia se împarte în reflexodiagnostic și în reflexoterapie.

**a) Reflexodiagnosticul** reprezintă reperarea punctelor sensibile și dureroase din zonele reflexe, prin care se descoperă o suferință morfo-funcțională a organului reflexogen, palpând zona reflexogenă<sup>2</sup>, foarte bogată în terminații nervoase și vascularizată.

**b) Reflexoterapia** reprezintă componenta reflexologiei care are ca ocupație tratamentul prin masaj al punctelor reflexogene, diagnosticate ca fiind sensibile. „În timpul masajului aceste puncte reflexe trebuie controlate în permanență pentru a nu se traumatiza zonele învecinate și a putea face o evaluare corectă a deblocării cristalelor. Dacă nu se acordă atenție acestor depozite, din starea lor incipientă se vor descoperi ulterior tulburări la distanță, în zonele și organele corespondente”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ion Chiriță, Vasile Postolică, *Incursiune în reflexoterapie*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 8

<sup>2</sup> Termenul „zonă de reflex” a fost inventat de către medicul Dr. Head, care și-a publicat în anul 1898 rezultatele privind zonele de reflex de la nivelul trunchiului. (M. Kibier, *Die Behandlung innerer Erkrankungen von der Head schen Zonen aus*, „Deuts Medizinsche Wochenschrift”, nr. 12, 1949, p. 372-374)

<sup>3</sup> Ion Chiriță, Vasile Postolică, *op.cit.*, p. 10



Reflexoterapia<sup>4</sup> are origini în orientul antic, în Egiptul antic cunoscându-se terapiile prin masarea unor puncte din extremitățile corpului. De asemenea, în China reflexoterapia se folosea împreună cu acupunctura, „izvoarele amintind-ul pe doctorul Wang Wei în secolul IV î. C. care după ce aplica acele pe diferite puncte ale corpului pe meridiane energetice, presa puternic în tălpile<sup>5</sup> pacienților cu policele”<sup>6</sup>.

Una din personalitățile care au stat la baza activității reflexoterapiei în SUA a fost medicul William Fitzgerald care a promovat această metodă împreună cu doctorul Riley și de fizioterapeuta Eunice Ingham, aceasta din urmă introducând-o în secția de fizioterapie a spitalului în care lucra. „Doctorul Fitzgerald a fost cel care a redescoperit reflexologia, iar Eunice Ingham, cea care a promovat-o și desăvârșit-o, deschizându-și un cabinet de reflexoterapie, iar mai târziu (în 1930), a scris prima carte de specialitate și a înființat prima școală în domeniu. Reflexoterapia în România este promovată pe scară largă la sfârșitul anilor 90, dar ea a fost practică și înainte, într-un mod limitat”<sup>7</sup>.

Reflexologia recomandă ca reflexodiagnosticul să fie realizat la nivelul picioarelor și nu al mâinilor, deoarece aici se acumulează cele mai multe toxine. De aceea, diagnosticarea cu ajutorul punctelor reflexogene<sup>8</sup> situate la mâini este grea și nu foarte precisă. În vederea unui diagnostic corect este necesară cunoașterea situației punctelor reflexe, precum și o examinare corectă deoarece unele puncte pot fi sensibile din cauza unor afecțiuni. Starea de sănătate a pacientului se evaluează depinzând de toleranța la durere pe care acesta o are. Astfel, „dacă ne aflăm în fața:

- unui organ bolnav<sup>9</sup> – acumulări multe și durere mare;

---

<sup>4</sup> „Istoria reflexoterapiei începe în urmă cu cinci milenii, la fel ca și alte ramuri ale medicinei tradiționale chinezești și indiene. Reflexologia are aceleași rădăcini ca și acupunctura. Vracii din vechime nu foloseau doar ace pentru a-și trata pacienții, ci și tehnici de masaj al unor zone ale corpului. Tehnici similare au fost folosite și de către vracii indienilor americani”. (H.Marquardt, *Reflexzonenarbeit am Fuss*, Heidelberg. 1978, p. 88-89)

<sup>5</sup> H. Marquardt scrie: „În cazul reflexologiei trebuie luat în considerare faptul că între tălpin și pământ există o legătură de influență reciprocă. Zonele de reflex din talpă pot fi considerate poli de egalizare a câmpului electromagnetic al omului. Această corelație este de natură energetică, ea nu se poate explica pe cale științifică. Puteți fi totuși siguri că nu există nici o corespondență cu traiectele nervoase cunoscute. Legăturile energetice dintre talpă și organele corpului nu corespund nici meridianelor acupuncturii. Mai degrabă trebuie să fie vorba de un sistem energetic propriu, care acționează atât de la organe către zonele de reflex din talpă, cât și invers, dinspre acestea către organ”. (H. Marquardt, *op.cit.*, p. 56)

<sup>6</sup> Ion Chiriță, Vasile Postolică, *op.cit.*, p. 12

<sup>7</sup> *Ibidem.*, p. 13

<sup>8</sup> „Masajul reflexogen constă în masarea anumitor zone limitate ale corpului, în scopul obținerii unui efect la distanță de zona masată (la nivelul unor organe, mușchi, funcții ale sistemului nervos, etc.)”. (*Curs de masaj classic, Masaj de intretinere și relaxare*, text. dactil., 2009, p. 80)

<sup>9</sup> În reflexoterapie, scopul terapeutului este să caute locul unde există un dezechilibru energetic în corpul pacientului, pe baza principiului reflectării acestuia în microsistemul piciorului. „Marele nostru ajutor în detectarea acestui loc

- ori care a trecut prin suferințe – doar depozite, durere de loc sau foarte scăzută;
- a unui organ predispus la îmbolnăvire – prezența depozitelor, însoțite de dureri surde;
- unui deficit energetic al organului respectiv –nu există depozite doar sensibilitate, sau uneori o durere acută”<sup>10</sup>.

Reflexoterapia susține că masarea zonelor reflexe afectate, în decursul a mai multor ședințe duce la îmbunătățirea circulației sângelui și la transportarea toxinelor către organele de eliminare. „O altă modalitate prin care reflexoterapia acționează asupra organismului este stimularea punctelor reflexe corespunzătoare sistemului nervos și a celui endocrin, care activate fiind vor contribui la buna funcționare a întregului organism”<sup>11</sup>.

În cadrul reflexoterapiei se pot regăsi câteva principii de bază: corectarea a trei factorii negativi care sunt implicați în procesul de boală, îmbunătățirea circulației în corp și eliminarea toxinelor în așa fel încât să nu se mai acumuleze în rinichi, în intestin sau ficat, diminuarea durerii. „Reflexoterapia are acțiunea cea mai eficientă atunci când este folosită pentru tratarea întregului organism și nu numai pentru anumite afecțiuni”<sup>12</sup>. În acest mod ea îmbunătățește toate funcțiile organismului ce stimulează procesul natural de vindecare făcând-ul mai rapid și mai eficient. Este o metodă de întreținere preventivă a bunăstării corpului”<sup>13</sup>.

Totuși, se regăsesc și câteva contraindicații ale reflexoterapiei: „nu se recomandă reflexoterapia în tromboflebită pentru a nu facilita deplasarea cheagurilor sangvine, odată cu creșterea fluxului sangvin; la persoanele cu tensiune arterială crescută se recomandă așezarea acestora și nu culcarea lor, pentru a evita o și mai mare creștere a tensiunii; unii o contraindică și la cei cu tumori maligne, dar practica ne-a dovedit că ea nu face nici un rău, dimpotrivă

---

este senzația de durere pe care o simte pacientul la masarea zonei de reflex corespunzătoare. Acupunctura ne spune că durerea nu este altceva decât expresia setei de energie a țesutului bolnav”. (H. Marquardt, *op.cit.*, p. 56)

<sup>10</sup> Frankie Avalon Wolfe, *Reflexoterapia*, traducere de Andreea Rosemarie Lutic, Editura Curtea Veche, București, p. 2005, p. 20

<sup>11</sup> Ann Gillanders, *Alinare și vindecare prin reflexoterapie*, traducere de dr. Rodica Chirculescu, Editura Niculescu, p. 26

<sup>12</sup> Reflexologul Davaki Berkson scrie: „Starea de sănătate este o chestiune de echilibru energetic. Intre organele organismului și zonele de reflex există anumite trasee spirituale (sau curenți) prin care trec toate energiile importante de care are nevoie organismul nostru pentru a se menține la starea de echilibru și de vibrație normală. Aceste trasee de vehiculare a energiei pot fi localizate pe o planșă anatomică a organismului la fel ca autostrăzile pe o hartă geografică. Reflexologul nu face decât să îndepărteze blocajele care împiedică circulația normală a energiei în organismul pacientului său. Metoda este simplă și poate fi comparată cu apăsarea unui anumit buton (punctul de reflex) al unui calculator (organismul) pentru a-i restabili echilibrul energetic și a permite astfel ca starea generală de sănătate să se instaleze în întregul sistem. (Davaki Berkson, *op.cit.*, p. 11)

<sup>13</sup> Joan Cosway-Hayes, *Reflexologia pentru toți*, traducere de Silvia Chiriță, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 43

îmbunătățește starea psihică a bolnavului și în fazele mai avansate calmează durerile, ajungându-se chiar la renunțarea la morfină. De asemenea, atunci când există leziuni sau traumatisme la nivelul picioarelor, se vor masa alte zone reflexogene (mâini, urechi, etc.)”<sup>14</sup>.

În cadrul reflexoterapiei cele mai folosite instrumente sunt mâinile<sup>15</sup>, care la început se vor simți obosite, dar în timp, vor deveni foarte puternice. Cu privire la utilizarea obiectelor ajutătoare (dispozitive din lemn, metal sau plastic), aceasta rămâne la latitudinea fiecărui terapeut, dar se recomandă ca la început să se folosească doar degetele pentru o localizare cât mai facilă. Reflexoterapia folosește mâinile deoarece le consideră adevărate antene care captează energie iar contactul direct cu pacientul este un avantaj. O altă problemă este reprezentată de utilizarea cremelor, loțiunilor și balsamului, pentru mâini și picioare. „Considerăm că utilizarea acestora este pe deplin justificată, neinfluențând în nici un fel tratamentul, unguentele facilitează doar contactul dintre degetele terapeutului și picioarele sau mâinile pacientului. Dacă le folosim avem nevoie și de un prosop (de preferință din în sau cânepă), pentru a șterge și a masa ușor picioarele sau mâinile la sfârșitul ședinței. Va fi o relaxare și o stare de bine adusă în plus pacienților”<sup>16</sup>.

Frankie Avalon Wolfe ne prezintă câteva tehnici de reflexoterapie astfel:

1. **„Apăsare și retragere** – se folosește în cazul acțiunii asupra unui singur punct reflex care necesită o apăsare profundă și individualizată (de exemplu hipofiză, epifiză, vezică biliară, etc.). Pe măsură ce se apasă degetul poate fi ușor tras spre palmă, iar intensitatea este crescută în momentul presării și scade în timpul tragerii degetului.

2. **Ridicare și apăsare** – se poate utiliza mai ales atunci când nu avem o cremă sau o loțiune care să ne faciliteze mișcarea pe un punct reflexogen, sau când degetele sunt deja obosite. Degetul mâinii active apasă punctul, iar cea inactivă susține și ridică piciorul (sau mâna pacientului). Pe măsură ce apăsarea se repetă se și amplifică.

3. **Tragerea înainte și înapoi** – reprezintă o mișcare de presare și tragere a degetului, pe un punct sau mai multe, putând fi efectuată înainte, înapoi, sau combinat. În cazul organelor excretoare nu se recomandă decât în sensul evacuării

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 46

<sup>15</sup> „Simplul fapt că pacienții sunt tratați în mod regulat pe o perioadă lungă de timp are o mare importanță pentru mulți dintre ei. Atenția pe care le-o acordă terapeutul le dă sentimentul liniștitor că se face ceva pentru sănătatea lor. Din moment ce terapia este aplicată în mod individual, un alt aspect pozitiv este faptul că se realizează un contact personal între pacient și terapeut prin *punerea mâinilor*”. (Grober J. Stieve F.E. (editori), *Handbuch der physikalischen Therapie*, vol I, Stuttgart 1971, p. 180)

<sup>16</sup> Ann Gillanders, *op.cit.*, p. 31

4. **Masarea circulară** – se aplică pe puncte mai mari și bine individualizate (ficat, vezică biliară sau urinară, etc.)

5. **În zig-zag** – se folosește pentru a acoperii din toate unghiurile o zonă întinsă, (intestin subțire)”<sup>17</sup>.

Se recomandă un set de ședințe reflexoterapeutice chiar și persoanelor sănătoase numai în scop profilactic. Însă, „în cazul afecțiunilor cronice tratamentul se recomandă cu regularitate de două trei ori pe săptămână, iar în cazul celor acute, sau după o intervenție chirurgicală, sau un accident vascular, se poate apela la reflexoterapie chiar de două trei ori pe zi, cu mențiunea că ședințele vor fi mai scurte și fără o presare intensă”<sup>18</sup>.

În cazul tratamentului profilactic sau a afecțiunilor cronice se recomandă ședințe aplicate picioarelor de 40 de minute fiecare cu o durată crescândă atunci când este nevoie să se insiste mai mult asupra unui organ<sup>19</sup>, sau atunci când se vor masa și celelalte zone reflexe, mâini, urechi, coloană, etc. Ședințele prin care se masează mâinile vor fi de 20 de minute iar cele la lobul urechii unde este destul de dureros și puține persoane rezistă, în jur de zece minute. „În cazul afecțiunilor acute ședința de reflexoterapie va fi mai scurtă, cam 30 de minute, pentru a nu obosi bolnavul și pentru că oricum se recomandă două trei ședințe pe zi”<sup>20</sup>.

În reflexoterapie picioarele și mâinile sunt considerate oglinzi ale corpului omenesc<sup>21</sup>. Acestea reflectă corpul omenesc în întregime astfel: piciorul și mâna dreaptă cuprind reflexe prezente în partea dreaptă a corpului, iar piciorul și mâna stângă cuprind reflexe prezente în partea stângă a corpului, „cu precizarea că la nivelul capului punctele reflexe sunt dispuse invers și anume degetul mare de la mâna și piciorul drept reflectă emisfera stângă a capului, iar degetul mare de la mâna și piciorul stâng, reflectă emisfera dreaptă a capului”<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Frankie Avalon Wolfe, *op.cit.*, p. 28

<sup>18</sup> Ion Chiriță, Vasile Postolică, *op.cit.*, p. 79

<sup>19</sup> Creierul și-a găsit reprezentarea la nivelul degetului mare, inima, în partea centrală a tălpii piciorului stâng, iar rinichii, în bolta tălpii. Deoarece talpa picioarelor nu i-a fost suficientă pentru a atribui un loc tuturor organelor, a continuat să „identifice” alte puncte de reflex pe partea dorsală a piciorului și în zona gleznei. A rezultat astfel o nouă disciplină a medicinei alternative, prin care devenea posibilă tratarea tuturor organelor corpului, de la creier până la șold și de la măseaua de minte până la intestinul subțire, prin masajul unor „punte de reflex” ale piciorului”. (Masafret H., *Gesund in die Zukunft*, Vaduz, Liechtenstein, 1975, p. 7)

<sup>20</sup> Joan Cosway-Hayes, *op.cit.*, p. 53

<sup>21</sup> În cartea “*Reflexologia de la A la Z*” Madeleine Turgeon vorbește de modul în care se face masajul terapeutic a picior: “Țineți cu o mână piciorul care trebuie masat. Folosiți cealaltă mână pentru a exercita o presiune asupra punctelor dureroase ale piciorului; masajul trebuie realizat într-o mișcare circulară, mai ales cu ajutorul degetului mare, dar și cu cel al arătătorului, al degetului mijlociu și al inelarului. (Madeleine Turgeon, *Reflexologia de la A la Z*, traducere Luminița Botoșineanu, Editura Polirom, Iasi, 2001, p. 32)

<sup>22</sup> Frankie Avalon Wolfe, *op.cit.*, p. 35

Între reflexoterapie și presupunctură există câteva asemănări, dar fără să fie identice. Astfel, atât reflexoterapia, cât și presupunctura reprezintă procedee de terapie care nu necesită neapărat instrumente ajutătoare. „Diferența constă însă în modul de acțiune a fiecăreia. Dacă reflexoterapia se adresează punctelor reflexe, din zonele reflexe aflate la extremitățile corpului, presupunctura se face pe puncte repartizate pe întregul corp, bazându-se pe aceleași principii și în același mod ca acupunctura, cu diferența că în presupunctură punctele se apasă iar în acupunctură, la nivelul lor se introduc niște ace, foarte subțiri, din metal (oțel de obicei), care nu produc sângerări sau leziuni cutanate. Atât presupunctura cât și acupunctura reprezintă tehnici milenare a medicinei chinezești, ce se bazează pe niște principii greu de pătruns pentru occidentali pragmatici și rationaliști”<sup>23</sup>.

Trebuie să menționăm faptul că reflexologiei au o orientare clară în direcția filosofico-religioasă. „Întregul tratament se bazează pe ideea armonizării energiilor din organismul pacientului. Având în vedere valoarea terapeutică limitată a reflexologiei creștinii ar trebui să-și pună serios întrebarea dacă o asemenea metodă cu o bază filozofică de origine orientală, poate fi adevărata soluție a problemelor lor”<sup>24</sup>.

## **II. Medicina holistică orientală și vindecare autentică ortodoxă**

În timpul activității Sale mântuitoare, Iisus a profețit faptul că „se vor scula hristoși mincinoși și prooroci mincinoși, vor face semne mari și minuni, până acolo încât să înșele, dacă va fi cu puțință, chiar și pe cei aleși” (Matei 24:24). Vindecările „miraculoase” au un rol foarte important în proliferarea învățăturilor acestor hristoși mincinoși. Astfel că pacientul vindecat va prelua, conștient sau nu, din concepțiile filozofico-religioase ale tălmăduitorului, cu atât mai mult cu cât vindecătorii repetă constant dictonul: „Cine vindecă are dreptate!”. În acest sens este necesar să analizăm fundamentele Mișcării pentru Sănătate Holistă și să aflăm care este mesajul pe care îl aduc pacienților și întregii lumi.

În ultimul timp foarte mulți oameni au fost dezamăgiți de medicina bazată pe știință, la această stare de fapt contribuind foarte mult și mass-media care au prezentat din ce în ce mai mult aspectele negative întâlnite în spitalele din România. „În speranța descifrării misterului vieții, cercetătorii s-au aplecat asupra materiei, asupra studiului organelor, țesuturilor, celulelor,

---

<sup>23</sup> Ann Gillanders, *op.cit.*, p. 62

<sup>24</sup> Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 61

apoi moleculelor și altor structuri din ce în ce mai mici, uitând cel mai adesea că ele sunt o părticică dintr-un întreg, dintr-o ființă capabilă de gândire, voință, sentimente. Și atunci oamenii au simțit nevoia să își recapete identitatea, să-și reia și să-și întărească legătura cu rădăcinile, cu Natura care ne-a creat și care, ori de câte ori ne întoarcem la ea, ne strânge la piept ca o mamă iubitoare, ne hrănește și ne vindecă<sup>25</sup>”.

Este necesar să precizăm faptul că „noua medicină” reprezintă, atât un sistem de metode terapeutice neconvenționale, cât și o serie de concepții diferite de tradiția creștină. „Acupuncturistul redă starea de sănătate nu doar de dragul fericirii pacienților, ci și pentru ca întreaga lume să poată funcționa așa cum trebuie. Fiecare ac pe care-1 rotește între degetele sale poartă în vârful său ascuțit întreaga greutate a armoniei universale”<sup>26</sup>.

Este de știut faptul că nu toți cei care susțin Mișcarea pentru Sănătate Holistă vor afirma că sunt parte a ei, deoarece metodele paramedicale în foarte multe situații nu sunt privite cu ochi buni. Astfel că vindecătorii de orientare New Age, chiar dacă nu se cunosc între ei, au adoptat în *corpore* o perspectivă orientală. Ei prezintă metodele terapeutice fără să ascundă și bazele lor filosofice, în cele mai multe cazuri fiind de factură orientală. Sursa filosofică pentru cei mai mulți adepți ai medicinei holiste este Orientul, chiar dacă recunosc acest lucru sau nu.

Răspândirea practicilor medicinei holiste se datorează și faptului că medicina tradițională și științifică, de multe ori nu dă dovadă de empatie față de pacient. „Medicina care s-a dovedit salvatoare în multe cazuri, din păcate, de multe ori ne tratează cu răceală, ca pe niște obiecte, lucru care se repercutează asupra efectelor tratamentului. Așa că ne-am îndreptat către medicina alternativă<sup>27</sup>: medicina holistică (de la grecescul holos = întreg). Medicina holistică<sup>28</sup> este un mod de abordare a problemei sănătății și bolii cu totul diferit de cel clasic. Ea era aplicată încă de pe vremea lui Hipocrate, dar de-a lungul veacurilor a intrat într-un con de umbră și abia în ultimele

---

<sup>25</sup> Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 11

<sup>26</sup> Marc Duke, *Acupuncture*, New York, Pyramid House, 1972, p. 164; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 130

<sup>27</sup> „Terapiile alternative sunt metode de păstrare a sănătății și de vindecare ce pornesc de la o perspectivă „holistică” asupra lumii și vieții, intenția declarată fiind aceea de a aborda simultan trupul și sufletul. Treptat acceptate de medicina alopatică (medicină), terapiile alternative provin, în general, din filosofia și cultura orientală, dar au fost dezvoltate și în spațiul cultural occidental”. ([http://ro.wikipedia.org/wiki/Terapii\\_alternative](http://ro.wikipedia.org/wiki/Terapii_alternative) citat la 28.06.2010)

<sup>28</sup> „O abordare holistică presupune că exista o forță vitală în fiecare pacient și că aceasta este singura capabilă să determine cauza bolii și modalitatea de restabilire a echilibrului. Un medic specializat în holistica știe să recunoască simptomele forței vitale, iar remediile sale terapeutice nu sunt îndreptate spre contracararea unui efect, ci pentru a stimula energia Qi, astfel fiind restabilită starea de sănătate a întregului organism. Forța vitală, odată trezită, elimină boala; pacientul trebuie doar să aibă răbdare și să acționeze în aceeași direcție cu această forță. Practic, trebuie să aibă încredere în inteligența acestei forțe. Toate procesele fizico-bio-chimice sunt controlate perfect de forța vitală. Boala apare pentru că noi împiedicăm energia vitală să-și facă treaba așa cum ar trebui, iar de multe ori, acționăm inconștient împotriva ei”. (Ovidiu Bojor, *art.cit.*)

decenii a fost redescoperită, la ora actuală fiind din ce în ce mai apreciată, atât de către medici cât și de către pacienți, datorită rezultatelor sale. În concepția holistică omul este privit ca un tot, ca un întreg indivizibil. Ființa umană nu este doar suma organelor sale, ci este un sistem integrat, un ansamblu de elemente care interacționează permanent unele cu altele, în timp ce întreg sistemul interacționează cu mediul înconjurător. Din interacțiunea componentelor sistemului rezultă proprietăți pe care nu le pot manifesta părțile luate separat. Metodele holistice de tratament se adresează bolnavului și nu bolii, ele ocupându-se concomitent de corpul, mintea și sufletul acestuia, în conformitate cu legile naturii”<sup>29</sup>.

În concepția adeptilor medicinei holiste Dumnezeu se confundă cu universul sau cu natura, ceea ce ne demonstrează încă o dată rădăcinile orientale ale practicilor. „Cu toții avem înăuntrul nostru puterile vindecătoare ale universului. Toți avem dreptul și capacitatea de a invoca puterea vindecătoare a realității ultime, indiferent dacă o numim Dumnezeu, natură sau astfel”<sup>30</sup>.

Unul din țelurile medicinei holiste este să arate omului cum să se ajute singur. Mesajul ei de bază este: „Poți să te ajuți și să te salvezi singur!”. De asemenea, tehnicile yoga și meditația orientală n-ar face decât să ajute pacientul<sup>31</sup> să se cunoască pe sine însuși și să-și depășească defectele psihologice și suferințele fizice. Cu ajutorul medicinei holiste, omul se poate întoarce la o stare de echilibru energetic, la armonie cu universul și la așa numita stare de unitate cu Dumnezeu. Această ideologie este foarte periculoasă pentru că spune omului ceea ce el vrea să audă, nu este întâmplător că milioane de oameni recurg la tehnicile alternative de vindecare.

David Harris, președintele Asociației pentru Sănătate Holistă din S.U.A., susține că „scopul medicinei holiste este să faciliteze un mariaj între știință și religie”<sup>32</sup>. Fundamentele ideologiei Mișcării pentru Sănătate Holistă înseamnă mai mult decât o teorie abstractă și lipsită

---

<sup>29</sup> Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 12

<sup>30</sup> Devaki Berkson, *The Foot Book: Healing the Body Through Reflexology*, New York, Barnes & Noble Books, 1977, p. 8; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 133

<sup>31</sup> „Conform medicinei holistice, pacientul trebuie înțeles și tratat în funcție de un ansamblu de factori: fizici, emoționali, sociali, spirituali și economici. Tratamentul holistic înseamnă să vindec concomitent trupul și sufletul, prin toate mijloacele. De aceea, când se dorește tratarea unei afecțiuni, trebuie să se țină cont de toate aspectele din viața bolnavului, inclusiv de emoțiile cu care ne confruntăm. Mânia, stresul sau tristețea sunt sentimente care consumă energia organismului și scad dramatic numărul globulelor albe, influențând negativ imunitatea. De asemenea, este important și cum ne odihnim. Imunitatea crește dacă-i dam organismului suficient timp de refacere, prin activități recreative și somn odihnitor”. (Ovidiu Bojor, *art.cit.*)

<sup>32</sup> Brooks Alexander, *Holistic Health From the Inside*, în „Spiritual Counterfeits Project Journal”, august 1978, p. 9; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 138

de importantă, deoarece ne ajută să înțelegem mai bine goana după senzațional și minuni a generației noastre.

## **Concluzii**

Orientarea filozofico-religioasă a celor care practică reflexoterapia nu trebuie să rămână un secret pentru creștinii care sunt tentați să o folosească în scop terapeutic. Este oare vorba doar de dizolvarea în substanțe nocive și de relaxare musculară prin masarea tălpilor? Sau întregul tratament se bazează pe ideea armonizării energiilor din organismul pacientului? Având în vedere valoarea terapeutică limitată a reflexologiei creștinii ar trebui să-și pună serios întrebarea dacă o asemenea metodă cu o bază filozofică de origine orientală, poate fi adevărata soluție a problemelor lor.

Din perspectiva holistă, vindecarea reprezintă atât refacerea condiției fizice a omului, cât și refacerea armoniei cu Universul, energia cosmică curgând în mod liber prin organism. Această concepție holistă vis a vis de boală și vindecare este străină învățăturilor Sfintei Scripturi. Omul este creația lui Dumnezeu, nu o parte a lui Dumnezeu. Omul nu este „plimbat” de acolo dincolo de forțele universului, ci este o creatură înzestrată cu libertate, care este capabilă de a alege între bine și rău. Boala nu este dezechilibru energetic iar vindecarea nu reprezintă în mod necesar refacerea armoniei dintre om și voia lui Dumnezeu.

## **Bibliografie**

1. Alexander, Brooks, *Holistic Health From the Inside*, în „Spiritual Counterfeits Project Journal”, august 1978
2. Berkson, Devaki, *The Foot Book: Healing the Body Through Reflexology*, New York, Barnes & Noble Books, 1977
3. Chiriță, Ion, Postolică, Vasile, *Incursiune în reflexoterapie*, Editura Polirom, Iași, 2001



4. Cosway-Hayes, Joan, *Reflexologia pentru toți*, traducere de Silvia Chiriță, Editura Polirom, Iași, 2005
5. Duke, Marc, *Acupuncture*, New York, Pyramid House, 1972, p. 164
6. Gillanders, Ann, *Alinare și vindecare prin reflexoterapie*, traducere de dr. Rodica Chirculescu, Editura Niculescu, București, 2006
7. Grober J. Stieve F.E. (editori), *Handbuch der physikalischen Therapie*, vol I, Stuttgart 1971
8. Kibier, M., *Die Behandlung innerer Erkrankungen von der Head schen Zonen aus*, „Deuts Medizinsche Wochenschrift”, nr. 12, 1949
9. Marquardt, H., *Reflexzonenarbeit am Fuss*, Heidelberg. 1978
10. Masafret, H., *Gesund în die Zukunft*, Vaduz, Liechtenstein, 1975
11. Turgeon, Madeleine, *Reflexologia de la A la Z*, traducere Luminița Botoșineanu, Editura Polirom, Iasi, 2001
12. Wolfe Frankie Avalon, *Reflexoterapia*, traducere de Andreea Rosemarie Lutic, Editura Curtea Veche, București, 2005

## **Aspecte ale misiunii externe a Bisericii**

Drd. Angelica Miculaiciuc

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### **Abstract**

Orthodoxy understands that Christian mission and Western evangelism must be carried out in non-Christian countries and peoples, this being the holy duty of the Church and the classic consecration of the Christian mission. The Christian mission was an important work in the history of the Orthodox Church.

**Keywords:** misiune, misiune externă, evanghelizare, Biserică

### **Introducere**

Mântuirea înseamnă renaștere la o nouă viață spirituală, prin participare directă și conștientă la energiile dumnezeiești necreate, de care pulsează viața și spațiul tainic al Bisericii. Credința care izvorăște din har, este un act de comuniune personală și de comunitate eclezială care implică chipul lui Dumnezeu din om și nu doar o simplă problemă de convertire individuală, nominală.

Prioritatea Evangheliei și cea a Euharistiei sunt concomitente și complementare. Preoția nu poate fi redusă la predicarea cuvântului și la chivernisirea comunității, cum crede mișcarea evanghelică, deoarece toate cele care țin de această Taină sunt încredințate mai întâi Sfinților Apostoli, apoi urmașilor acestora, până la sfârșitul veacurilor, prin succesiune apostolică, de care această mișcare nu se împărtășește.

## I. Scopul misiunii Bisericii ortodoxe

Mărturia creștină are în centrul ei pe semenul nostru, de aproape sau de departe, în baza faptului că toți suntem creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, frați între noi prin Fiul Său întrupat, Iisus Hristos<sup>1</sup>. Mai mult, trebuie să deducem aceasta și din temeiul preoției generale, obștești sau universale, aducătoare de daruri lui Dumnezeu, din puterea aducerii continue a jertfei Lui Hristos, care aparține tuturor creștinilor, ca fapte noi în Hristos și popor agonisit al lui Dumnezeu (I Pet. 2,5,9-11).

Fiind încorporați în Hristos, ca mădule ale Sale, creștinii sunt o seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit al lui Dumnezeu, ca să vestească lumii bunătățile Celui ce i-a chemat la „lumina Sa cea minunată” (I Pet. 2,9), așa cum a fost în Vechiul Testament poporul lui Israel, preoție împărătească și neam sfânt între celelalte popoare (Ieș. 19,5,6). Toți suntem în calitate de creștini, într-un anume fel, „pietre vii”, mărturisitori sau misionari ai credinței celei adevărate. Dar această preoție nu-și găsește împlinirea decât printr-o intercondiționare cu preoția sacramentală sau harică, de drept divin<sup>2</sup>.

Slujirea semenului nostru din perspectiva misiunii creștine, în vederea obținerii unei mărturii comune și a mântuirii în viața de apoi, întregeste spiritualitatea, îi dă relief deosebit și un specific aparte, unic, hristologic, eclesiologic și eshatologic<sup>3</sup>.

Biserica Ortodoxă a păstrat adevărul revelat, în constituția lui nealterată, din generație în generație, de la o epocă istorică la alta. De aceea, ea nu admite prozelitismul religios iar slujirea, considerată componentă a spiritualității ei, o relevă ca necesitate de prim ordin în apărarea dreptei credințe, pe de o parte în fața atacurilor sectare de tot felul iar pe de alta ca o concretizare a misiunii în lumea contemporană<sup>4</sup>. Toate acestea reflectă un singur adevăr, acela că întreaga viață liturgic-sacramentală a Bisericii se află într-o profundă legătură cu activitatea misionară fiind practic indestructibile<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-3, 1982, p. 89.

<sup>2</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Taina Preoției (Hirotonia). Ierarhia bisericească*, în „Îndrumări Misionare”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, pp. 583-585.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. Corneliu Sârbu, *Misionarismul laic în lupta antisectară*, în „Telegraful”, Sibiu, 1945, nr. 1, p. 18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 24-26.

Din această perspectivă sunt demne de amintit în continuare, sub aspectul documentelor adoptate, diversele acțiuni ale Bisericii Ortodoxe Române, începând cu hotărârile Sfântului Sinod și continuând cu cele ale sinoadelor mitropolitane și eparhiale.

Încă din perioada regimului comunist a fost inclusă în activitatea misionar-pastorală a preoților de parohie obligativitatea catehizării credincioșilor și a conferințelor misionare din duminici după amiaza. Acțiunea a continuat și continuă încă în zilele de astăzi, de această dată cu mai multă libertate.

Odată cu zorii libertății Biserica Ortodoxă Română a avut ca grijă permanentă misiunea în bisericile din diaspora, ca să nu mai spunem că după 2007, urmare a emigrării multor credincioși în țările Uniunii Europene, s-au înființat noi parohii misionare în Occident și s-au construit lăcașe de cult.

Recent adoptatul *Statut de organizare și funcționare* al Bisericii Ortodoxe Române a înființat două noi Mitropolii pentru diaspora și a reactivat două episcopii sufragane Mitropoliei Basarabiei.

La nivel mitropolitan pot fi amintite acțiunile misionare prin care s-au înființat noi parohii în scopul diminuării numărului mare de păstoriți alocați unui paroh și implicit al unei pastorații eficiente. Aici se evidențiază Mitropolia Moldovei și Bucovinei, în special Arhiepiscopia Iașilor, sub înalta păstorire a actualului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române Prea Fericitul Părinte Dr. Daniel Ciobotea. Pot fi deasemeni amintite nenumărate acțiuni misionare, social-caritative, toate întreprinse cu scopul păstrării nealterată a liniei misionare a Bisericii.

Universalismul misiunii creștine înțeles ca extensie a Bisericii în toată lumea pe temeiul creației și răscumpărării acesteia prin Logosul etern al Tatălui pe de o parte și ca expresie, trăire a plinătății credinței și comuniunii harice cu același Logos prin Duhul Sfânt în Sfintele Taine și celelalte lucrări sfinte și sfințitoare de către fiecare creștin în parte, se întemeiază pe atributul apostolicității și al sobornicității eclesiale<sup>6</sup>. De aceea fiecare eparhie urmează exact aceeași linie misionară.

Aceasta semnifică faptul că în misiunea ei Biserica transmite începând de la Sfinții Apostoli și prin urmașii acestora, episcopii și preoții ei, același har și aceeași învățătură, întreagă

---

<sup>6</sup> Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, Iași, 2000, pp. 77-80.

și neschimbată, dreapta credință a Bisericii mărturisită și trăită de toți creștinii care primesc de la Domnul Hristos, prin Duhul Sfânt, lumina și viața cea dumnezeiască și mântuitoare<sup>7</sup>.

## **II. Misiunea externă–chemarea „neamurilor”**

Când spunem „neamurile” pornim de la aspectul că astăzi creștinismul mai are de „cucerit” întregi zone geografice unde Evanghelia lui Hristos nu a ajuns niciodată. Și urmăm faptului că în Africa și Asia au fost și timpuri când creștinismul era înfloritor. Invaziile și cuceririle arabe sunt cele care au transformat fața creștină a celor două continente în părțile lor creștine.

Știm bine că țări precum Egipt, Libia, Maroc, Tunisia, Etiopia și Algeria au cunoscut cândva creștinismul, încă din primele două secole. Din păcate astăzi mai există acolo doar mici comunități și se păstrează Patriarhia Alexandriei. Misiune în înțelesul de bază nu se poate face datorită condițiilor vitrege alimentate și susținute de guvernele musulmane ale acestor țări.

În unele țări din Asia creștinismul a fost înainte de cuceririle arabe o religie răspândită. Nu putem neglijă puternicele centre creștine din Siria, Iraq, Turcia și Ierusalim din primele secole creștine sau faptul că, conform tradiției bisericești, Sfântul Apostol Toma ar fi propovăduit în Persia și în India<sup>8</sup>.

Dacă în aceste țări avem prezență creștină putem considera că totuși există o anumită influență a creștinismului asupra celorlalte religii așa cum religia iudaică, cândva, era o mărturie a monoteismului în mijlocul neamurilor unde exista diaspora.

Avem însă și teritorii întregi unde, pe cele două continente Africa și Asia, Evanghelia nu a fost niciodată propovăduită. Țările Extremului Orient cunosc astăzi prezență ortodoxă datorită existenței unor biserici aparținând Patriarhiilor Greacă și Rusă.

Acolo unde s-au format mici comunități ortodoxe a fost pentru că negustori, meseriași și simpli muncitori au ajuns, fie prin migrație, fie prin interese de medie și lungă durată, să locuiască și au adus cu ei și religia în care au fost botezați. La aceste comunități s-au adăugat, mai degrabă prin căsătorie decât prin convertire, și localnici, însă cu rezultate timide. Patriarhiile de emigrație au trimis preoți care să păstorească parohiile nou înființate.

---

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 80.

<sup>8</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p.12.

În Asia și Africa există la populațiile necreștine o activitate misionară ortodoxă importantă, datorată mai ales Bisericii Greciei la care s-au adăugat timid și Bisericele Ortodoxe care au depășit greutățile aduse lor de prigoana din partea statului ateu. De câțiva ani asistăm la un adevărat succes al misiunii ortodoxe desfășurate sub oblăduirea Mitropoliei Moldovei și Bucovinei în Africa sahariană și subsahariană. Patriarhia Română a organizat o parohie la Johannesburg în Africa de Sud pentru românii imigrați dar și pentru localnicii convertiți.

Statistici sau studii cu privire la răspândirea ortodocșilor nu avem în Biserica Ortodoxă Română însă într-o statistică a Episcopiei Romano-Catolice avem următoarele date: „Dacă în lume procentajul creștinilor nu s-a schimbat, este foarte diferită răspândirea lor geografică, cu o creștere în ceea ce privește Africa și Asia. În anul 1910, două treimi din totalul creștinilor (66,3%) trăiau în Europa, 27% în Americi, 4,5% în Asia-Pacific, 1,4% în Africa subsahariană, 0,7% în Orientul Mijlociu și Africa de nord. Situația s-a schimbat radical: astăzi Europa este pe locul doi - cu o pătrime din totalul creștinilor (25,9%) - în timp ce numărul cel mai mare de creștini (36,8%) este în Americi. Numărul creștinilor a crescut mai ales în Africa subsahariană (23,6%) și în zona Asia-Pacific (13,1%). Prezența creștinilor în Orientul Mijlociu și în nordul Africii rămâne la fel: era 0,7% în anul 1910, acum este 0,6%. Cu privire la raportul nord-sud, răspândirea creștinilor a suferit o însemnată schimbare. În anul 1910, creștinii care trăiau în nordul lumii (Europa, America de Nord, Australia, Japonia și Noua Zeelandă) erau de aproape patru ori mai mulți decât cei care trăiau în sud. Acum 61% sunt în sud și 39% în nord”<sup>9</sup>.

## Concluzii

Ortodoxia înțelege că misiunea creștină și planurile de evanghelizare occidentale trebuie să se desfășoare în țările și la popoarele necreștine, aceasta fiind datoria sfântă a Bisericii și sensul consacrat clasic al misiunii creștine. Misiunea creștină a fost o lucrare importantă în istoria Bisericii Ortodoxe, în secolele trecute. Datorită misiunii ortodoxe, numeroase popoare au cunoscut Evanghelia lui Hristos. Mai mult, astăzi Ortodoxia prin prezența ei în toată lumea, prin comunitățile sale drept-mărturisitoare, este un factor de misiune creștină mondială. Misiunea

---

<sup>9</sup> Pr. Cornel Cadar, *Creștinismul, cea mai răspândită religie*, în “Lumina creștinului”, revista Episcopiei Romano-Catolice de Iași, pe site <http://www.ercis.ro/lumina/numar.asp?an=2012&numar=5&id=102>, accesat pe 26.08.2013, ora 19.40.

trebuie înțeleasă ca „a predica celor aflați în afara Bisericii”<sup>10</sup> în ducerea la capăt a fundamentului ei misionar.

### **Bibliografie**

1. Bria, Pr. Prof. Dr. Ion, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă*, în “Glasul Bisericii”, nr. 1-3, 1982,
2. Cadar, Pr. Cornel, *Creștinismul, cea mai răspândită religie*, în “Lumina creștinului”, revista Episcopiei Romano-Catolice de Iași, pe site <http://www.ercis.ro/lumina/numar.asp?an=2012&numar=5&id=102>
3. Himcinschi, Pr. Conf. Univ. Dr. Mihai, *Misionarismul vieții ecleziale*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008
4. Petraru, Pr. Dr. Gheorghe, *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, Iași, 2000,
5. Radu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Taina Preoției (Hirotonia). Ierarhia bisericească*, în „Îndrumări Misionare”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985,
6. Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Istoria Bisericească Universală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992,
7. Sârbu, Pr. Prof. Dr. Corneliu, *Misionarismul laic în lupta antisectară*, în „Telegraful”, Sibiu, 1945, nr. 1,

---

<sup>10</sup> Pr. Conf. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *Misionarismul vieții ecleziale*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008, p. 123.

## **Panteismul în cadrul doctrinei Ananda Marga**

Drd. Angelica Miculaiciuc

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### **Abstract**

Regarding the proliferation of sects and new religious movements, there is an increased manifestation of Oriental Oriental groups. This is explained by the appearance of the religion that these sects claim and displays them in a religious or pseudo-religious world, such as the Western one. This adds to their extraordinary ability to compromise with the Western century, a firm predisposition to a very dangerous pseudo-religious syncretism. We must mention that these Oriental Oriental sections are groups that could not be imposed in consecrated oriental religions: Hinduism, Buddhism, Taoism, etc.

**Keywords:** panteism, secta, secte orientale Ananda Marga

### **Introducere**

*Panteismul* vorbește despre prezența lui Dumnezeu în tot: în istorie, natură, cosmos, lume și sufletul omului ș.a. Deci, panteismul nu se oprește doar la viziunea despre Dumnezeu în natură, ci caută o punte de legătură între teism și ateism sau între religie și știință. În conformitate cu această învățătură, Dumnezeu<sup>1</sup> nu este impersonal, ci transpersonal, mai presus de orice determinări, calități și atribute. Chiar dacă pare paradoxal, Dumnezeu este imanent în lume dar și transcendent<sup>2</sup>. „Nu este illogică echivalența dintre transcendență și imanență sau între dincolo și aici (spațial) pentru că nu ne mai aflăm în planul logicii formale, ci în sfera logicii religiei, o logică nouă, simbolică, dar nu în linie matematică, ci încărcată de sens. Totuși,

<sup>1</sup> Paul Evdokimov, *Iubirea nebuna a lui Dumnezeu*, Traducere, prefata și note Teodor Baconsky Editura Anastasia, p. 13

<sup>2</sup> În acord cu panteismul stoic, Seneca definește divinitatea ca „tot ceea ce vezi și ceea ce nu vezi” (Seneca, *Scrisori filosofice alese*, traducere, coordonată de Eugen Cizek, București, Editura Minerva, 1981, p. 201)



transcendența nu se reduce la nivelul spațial, dar pe de altă parte diferența dintre om și Dumnezeu nu mai justifică atotputernicia lui Dumnezeu și faptul că el este Totul, Întregul, așa cum teismul afirmă cu tărie. Un contraargument față de panteism îl reprezintă concepția că lumea nu este perfectă, ci are doar grade de perfecțiune. Totuși, panteismul nu se referă la întreg totalmente, ci esențialmente. Acuza din partea criticismului este dură și nefondată: panteismul ar fi o formă pervertită și confuză de teism”<sup>3</sup>.

## **I. Panteismul. Repere fundamentale**

Panteismul este opusul deismului deoarece acesta din urmă pune accent pe faptul că Dumnezeu este diferit de lumea reală, în timp ce panteismul identifică pe Dumnezeu cu lumea. Pe de altă parte, deismul susține că Dumnezeu este în afara lumii deci transcendent, și nu în ea iar panteismul spune că Dumnezeu este în lume sau, mai curând, că Dumnezeu este lumea. Cu alte cuvinte, deismul pune accent pe transcendența lui Dumnezeu față de lume, pe când panteismul accentuează imanența Acela în lume. „Diferența dintre panteism și teism constă nu în existența unei cauze prime și inteligente, ci în aceea a unui Dumnezeu personal, transcendent, unic și diferit de cosmos, lume, mintea și sufletul omului (teismul). Panteismul nu opune spiritul materiei, enunțând superioritatea și anterioritatea spiritului, ca teismul, ci le vede în complementaritate, materia fiind o expresie a spiritului, o hierofanie (manifestare a sacralului). Teologii teiști adaugă argumente ca: moral, etic, estetic, cosmologic și teleologic (orientat spre scop). complementare. A vedea conflictul între teism și panteism este ca și cum am miza pe separația radicală și partizanală dintre religie și știință<sup>4</sup>. Asemenea confruntări nu sunt în beneficiul omului. De asemenea, religiile cosmice au fundament istoric, iar religiile istorice au o important variantă cosmică mai ales prin mistica lor”<sup>5</sup>.

Putem vorbi de mai multe tipuri de panteism. Astfel, întâlnim la Parmenides<sup>6</sup> Panteismul *absolut* în sensul că există o singură ființă divină iar restul universului este neființă. Mai avem panteismul *emanațional* al lui Plotinius<sup>7</sup> care spune că totul decurge din Dumnezeu asemenea

---

<sup>3</sup> Mircea Iu, *Filosofia și Istoria Religiilor*, București, Editura Fundației România de Măine, 2004, p. 23-24

<sup>4</sup> Radu Toderescu, *Muntele Athos – loc al civilizației duhovnicești în lumea contemporană. Excurs duhovnicesc pentru omul contemporan*, material postat la adresa web <http://www.scribd.com/doc/19343216/Radu-Toderescu>, site citat la 2.06.2018)

<sup>5</sup> Mircea Iu, *Filosofia și Istoria Religiilor*, p. 26-27

<sup>6</sup> Filosof grec care a trăit în secolul al V-lea î.Hr.

<sup>7</sup> Plotinius a fost un important filosof al grecei antice (204-270)

florii care se dezvoltă dintr-o sămânță. De asemenea, mai întâlnim și panteismul *evolutiv*<sup>8</sup> prin Dumnezeu este perceput într-un mod evolutiv sau istoric. Această concepție a fost adoptată și de Hegel<sup>9</sup> care crede că Dumnezeu Se desfășoară în mod istoric. „Alte concepții panteiste sunt *modale*, cum este cazul lui Spinoza<sup>10</sup> care a afirmat că lucrurile sunt considerate moduri sau momente într-o substanță infinită. În fine, există panteismul *de manifestare* sau pe mai multe nivele, cum este panteismul întâlnit în diferite forme de hinduism. Va fi instructiv să examinăm câteva dintre aceste sisteme panteiste”<sup>11</sup>.

Panteismul lui Plotinus susține că totul decurge din Dumnezeu și totul se întoarce la El. astfel, totul e în Unul și Unul este în totul. „Sursa oricărei realități este Unitatea, și gradul de unitate este criteriul prin care ceva este constituit în însăși natura ființei sale. Cu cât este ceva mai puțin unit, cu atât este mai puțin real. Prin urmare, la Plotinus nu întâlnim un monism rigid și inflexibil, ci o unitate divină emanațională, în desfășurare, care se revarsă ca o cascadă de-a lungul șirului lung de ființe, de la Unitate la o tot mai mare multiplicitate”<sup>12</sup>.

Potrivit lui Radhakrishnan există câteva stări sau nivele ale realității. „Avem (1) Absolutul, (2) Dumnezeu ca Forță Creatoare, (3) Dumnezeu imanent în lumea aceasta<sup>13</sup>. Acestea nu trebuie privite ca entități separate. Ele sunt aranjate în ordinea aceasta deoarece există o prioritate logică.” Fiecare formă purcede de la forma precedentă și este bazată pe ea. „în felul acesta obținem cele patru poziții sau stări ale realității, (1) Absolutul, *Brahman*, (2) Spiritul Creator, *Isvara*, (3) Spiritul Lumii, *Hiranya-garbha* și (4) Lumea (*viraj*)”<sup>14</sup>.

Radhakrishnan compară aceasta cu panteismul neo-platonic: „La Plotinus întâlnim o schemă similară, (i) Unicul, Cel simplu, Cel necondiționat... (ii) *Nous*. Lumea Inteligibilă pe care Plotinus o numește Unul-Mulți, lumea de forme sau arhetipuri platonice... (iii) Unul și Mulți. Sufletul Tuturor este a treia stare, care modelează universul material după modelul gândurilor divine, ideile elaborate în Mintea Divină... (iv) Cei mulți. Este lumea trupurilor, lumea materiei

<sup>8</sup> Panteismul necunoscând ideea de creare a lumii, Divinitatea se confundă cu lumea, având deci un caracter impersonal. (Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p. 184)

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) a fost un important filozof german, principal reprezentant al idealismului.

<sup>10</sup> Baruch Spinoza (1632-1677) a fost un renumit filosof evreu olandez de origine sefardă reprezentant al raționalismului

<sup>11</sup> Norman Geisler, *Apologetică creștină*, p. 187

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 191

<sup>13</sup> Dumnezeu, în învățătura Bisericii nu rămâne doar transcendent ca în filosofii abstracte, nici nu Se identifică cu lumea ca în panteism, „ci îl trăim pe Tatăl prin Hristos în Duhul, îl trăim pe Dumnezeu ca Treime vie de persoane aflate în comuniune. Având acest sentiment credem că și asupra noastră Se odihnește Sfântul Duh, ca și în trupul Domnului Hristos”. (Pr. Mihai Himinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, p. 340)

<sup>14</sup> Sarvepali Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, p. 64

fără formă”<sup>15</sup>. Schema hinduistă despre realitate, însă, se deosebește de emanationalismul plotinian prin aceea că Brahman se manifestă pe diferite nivele dar nu emană (alte ființe pe flivele inferioare) și nivelele- inferioare se ridică spre nivele mai înalte. În sensul acesta pantesmul neo-hinduist este un panteism pe mai multe nivele și nu un panteism emanational.

Concepțiile panteiste despre Dumnezeu se caracterizează printr-o *epistemologie fundamentală intuitivă*. Dumnezeu este conceput în sensul cel mai înalt și mai semnificativ nu prin observații senzoriale sau prin deducții logice ci prin intuiția mistică ce trece dincolo de legea noncontradicției.

Accentul pus în limbajul religios *pe negare* este esențial pentru panteism. Dumnezeu nu poate fi descris adecvat în termeni pozitivi. Nimic din experiența noastră nu poate descrie în mod adecvat cum este Dumnezeu. Dumnezeu este mai presus de ființă și depășește cunoașterea rațională.

Concepția panteistă<sup>16</sup> centrală despre Dumnezeu este *absoluta unitate și transcendență* a lui Dumnezeu. Supremația și unitatea lui Dumnezeu sunt esența realității ultime și baza pentru tot ce este derivat din El.

*Creația este ex Deo, adică, din Dumnezeu*<sup>17</sup>. Creația din nimic, ex nihilo, nu are sens. Dumnezeu este sursa pentru toate lucrurile; toate își au originea în ființa Lui. Creația rezultă din ființa lui Dumnezeu fie prin manifestare, fie prin emanație, fie printr-un fel oarecare de dezvoltare.

Atât *creația* cât și *răul rezultă cu necesitate din Dumnezeu*. Absolutul nu este personal și creația nu este o alegere liberă, ci rezultă din Dumnezeu cu necesitate. Plotinus ar fi spus: „Binele se difuzează singur”, adică, trebuie să emită raze ca și razele soarelui, sau ca razele din centrul unui cerc, sau ca o sămânță care se dezvoltă și dă naștere unei flori. Orice rele, lipsuri și

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 65-66

<sup>16</sup> „Secolul al XIII-lea aduce în sânul bisericii astfel de erezii subminatoare, care pretind că era credinței pur și simplu s-a sfârșit și începe era științei (Amaury de Bène). Principiul științei care avea să înlocuiască credința era un fel de panteism, conform căruia Dumnezeu reprezintă esența tuturor creaturilor și ființa tuturor lucrurilor; toate ființele sunt una singură și sunt Dumnezeu. Pentru panteismul său, Amaury a avut de pățimit și după moarte: corpul i-a fost dezgropat și aruncat într-un pământ nesfânt, iar mulți dintre adepții săi au fost arși pe rug în 1215”. (Dumitru Isac, *Dumitru Isac, Studii, prelegeri și note de curs de istoria filozofiei modern*, Editura: Argonaut, Cluj Napoca, 2007, p. 484).

<sup>17</sup> Creștinismul are ca fundament credința în Dumnezeu, unul în ființă și întreit în persoane. „Credința în Sfânta Treime delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu de alte învățături și concepții, în sensul că, numai o astfel de dumnezeire e singura mântuitoare, singura care se manifestă ca bază a comunității de iubire cu noi în veșnicie. Ea ne ferește de a confunda pe Dumnezeu cu lumea, cum face panteismul”. (Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar necreștin*, p. 69)

deficiențe care sunt observate în emanații sau în manifestări sunt acolo pentru că trebuie să fie acolo.

În sensul cel mai înalt și absolut, Dumnezeu *nu este personal și nici conștient*. Absolutul și Supremul nu este personal ci impersonal. Personalitatea vine, în cel mai bun caz, prin emanație sau manifestare pe un nivel inferior.

*Universul este în ultimă instanță Cel Unic și nu mulți.* În monismul absolut al lui Parmenides, numai Ființa absolut unică are realitate și nimic altceva. În alte forme de panteism este acceptată ideea că oricare ar fi realitatea inferioară găsită în multiplicitate și finitudine, cei mulți sunt totdeauna în Cel Unic, dar Cel Unic nu este în cei mulți. Cu alte cuvinte, unitatea este realitatea fundamentală din care rezultă multiplicitatea, și nu invers. În plus, chiar dacă realitatea inferioară este acordată cu finitul și cu cei mulți, *în ultimă instanță* există numai o singură realitate. Din punct de vedere temporal și din punctul de vedere al manifestării există multe moduri și multe aspecte ale realității. Dar la fel ca și razele dintr-un cerc, există de fapt un singur punct central de realitate pe care îl au toate în comun, adică, Singura Ființă, Cel Unic.

## **II. Doctrina Ananda Marga**

Ranjana Sarkar și-a construit doctrina mișcării având la bază filosofia tantrică în care se mai regăsesc principii ale misticii bhakti, precum și o doctrină socială inspirată din tradiția indiană și filosofia marxistă. Din cauza faptului că în doctrina Ananda Marga nu se întâlnește venerarea vreunei energii shakti, nu se poate spune că doctrina shakti a influențat concepțiile mișcării. În concepția lui Sarkar, învățătura principală este Parampurusha, întruchipat se cele mai multe ori ca „Părinte suprem” și reprezentat ca obiect al iubirii devoționale. „Parampurusha este spiritul suprem, singura Ființă existentă realmente, însă el a evoluat prin intermediul materiei eterne (prakriti), respectiv maya (iluzia) sau shakti (energia feminină), transformându-se într-o materie grosieră”<sup>18</sup>.

Concepția despre Dumnezeu este una panteistă în care se vorbește despre prezența divinului din om și în întreg și în care se prezintă „unele concluzii social-etice, așa cum a făcut-o neohinduismul în general. Calea spre unirea cu Absolutul este, ca în tantrism în general, Yoga-

---

<sup>18</sup> S.S. Anandamurti, *Baba's Grace. Vortrage von S.S. Anandamurti*, Mainz, Kastel, 1976, p. 5; Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000, p. 148

kun-dalini”<sup>19</sup>. Toate acestea, atât teoretic cât și practic, calea rămâne în plan secundar față de mistica bhakti. „Calea iubirii devoționale (bhakti-yoga) este predominantă față de celelalte două, respectiv calea înțelepciunii (jnana-yoga) și calea faptei (karma-yoga). Bhakti se concretizează și în iubirea devoțională față de guru. Venerarea divinităților hinduiste este mai puțin importantă decât iubirea devoțională față de guru”<sup>20</sup>.

În ceea ce privește cosmologia, aceasta este similară cu cea prezentă în filosofia Samkhya, interpretând dualismul ei Purusha-prakriti (Spirit- materie), din perspectivă tantrică, Brahman fiind Realitatea unică și constituit din Shiva și Shakti. Pe de altă parte, Purusha (Shiva) este cauza materială a existenței acestei lumi. În scrierile sale, Ranjana Sarkar utilizează noțiuni din filosofie dar și din științele naturale (evoluție, telepatie, vibrații etc.), prin care are pretenția de a oferi doctrinei sale un caracter științific. „El denumeste procesul autoevoluției „naturii” (prakriti) spre lumea materială sancara, iar procesul reîntoarcerii spre origini, spre starea primordială, ca pratisancara. Intr-o manieră similară interpreților moderni ai filosofiei Samkhya, el utilizează noțiunea de „evoluție” pentru procesul în întregul său, însă alteori doar pentru cea de-a doua parte a acestuia, respectiv pentru reîntoarcerea spre origini”<sup>21</sup>.

În lucrarea „Ananda Sutram” al lui Anandamurti avem detaliată învățătura despre împărțirea socială a oamenilor. Astfel, regăsim cinci grupe foarte importante, adică patru caste principale, numite „varna” care se află într-o succesiune permanentă la conducerea societății, și elita spirituală formată din „sadvipra”, care reprezintă adevărații brahmani sau adevărații intelectuali. Prin această împărțire el nu acceptă împărțirea socială indiană tradițională în cele patru caste shudra, vaishya, kshatriya, brahmani, ci le consideră ca derulându-se succesiv din punct de vedere istoric. Prima castă a fost shudra, apoi a urmat dominația feudală a kshatriya, după care era brahmanilor, și în cele din urmă este înlocuită de domnia vaishya. Din acestea, vedem o influență marxistă în doctrina acestei mișcări deoarece capitalismul castei vaishya reprezintă ultima fază după perioada de o dominație feudală și religioasă. Anandamurti își fundamentează doctrina despre ciclul social în baza dialecticii marxiste: „atunci când o epocă de dominație degenerează într-o fază de exploatare, ea conduce mai devreme sau mai târziu la constituirea unei antiteze”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Gopi Krishna, *Kundalini. Erweckung der geistigen Kraft im Menschen*, Weilheim, 1968, p. 57; Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 148

<sup>20</sup> S.S. Anandamurti, *Baba's Grace...*, p. 42 ; Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 148

<sup>21</sup> Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 149

Ananda Marga mai dezvoltă și doctrina privind dezvoltarea celor „șapte chakra” care controlează forțele psihice ale omului și care se situează în diverse puncte ale corpului. În vederea dezvoltării și stăpânirii lor, reprezentantul mișcării învață să parcurgă „calea Yoga în opt trepte” prin urmarea a unor exerciții și reguli exacte care au rolul de a reglementa viața adeptului dar și a comunității în general. Viața adeptilor este îndrumată cu ajutorul unui set de reguli de comportament pe care fiecare membru trebuie să le urmeze, și care sunt cuprinse într-o „cartă în 16 puncte”. Carta conține și statutul și modalitatea de a face parte din ierarhia sectei. O problemă esențială regăsită în „cele 16 puncte” reprezintă realizarea intereselor mișcării Ananda Marga fără compromis. „Esențial este idealul personal, finalitatea vieții personale, iubirea devoțională față de Absolut, prin care omul urmărește să se detașeze de propriul ego, fapt în urma căruia să devină capabil de a sacrifica totul în favoarea ideologiei Ananda Marga”<sup>23</sup>.

## Concluzii

Chiar dacă în țara noastră coordonatele religioase sunt diferite față de Occident, totuși iată că întâlnim aceste secte cu caracter oriental și la noi în țară. Aceste secte orientale au profitat în țara noastră de vidul de autoritate religioasă, precum și de o degringoladă ce s-a menținut câțiva ani buni după căderea dictaturii comuniste. Tendințele pro-occidentale ale românilor (exacerbarea toleranței, exagerarea permisivității tuturor alternativelor pseudo-religioase) au fost ferm speculate de către sectele orientale cum ar fi Moon, Sathya Sai Baba sau Ananda Marga. Este adevărat că toate aceste secte menționate nu au reușit să se impună în cadrul societății românești ca religii sau noi mișcări religioase, ci s-au infiltrat sub acoperirea unor asociații filantropic-caritabile. Interesant este lipsa de reacție a autorităților române care fără să stea pe gânduri au recunoscut aceste asociații fără să ceară competența expertiză a Bisericii Ortodoxe naționale. Lipsa de cultură și pregătire religioasă a autorităților, precum și atotsuficiența afișată în materie de religie au făcut ca statul român să recunoască secte deosebit de periculoase sub acoperirea unor asociații non-profit.

---

<sup>22</sup> S.S. Anandamurti, *Ananda Sutram, Anandanga (West Bengal)*, 1967; cf. R. Hummel, *Weltverbesserung und Idealgemeinschaft. Zum Verständnis indischer Meditationsbewegungen im Westen*, în: ZRGG 30, 1978, p. 142; Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 149

<sup>23</sup> Vezi S.S. Anandamurti, *16 Punkte zur Selbstverwirklichung*, 2 Aufl., Mainz, 1977; Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 151

Iată că diferitele promisiuni și pretenții pe care aceste secte le-au proferat în fața autorităților și societății românești au avut succes imediat spre marea dezamăgire a Bisericii majoritare creștin ortodoxe. Cele reliefate au darul de a atrage un puternic semnal de alarmă cu privire la fenomenul sectar general și în mod special cu privire la sectele de sorginte orientală.

## **Bibliografie**

1. Achimescu, Nicolae, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000
2. Anandamurti, S.S., *16 Punkte zur Selbstverwirklichung*, 2 Aufl., Mainz, 1977
3. Anandamurti, S.S., *Ananda Sutram, Anandangar (West Bengal)*, 1967
4. Anandamurti, S.S., *Baba's Grace. Vortrage von S.S. Anandamurti*, Mainz, Kastel, 1976
5. Evdokimov, Paul, *Iubirea nebuna a lui Dumnezeu*, Traducere, prefata și note Teodor Baconsky Editura Anastasia
6. Hummel, R., *Weltverbesserung und Idealgesellschaft. Zum Verständnis indischer Meditationsbewegungen im Westen*, în: ZRGG 30, 1978
7. Isac ,Dumitru, *Studii, prelegeri și note de curs de istoria filozofiei modern*, Editura: Argonaut, Cluj Napoca, 2007
8. Itu, Mircea, *Filosofia și Istoria Religiilor*, București, Editura Fundației România de Măine, 2004
9. Krishna, Gopi, *Kundalini. Erweckung der geistigen Kraft im Menschen*, Weilheim, 1968
10. Popescu, Dumitru, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996
11. Seneca, *Scrieri filosofice alese*, traducere, coordonată de Eugen Cizek, București, Editura Minerva, 1981
12. Toderescu, Radu, *Muntele Athos – loc al civilizației duhovnicești în lumea contemporană. Excurs duhovnicesc pentru omul contemporan*, material postat la adresa web <http://www.scribd.com/doc/19343216/Radu-Toderescu>,

# Elemente terapeutice de natură sincretistă în viața creștinului contemporan

Drd. Mircea Costel

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

## Abstract

Many Orthodox Christians are today in a fierce search for healing. This makes them want to heal the diseases at all costs and seek relief anywhere, even in the alternative methods of syncretistic healing coming from the Orient, which have a great success both in the Western world and in our country, especially in the post-December period.

**Keywords:** vindecare, terapie, acupunctură, diagnostic

## Introducere

Pătrunderea filosofiilor orientale în Occident, a adus și o mulțime de pseudo-vindecători care nu mai vedeau în Dumnezeu o Persoană care iubește infinit omul, ci l-au transformat într-o energie cosmică sau o forță vitală. Astfel, John Keel, cunoscut cercetător în parapsihologie, spune următoarele cuvinte cu privire la această idee: „Definiția standard dată lui Dumnezeu: *Dumnezeu este lumină* e un mod mai simplu de a spune că Dumnezeu este energie. Energie electromagnetică. El nu e personal, ci impersonal; un câmp de energie care pătrunde întregul univers”<sup>1</sup>.

Medicina holistă are la bază concepția panteistă despre Dumnezeu care îl confundă pe Dumnezeu cu natura sau folosesc noțiuni precum bioplasmă, aură, orgon pentru a-l identifica pe Dumnezeu. De asemenea, și medicinile alternative precum acupunctura, văd în Dumnezeu „energie cosmică” sau „prana” (forța vitală a ființelor vii). „Cu toții avem înăuntrul nostru

---

<sup>1</sup> John Keel, *The Eight Tower*, New York, Signet, 1975, p. 6; Samuel Pfeifer, *Sănătate cu orice preț*, Editura Agape, Făgăraș, 2005, p. 133



puterile vindecătoare ale universului. Toți avem dreptul și capacitatea de a invoca puterea vindecătoare a realității ultime, indiferent dacă o numim Dumnezeu, natură sau astfel”<sup>2</sup>.

Este foarte important de menționat că pacienții trebuie să-și schimbe modul de gândire în goana lor după „sănătate cu orice preț”, raportând-o la realitatea dureroasă a propriilor limite. „În ultimă instanță, nu suntem niciodată stăpâni absoluți ai sănătății noastre, ci trăim zi de zi în dependență de providența lui Dumnezeu”<sup>3</sup>.

## **I. Acupunctura – metoda alternativă de vindecare**

**Acupunctura** este una din cele mai vechi tehnici de tratament cunoscute. Răspândirea acestei tehnici a fost foarte largă în decursul secolelor deoarece acupunctura a fost folosită de către egiptenii antici, hindușii, eschimoșii, polinezienii, triburile din continentul American pentru tratarea diferitelor boli. În Europa, acupunctura este pentru prima dată menționată de Fernao Mendez Pinto (1509-1583), un navigator portughez, dar a fost cunoscută mai bine datorită scrierilor lui Ten Rhyne (1683) și Kaempfer (1728). „Wilhelm Ten Rhyne (1649-1700), chirurg al Companiilor Olandeze în Indiile Orientale, are meritul de a fi prezentat pentru prima dată în Europa acupunctura și fundamentele ei teoretice, în lucrarea *Dissertatio de Arthritide: Mantissa Schematica: De Acupunctura: Et Orationes Tres*, publicată în 1683, după întoarcerea sa din China și Japonia. Lui Ten Rhyne îi datorăm termenul acupunctură, compus din lat. acus = ac și pungere = a înțepa”<sup>4</sup>.

Acupunctura nu a fost utilizată doar pentru a alina durerile, ci a fost și este utilizată pentru vindecarea unor boli complexe precum alergii, ulcer și chiar dependența de droguri. Din acest motiv, fenomenul a luat amploare, ajungând ca în Franța să aibă peste 1.000 de acupuncturiști, iar în Germania să fie peste 1.500. Aproape în fiecare an se brevetează metode noi de acupunctura. „Presopunctura, ca variantă a ei, înlocuiește acele cu apăsarea degetelor. În acupunctura cu laser, acele sunt înlocuite de un fascicol laser de intensitate potrivită. Anumiți acupuncturiști folosesc doar urechea ca domeniu de inserare a acelor, pe considerentul că toate punctele își au echivalentul la acest nivel. În electroacupunctură, acele sunt conectate la un

---

<sup>2</sup> Devaki Berkson, *The Foot Book: Healing the Body Through Reflexology*, New York, Barnes & Noble Books, 1977, p. 8; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 133

<sup>3</sup> Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 158

<sup>4</sup> Dr. Laurențiu Teodorescu, *Pătrunderea acupuncturii în Europa*, în revista „Universul interior”, nr. 1, septembrie, 2009, p. 9-10

generator electric, spre a stimula electric punctele respective. Chiar dacă unele școli le contrazic pe celelalte cu privire la *calea cea dreaptă*”<sup>5</sup>

În acupunctură, cel mai important rol îl joacă funcționalitatea energiei atotpătrunzătoare a universului, numită *Qi*, și aspectele acesteia polare *Yin* și *Yang*. Acupunctura învață că această energie circulă prin organismul uman printr-un sistem de canale care au fost numite meridiane dar care nu au fost demonstrate științific nici până în ziua de astăzi. „Din moment ce disecția corpului uman nu era permisă din considerente religioase, chinezii aveau doar vagi cunoștințe de anatomie umană. În timp ce creierul era considerat un organ minuscul cu rol nesemnificativ, splinei se atribuia funcția de centru al cunoașterii”<sup>6</sup>.

În țara noastră, tratamentul prin acupunctură a fost menționat pentru prima dată de Nicolae Vătămanu<sup>7</sup> din surse franceze prin care se comunicau principalele noțiuni de acupunctură. „Inițiatorul acupuncturii practice la noi a fost Ion Bratu (1910–1965), personalitate medicală de prim ordin, a cărui activitate a fost brusc întreruptă. În vârsta de 55 de ani, înainte ca vasta sa experiență să poată fi transpusă într-o lucrare de sinteză, rămasă în Stadiu de proiect, încă din iunie 1948, în cadrul Societății de Terapeutică din București, Ion Bratu comunică lucrarea „Asupra unui an de experiență cu acupunctura”. Să menționăm că la acea dată, Ion Bratu era autorul a 37 de lucrări efectuate în domeniul urologiei, unele dintre el și publicate în reviste internaționale de prestigiu, precum *Comptes Rendus Soc. Biol. Paris* sau *Revue d'Urologie*”<sup>8</sup>.

Acupunctura a început să fie practică și cunoscută după anul 1950 iar în 1958 a fost înființat în cadrul spitalului Colțea primul serviciu experimental de acupunctură. „În același an, metoda este apreciată ca utilă practicii medicale de către Sfatul Științific al Ministerului Sănătății, România fiind probabil prima țară din Europa în care acupunctura a fost oficial recunoscută și încurajată”<sup>9</sup>.

Din păcate, originea sincretistă și ocultă a acestei practici este minimalizată, ceea ce a dus la proliferarea și utilizarea ei. Acest lucru este arătat și de Johannes Bischko care spune despre chinezi că „nu erau un popor mistic, ci dimpotrivă, erau deosebit de realiști. Ei au înțeles însă că

---

<sup>5</sup> Peter Bruegge, *Stich in den Punkt der gottlichen Gleichmut*, în „Der Spiegel”, No. 8, 1976 ; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 34

<sup>6</sup> Marc Duke, *Acupuncture*, Pyramid House Books, New York, 1972, p. 67; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 35

<sup>7</sup> Vezi Nicolae Vătămanu, *Reflexoterapia modernă*, Editura Orientarea, București, 1934

<sup>8</sup> Dr. Constantin Ionescu, *Acupuncture – un mit, o știință*, Editura Medicala, București, 1985, p. 106

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 106

trebuie să facă apel la puteri superioare pentru a-și împlini năzuințele pământești. Prin urmare, obișnuiau să-i consulte pe practicanții geomanției pentru a afla dacă locul unde urmau să construiască o casă era plăcut spiritelor. În realitate, acești oameni erau adevărați arhitecți în folosirea elementelor de teren”<sup>10</sup>.

Punctele de acupunctură se regăsesc de-a lungul meridianelor și există peste 700 de astfel de puncte. Ele măsoară între 1 și 3 mm fapt pentru care acupuncturiștii utilizează un obiect numit punctoscop care face să măsoare rezistența electrică a pielii și să semnaleze cu un semnal luminos atunci când se ajunge la minimul de rezistență. Din punct de vedere științific, această metodă este una care nu poate fi demonstrată ca fiind adevărată și care dă roade. În cadrul punctelor de acupunctură, găsim câteva categorii: „puncte de tonifiere și de dispersie, puncte sursă și *de pasaj*, puncte de alarmă și de asentiment, puncte de reunire și cardinale”<sup>11</sup>.

Așa cum am putut vedea în prezentarea noastră, acupunctura este o practică medicală, utilizată ce-i drept de foarte mult timp, care nu are argumentație medicală și nici nu prezintă dovezi științifice care să permită folosirea ei fără a avea rețineri sau suspiciuni. Acupunctura nu poate fi considerată o știință exactă. Deși unele fenomene pot fi explicate prin metode științifice, nu există nimic sigur pe care să ne putem baza și este evident faptul că acest caracter sincretist al ei are o influență mare asupra rezultatelor ei. Toate aceste metode neconvenționale de vindecare fac apel la încrederea pacientului în eficacitatea lor. Dacă el nu-și pune credința în Dumnezeu și nu are încredere în știința medicală, se va orienta spre alte alternative. Omul are o nevoie fundamentală de a crede și a se încrede în cineva. Dacă nu-și pune credința în adevăratul Dumnezeu, și-o va pune în tot felul de înșelăciuni și falsuri care-1 vor duce la pierzare.

Referitor la această metodă terapeutice, marele duhovnic, arhimandritul Teofil Pârâian menționează următoarele: „Sunt totuși mijloace de întremare a ființei umane, de ce să nu poată face apel la tot ceea ce se poate face pentru binele omului? Oamenii, în general, nu sunt încă obișnuiți cu chestiunea aceasta și se pot face și multe lucruri care să-i înșele pe oameni, se pot prezenta unii care au, știu eu, practica aceasta de a ajuta pe oameni și de fapt o fac pentru bani sau pentru avantaje ale lor, nu pentru avantaje ale bolnavului. Pot fi și lucruri de felul acesta, însă, în general, acolo unde se duce omul are încredere că poate fi ajutat, se poate duce și la acupunctură, și la bioenergie, și la orice unde poate câștiga un spor de bine pentru viața lui personală, așa cum te duci la un izvor de apă termală, la izvoare de apă minerală și te poți folosi

---

<sup>10</sup> Johannes Bischo, *Einführung in die Akupunktur*, Heidelberg, 1976, p. 13; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 39

<sup>11</sup> Johannes Bischo, *op.cit.*, p. 19; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 43

de acestea, cam așa te poți duce și la un bionergetician, dacă acela este om serios și dacă simți că îți folosește la ceva intervenția lui”<sup>12</sup>.

La întrebarea “dacă am recurge la acupunctură” Serghei Nikolaevici Lazarev răspunde astfel: „Aici totul depinde de personalitatea acupuncturului. Doi medici diferiți, acționând exact în același fel cu acele, obțin rezultate absolut diferite. Și nu oricărui om i se permite de sus, să devină medic, fără a mai vorbi de acupunctura. Chiar prescriind tablete, medicul își pune la contribuție propria bioenergie. De aceea el trebuie să fie într-o oarecare măsură duhovnic. Și numai cu o mare rezervă de iubire în suflet poți deveni medic. Dând bolnavului o pastilă pentru vindecarea trupului, medicul tratează în mod intuitiv sufletul. Dacă rezerva de iubire este mică, el tratează numai corpul, provocându-i sufletului prejudicii, iar după aceea plătește pentru asta cu propria sănătate și cu sănătatea celor dragi lui”<sup>13</sup>.

## II. Homeopatia

**Homeopatia** reprezintă o metodă de tratare a bolnavului cu remedii asemănătoare sau chiar identice, care sunt capabile de a produce într-un organism sănătos o stare asemănătoare simptomelor bolii sale. „Ea pornește de la ideea că simptomele reprezintă o reacție de apărare a organismului, care astfel încearcă să evite un rău mai mare. Folosind remedii similare homeopatia întărește forța vitală care acționează permanent pentru menținerea organismului în echilibru. Exemple găsim adesea în medicina populară: picioarele înghețate se fricționează cu zăpadă, cel care seara face abuz de alcool, dimineața *se drege* tot cu alcool (dar în doză mult mai mică!), dragostea nefericită se vindecă cu o nouă iubire, sau, cum spune înțelepciunea populară: *cui pe cui se scoate!*”<sup>14</sup>.

Pe de altă parte, homeopatia reprezintă o metodă de tratare care presupune administrarea unui om bolnav a unuia sau mai multor remedii care, dacă ar fi fost administrate unui om sănătos, i-ar provoca anumite simptome asemănătoare cu boala acestuia. „Un exemplu: cafeina,

---

<sup>12</sup> Pr. Teofil Paraian, *Veniți de luați bucurie. O sinteză a gândirii Părintelui Teofil în 1270 de capete*, Editura Teognost, Cluj Napoca, 2007, p. 38

<sup>13</sup> Serghei Nikolaevici Lazarev, *Diagnosticarea karmei. Iubirea*, Editura Dharana. București, 2000, p. 24-25

<sup>14</sup> Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *Homeopatia. Tratament pentru corp, minte și suflet*, Editura BonsOffices, Chișinău, 2004, p. 14

administrată în doze foarte mici (homeopatice) poate vindeca insomnia, în timp ce, în doze mari, unui om sănătos îi produce insomnie<sup>15</sup>.

Această metodă terapeutică a fost folosită și în antichitate chiar de către Hipocrate (460-377 î.Ch.)<sup>16</sup>. „Medicul german Christian Samuel Friedrich Hahnemann (1755-1843) are meritul de a o fi redescoperit, fiind astfel întemeietorul homeopatiei moderne. Anul de naștere al acestui sistem medical este 1796”<sup>17</sup>. De asemenea, Dr. Sabin Ivan este de aceeași părere: „Când pronunțăm cuvântul homeopatie, în mod automat îl asociem unui nume înscris de multă vreme cu litere de aur în istoria medicinei: Christian Friedrich Samuel Hahnemann, descoperitorul și fondatorul homeopatiei”<sup>18</sup>.

Homeopații văd în simptomele pe care le prezintă fiecare corp ca pe încercări ale acestuia de a se reechilibra. „Transpirațiile abundente, erupțiile vizibile pe piele, ulcerele de gambă, de exemplu, sunt modalitatea mecanismelor de apărare de a proteja sistemul de o afectare mai profundă, de un astm bronșic sau de un infarct, să spunem. Simptomele pe care organismul ni le prezintă sunt, în același timp, și modul său de a ne comunica starea sa de dezechilibru. Ele sunt „strigăte de ajutor” pe care le lansează forța vitală dezechilibrată. De aceea homeopații sunt atât de atenți la simptome”<sup>19</sup>.

Facem precizarea că simptomele care sunt induse la acele persoanele sănătoase, prin administrarea unei anumite substanțe poartă numele de *patogenezia* acesteia. „Lista acțiunilor *patogene*, pe care o anumită substanță le provoacă la omul sănătos (*banca de patogenezie*), definește *profilul reactiv al substanței* de referință Beneficiind de o astfel de listă putem reacționa, când ne aflăm în fața unui suferind al cărui tablou simptomatologic îl înregistrăm și să căutăm printre patogeneziile existente mai exact pe aceea care reprezintă *contraponderea (suprapunerea)* cât mai bine pe simptomele prezentate de bolnav examinat clinic (*similibus*)”<sup>20</sup>.

În homeopatie simptomele sunt cele mai importante elemente deoarece ele exprimă individualitatea persoanei tratate și îl ajută în alegerea celui mai bun remediu. „Pacientul este

---

<sup>15</sup> Dr. Sabin Ivan, *op.cit.*, p. 96

<sup>16</sup> „Hippocrate în secolul V î.Hr. a aplicat acest principiu în medicină. El a fost inventatorul “observației clinice”, care trebuie să fie extrem de minuțioasă și orientată către o înțelegere sintetică, holistică a omului bolnav. Numai așa, afirmă el, se poate pune un diagnostic. Considerând unitate a om-mediului esențială în terapeutică, Hippocrate a stabilit trei orientări fundamentale în arta medicinei: legea contrariilor; legea similitudinii; natura vindecătoare”. (Corneliu Aurian-Blăjeni, *Homeopatia*, Editura Litera, București 1983, p. 23)

<sup>17</sup> Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 13

<sup>18</sup> Dr. Sabin Ivan, *op.cit.*, p. 97

<sup>19</sup> Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 27

<sup>20</sup> Mihai Botez, *Curs Homeopatie*, Themis Art, Education Certificate Programs, Iasi, 2008, p. 2

tratat corect numai dacă primește remediul care produce la omul sănătos simptome asemănătoare celor pe care le are el. Un homeopat adevărat nu va indica niciodată un remediu numai pe baza numelui pe care îl poartă boala, căci el trebuie să trateze bolnavul și nu boala. Fiecare om este unic, așa cum unică este și combinația de simptome fizice și mental-emoționale pe care o prezintă fiecare caz în parte”<sup>21</sup>.

Având în vedere cele menționate, putem afirma că homeopatia reprezintă o metodă terapeutică care este bazată „pe principiul similitudinii care există între potențialul toxic al unei substanțe și puterea sa terapeutică, observându-se în practica medicală nemijlocită că anumite substanțe, utilizate în doze ponderale, provoacă o anumită simptomatologie (un *tablou clinic* tipic format din anumite simptome) la o persoană sănătoasă, în timp ce administrate în doze infimezimale, aceleași substanțe, vindecă *boli* analoage celor pe care le-ar fi provocat”<sup>22</sup>.

De asemenea homeopatia este o tehnică medicală alternativă care tratează pacientul cu aceeași substanță care produce suferința. Spre exemplu urzica produce o erupție cu prurit (mâncărime). Aceleași erupții se întâlnesc la urticarie, ceea ce face ca această boală să fie vindecată cu extracte din urzică.

Hahnemann a formulat trei principii sau legi care stau la baza homeopatiei și care au rămas neschimbate până astăzi: cel al *asemănării*; al dozei *infimezimale* și al *individualizării*. Principiul asemănărilor spune că homeopatia utilizează doar acele remedii care provoacă omului sănătos simptomele bolii care se dorește tratată. Al doilea principiu spune că în tratament să se folosească doar doze foarte mici, infimezimale. *Principiul individualizării tratamentului* împarte bolile în trei categorii: *psore*, *luetism* și *sycoze*. O astfel de împărțire nu mai prezintă pentru homeopatii de azi o prea mare importanță, ea având doar una de ordin istoric<sup>23</sup>.

## Concluzii

Realitatea sincretismului în practicile terapeutice alternative prezentate succint în acest subcapitol este dată de faptul că omul contemporan le împrumută din practica asiatică, în special cea chineză. Pe lângă practicarea unui soi de medicină care nu are nici un fundament științific și care este de multe ori periculoasă pentru sănătatea omului, există pericolul împrumutărilor

---

<sup>21</sup> Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 28

<sup>22</sup> Mihai Botez, *op.cit.*, p. 1

<sup>23</sup> Dr. Sabin Ivan, *op.cit.*, p. 100

filosofiei orientale care are un caracter panteist sau unor elemente aparținând acestor religii (Energia Qi, Meridianele, energii, etc.).

### **Bibliografie**

1. Aurian-Blăjeni, Corneliu, *Homeopatia*, Editura Litera, București 1983
2. Berkson, Devaki, *The Foot Book: Healing the Body Through Reflexology*, New York, Barnes & Noble Books, 1977
3. Bischko, Johannes, *Einführung in die Akupunktur*, Heidelberg, 1976
4. Bolbocean, Dr. Tatiana; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *Homeopatia. Tratament pentru corp, minte și suflet*, Editura BonsOffices, Chișinău, 2004
5. Botez, Mihai, *Curs Homeopatie*, Themis Art, Education Certificate Programs, Iasi, 2008
6. Bruegge, Peter, *Stich in den Punkt der gottlichen Gleichmut*, în „Der Spiegel”, No. 8, 1976
7. Duke, Marc, *Acupuncture*, Pyramid House Books, New York, 1972
8. Ionescu, Dr. Constantin, *Acupunctura – un mit, o știință*, Editura Medicala, București, 1985
9. Keel, John, *The Eight Tower*, New York, Signet, 1975, p. 6; Samuel Pfeifer, *Sănătate cu orice preț*, Editura Agape, Făgăraș, 2005
10. Lazarev, Serghei Nikolaevici, *Diagnosticarea karmei. Iubirea*, Editura Dharana. București, 2000
11. Paraian, Pr. Teofil, *Veniți de luați bucurie. O sinteză a gândirii Părintelui Teofil în 1270 de capete*, Editura Teognost, Cluj Napoca, 2007
12. Pfeifer, Samuel, *Sănătate cu orice preț*, Editura Agape, București, 2005
13. Teodorescu, Dr. Laurențiu, *Pătrunderea acupuncturii în Europa*, în revista „Universul interior”, nr. 1, septembrie, 2009
14. Vătămanu, Nicolae, *Reflexoterapia modernă*, Editura Orientarea, București, 1934

## **Neo-darwinismul – ateism științific**

Drd. Mircea Costel

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### **Abstract**

Neo-darwinism represents the totality of manifestations based on Darwin's three fundamental principles, namely the heredity of the acquired characters, the individual variations observed in each population, and the principle of natural selection and struggle for existence. Regarding the mechanism of evolution, the current neo-darwinist conception is based on admitting the absolute randomness of mutations, and considers selection as the only factor of evolution.

**Keywords:** ateism, darwinism, neodarwinism, evoluționism, selecție naturală

### **Introducere**

După concepția neodarwinistă mutațiile sunt totdeauna întâmplătoare și independente între ele. Aceasta face însă imposibilă explicarea apariției organelor complexe și a coadaptărilor. Date fiind aceste dificultăți întâmpinate de neodarwiniști, unii dintre ei încearcă să explice evoluția prin mutații genomice adică prin fenomenul de poliploidie<sup>1</sup> ( Creștere a numărului de cromozomi în celulele organismelor animale sau vegetale față de numărul de cromozomi caracteristic unei anumite specii, având ca rezultat mărirea taliei sau a unor organe ale individului respectiv). Încearcă să demonstreze că există în natura vie variații întâmplătoare, fără o cauză aparentă. De Vries arată că diferențele individuale provin din caracterele neereditare determinate de acțiunea mediului; evoluția efectuându-se prin mutații progresive, regressive sau degressive, pentru că numai ele singure sunt ereditare.

---

<sup>1</sup> Gheorghe Mohan și Aurelian Ardelean, Enciclopedie de Biologie, Editura All, București, 2007,p.855.



## I. Neo-darwinismul – repere fundamentale

Când Charles Darwin și-a publicat pentru prima dată teoria sa despre originea speciilor prin selecție naturală, el a lansat ideea că micile variații continue între indivizii unei specii care se observă în natură, ar conferi diferite grade de avantaj sau dezavantaj în lupta pentru existență. Cei cu avantaje semnificative ar fi favorizați de selecția naturală și astfel vor supraviețui mai mult pentru a transmite aceste caracteristici pe cale ereditară descendenților lor. Astfel, treptat, tipuri de organisme complet noi și superioare și-ar face apariția.

„Mai târziu s-a descoperit că varietățile normale sunt supuse rigidelor legi mendeliene ale eredității, nereprezentând nimic nou, ci numai caractere deja latente în sistemul genetic. Biologia moleculară modernă, cu pătrunderea ei adâncă în remarcabilul cod genetic implantat în sistemul ADN, a confirmat și mai mult că variațiile normale operează numai între limitele specificate de ADN-ul acelui tip particular de organism, așa încât nu pot să apară nici un fel de caracteristici cu adevărat noi, care să producă grade de ordine sau de complexitate. Variația este orizontală, nu verticală!”<sup>2</sup>

Din nefericire, tocmai variația normală de felul acesta este încă oferită ca dovadă că evoluția are loc și astăzi. Exemplul clasic al „moliei pătate” din Anglia, care ar fi „evoluat” de la o culoare dominant deschisă, la o culoare dominant închisă, pe măsură ce trunchiurile copacilor au devenit tot mai închise datorită poluanților din timpul revoluției industriale, este cel mai bun caz ilustrativ. „Experimentele cu molia pătată demonstrează foarte bine selecția naturală sau supraviețuirea celui mai adaptat la mediu în acțiune, dar ele nu demonstrează evoluția în mersul ei, căci oricât ar putea să se schimbe populațiile în culoare de la nuanțe deschise, la nuanțe intermediare sau închise, toate moliile rămân de la început până la sfârșit Biston Betularia.”<sup>3</sup>

Cu alte cuvinte fenomenul variației și al selecției naturale, nu numai că nu explică evoluția așa cum credea Darwin că o face, ci este în realitate un minunat exemplu al principiului creaționist al conservării în acțiune. Adică, o prezicere fundamentală din modelul creaționist este

---

<sup>2</sup> Dr. Henry M Morris, Creaționismul științific, editat de Societatea misionară română, 1992, pp 51-52.

<sup>3</sup> Ecologistul britanic Keffowell a inventat și un test pentru acest caz din natură. Mai întâi el a capturat fluturii și i-a crescut în captivitate. Apoi a eliberat un număr egal de fluturi deschiși și închiși la culoare, în două zone diferite. Într-o zonă copacii erau colorați normal, în alta ei erau înnegriți cu funingine. Mai târziu Keffowell a recapturat fluturii, i-a sortat și i-a numărat. El a observat că în zonele nepoluate supraviețuiseră un număr mai mare de fluturi deschiși la culoare, pe când în zona poluată erau mai mulți fluturi închiși. Astfel, Keffowell a demonstrat și experimental faptele din natură. Dar nu este evoluție ci simplă adaptare la mediu a aceleași specii pe baza valorificării unei variații ascunse existente. Prof. univ. dr.ing. Gheorghe Sandu (ieromonah Grigorie), Evoluția spre Creator, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2003, p.195.

că, de vreme ce Creatorul a avut un scop cu fiecare organism creat, El a trebuit să instituie un sistem care nu numai să asigure integritatea lui genetică ci să-l și facă în stare să supraviețuiască în natură. Sistemul genetic trebuia să fie astfel făcut încât să mențină identitatea organismului ca specie particulară, dar, în același timp, să-i permită să-și adapteze caracteristicile (între anumite limite) după schimbările mediului înconjurător. Altfel chiar și cele mai mici schimbări în habitatul său, în sursele de hrană etc. , i-ar putea cauza dispariția ca specie.

Recombinarea este indiscutabil cea mai importantă sursă de variație genetică, adică de material pentru selecția naturală."<sup>4</sup>

Așa cum însuși termenul sugerează, recombinația nu generează ceva nou și cu certitudine nu ceva de un grad de complexitate superior. De fapt, ea nu este decât un alt nume pentru variație.

Modelul evoluționist este valabil, atunci într-un fel aripile s-au format prin evoluție de patru ori (odată la insecte, odată la reptile, odată la păsări, și odată la liliaci) și ochii „au evoluat” independent cel puțin de trei ori. Salisbury a comentat recent asupra acestui fapt remarcabil în felul următor:

„Ultima mea îndoială privește așa numita evoluție paralelă... Chiar și un organ atât de complex cum e ochiul a apărut de mai multe ori - de ex.: la sepie, la vertebrate și la artropode. Este teribil de greu să încerci să explici apariția unui organ o singură dată, dar gândul de a fi fost produse de mai multe ori conform teoriei sintetice moderne face să-mi vâjâie capul.”<sup>5</sup>

Acest comentariu ne aduce aminte că Charles Darwin a spus că gândul la un ochi și la modul în care acesta ar fi putut să fie produs prin selecție naturală îl făcea să se îmbolnăvească.<sup>6</sup>

Așadar, selecția naturală, ce acționează asupra potențialului variațional înscris în codul genetic al fiecărui organism, este un puternic mecanism pentru permiterea variației orizontale, sau a radierii, ca să-i îngăduie să se adapteze la mediu și astfel să supraviețuiască. Dar el este un mecanism care nu poate să genereze o variație verticală care să ducă la dezvoltarea unor organisme superioare, de un tip mai complex. În realitate, el acționează pentru a preveni astfel de variații verticale, de vreme ce în cel mai bun caz noutățile incipiente n-ar fi utile până la deplina lor dezvoltare și funcționare. În cele mai multe cazuri, însă, astfel de noutăți ar fi de-a dreptul

---

<sup>4</sup> Ernst Mayr, în *Populations, Species and Evolution* (Populații, specii și evoluție). (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970), p. 103.

<sup>5</sup> Frank B. Salisbury, în „Doubts about the Modern Synthetic Theory of Evolution”(„îndoilei cu privire la teoria evoluției moderne și sintetice”), în *American Biology Teacher*, (septembrie 1971), p. 338.

<sup>6</sup> Dr. Henry M Morris, *Creaționismul științific*, editat de Societatea misionară română, 1992, p 54.

dăunătoare. Este semnificativ faptul că evoluționiștii nu au reușit până acum să descopere, nici în lumea vie nici în cea fosilă, vreun organ incipient sau o altă structură incipientă care să fi dus mai târziu la deplina sa dezvoltare a unei noi trăsături utile.

Toate aceste lucruri confirmă specific prezicerile modelului creaționist. De vreme ce este evident că nici variațiile obișnuite, nici recombinările caracteristicilor existente nu pot explica evoluția „ascendentă”, trebuie găsit un alt mecanism extraordinar care să slujească scopului acestuia. În teoria sintetică modernă a evoluției, adică în neo-darwinism, mecanismul care este universal adoptat pentru acest scop este mutația.

O mutație se presupune a fi o schimbare structurală reală într-o genă, de așa natură încât se produce ceva nou, nu numai o prelucrare a ceva ce exista deja acolo. Într-un fel sau altul, legăturile dintr-un segment de moleculă ADN sunt schimbate, așa încât se transmite o „informație” diferită prin codul genetic pentru formarea structurii descendentului.

„Trebuie să nu uităm că mutația este sursa ultimă a oricărei variații genetice descoperite în populațiile naturale și singurul material nou la dispoziția selecției naturale asupra căruia să opereze aceasta.”<sup>7</sup>

Prin urmare fenomenul mutației este unul dintre cele mai importante componente ale modelului evoluționist. Modelul evoluționist trebuie să postuleze un oarecare mecanism care să producă progresul ascendent în complexitate cerut, care caracterizează modelul în dimensiunea lui cea mai largă. Se presupune deci, că mutația este mecanismul acela.<sup>8</sup>

Modelul evoluționist de bază va prezice, prin urmare, că mutațiile trebuie să fie în primul rând benefice, generând o schimbare „verticală” ascendentă, către nivele de ordine superioare. Fiecare schimbare de felul acesta trebuie să fie categoric folositoare în mediu dacă e să fie păstrată prin selecția naturală și să contribuie la progresul evoluționar.

## **II. Neo-darwinismul sau ateizarea în numele științei**

Modelul creaționist va prezice că, dacă există realmente mutații care cauzează schimbări „verticale” în complexitatea și ordinea speciilor, ele vor fi dăunătoare, nu folositoare.

Cu aceste două modele în minte, să analizăm acum câteva dintre faptele reale experimentale referitoare la mutații.

---

<sup>7</sup> C. H. Waddington, *The Nature of Life* (Natura vieții) (New York: Atheneum, 1962), pg. 98.

<sup>8</sup> Dr. Henry M Morris, op.cit., pg.55.

### 1. Mutațiile sunt întâmplătoare nu direcționate

„Este corect să spunem că noi nu cunoaștem nici o altfel de mutație decât pe cea întâmplătoare prin care vin în ființă noile variații ereditare și nici un altfel de proces în afara selecției naturale prin care constituția ereditară a unei populații se schimbă de la o generație la cea următoare.”<sup>9</sup>

Nu există mod de a controla mutațiile pentru a le face să producă caracteristici necesare. Selecția naturală trebuie pur și simplu să ia ceea ce vine.

### 2. Mutațiile sunt rare, nu obișnuite

Probabil este corect să apreciem frecvența majorității mutațiilor în organismele superioare ca fiind între una la zece mii și una la un milion per genă per generație.

### 3. Mutațiile bune sunt foarte, foarte rare

Omul care după toate probabilitățile a acordat mai multă atenție decât oricine altul observației experimentale a mutațiilor declară: „Dar mutațiile se dovedesc a fi de natură întâmplătoare, în ce privește utilitatea lor. În consecință, marea majoritate a mutațiilor, cu siguranță mult peste 99 la sută, sunt dăunătoare într-un fel sau altul, așa cum este de așteptat de la efectele evenimentelor accidentale.”<sup>10</sup>

Omul care probabil a contribuit mai substanțial decât oricare altul la formularea teoriei moderne a evoluției cunoscută sub numele de neodarwinism, care spune că evoluția înaintază prin acumularea de mici mutații păstrate prin selecție naturală, este încă și mai puțin încrezător în frecvența mutațiilor prielnice. „O proporție de mutații favorabile de una la mie nu este mare, dar probabil că este generoasă, de vreme ce atât de multe mutații sunt mortale, împiedicând organismul să mai trăiască, și marea majoritate a celorlalte provoacă dezordine în funcționarea mașinăriei.”<sup>11</sup>

În realitate, fenomenul unei mutații cu adevărat prielnice, una care se știe că este o mutație și nu doar o caracteristică latentă deja prezentă în materialul genetic dar care nu avusese până atunci prilejul de a se exprima, și una care este permanent binefăcătoare în mediul natural, urmează încă să fie descoperită. Unii evoluționiști chiar se îndoiesc că asemenea mutații ar avea loc: „În consecință, mutațiile sunt mai mult decât niște schimbări bruște în ereditate; ele

---

<sup>9</sup>Francisco J. Ayala, „Teleological Explanations în Evolutionary Biology” („Explicații teologice în biologia evoluționistă”), în *Philosophy of Science*, 37 (martie 1970), pg. 3.

<sup>10</sup> H. J. Muller, „Radiation Damage to the Genetic Material” („Daune produse de radiații materialului genetic”), în *American Scientist*, 38 (ianuarie 1950), p. 35

<sup>11</sup> Julian Huxley, *Evolution în Action* (Evoluția în acțiune) (New York: Harper Bros., 1953), p. 41.

afectează chiar viabilitatea și, după tot ceea ce cunoaștem până acum, o afectează în mod defavorabil. Oare faptul acesta nu arată că mutațiile sunt în realitate asalturi asupra ființei centrale a organismului, asupra capacității lui fundamentale de a fi un organism viu."<sup>12</sup>

#### 4. Efectul net al tuturor mutațiilor este dăunător

Chiar dacă mutațiile nu sunt atât de dăunătoare încât să cauzeze eliminarea completă a purtătorilor lor prin selecția naturală efectul lor global este scăderea treptată a viabilității populației.

„Marea majoritate a mutațiilor, însă, sunt dăunătoare sau chiar mortale pentru individul în care se exprimă. Astfel de mutații pot fi considerate ca introducând o „tară” sau o povară genetică, în fondul comun. Termenul „tară genetică” a fost introdus pentru prima oară de H. J. Muller care a recunoscut că frecvența mutațiilor este mărită de numeroși agenți pe care i-a introdus omul în mediul său, în special radiația ionizantă și chimicalele mutagene.”<sup>13</sup>

Faptul că efectul net al mutațiilor este mai degrabă dăunător, decât binefăcător presupusului progres al evoluției, se vede transparent de clar din zelul cu care de zeci de ani evoluționiștii încearcă să îndepărteze din mediu radiațiile producătoare de mutații.

„Cele mai importante acțiuni care trebuiesc întreprinse, însă, sunt în domeniul minimalizării adaosului de noi agenți mutageni la cei deja prezenți în mediu. Orice creștere a tarei mutaționale este dăunătoare, dacă nu imediat, atunci cu siguranță pentru generațiile viitoare.”<sup>14</sup>

Este clar că, dacă evoluționiștii ar crede cu adevărat că evoluția se datorează mutațiilor, ei ar favoriza toate măsurile care ar putea crește frecvența mutațiilor, ca să faciliteze astfel avansul evoluției, în loc să facă aceasta, ei s-au opus consecvent în ultimele decenii experiențelor nucleare tocmai pentru motivul prevenirii mutațiilor.<sup>15</sup>

#### 5. Mutațiile afectează și sunt afectate de multe gene

Conceptul de mutație nu mai este atât de simplu cât fusese odată. În loc ca o caracteristică dată să fie controlată de o genă specifică, acum se pare că fiecare genă afectează multe caracteristici și fiecare caracteristică este controlată de mai multe gene. „Mai mult, în ciuda

---

<sup>12</sup>.C. P. Martin, „A Non-Geneticist Looks at Evolution” („Opiniile unui negenetician cu privire la evoluție”), în American Scientist, (ianuarie 1953), p. 102.

<sup>13</sup> Cristopher Wills, „Genetic load” („Tara genetică”), Scientific American, 222, (martie 1970), p. 98; P. Raicu, Genetica, București, 1992.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>15</sup> Dr. Henry M Morris, op.cit., p.57; Ernst Mayr, Darwin et la pensee modern de l`evolution, Ed.Odile, Paris, 1993.

faptului că o mutație este un efect discret, discontinuu la nivelul celular, cromozomic sau genetic, efectele lui sunt modificate de interacțiuni în întreg sistemul genetic al individului."<sup>16</sup>

„Această interacțiune universală a fost descrisă, în formă deliberat exagerată, prin următoarea afirmație: Fiecare caracteristică a unui organism este afectată de toate genele, și fiecare genă afectează toate caracteristicile. Această interacțiune este cea care explică integrarea funcțională strâns întrețesută a genotipului ca întreg." <sup>17</sup>

Pare să fie evident că dacă oricare mutație singulară este foarte probabil să fie dăunătoare, atunci de vreme ce o caracteristică schimbată necesită efectul combinat al mai multor gene, și prin urmare mai multe mutații simultane, probabilitatea unor efecte dăunătoare crește de mai multe ori. Și invers, probabilitatea unor mutații bune simultane, în toate genele care controlează o caracteristică dată este redusă practic la zero.<sup>18</sup>

## Concluzii

Impresia că respingerea credințelor religioase și ateismul ar putea fi întemeiate pe realizările științei darwiniene este pe cât de răspândită, pe atât de înșelătoare. Impresia că am putea ajunge de la știința darwiniană a evoluției la ateism printr-un demers simplu și liniar se bazează pe confundarea rezultatelor cercetărilor științifice propriu-zise cu extrapolări filozofice, acele extrapolări care vor putea fi tot atât de bine acceptate sau respinse de către persoane informate și de bună credință tocmai fiindcă ele se situează dincolo de ceea ce poate fi confirmat sau infirmat cu referire la fapte.

Totuși referindu-se la conflictul dintre credincioși și atei, Denis Alexander spunea: „conflictul tinde să se ivească dacă fie știința, fie religia adoptă atitudini expansioniste, pretinzând să răspundă la întrebări care în mod legitim aparțin celui alt domeniu al cercetării”.

## Bibliografie

---

<sup>16</sup> George G. Simpson, „Uniformitarianism” („Conceptul de uniformitate”), Chap. 2 în *Essays in Evolution and Genetics*, Ed. by Max A. Hecht & Wm. C. Steeres (New York: Appleton-Century Crofts, 1970), p. 80.

<sup>17</sup> Ernst Mayr, op. cit., p. 164.

<sup>18</sup> Dr. Henry M Morris, op.cit., p.58.

1. Ayala, Francisco J., *Teleological Explanations în Evolutionary Biolog*, în *Philosophy of Science*, 37 (martie1970)
2. Huxley, Julian, *Evolution in Action*, Harper Bros, New York, 1953
3. Martin, C. P., *A Non-Geneticist Looks at Evolution*, în *American Scientist*, (ianuarie 1953)
4. Mayr, Ernst, *Darwin et la pensee modern de l`evolution*, Ed.Odile, Paris, 1993
5. Mayr, Ernst, *Populations, Species and Evolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1970
6. Mohan, Gheorghe; Ardelean, Aurelian, *Enciclopedie de Biologie*, Editura All, București, 2007
7. Morris, Dr. Henry M, *Creăționismul științific*, editat de Societatea misionară română, 1992
8. Muller, H. J., *Radiation Damage to the Genetic Material*, in *American Scientist*, 38 (ianuarie 1950)
9. Raicu, P., *Genetica*, București , 1992
10. Salisbury, Frank B., *Doubts about the Modern Synthetic Theory of Evolution*, în *American Biology Thecher*, (septembrie 1971)
11. Sandu, Prof. univ. dr.ing. Gheorghe (ieromonah Grigorie), *Evoluția spre Creator*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2003
12. Simpson, George G., *Uniformitarianism*, în *Essays în Evolution and Genetics*, Ed. by Max A. Hecht & Wm. C. Steeres Appleton-Century Crofts, New York, 1970)
13. Waddington, C. H., *The Nature of Life*, Atheneum, New York , 1962
14. Wills, Cristopher, *Genetic load*, *Scientific American*, 222, (martie 1970), p. 98

# Milenarismul. Repere fundamentale

Drd. Ionuț Secară

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

## Abstract

From the Orthodox perspective, parousia and judgment have totally different dimensions. The purpose of the public resurrection is to proclaim the final and absolute proclamation of love as an everlasting law. In irreducible antithesis with the idea of destroying the world, resurrection is the entrance into eternity, it is the threshold of passing to a new heaven and a new earth.

**Keywords:** judecată, Parusie, milenarism, erezie, A doua venire

## Introducere

Milenarismul reprezintă un termen academic care se referă la credința într-o mântuire colectivă, în care credincioșii vor trăi bunăstarea, iar aspectele neplăcute ale condiției umane vor fi eliminate. Mântuirea colectivă este adesea considerată a fi pământească, dar ea poate fi și cerească. Mântuirea colectivă se va realiza fie numai de o persoană divină sau supraumană, fie cu ajutorul oamenilor care lucrează în conformitate cu voința și planul divin sau suprauman. Termenul milenarism este specific creștinismului deoarece cartea Apocalipsei din Noul Testament afirmă că împărăția lui Dumnezeu va exista pe Pământ pentru o mie de ani. Milenarismul este un termen care se aplică modelelor religioase găsite într-o varietate de tradiții religioase. Termenul *Millennium* se referă la salvarea colectivă așteptată de milenariști. „Multe secte milenare au descris mântuirea colectivă ca având o durată de o mie de ani (un mileniu)”<sup>1</sup>.

## I. Aspecte esențiale cu privire la milenarism

---

<sup>1</sup> *The Oxford Handbook of Millennialism*, editat de Catherine Wessinger, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 720



Sub numele de *milénarism* (de la millenium = o mie de ani) e cunoscută învățătura de credință care susține că *Mântuitorul Iisus Hristos, între venirea a doua și sfârșitul lumii, va întemeia pe pământ o împărăție nouă, în care El va domni cu dreptii o mie de ani*. Recomandat ca un capitol de doctrină pseudo-creștină, cu numeroase implicații dogmatice și morale, precum și ca o ermeneutică spiritualistă, milénarismul este de fapt o viziune eshatologică “pământească”, o interpretare fantezistă a unor texte scripturistice și o gândire religioasă lipsită de adevărul mântuirii.

Învățătura despre „împărăția de o mie de ani” a ajuns cu timpul să reprezinte o principală deviere de la dreapta credință, dar și să constituie o *temă* centrală a unei concepții religioase în care atitudinea negativă față de *creație, repulsia față de lumea pământească și disprețul* fa(ă de progresul social să atingă cote din cele mai ridicate. Înmormântată pe nesimțite în veacul al IV-lea și al V-lea, erezia hiliastă (cum i se spunea în vechime) reapare după douăsprezece secole în sânul protestantismului, și este predicată de secta anabaptiștilor, cunoscând o dezvoltare continuă<sup>2</sup>. Având o aparentă fundamentare biblică, această falsă învățătură religioasă – în contradicție evidentă cu Revelația dumnezeiască – prezintă o serie de incoerențe care favorizează apariția în cuprinsul ei a adversiunii față de valorile culturii și ale civilizației<sup>3</sup>.

Milenarismul se caracterizează prin : a) învățătura parusiei (arătării) neîntârziate a Domnului ; b) învierea separată a credincioșilor pentru ca aceștia să împărătească cu Hristos o mie de ani, și c) tăgăduirea veșniciei pedepselor. Accentul principal cade însă pe ideea “milenistă special. Originea ei fiind foarte veche, ea trebuie căutată într-o perioadă precreștină. Se știe că iudeii, înțelegând greșit profețiile mesianice din Vechiul Testament (Isaia XLI, 56 ; Daniel XXIV, 7 ; Iezechiel XL, XLVIII) credeau că Mesia va întemeia numai pentru ei, în detrimentul celorlalte neamuri, o împărăție vizibilă pe acest pământ și că această împărăție va precede sfârșitul lumii și judecata de apoi<sup>4</sup>.

Preluând această interpretare, milenariștii o pun în legătură cu unele cuvinte rostite de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli, izolând anumite texte și rupându-le din întregul învățăturii creștine, pentru ca în acest fel să poată fi răstălmăcite după plac. În locul unui Mesia blînd și smerit cu inima, pe care îl descrie profetul Zaharia (IX, 9) și care suferă patimile și moartea în locul nostru (Isaia LIII), atenția milenariștilor se îndreaptă spre un rege “pământesc”, care vine să zdrobească pe dușmanii poporului ales, să pedepsească pe necredincioși și să apere pe drepti, întemeind o împărăție

---

<sup>2</sup> H. Ch. Chery, *L'offensive des sectes*, Paris, 1961, p. 44

<sup>3</sup> Roger Mehl, *Traite de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel (Suisse), 1965, p. 208

<sup>4</sup> Vezi Keith Summey, *Kingdom Growth Through Spiritual Groups*, Xulon Press, Maitland, FL, 2005, p. 26

nouă. Îmbrățișarea erorii milenariste, după Reformă, a adus cu sine și ispita de a stabili data revenirii Domnului, în care e concentrată ardoarea deplasată a așteptării mesianice.

Milenarismul profestat în zilele noastre de adepții unui creștinism denaturat nu constituie numai o simplă reluare a ereziei hiliaste din timpurile primare<sup>5</sup>. Numărul de idei ale hiliasmului din trecut, cunoscut astăzi ca patrimoniu al unui eshatologism rău conceput, s-a îmbogățit cu teme noi, care provin, în general, din desconsiderarea sau chiar aversiunea față de Biserica întemeiată de Hristos și din refuzul realităților lumii prezente. Milenarismul de astăzi nu mai este “hiliasmul” din trecut, o eroare cu privire la evenimentele ce vor avea loc la sfârșitul lumii. El este o erezie ce se referă, tot atât de mult, la existența și misiunea Bisericii în istoria mântuirii, aducând cu sine și grave prejudicii asupra operei răscumpărătoare săvârșite de Fiul lui Dumnezeu însuși. Predicând și punând termen apropiat parusiei, susținătorii milenarismului spun că Hristos nu ar fi propovăduit altceva decât o „împărăție” de tip eshatologic, care urmează a lua ființă numai după un iminent sfârșit catastrofal al lumi. Între milenariști e acreditată ideea că Biserica este o realitate cu totul străină de Împărăția lui Dumnezeu și chiar potrivnică acestei împărății. Ispitiți a crede că „mileniul” trebuie înțeles după literă și că el va desființa și va înlocui orice fel de instituție, de orice natură, milenariștii au ajuns la concluzia că Biserica tradițională, ca instituție umană, aparține ea însăși celui rău, urmând să fie distrusă de războiul ce va avea loc mai înainte de instaurarea fericirii făgăduite.

Tradiția ortodoxă, care păstrează cu sfințenie moștenirea apostolică, a înțeles că Apocalipsa exprimă măreția lucrării mântuitoare a Domnului, după înălțare și până la parusie, într-o formulă maiestuoasă, simbolică și profetică : „*Împărăția de o mie de ani*”. Pentru a cunoaște natura și a descoperi semnificația acestei împărății, ea are în vedere raportul pe care Scriptura însăși îl stabilește între Împărăția lui Dumnezeu și Biserică, înlăturând astfel orice eroare de interpretare „milenistă”.

Gândirea hiliastă, încă de la primele ei afirmări în istoria creștinismului, a considerat „mileniul” de la Apocalipsă cap. XX, 1-6, 14 ca o „împărăție” ce nu poate fi confundată cu nici o altă realitate spirituală, pentru că ea are caractere proprii care o deosebesc atât de Biserică, care este un simplu așezământ omenesc, cât și de împărăția lui Dumnezeu, care urmează numai după învierea necredincioșilor. Astfel, mileniul ar însemna regăsirea Ierusalimului părăsit, un nou timp de propășire pentru Israel. “Poporul ales” va reveni la Ierusalim pentru a prăznui sărbătorile și pentru a se închina Domnului (Zaharia XIV, 16; Isaia XI, 9 ; Avacum II, 14). Întemeierea acestei “împărății” ar fi rezultatul unei noi intervenții divine a lui Hristos în lume. De aceea, în vederea realizării mileniului, Iisus Hristos ar interveni direct și ar limita puterea diavolului (Apocalipsă XX, 1), până spre sfârșit, când, după o scurtă activitate nefastă, ar fi aruncat în iad (Apocalipsă XX, 14). Legat

---

<sup>5</sup> Joseph Pohle, *Eschatology: or, The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic*, Arthur Press, Toronto, 2006, p. 155

pentru o mie de ani, satana nu ar mai putea înșela lumea, ducându-o la pierzare. Împărăția de o mie de ani ar fi, în concluzie, ultima zi din săptămâna cea mare a timpului divin, un sabat al odihnei pentru pământ și pentru poporul lui Dumnezeu<sup>6</sup>.

## II. Împărăția de o mie de ani

Caracterele particulare ale “împărăției de o mie de ani” nu ar privi numai intervenția lui Hristos pentru restaurarea cetății davidice și legarea lui satan, ci în special modul în care dreptii domnesc cu Hristos după cum urmează:

a) Mileniul ar fi o reeditare a vremii din Edenul de altă dată, printr-o favoare de care nu se bucură decât dreptii. Domnia milenară s-ar caracteriza prin armonia deplină dintre oameni (Isaia LXV, 20-24), pacea între animale (Isaia XI, 6-9), fertilitatea deosebită a pământului (Isaia XXX, 23-26), dar și o viață foarte lungă (“milenială” Isaia LXV, 20, cf. Geneză V), înlăturarea răului și a nedreptății (Ieremia XXIII, 5-6), într-o viață cu accentuate caractere pământești<sup>7</sup>.

b) În perioada mileniului aleșii Domnului ar petrece împreună cu Hristos, în „ceruri”, acestea fiind înțelese ca „locuri cerești” sau „văzduhuri”, cuprinse și ele în „cetatea lui Dumnezeu”. „*Ei stau înaintea scaunului de domnie a lui Dumnezeu și-L slujesc zi și noapte în templul Lui*”(Apocalipsa VII, 15). Dar în timp ce dreptii s-ar afla sus în ceruri, înaintea tronului, pe pământ totul ar fi pustiu și gol. Pământul nelocuit ar fi închisoarea lui satan. În acest sens ar vorbi profetul Ieremia : “*Mă uit la pământ și iată este pustiu și gol; mă uit la ceruri și lumina lor a pierit. Mă uit la munți și iată că sunt zguduiți și toate dealurile se clatină... Mă uit și iată Carmelul este pustiu și toate cetățile sale sunt uimite înaintea Domnului și înaintea mâniei Lui aprinse*” (IV, 23,24, 26). Cele două tablouri, atât de deosebite unul de altul, s-ar găsi într-o legătură pe care ne-o descoperă însăși funcțiunea pe care o îndeplinesc aleșii Domnului ce se află cu Hristos. În vremea celor o mie de ani, dreptii înviați ar lua parte la judecata ce trebuie făcută asupra nelegiuitorilor și care ar dura până la distrugerea păcatului și până la nimicirea lui satan :și a tuturor lucrărilor lui. La această lucrare de judecată împotriva nelegiuitorilor și a îngerilor răi s-ar referi și Apostolul Pavel: „*Nu știți că sfinții vor judeca lumea ?... Nu știți că noi vom judeca pe îngeri?*” (I Corinteni VI, 2-3). Deci ar fi vorba despre o judecată care durează ea însăși o mie de ani (Apocalipsa XX, 4)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Gerard Dagon, *Petites Eglises et grandes sectes en France aujourd'hui*, SCE, Paris, 1965, p. 37

<sup>7</sup> Steven D. Aguzzi, *Israel, the Church, and Millenarianism: A Way beyond Replacement Theology*, Routledge, London, 2017, p. 249

<sup>8</sup> William Ambrose Spicer, *Our Day in the Light of Prophecy*, Kessinger Publishing, Whitefish, Montana, 1998, p. 320—321

*Împărăția de o mie de ani*, după o altă interpretare scripturistică, prezintă aspecte care o deosebesc de împărăția păcii universale așteptate. După toate proorociile biblice, timpul predestinat pentru instaurarea împărăției milenare s-ar fi împlinit în anul 1914. Prin intrarea în mileniu, Iisus Hristos a primit scaunul de domnie, în ceruri, din partea Celui Prea Înalt, după cum și învierea aleșilor Lui a avut într-adevăr loc, în chip nevăzut. De această înviere ar depinde exercitarea unei autorități suverane în întreaga omenire. Mărturie ne-ar sta cuvintele Scripturii: “Împărăția lumii a ajuns a Domnului nostru și a Hristosului Său și va împărăți în vecii vecilor” (Apoc. XI, 15). Instaurarea împărăției divine ar fi tot una cu constituirea unui “guvern perfect”, prin mijlocirea căruia Dumnezeu își impune suveranitatea absolută în conducerea evenimentelor care pregătesc nimicirea lumii. Sfânta Scriptură ne-ar descoperi faptul că ar fi vorba de un guvern superior față de toate celelalte guverne umane, atât ca mod de organizare cât și ca administrare, el fiind dintr-un număr limitat de coregenți (144.000 după datele Apocalipsei, cap. VII). Capitala acestei împărății ar fi în ceruri, într-un loc numit Sion și din acest punct central își exercită puterea în tot universul (Ps. XLVIII, 1, 2; Zaharia IX, 10). Dovadă ne-ar fi și cuvintele Apocalipsei : M-am uitat și iată Mielul stătea pe muntele Sionului și cu El 144.000 care aveau numele Lui și numele Tatălui Lui, scris pe frunțile lor” (XIV, 1). Misiunea acestui organism guvernamental este bine definită : el trebuie să distrugă “sistemul general al lucrărilor” întocmit de oameni, după cum are de asemenea sarcina să nimicească pe toți aceia prin care se susține și se dezvoltă acest “sistem” în existența umană<sup>9</sup>. Împărăția de o mie de ani nu este instaurată în vederea impunerii păcii în “sistemul actual al lucrurilor”, ci în vederea instituirii unei rânduieli noi. “Toți cei ce se depărtează de Tine vor pieri, numit-ai pe tot cel ce se leapădă de Tine” (Ps. LXXII, 26), scrie profetul David.

În ce privește raportul în care se află “împărăția de o mie de ani” cu Biserica, avem, de asemenea, mai multe presupoziii :

a) Domnia lui Hristos fiind vizibilă și personală, faptele și evenimentele din mia de ani ar fi reale și nu ar aparține numai de domeniul spiritului. Biserica este numai o realitate spirituală a membrilor ei, adunați în numele lui Hristos (Efeseni IV, 11-16), pe când mileniul este împlinirea făgăduinței menționate în Vechiul Testament, precum și în Noul Testament, de a se înfăptui împărăția mesianică pe acest pământ.

b) Biserica creștină din vremea apostolică ar fi decăzut, de la Constantin cel Mare încôace în istorie nu mai găsim decât urme de credincioși și mărturisitori ai adevărului, nicidecum o realitate ecclezială<sup>10</sup>. Fiii lui Dumnezeu, din ultima generație creștină sunt numai “reformatorii”.

<sup>9</sup> Teza iehovistă poate fi cunoscută din toate broșurile care, în general nu poartă semnătura unui autor. Aceste broșuri sunt: *Iată Eu fac toate lucrările noi; Adevărul care duce la viața eternă; Adevărata pace și Siguranță. De unde se poate aștepta?* Toate având semnătura: By Watchtower Bible and Tract Society of New York.

<sup>10</sup> William Ambrose Spicer, *Our Day in the Light of Prophecy*, p. 163

c) Venirea lui Hristos pe pământ nu ar fi avut ca scop convertirea (adică mântuirea), ci cu totul altceva, după o presupuziție milenară externă. Ceea ce trebuia să se împlătească până la “sfârșitul acestui sistem de lucruri” a fost numai o lucrare de selectare și adunare a “fiilor Împărăției”, așa după cum a ilustrat acest adevăr Iisus în pilda despre grâu și neghină (Matei XIII, 24-30 ; 36-43). În afară de “alegerea” succesivă a viitorilor membri ai guvernării regale, care să ia parte cu Iisus Hristos la conducerea împărătească din ceruri (II Tim. II, 12 ; Evrei III, 1 I Petru I, 3-4) nu se poate vorbi de nici o Biserică. Unica grupare a aleșilor este formată de către corporațiunea de administrare a celor 144.000 de persoane (Apocalipsă XIV, 13), de sub conducerea lui Iisus. E vorba despre un grup de domnitori care ar fi asociați cu Hristos într-un guvern cu totul invizibil ochilor omenești, pregătiți pentru această misiune în decursul veacurilor, atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament. Psalmistul însuși i-ar numi “*căpetenii peste tot pământul*” (Psalmi XLV, 19). Când acest guvern a fost pe deplin capabil de funcțiune și împărăția de o mie de ani s-a constituit, rezultatul ar fi fost izbucnirea unui “război în cer” (Apocalipsă XII, 7). Ținând seama de aceste condiții ale apariției mileniului, se înțelege că el nu poate fi identic cu epoca de pace deplină care aparține numai împărăției lui Dumnezeu, ce apare după nimicirea păcătoșilor.

O analiză temeinică și judicioasă a textelor sacre ne orientează spre o altă înțelegere a raportului dintre Biserică și împărăția de o mie de ani, făcându-ne să ne dăm seama că o separare categorică dintre aceste două realități, în spiritul Scripturii, nu este posibilă.

Viziunea terestră a instaurării împărăției de o mie de ani stă la baza tuturor presupuzițiilor milenariste<sup>11</sup>. Constatăm, în această privință, că există două direcții: una mai aproape de idealul iudaismului de după robie, situează împărăția de o mie de ani pe pământ, în care dreptii vor duce, după toate normele acestei lumi, o viață întru totul trupească alta, care ar părea să fie mai spiritualistă, susține că în timpul mileniului dreptii vor petrece în cer în prezența lui Hristos. Dar nici aceasta din urmă însă nu este lipsită de înțelegerea “pământească” a petrecerii dreptilor cu Hristos, susținând că viața “după trup” va forma la sfârșitul împărăției de o mie de ani, specificul însuși al vieții veșnice. Ideea că mileniul este “ultima zi din săptămâna cea mare a timpului divin, un sabat al odihnei pentru pământ și pentru poporul lui Dumnezeu”, are și ea un caracter pur terestru și relevă o viziune nespirtuală a acestei stări mileniale<sup>12</sup>. Înlăturarea acestei viziuni grosiere este afirmată mai întâi de către Mântuitorul însuși când mustră astfel pe saducheii spunând : “*Rătăciți neștiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu. Că la înviere nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci ca îngerii lui Dumnezeu sunt*” (Matei XXII, 29-30). Iar Sfântul Apostol Pavel ne învață : “*Împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci dreptate și bucurie în Duhul Sfânt*” (Romani XIV, 17), sau

<sup>11</sup> Nicolae Stănescu, “Hiliasm și incoerențele lui”, în *Ortodoxia*, IX (1957), nr. 2, pp. 252—258.

<sup>12</sup> William Ambrose Spicer, *Our Day in the Light of Prophecy*, p. 318

în altă parte tot el ne spune : „*Carnea și sângele nu pot să moștenească împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunean moștenește nestricăciunea*” (I Corinteni XV, 50). Concepția particulară a instituirii “împărăției de o mie de ani”, în termenii presupuziției de mai sus, nu este altceva decât erezia hiliastă dusă până la extaz. Tendința de a crea o simbioză între anumite idei biblice, cărora această gândire le dă o interpretare fantezistă, cu alte idei pur profane (sistem de lucru, guvern, conducător, război etc.) își are izvorul în excluderea oricărei legături dintre Biserica întemeiată de Hristos pe pământ și împărăția viitoare a lui Dumnezeu. După această concepție, mileniul se stabilește în lume prin intervenția răzbunătoare a lui Iisus Hristos și a îngerilor Lui. E vorba despre o intervenție ce urmărește o nouă creare a lumii din nimic, după nimicirea celei dintâi. În ce privește Biserica tradițională, toți mileniștii consideră că ea și-a pierdut orice drept de a mai vorbi în numele lui Hristos. În consecință ea urmează a fi distrusă.

## Concluzii

Argumentele care vin în sprijinul identificării mileniului cu viața Bisericii, opunându-se separării lor, le aflăm chiar în textele de care se folosesc mileniștii, ținând seama că aceste citate trebuie să fie înțelese în întregul din care fac parte. Astfel, amintind de versetul în care se spune că dreptii “stau înaintea scaunului de domnie a lui Dumnezeu și-L slujesc zi și noapte în templul Său” . (Apoc. VII, 15), constatăm că “templul lui Dumnezeu”, nu poate fi decât întreaga creatură transfigurată prin Duhul Sfânt, în care Dumnezeu însuși vine să-și afle sălășluire, după cum ne încredințează revenirea acestei imagini în ultimul capitol din Apocalipsă (XXI, 3). Strălucirea acestui templu o are însă, ca o arvună și Biserica de pe pământ<sup>13</sup>. Urmând o strictă exegeză a textelor, constatăm că în capitolul XX, în care ni se vorbește despre mileniu, nu avem decât o recapitulare a capitolului XII, în care este cuprinsă vedenia privitoare la femeia înveșmântată cu stele, simbol al unei realități tainice bisericesti. Această femeie simbolizează Biserica primară, care trebuie să îndure încă din pruncie adversitățile îndreptate asupra ei și să-și caute refugiul printre neamuri. “Soarele și luna” (XII, 1), care împodobesc personificarea acestei tainice realități arată slava cea cerească a Bisericii triumfătoare, care în capitolul XX, 9 este numită “cetatea cea iubită”, iar în capitolul XIV, 1 “muntele Sion”. “împărăția” despre care în cap. XI, 15 se spune că “a ajuns a Domnului” nu poate fi decât tot Biserica, întemeiată odată pentru totdeauna, întrucât versetul se continuă cu ideea că Hristos “va împărați în vecii vecilor” viitorul “va împărați” nu arată aici decât continuarea eternă a unei domnii spirituale inaugurată la învierea lui Hristos în toată perfecțiunea și splendoarea ei. În

---

<sup>13</sup> Bernard Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse*, Gabalda, Paris, 1993, p. 307

concluzie, textele Apocalipsei exprimă cu claritate adevărul că mileniul nu începe cu parusia, ci dimpotrivă el trebuie să preceadă arătării lui Hristos.

### **Bibliografie**

1. *The Oxford Handbook of Millennialism*, editat de Catherine Wessinger, Oxford University Press, Oxford, 2011
2. Chery, H. Ch., *L'offensive des sectes*, Paris, 1961
3. Mehl, Roger, *Traite de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel (Suisse), 1965
4. Summey, Keith, *Kingdom Growth Through Spiritual Groups*, Xulon Press, Maitland, FL, 2005
5. Pohle, Joseph, *Eschatology: or, The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic*, Arthur Press, Toronto, 2006
6. Dagon, Gerard, *Petites Eglises et grandes sectes en France aujourd'hui*, SCE, Paris, 1965
7. Aguzzi, Steven D., *Israel, the Church, and Millenarianism: A Way beyond Replacement Theology*, Routledge, London, 2017
8. Spicer, William Ambrose, *Our Day in the Light of Prophecy*, Kessinger Publishing, Whitefish, Montana, 1998
9. Stănescu, Nicolae, "Hiliasmul și incoerențele lui", în *Ortodoxia*, IX (1957), nr. 2
10. Allo, Bernard, *Saint Jean, L'Apocalypse*, Gabalda, Paris, 1993

# Pozitivismul filosofic – manifestare a ateismului contemporan

Drd. Ionuț Gheorghiță Secară  
Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Ovidius” – Constanța

## Abstract

The philosophical positivism has highlighted the importance of science for modern man and his society and has developed positivism from scientific knowledge, ignoring the problems of knowledge in general. Researching the methods used by science has allowed it to bring an ontological perspective on objective phenomena but has not been sufficiently developed. Focusing on the methods of science has led to a unitary philosophy of the system of sciences in which the final conclusion is human knowledge, the philosophy of human evolution closely linked to the level of science and interdependence between the theoretical and scientific and practical preoccupations.

**Keywords:** positivism, filosofie, Auguste Comte, știință, ateism

## Introducere

De-a lungul timpului s-a vorbit destul de mult despre „filosofie” și care este scopul ei, abordându-se mai simplu sau mai complex definiția sau domeniul de care se ocupă. Din toate timpurile, omul a căutat să înțeleagă sensul vieții, de aceea el a recurs la filosofie, aceasta fiind domeniul prin excelență prin care el poate să dobândească înțelepciunea. După spusele lui Platon, filosofia este cea mai mare artă – μουσική – lucrul muzelor, cea mai mare muzică pe care a creat-o și a intonat-o mintea omenească. S-a spus, pe drept cuvânt, că filosoful este prietenul înțelepciunii și că „filosofia este arta cunoașterii în libertate prin creația ideilor, care se opun datului și necesității universale și care pătrund în esența de dincolo de limite a lumii”<sup>1</sup>. Prin aceasta, teologul de origine rusă dorește să precizeze că prima condiție a filozofiei este libertatea care se manifestă prin creația ideilor, filosofia fiind o artă a creației spiritului, care se opune necesității universale prin spiritul creator și pătrunde, cu ajutorul înțelepciunii, în esența de dincolo de limite a acestei lumi.

---

<sup>1</sup> Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București 1992, p. 44



În contemporaneitate, filosofia a suferit modificări fundamentale deoarece și-a pierdut dorința de cunoaștere prin înțelepciune în defavoarea cunoașterii prin știință. Însă, trebuie să spunem că filosofia nu este științifică deoarece ea are rădăcini mai vechi decât cele ale științei și că ea este mai aproape de înțelepciune (sofia) și pe când știința nu exista, ea a generat-o din sine. Pe de o parte, știința reprezintă cunoașterea necesității prin adaptare la datul universal, o cunoaștere din necesitate, pe de altă parte, filosofia este o cunoaștere a spiritului care „tânjește” după aflarea Adevărului suprem.

### **I. Auguste Comte – promotor al pozitivismului**

Odată cu Renașterea și cu Iluminismul, omul s-a angajat într-un efort de autonomizare a rațiunii – sub forma cugetări libere sau mai degrabă a negativismului – față de teologie și Dumnezeu. Noul umanism, antropocentric, se voia independent de orice realitate și criterii transcendente. Ca, însă, orice teologie construită în afara lui Hristos, umanismul modern se transformă fatal în subumanism și antiumanism, fapt dovedit cu prisosință în atrocitățile revoluției franceze (1789), în revoluțiile din secolul XIX și mai cu seamă în sângerosul secol XX<sup>2</sup>. Auguste Comte (1798-1857) este unul dintre promotorii de bază ai acestei ideologii. În „Cours de la philosophie positive” (1842) sunt afirmate trei stadii ale cunoașterii: teologic, metafizic, pozitivist. Pentru el știința este adevărata credință și baza spirituală a ordinii sociale „atât timp cât va dura pe Pământ activitatea speciei noastre”<sup>3</sup>. Tot în anul 1842 apare și lucrarea „Esența creștinismului” a lui Ludwig Feuerbach; această coincidență de date l-a făcut pe Emil Saisset să afirme: „Feuerbach la Berlin, precum Auguste Comte la Paris propun Europei creștine adorarea unui Dumnezeu nou: ființa umană”<sup>4</sup>

Auguste Comte transformă umanismul într-o religie, cu un cult față de umanitate, față de o Ființă Supremă constituită dintr-un organism concret de ființe umane, un ansamblu continuu de ființe convergente. În 1847, Auguste Comte va ține o serie de conferințe, care vor servi ca suport pentru lucrarea „Discurs asupra pozitivismului”. E. Semerie, un discipol al lui Auguste Comte spunea: „Noi avem credința care inspiră marile lucruri și curajul de a le înfăptui. Mirosului vostru de tămâie și acordurilor cântecelor voastre, noi opunem sărbătorile splendide ale umanității în orașul sfânt al Revoluției; cultului lui Dumnezeu îi opunem cultul omului; misticii obscurantiste a catolicismului îi opunem entuziasmul patriotic”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> As. Dr. Adrian Lemeni, „Ideologizarea științei”, în *Știință și teologie*, Editura Eonul dogmatic, București, 2001, p. 61

<sup>3</sup>Cf. Jean – Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Bronwer, Paris, 1992, p. 146

<sup>4</sup>As. Dr. Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, p. 319

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 320

Comte a realizat o legislație referitoare la cultul concret al religiei în care se prevedea cum trebuie aplicate sacramentele noii religii. Analog cultului pentru sfinți exista un cult pentru binefăcătorii umanității. Deasupra tuturor, rugăciunile pozitivistice erau înălțate către Marea Ființă. Noul sacerdoțiu al pozitivismului, în viziunea lui Comte, trebuia atribuit savanților. Sacerdoțiul pozitiv va fi reprezentat de savanți iar școlile vor fi anexate Templului umanității. Deși propovăduiește toleranța și înțelegerea între oameni, umanismul este de fapt o realitate, care în caz de nevoie se impune prin forță. Comte nu va ezita să propovăduiască supunerea conduitei umane unui examen al unui sacerdoțiu inflexibil. Mai mult decât atât „pentru fondatorul pozitivismului se realizează un adevărat cult, fiind denumit Marele Preot, „supremul organ al umanității”. Toți vor trebui să îi arate o ascultare totală în gândire, simțire și acțiune. Astfel Comte introduce un adevărat despotism spiritual, o tiranie a savanților pozitiviști care culminează în însăși persoana lui. Religia pozitivistă se întrupează în societate și devine religia oficială a societății, a statului. Asistăm la o deformare a sensului eshatologic al istoriei din creștinism. Dacă viziunea creștină ne oferă un sens eshatologic al lumii și al istoriei, creștinul trăiește între tensiunea dintre „acum” și „nu încă” a împărăției cerurilor în această lume. Mijloacele prin care se formează această religie paradisiacă sunt exclusiv umane și ele țin de resortul societății, fiind utilizate de puterea politică. Dacă puterea spirituală este în mâna savanților, puterea temporală trebuie să aparțină celor care conduc afacerile economice.”<sup>6</sup>

Cel care a creat doctrina pozitivistă, Auguste Comte, a remarcat importanța științei pentru omul modern și societatea sa și a dezvoltat pozitivismul pornind de la cunoașterea științifică, ignorând problemele cunoașterii în general. Cercetarea metodelor utilizate de știință i-a permis să aducă și o perspectivă ontologică cu privire la fenomenele obiective, dar care nu a fost suficient de dezvoltată. Concentrarea pe metodele științei a dus la o filosofia unitară a sistemului științelor în care concluzia finală este cunoașterea umană, filosofia evoluției umanității strâns legată de nivelul științei și a unei interdependențe între preocupările teoretice și științifice și practică.

## **II. Pozitivismul ca filozofie atee**

Pozitivismul a reprezentat conturarea unitară și coerentă a tendințelor de realism și de „scientism” manifestate deja în refuzul „idolilor” și în raționalismul „clasicismului” a lui Descartes. Astfel, pozitivismul lui Comte a avut dubla funcție de a fi certificat, reflectându-le, schimbările și fierberea din preocupările științifice din secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și, în

---

<sup>6</sup>*Ibidem*, p. 321

același timp, de a legitima filosofic făgașul științific al acestuia din urmă. În acest sens, pozitivismul a fost purtător de optimism: dacă științele se ocupă de fenomene determinate, filosofia dă științei „generalitatea care îi lipsește”<sup>7</sup>; dacă științele se ocupă cu metodele lor specifice de obiectele cercetate, filosofia este aceea care fundamentează și aceste metode și raporturile din sfera cunoașterii ca atare.

Când analizăm filosofia pozitivistă este necesar să înțelegem și contextul în care ea s-a dezvoltat, precum și apariția ei ca reacție la spiritualismul romantic care apăruse atât în Occident și care a adus o interpretare simplistă a pozitivismului. Auguste Comte și-a asumat spiritul științific și critic dar și elementele structurale ale teoriei sale care au avut influențe puternice și statornice.

Criticii vremii și nu numai au adus și critici și obiecții asupra teoriei lui Comte. De exemplu, o obiecție se referă la clasificarea științelor care poate fi înțeleasă ca o imagine istorică, deci, inevitabil, determinată de nivelul științific fără să ia seama de identitatea obiectului științelor diferite, și nu doar diferențierea potrivit aspectelor diferite ale obiectului; sau modul diferit dar complementar al științelor care sunt înrudite de a trece de la particular la general), funcția filosofiei „de a unifica și organiza știința” este, cu toate că la fel de istorică, mai greu de acceptat.

Funcția de unificare și organizare a științei se datorează spiritului ușor nedemocratic al lui Comte care admira ordinea și ierarhia, or „știința nu are nevoie să fie unificată, nici organizată; ea se organizează și se unifică singură sau, mai degrabă, este prin ea însăși organizare și unitate. Toate adevărurile se acordă între ele pentru simplul motiv că sunt adevărate”<sup>8</sup>. Din această perspectivă, epistemologia rămâne doar o interpretare a științelor potrivit unor concepte și probleme, nu și o interferență în științe. Superioritatea filosofiei nu derivă din faptul că niveluri mai profunde ale științei ajung să conveargă cu filosofia, sau mai concret cu ontologia sau să se preocupe de forme ale materiei. Fiecare în sensul propriu, și știința și filosofia și-au demonstrat sensul și utilitatea. Progresul filosofiei a dus la separarea unor domenii ale sale și încadrarea lor în anumite discipline științifice, filosofia nu se dizolvă deoarece există mereu ceva mai mult și încă netranspozabil în termeni științifici ne-echivoci, relate din complexe de relații măsurabile, verificate, catalogabile. Tocmai acest „mereu mai mult” implică și o multiplicare fără sfârșit a interpretărilor semnificative pentru umanitate și originale (deci nu vorbim defel, și nu le echivalăm defel nici cu „eseurile” „lăutărești” persiflate de Noica<sup>9</sup> și și nici cu șirurile de *copy-paste* și parafraze menite să dea bani birocrăției

---

<sup>7</sup>Mihai Uță, *Teoria științei în filosofia lui Auguste Comte (1928)*, traducere din franceză și ediție de Adrian Michiduță, Craiova, Aius, 2012, p. 230

<sup>8</sup>*Ibidem*, p. 28

<sup>9</sup>Constantin Noica, *Despre lăutărism*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 33

academice<sup>10</sup> și poză intelectuală unor ajunși<sup>11</sup>) și, în același timp, asumarea că *nu există* „Problema fundamentală a filosofiei”: sunt multe probleme „fundamentale”.

Auguste Comte a descris fenomenul natural ca pe o „multitudine virtuală de relații dată într-o unitate actuală”<sup>12</sup>. Acest lucru înseamnă că relațiile, fiind cercetate (științific, deci generând certitudini probate și valabile în universul paradigmatic asumat de către oamenii de știință) din multe unghiuri de vedere și cu ajutorul unor concepte diferite, permit cunoașterea unei lumi pluraliste: permit cunoștința, spune tânărul aspirant la titlul de doctor în filozofie, că „lumea este pluralistă.

## Concluzii

Cel puțin în anumite părți ale lumii, omul modern de astăzi trăiește o profundă stare de criză religioasă. De altfel, încă de pe la sfârșitul secolului al XVII-lea, ca urmare a războaielor religioase și a nașterii științei moderne, se poate vorbi de o criză a conștiinței europene. Tendințele care au început să capete contur în acest sens în cursul secolului al XVII-lea au început să se amplifice în secolul următor, atunci când rațiunea a fost împinsă încet încet în față spre a se substitui lui Dumnezeu, spre a deveni instanța supremă, oferind propriile ei certitudini drept fundament al culturii europene, odinioară profund creștine.

Aruncarea unei priviri raționale asupra lumii devenea incompatibilă cu vreun demers al credinței. Totodată, elitele intelectuale, cel puțin parțial, aveau sentimentul că Evanghelia își pierduse, între timp, dimensiunea și farmecul ei filosofic. În fine, religia și rațiunea s-au transformat în adversare, conform cunoscutei sintagme iluministe: „Lumina rațiunii îndepărtează tenebrele credinței”.

Din păcate, astăzi, e tot mai evidentă, cel puțin în Occident, renunțarea la Dumnezeu, negarea Sa, dezrădăcinarea Sa din sufletele oamenilor în scopul unei pretinse umanizări depline a omului și a divinizării lui. Tentația aceasta a îndumnezeirii omului împotriva lui Dumnezeu, așa cum apare ea în multe sisteme filosofice ateiste, nu este, în fapt, nimic altceva decât reiterarea ispitei originare, din momentul căderii primilor oameni în păcat.

În ultima vreme, amplificarea secularizării împreună cu două dintre consecințele ei imediate au devenit o problemă absolut incontestabilă. E vorba de un fel de privatizare a religiei și discursului religios, pe de o parte, și marginalizarea Bisericii în spațiul și mediile non-eccleziale. Astăzi, spre deosebire de trecut, valorile religioase au devenit elemente pur opționale, diversele sisteme religioase

<sup>10</sup>Ana Bazac, „Despre modelul universitarului”, în (Romulus Brâncoveanu editor), *Structura universității – structura cunoașterii*, Editura Universității din București, București, 2008, pp. 133-145

<sup>11</sup>Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești*, Cugetarea, Georgescu-Delafras, București, 1942, p. 115

<sup>12</sup>Mihai Uță, *op.cit.*, p. 126

fiind, ca atare, relativizate. Diminuarea relevanței valorilor religioase e evidentă atât din punct de vedere cantitativ cât și calitativ. Tot mai puțină lume asimilează valorile religioase ca esențiale pentru viață. În bună măsură, acest fapt se datorează lipsei de responsabilitate și implicarea familiei în transmiterea credinței și valorilor religioase. Deseori, părinții deleagă altora această responsabilitate care le este proprie, preotului, bunicii sau școlii, care uneori se opune educației religioase a copiilor lor în numele libertății de alegere. În plus, familiile însele traversează astăzi o profundă criză, mai ales la nivelul comuniunii, comunicării și trăirii valorilor în general.

### **Bibliografie**

1. Bazac, Ana, „Despre modelul universitarului”, în (Romulus Brâncoveanu editor), *Structura universității – structura cunoașterii*, Editura Universității din București, București, 2008
2. Berdiaev, Nikolai, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București 1992
3. Lemeni, As. Dr. Adrian, “Ideologizarea științei”, în *Știință și teologie*, Editura Eonul dogmatic, București, 2001
4. Lonchamp, Jean – Pierre, *Science et croyance*, Desclée de Bronwer, Paris, 1992, p. 146
5. Manoilescu, Mihail, *Rostul și destinul burgheziei românești*, Cugetarea, Georgescu-Delafras, București, 1942
6. Noica, Constantin, *Despre lăutărism*, Editura Humanitas, București, 2007
7. Uță, Mihai, *Teoria științei în filosofia lui Auguste Comte (1928)*, traducere din franceză și ediție de Adrian Michiduță, Craiova, Aius, 2012

# Schimbări paradigmactice în științele vieții. Perspectivă misionară

Tache Constantin

Universitatea „Ovidius” Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

## Introducere

Cercetarea inter-disciplinară presupune întotdeauna dialogul între domenii și disponibilitatea reală a părților implicate în cercetare. Reprezentanți de marcă ai științelor vieții actuale își manifestă deschiderea în a dialoga cu Teologia, fără a presupune o imixtiune în cunoașterea teologică ci doar disponibilitatea pentru dialog în vederea exprimării complementarității dintre Știință și Teologie. Este adevărat că există poziții de autosuficiență ale unor oameni aparținând științelor vieții care nu sunt deschiși dialogului, precum și rețineri ale unor teologi în a dialoga cu Știința. Este necesar ca teologii care le împărtășesc să-și depășească prejudecățile nejustificate și să accepte deschis dialogul cu Știința, chiar dacă se evocă faptul că lumea este căzută din starea primordială de perfecțiune, echilibru într-o stare de alterare, dezechilibru, altminteri realitățile acestei lumi nu pot fi înțelese corect și profund doar printr-o cunoaștere bazată exclusiv pe credință.

Științele vieții reprezintă ramuri deosebit de importante pentru cercetarea științifică astăzi întrucât dezvoltarea acestora și progresul lor au adus o îmbunătățire a vieții umane. Pot fi aduse în discuție foarte multe domenii deosebit de importante care au adus diverse provocări la adresa vieții religioase, însă în cadrul demersului nostru vom schița câteva aspecte legate de domeniul biologiei, medicinei și geneticii.

## I. Științele vieții

**Biologia** este știința vieții. Numele său este derivat din cuvintele grecești „bios” (viață) și „logos” (studiu)<sup>1</sup>. Biologii studiază structura, funcția, creșterea, originea, evoluția și distribuția organismelor vii. Există, de asemenea, câmpuri „umbrelă” ale biologiei, fiecare dintre acestea

---

<sup>1</sup> *Henderson's Dictionary of Biology*, editat de Eleanor Lawrence, Pearson Education Limited, Harlow, 2005, p. 75

fiind mai multe sub-câmpuri, între acestea amintim: Agricultura, Anatomia, Bacteriologia, Bioingineria, Botanica, Criobiologia, Ecologia, Biologia marina, Biologia molecular, Genetica, Patologia, Virologia, Zoologia, etc.

Biologia examinează structura, funcția, creșterea, originea, evoluția și distribuția lucrurilor vii<sup>2</sup>. Clasifică și descrie organismele, funcțiile lor, modul în care acestea există și interacțiunile pe care le au între ele și cu mediul natural. Patru principii unificatoare formează fundamentul biologiei moderne: teoria celulelor, evoluția, genetica și homeostazia. Majoritatea științelor biologice sunt domenii de studiu specializate. Biologia include biochimie, biologie celulară, microbiologie, imunologie, genetică, fiziologie, zoologie, ecologie, biologie evolutivă și botanică. Biochimia este studiul substanțelor chimice care constituie viața. Biologia celulară este studiul vieții la nivelul celulei. Microbiologia este studiul organismelor microscopice. Imunologia este studiul rezistenței organismului la boli. Genetica este studiul modului de a trece trăsăturile urmașilor lor. Studiul fiziologiei umane se numește fiziologie. Zoologia este studiul animalelor. Studiul modului de interacțiune cu mediul se numește ecologie. Biologia evolutivă este studiul modului în care populațiile și speciile se schimbă în timp. Botanica este studiul plantelor. Cele patru principii unificatoare sunt fundamental importante pentru fiecare domeniu al biologiei. Domenii aplicate precum medicina sau cercetarea genetică implica multe arii de studiu.

Oamenii de știință din întreaga lume au studiat originile vieții încă din istoria îndepărtată. În timp ce religiile s-au bazat pe anumite istorii privind modul în care a fost creată lumea pentru a explica cum a început viața pe pământ, știința a încercat să caute ipoteze în acest sens. Există mai multe ipoteze despre cum a început viața pe Pământ. Până în prezent, nu există nicio dovadă definitivă pentru niciunul dintre aceste ipoteze. Mai grav este că anumite ipoteze s-au transformat în ideologii științifice.

Cu toate acestea, există dovezi care pot indica un scenariu probabil. Iată o listă de ipoteze comune despre cum a început viața pe Pământ. Atmosfera timpurie a pământului era un mediu destul de ostil. Cu puțin sau fără oxigen, nu exista un strat protector în jurul Pământului cum se întâmplă astăzi. Aceasta înseamnă că razele ultraviolete ale Soarelui puteau ajunge cu ușurință la suprafața Pământului. Majoritatea razelor ultraviolete sunt acum blocate de stratul nostru de ozon, ceea ce face posibilă viața pe pământ. Fără stratul de ozon, viața pe uscat nu ar fi fost

---

<sup>2</sup> *Encyclopedia of Science and Religion*, editat de Thomson-Gale, Macmillan , New York, 2003, p. 530

posibilă. Acest lucru îi determină pe mulți oameni de știință să ajungă la concluzia că viața a început în oceane. Având în vedere că cea mai mare parte a Pământului este acoperită cu apă, această presupunere ar avea sens. Pe fundul oceanului, există zone cunoscute sub numele de orificii de hidrotermie. Aceste zone subacvatice, extrem de calde, au o viață foarte primitivă întâlnită și în zilele noastre. Oamenii de știință care cred în teoria ventrelor hidrotermale spun că aceste organisme foarte simple au fost primele forme de viață pe Pământ în timpul Epocii Precambriene.

O altă teorie spune că atunci când nu exista atmosferă sau era foarte mică, meteoriți au lovit Pământul destul de des și au făcut pagube mari. Astăzi, stratul gros de ozon și atmosfera groasă face ca meteoriții să ardă. Oamenii de știință au emis ipoteza că o parte din meteorii care au lovit Pământul ar fi putut transporta celule foarte primitive, sau cel puțin forme de viață. Conceptul nu încearcă să explice modul în care viața se formează în spațiul exterior, dar oricum este dincolo de sfera ipotezei. Cu frecvența loviturilor de meteoriți pe întreaga planetă, nu numai că această ipoteză ar putea explica de unde provine, ci cum s-a răspândit pe diverse zone geografice.

În 1953, experimentul Miller-Urey a revoluționat lumea științei<sup>3</sup>. Denumită în mod obișnuit conceptul de „supă primordială”<sup>4</sup>, oamenii de știință au arătat cum blocurile de viață, cum ar fi aminoacizii, ar putea fi creați cu doar câteva ingrediente într-un cadru de laborator. Oamenii de știință, cum ar fi Oparin și Haldane, au emis ipoteza că moleculele organice ar fi putut fi găsite în atmosfera și oceanele de acoperire timpurie ale Pământului<sup>5</sup>. Cu toate acestea, nu au fost niciodată în măsură să creeze în laborator acele condiții.

Mai târziu, Miller și Urey au făcut acel experiment, folosind doar câteva ingrediente antice precum apa, metanul, amoniacul și energia electrică pentru a simula loviturile de trăsnet. Această „supă primordială” a avut un succes și a dat mai multe modalități de creare a vieții. La vremea respectivă această descoperire a fost una uriașă și apreciată pentru faptul că a oferit un

---

<sup>3</sup> Vezi Ian Beardsley, *The Miller-Urey Experiment and Artificial Intelligence*, LULU Press, Morrisville, North Carolina, 2018

<sup>4</sup> Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life*, Simon & Schuster Paperbacks, New York, 2005, pp. 86-94

<sup>5</sup> Peter J. Russell, Paul E. Hertz, Beverly McMillan, *Biology: The Dynamic Science*, Cengage Learning, Australia, 2016, p. 579



răspuns la întrebarea „cum a apărut viața”. Cu toate acestea, mai târziu s-a descoperit faptul că anumite ingrediente din „supa primordială” nu existau în atmosferă așa cum se credea anterior<sup>6</sup>.

Am amintit doar două exemple de ipoteze ale biologilor care au încercat, cu ajutorul experimentelor științifice, să explice eminent științific modul de apariție a vieții pe pământ.

Domeniul biologiei a cunoscut de-a lungul secolelor numeroase descoperiri importante. De la vaccinuri la teoriile începutului și evoluției vieții pe Pământ, numeroasele descoperiri au îmbunătățit nu numai înțelegerea noastră despre istorie, ci și calitatea vieții noastre.

Vom prezenta succint cei mai mari biologi din toate timpurile, împreună cu contribuțiile lor cele mai semnificative la lumea științifică.

**Hipocrate (c. 460–370 î.Hr.)** este părintele medicinei occidentale. Considerat „părintele medicinei occidentale”, el este prima persoană care atribuie boli cauzelor naturale, mai degrabă decât superstiția că este cauzată de zei. Mai importantă a fost abordarea și disciplina sa profesională în practica medicinei în timpul său, care a fost reportată până în zilele noastre.

**Aristotel (384–322 î.e.n.)** faimos pentru: Clasificarea organismelor într-o „scară a vieții”<sup>7</sup>. Aristotel a fost asociat întotdeauna cu domenii precum filosofia și logica. Puțini îl asociază cu biologia și medicina. Munca sa privind clasificarea lucrurilor vii a fost încă folosită până în secolul al XIX-lea. El le-a diferențiat apelând animale și plante așa cum le vedea, cu sânge, fără sânge și așa mai departe.

**Andreas Vesalius (1514-1564)** a fost primul care a detaliat structura corpului uman. Născut la 1514 la Bruxelles, Habsburg Olanda, Andreas Vesalius este autorul cunoscut al uneia dintre cele mai vechi cărți despre anatomie, „Despre structura corpului uman”<sup>8</sup>. Este considerat „fondatorul anatomiei umane moderne”. El a ocupat funcția de medic regal sub împăratul Charles V și cea de profesor la Universitatea din Padova din Italia.

**Antonie van Leeuwenhoek (1632–1723)** este considerat părintele microbiologiei. Antoine Philips van Leeuwenhoek s-a născut în Delft, Olanda în 1632. Interesul său pentru realizarea lentilelor și curiozitatea l-au determinat să fie primul care a observat organisme cu o singură celulă. Este considerat un biolog și tatăl microbiologiei<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Richard L. Fern, *Nature, God and Humanity: Envisioning an Ethics of Nature*, Cambridge University Press, 2002, p. 56

<sup>7</sup> Pierre Pellegrin, *Aristotle's Classification of Animals: Biology and the Conceptual Unity of the Aristotelian Corpus*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1986, p. 128

<sup>8</sup> Andreas Vesalius, *On the Fabric of the Human Body*, Norman Publishing, Novato, CA, 2007

<sup>9</sup> *Encyclopedia of Consumption and Waste: The Social Science of Garbage*, Carl A. Zimring, William L. Rathje (Eds.), Sage Publications, Thousand Oaks, California, 2012

**Antoine Lavoisier (1743–1794)** s-a ocupat de observarea metabolismului. Antoine-Laurent de Lavoisier a fost un biolog și chimist francez născut în 1743 la Paris. El este creditat cu denumirea de hidrogen, oxigen și siliciu. Acest lucru l-a determinat să fie considerat părintele chimiei moderne. Ca biolog, Lavoisier a identificat că lucrurile vii generează căldură, ceea ce duce la conceptul de metabolism<sup>10</sup>.

**Charles Darwin (1809–1882)** este faimos pentru Teoria evoluției. După ce a urmat Universitatea din Cambridge și a urmat medicina la Universitatea din Edinburgh din Scoția, Darwin a fost considerat un naturalist. În calitate de biolog, el a propus conceptul că „toate speciile vieții” provin dintr-o singură sursă. Teoria sa despre evoluție a marcat începutul discuției privind selecția naturală, teorie apărută în cadrul cărții „Despre originea speciilor”<sup>11</sup>.

**Claude Bernard (1813–1878)** este faimos pentru: Metoda experimentală oarbă pentru rezultate obiective. Născut în 1813 în Saint Julien, Franța, Claude Bernard a fost considerat „unul dintre cei mai mari dintre toți oamenii de știință.”<sup>12</sup> El a încurajat utilizarea experimentelor oarbe pentru a produce rezultate obiective. De asemenea, el a crezut că vivisecția, utilizarea chirurgiei pe un lucru viu pentru cunoaștere, a fost utilă în studiul și practicarea medicinei.

**Gregor Mendel (1822-1884)** este faimos pentru: genetica modernă. Când a scris „Experimente despre hibridizarea plantelor”<sup>13</sup>, a deschis calea studiilor în cadrul geneticii. În timpul experimentelor sale, Gregor a descoperit că o trăsătură specifică este dominantă asupra altor trăsături din aceeași specie. Aceasta a devenit recunoscută drept moștenirea Mendeliană.

**Louis Pasteur (1822-1895)** este faimos pentru crearea unui proces de pasteurizare pentru tratarea laptelui și a vinului. Ca unul dintre fondatorii microbiologiei medicale, educația lui Louis Pasteur în domeniul chimiei și microbiologiei poate fi creditată cu succesul său. Teoria sa a germenilor asupra bolii a devenit catalizatorul procesului său pe care îl cunoaștem ca pasteurizare<sup>14</sup>.

**Rachel Carson (1907–1964)** a demarat mișcarea împotriva utilizării pesticidelor. Rachel Louise Carson a fost biolog biologă născută în Springdale, Pennsylvania, în 1907. Carson este creditată cu lupta de conștientizare pentru conservarea mediului. Ea a condus cruciada împotriva

---

<sup>10</sup> John R. B. Lighton, *Measuring Metabolic Rates: A Manual for Scientists*, Oxford University Press, 2008, p. 5

<sup>11</sup> Charles Darwin, *On the Origin of Species*, Oxford University Press, Oxford 2008

<sup>12</sup> Claude Bernard, *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*, Macmillan & Co, New York, 2012, p. 1

<sup>13</sup> Gregor Mendel, *Experiments in Plant Hybridization: The Genetic Heredity Demonstrated by Hybrids of Garden Peas*, LULU Press, Morrisville, North Carolina, 2018

<sup>14</sup> Kristin Thiel, *The Germ Theory of Disease*, Cavendish Square, New York, 2017

utilizării DDT în Statele Unite ale Americii, ceea ce a dus la crearea EPA, Agenția pentru Protecția Mediului<sup>15</sup>.

Pentru a demonstra că **medicina** face parte din științele vieții, trebuie să remarcăm obiectivul său principal, respectiv conservarea și / sau restaurarea sănătății ori prevenirea și / sau eliminarea bolilor oamenilor. Acest obiectiv a rămas neschimbat, în ciuda faptului că mijloacele și modalitățile de realizare a acestuia s-au schimbat profund, îmbunătățindu-se simțitor în ultimele decenii<sup>16</sup>.

Succesul medicinei este constă în prevenție și/sau succesul terapiei. Aspectul operațional al medicinei poate avea diferite forme, cum ar fi reabilitare, precauții igienice și educație, controale de rutină, programe pentru screening-ul populației etc. Din acest motiv, procesul de luare a deciziilor terapeutice a jucat întotdeauna și joacă un rol central în clasificarea bolilor<sup>17</sup> și din acest motiv conceptul de boală nu trebuie separat de speranța că o boală poate fi vindecată<sup>18</sup>.

Potrivit lui Feyerabend, medicina occidentală și cea orientală pornesc de la presupuneri fundamentale, teoretice, atât de diferite unele de altele, încât afirmația că o medicină este superioară celeilalte ar fi de neașteptat. O axioma de bază a medicinei occidentale care are la bază știința a fost, de exemplu, că tulburările dintr-un organism își au originea în procese, care pot fi localizate și detectate vizual (sau prin raze X sau reacții chimice), adică fizic. În cadrul medicinei orientale, în special acupunctură, se face referire la „organe” nu ca la sisteme fizice, ci la anumite entități, care pot fi perturbate fără ca o tulburare fizică dintr-un singur organ să fie detectabilă. Din această perspectivă, medicina științifică, sunt de părere unii cercetători, nu a fost deloc superioară metodelor alternative de vindecare: „dacă sunt bolnav vreau să mă recuperez și nu contează pentru mine dacă asta se întâmplă prin rugăciuni sau mijloace științifice”<sup>19</sup>.

Acum, este adevărat că nicio știință nu poate cunoaște, cu atât mai puțin să justifice toate presupunerile ei. Astfel, ar fi o mare greșeală să interpretăm ca o modalitate absolută, cum ar fi cea științifico-galileeană, de a experimenta lumea naturală, deoarece acest lucru ar putea împiedica descoperirea de noi mijloace terapeutice. Dar afirmația lui Feyerabend conform căreia

---

<sup>15</sup> Meghan Rock, *Rachel Carson: Marine Biologist and Winner of the National Book Award*, Cavendish Square, New York, 2016

<sup>16</sup> Wolfgang Wesiak, „Medicine in the field of conflict of pragmatism ideology and science” in “Pieringer”, F. Ebner. ed. Springer, Vienna / New York, 2000, . 205

<sup>17</sup> Tristram Engelhard, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 65-67

<sup>18</sup> Lennart Nordenfelt, *On the Nature of Health*, Springer, New York, 2013, p. 111

<sup>19</sup> P.K. Feyerabend, “About the method” in *Prerequisites and limits of science*, G. Radnitzky and G. Andersson eds., Mohr, Tübingen, 1981, p. 238

numai recuperarea de la boală contează pentru el presupune în mod tacit existența unui câmp de experiență care este comun cu tradiții medicale foarte diferite. soluționează conflictul dintre teoriile medicale concurente sau paradigme. Medicina poate fi judecată subiectiv, în sens tehnico-operational, prin succesul sau eșecul său în prevenirea bolilor sau în tratamentul lor.

Ca oricare știință umană, medicina are și propriile sale reguli, care sunt în principiu diferite de cele ale științelor naturale. Medicina nu poate fi numai o știință în sensul clasic al cuvântului decât dacă ar renunța la conceptul de sănătate și boală. Dar defectele unei definiții pur naturaliste a bolii – care depind de „obiectul” propriu-zis al medicinei – par să aibă, mutatis mutandis, repercusiuni epistemologice și metodologice grave asupra posibilității unui test intersubiectiv privind rezultatele terapeutice medicale, adică privind scopul distinctiv al medicinei, în raport cu care trebuie să-și evalueze caracterul științific.

Un astfel de test poate fi într-adevăr foarte dificil, pentru că pacientul poate, în mod conștient sau inconștient, să mintă despre simptomele sale (o problemă gravă în diagnosticările psihiatrice referitoare la subiecții care au un puternic interes de a minți). Există, de asemenea, o mare variabilitate în modul în care o persoană își trăiește simptomele (poate exista un prag de durere mai mare sau mai mic). De asemenea, pacientul poate da răspunsuri contaminate prin sugestie. Efectul placebo este o problemă care afectează spectrul larg al disciplinelor medicale, de la medicina somatică la psihoterapii. Este cunoscut faptul că efectul placebo se referă atât la pacient, cât și la medic. Cu siguranță, se încearcă evitarea acestei probleme prin grupuri de control și experimente duble, în care nici medicul, nici pacientul nu știu cine primește ce. Cu toate acestea, indiferent de gradul de control, efectul placebo va interfera întotdeauna într-o oarecare măsură cu eficacitatea unui tratament. Are originea în ceea ce distinge tot omul de științele naturale, adică într-o mediere a conștiinței umane de care depind în principiu toate relațiile realității umane și culturale. În mod legitim nu se poate lua în considerare această dependență, dacă se efectuează un experiment asupra rezistenței unor bacterii la unele antibiotice. Dar efectele posibile ale unei astfel de medieri trebuie luate în considerare, atunci când se dorește explicarea reacției diferite a pacienților singuri sau a grupurilor de pacienți la același antibiotic: în acest caz, factorii placebo sau atitudinile mentale particulare pot juca un rol. și să interfereze cu rezultatele clinice.

Ca orice altă știință umană, medicina propriile sale caracteristici, care sunt în principiu diferite de cele ale științelor naturale. Obiectul științelor umane este rezultatul unui proces de

sedimentare a celor realizate de om de-a lungul timpului. Un amestec mai mult sau mai puțin inconștient de obiceiuri de a acționa sau de a gândi condiționează ființele umane atât la nivel individual, cât și la nivel social. Este format din regulile în baza cărora acțiunile sau gândurile umane pot fi subsumate pentru a le explica. Acest lucru face posibil ca ființele umane să modifice, să îmbunătățească sau uneori chiar să întrerupă în întregime (sau mai bine aproape în întregime) eficiența regulilor psihologice, sociologice, etnologice, medicale etc.

Medicina și religia de multe ori de se suprapun, fie ca două răspunsuri la o chemare de dincolo de cognoscibil, fie ca ambele se suprapun, demonstrabil, în privința capacității de a produce vindecarea. Într-o recentă serie de articole de cercetare, Harold Koenig, de la Duke Medical Center, și colegii săi de acolo și de la Harvard Medical School arată că persoanele care respectă sistematic ritualul au rezultate mai bune în cele mai diverse cazuri medicale<sup>20</sup>. Aceste constatări au primit o serie de răspunsuri critice – majoritatea punând la îndoială validitatea statistică a unuia sau a altuia dintre studii – dar, în final, preponderența datelor au confirmat această constatare surprinzătoare. După cum se spunea într-un articol de acum câteva luni din New Republic despre lucrarea doctorului Koenig, cu privire la puterea credinței: „lipsa implicării religioase are asupra mortalității un efect echivalent cu acela pe care îl are un pachet de țigări fumat zilnic timp de 40 de ani”<sup>21</sup>.

Cea de-a doua parte a secolului al XX-lea a fost puternic marcată de progresul extraordinar al geneticii. Descoperirea structurii ADN-ului (acidul dezoxiribo- nucleic), reglarea genelor și înțelegerea mecanismelor celulare au permis explozia unor noi discipline, ca genetica moleculară, ingineria genetică și, în general, bio-tehnologiile.

Pentru un biolog, într-o ființă vie – înainte de toate – vine „mesajul genetic”, un fel de text care conține toate instrucțiunile necesare pentru a face ca o ființă vie să fie unică și originală. Astfel, biologii au evidențiat un fel de alfabet din patru litere și un vocabular de șazeci și patru de cuvinte formate cu aceste patru litere. Este o adevărată „informatică” pe care ne-o revelă natura, o informatică ce nu datorează nimic omului, care este mai degrabă produsul ei, prin intermediul nucleului de ADN al fiecărei celule a organismului său.

La început, genetica încearcă să înțeleagă legile care guvernează ereditatea, cu scopul declarat de a preveni și vindeca anomaliile sau maladiile ereditare.

---

<sup>20</sup> Harold Koenig, *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press, Oxford, 2012

<sup>21</sup> Marco Buzzoni, “On Medicine as a Human Science”, in *Theoretical Medicine and Bioethics*, Volume 24, Issue 1, 2003, pp 79-94

În anii 1980, în Statele Unite s-a născut proiectul de decriptare a totalității genomului uman. Totalitatea celor 40 000 până la 100 000 de gene pe care le avem este repartizată pe douăzeci și trei de perechi de cromozomi, corespunzând, probabil, fiecare unui lanț de ADN. Biologii au identificat un adevărat „cod genetic” care funcționează ca și cum ar exista un limbaj alcătuit din litere și cuvinte. Astfel, o genă cuprinde între o sută de cuvinte și câteva mii de litere. Ansamblul bibliotecii formează genomul uman.

Azi avem uneltele care permit stabilirea succesiunii genelor (cuvintele) unui cromozom și descompunerea lor în litere. Prima operație este ceea ce se numește „cartografia genetică”, a doua, „secvența genelor”.

Unii cred că sunt capabili să înțeleagă multe comportamente umane: astfel, se caută gena violenței, cea a lenei, cea a voinței... Aceste programe deschid, de asemenea, o mulțime de perspective în înțelegerea funcționării creierului și în științele neuronale în general.

Ingenieria genetică corespunde ansamblului tehnicilor care permit manipularea genelor, izolarea, modificarea și transferul lor de la un organism la altul. Terapia genetică a fost propulsată în spațiul public francez datorită bine cunoscutei emisiuni de televiziune „Telethon”. Provocarea sa este de a ajunge să fie corectate, în interiorul celulelor unui organism uman, anomaliile care, afectând genomul, sunt responsabile de patologii grave și, cel mai adesea, deocamdată incurabile.

Într-un articol recent, Michele Loi ajunge la concluzia că ar trebui să abandonăm „însăși ideea că reglementarea accesului la ceea ce genomică implică o relatare a justiției genetice, adică o relatare a ceea ce ar constitui o distribuție corectă a dotărilor genetice, descris ca un ideal distinct, independent de bazele sociale ale inegalității”<sup>22</sup>.

Principiul diferenței genetice lax (PIB lax) susține că inegalitățile genetice (importante pentru bunurile primare naturale [NPG]) trebuie aranjate astfel încât acestea să fie un beneficiu rezonabil al celor mai puțin avansați. Inserarea clauzei de rezonabilitate a fost o încercare explicită de a se asigura că aspirația de a atenua dezavantajul genetic era cunoscută de alte tipuri de dezavantaje (de exemplu, dezavantaj social) și de valori (de exemplu, libertate) care se încadrează în viziunea justiției sociale<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Michele Loi, “On the Very Idea of Genetic Justice: Why Farrelly's Pluralistic Prioritarianism Cannot Tackle Genetic Complexity” in *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, no. 21(1), January 2012, pp. 64-77

<sup>23</sup> Colin Farrelly, “Genetic justice must track genetic complexity”, in rev. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, no. 17(1), 2008, pp. 45-53

Principiul justiției genetice este asemănător cu principiul lui John Rawls<sup>24</sup> privind libertatea de bază sau cu al lui Norman Daniels<sup>25</sup> privind accesul la asistența medicală (prin adăugarea asistenței medicale la principiul egalității de șanse corecte a lui Rawls). Aspirația centrală din spatele dezvoltării PIB-ului lax a fost dorința de a extinde frontierele justiției pentru a include distribuția potențialelor genetice umane pentru fenotipuri apreciate, precum sănătatea și inteligența.

Distribuția unităților fundamentale fizice și funcționale ale eredității (adică genele) garantează o atenție specială sau o atenție într-un raport al justiției distributive. Există, de exemplu, genele care ar trebui să deducă un principiu distributiv distinct care să ne ajute să ne ghidăm deliberările noastre cu privire la modul de reglementare a noilor tehnologii genetice.

Genele joacă rolul dezvoltării unor fenotipuri importante (precum sănătatea și inteligența) însă au fost ignorate în mare parte de teoriile dreptății distribuționale. Istoric, această neglijare a fost neproblematică, deoarece perspectiva intervenției genetice părea science-fiction. Dar de mult timp aceste tehnologii au devenit o realitate. Deci, într-un sens important, genele sunt speciale prin faptul că, spre deosebire de distribuția averii și a veniturilor, au fost ignorate în teoretizarea noastră normativă. Pentru a dezvolta un cont mai echilibrat al justiției, unul care acordă atenție atât factorilor genetici cât și mediului care influențează bunurile primare naturale, trebuie să vorbim de gene speciale în teoretizarea noastră normativă. Nu se poate lua pur și simplu teorii despre justiție care au fost concepute ținând cont de distribuția bogăției și a veniturilor și să se adauge genetica<sup>26</sup>.

Un al doilea motiv pentru care genetica este specială este faptul că acestea sunt ceea ce am putea numi resurse unice și, ca atare, necesită o atenție specială din partea teoreticienilor. Genele pe care le deținem sunt produsul istoriei evolutive a vieții pe această planetă și sunt o parte integrantă a biologiei noastre. Genele nu sunt distribuite ca avere și venit. Acestea din urmă sunt influențate în primul rând de economia și politica societății. Nivelurile și tipurile de impozitare pe care le pune în aplicare o economie bazată pe piață, de exemplu, vor determina în mare măsură care este modelul bunurilor socioeconomice într-o societate (de exemplu, egalitatea sau inegalitatea). În cazul dotărilor naturale, modelul dotărilor genetice care apar în orice societate dată va fi influențat în cea mai mare parte de (1) istoria evolutivă a speciei umane, (2)

<sup>24</sup> John Rawls *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971

<sup>25</sup> Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2007

<sup>26</sup> Colin Farrelly, "Preimplantation genetic diagnosis, reproductive freedom, and deliberative democracy", in rev. *Journal of Medicine and Philosophy*, no. 34(2), 2009, 135-154

deciziile reprezentative ale membrilor societății în cauză și (3) mediu, așa cum s-a relevat prin descoperirile recente ale epigeneticii.

Genetica este specială, din perspectiva unei teorii a justiției, deoarece ele au fost neglijate în teoretizarea normativă (și astfel garantează o atenție specială pentru a nega această neglijare, mai ales având în vedere ritmul progreselor științifice ale ultimele decenii); sunt resurse unice și necesită, astfel, teoreticianul normativ să dezvolte un set de abilități care este foarte diferit de abilitățile necesare pentru abordarea distribuției resurselor externe, cum ar fi averea; și joacă un rol important în dezvoltarea unei game largi de fenotipuri apreciate<sup>27</sup>.

Ca și ingineria nucleară, ingineria genetică poate fi folosită pentru a construi sau pentru a distruge, pentru a edifica sau pentru a manipula. Între posibilitățile de vindecare a maladiilor genetice grave și ideile de manipulare a „nucleelor vieții” în scopuri economice sau ideologice, societăților noastre moderne li se înfățișează numeroase opțiuni etice. De multe ori societatea nu are mijloacele pentru a face alegeri clarificate prin adevărate dezbateri de idei. Problema statutului embrionului și a donării ilustrează tocmai miza pentru societatea de astăzi în căutare de repere.

Primejdia apare și în relația dintre „examele genetice” și „medicina preventivă”, în special pentru depistarea trizomiei 21. Cum poate reacționa o viitoare mamă când medicina o anunță că statistic ea are unu la 5 sută șanse de a aduce pe lume un copil trizomic?

## **II. Schimbări paradigmatică în cadrul științelor materiei**

Schimbări de paradigmă au avut loc și în cadrul științelor vieții. Așa cum am vorbit de „daimonul” laplacian sau de „soluția finală” a lui Hilbert în cadrul științelor materiei, în cadrul științelor vieții vorbim de „omul neuronal” al lui Jean Pierre Changeux<sup>28</sup>, care elimina spiritualul din viața omului, astfel că omul nu mai avea voință și liber arbitru, ci era la discreția hotărârilor propriului creier. Însă domeniul biologiei și al geneticii reprezintă de departe provocările cele mai mari în „științele vieții” în „vechea paradigmă științifică”. Astfel, evoluția darwiniană se bazează pe lupta pentru supraviețuire, pe selecția naturală și pe adaptarea la mediu. Acestea erau fundamentate pe „credința” că Universul este veșnic, la fel fiind și timpul și spațiul. Toate

---

<sup>27</sup> Colin Farrelly, „Normative Theorizing about Genetics Responses and Dialogue”, in *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, no. 22, 2013, pp. 408-419

<sup>28</sup> În acest sens vezi Jean Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Odile Jacob, Paris, 2004



acestea au condus – din nefericire – la regimurile totalitare ale secolului XX (nazismul și comunismul) și la darwinismul social<sup>29</sup>.

Acesta este cel mai important exemplu ce demonstrează schimbările paradigmatică operate și în cadrul științelor vieții. Însă, trebuie să menționăm că există un decalaj între științele materiei și cele ale vieții de circa 7 decenii în favoarea primelor ca proces de eliberare de sub robia ideologică a patrulei de care aminteam, așa se explică de ce în științele vieții schimbările de paradigmă merg atât de greu. Chiar și așa este extraordinar pentru teologie și pentru dialogul cu aceste științe aceste schimbări structurale ca adevărate revoluții științifice de eliberare din influența ideologică cu pretenție de știință.

Am văzut cât de serioase sunt provocările, atât pe cele venite din sfera științelor materiei, cât și pe cele venite din sfera științelor vieții și am procedat așa pentru că fracturile dialogale și relaționale ale teologiei cu științele s-au manifestat pe aceste două planuri: în planul științelor materiei a avut loc o ruptură generată de „afacerea Gallilei”, iar în planul științelor vieții avem ruptura cauzată de „afacerea Darwin”.

Biologia, în cadrul „noii paradigme științifice”, a rămas în sine tot evoluționistă,<sup>30</sup> chiar dacă s-a dezis de Darwin. Schimbări de paradigmă în cadrul biologiei au fost aduse Christian De Duve, care vorbește despre viață ca fiind „un fenomen inevitabil înscris în legile Universului”, „un imperativ cosmic”<sup>31</sup>. De asemenea, Michael Denton arată că nu mai există contradicție între biologie și teologie, biologia actuală poate întări (nu demonstra) învățăturile teologice. Prin Denton s-a ajuns în situația extraordinară ca biologia să valorizeze întruparea Mântuitorului și să valorizeze viziunea antropocentrică creștină strict în contextul rolului omului în Univers<sup>32</sup>.

Este necesar să menționăm că, deși rămân savanți naturaliști, cei doi deschid perspective noi de interdisciplinaritate, de dialog cu teologia, ceea ce este un lucru excepțional. Mai mult, savanți precum Rosine Chandebois și Andras Paldi arată că ADN-ul și genele noastre nu sunt atotputernice în a explica fenomenul eredității<sup>33</sup>. De asemenea, Brian Goodwin și Remy Chavin demonstrează limitele selecției naturale prezentată ca un panaceu universal de către darwiniști iar

---

<sup>29</sup> *Social Darwinism: Linking Evolutionary Thought to Social Theory*, Open University Press, Maidenhead, Berkshire, 2000

<sup>30</sup> După respingerea transformismului Darwinian a fost formulată așa numita “teorie sintetică a evoluției” de către Ernst Mayr, *De la bacterie la om. Evoluția lumii vii*, Editura Humanitas, București, 2008

<sup>31</sup> Christian De Duve, *Vital Dust: Life As a Cosmic Imperative*, BasicBooks, New York, 1995

<sup>32</sup> Michael Denton, *Evolution: Still a Theory in Crisis*, Discovery Institute Press, Seattle, 2016

<sup>33</sup> Vezi în acest sens Andras Paldi, *Le Figaro*, 16 iulie, 2002, p. 25

Anne Dambricourt arată limitele influenței mediului în viața și devenirea mediului, adaptarea la mediu fiind un punct forte al darwinismului și al „vechii paradigme științifice”<sup>34</sup>.

Cercetătorul Benjamin Libet arată că omul are voință și liber arbitru, experiențele sale demonstrează că omul nu trăiește într-o dictatură a creierului, astfel se face o distincție între „omul neuronal” și „omul mental”, ultimul fiind cel care decide la nivel de liber arbitru, mintea și rațiunea omului nu se reduce, identifică, sau epuizează la nivelul biologic al creierului. Cu o fracțiune de secundă înaintea unui act, creierul nostru este pregătit de a-l efectua. Noi luăm cunoștință de decizia noastră dictată de creier cu 0,2 secunde înainte ca el să se producă. Astfel, se demonstrează la nivel experimental – științific, că libertatea nu este o iluzie, creierul nostru nu decide pentru și în locul nostru, pentru că Libet a arătat că înaintea actului omul poate, prin voința sa, să oprească procesul inițiat de creier<sup>35</sup>.

Într-o epoca pe care unii cercetători o numesc post post-modernă sau post-creștină, în cadrul căreia știința și savantul reprezintă, alături de bancher, și într-o mai mică măsură de teolog, din cauza desacralizării și decreștinării, reale repere ale actualei societăți, este firească și importantă deopotrivă preocuparea misionarului ortodox față de știință și de provocările venite din sfera ei.

Așa cum am putut observa, avem de a face cu reale modificări de paradigmă care au permis dezvoltarea dialogului dintre știință și teologia, ca dovadă că au existat în ultima perioadă o serie de conferințe și granturi internaționale la care au participat și au dezbătut subiecte comune, atât savanți de renume cât și teologi importanți. În cadrul acestora s-a tras o concluzie deosebit de importantă, aceea că cercetătorii onești și obiectivi au recunoscut limitele cunoașterii științifice, în detrimentul absolutizării științei atât de prezentă în cadrul ideologiei scientiste. De asemenea, limitarea cunoașterii științifice a fost recunoscută de către marele savant Alexandru Mironescu în cunoscuta lui carte *Limitele cunoașterii științifice*.

Este deosebit de important să știm că și teologii și creștini misionari deopotrivă, că științele moderne și postmoderne nu sunt absolute ci relative, totodată să înțelegem importanța lor în societatea secularizată, dar și provocările ce vin de la acestea. Schimbările paradigmatică din cadrul științelor sunt importante pentru noi, ca misionari, pentru că ne deschid posibilități noi de dialog cu omul de știință și cu omul contemporan ce prețuiește progresul științific. Schimbările

---

<sup>34</sup> Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, “The Church’s mission in the face of great challenges that come from the sphere of modern and postmodern science”, *The 2nd Virtual International Conference on the Dialogue Between Science and Theology*, 5-11 noiembrie 2015, volume 2, Research Center on the Dialogue between Science & Theology, 2015, p. 297

<sup>35</sup> Vezi Benjamin Libet, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1991

în interiorul științelor fac astăzi posibil ca un om să fie „credincios împlinit intelectual” iar religia și religiozitatea să nu mai fie considerate ca un concept preștiințific și absurd.

Modificările paradigmatică din cadrul științelor vieții și materiei, dincolo de faptul că dă o șansă nouă dialogului cu teologia, ne arată că științele sunt într-o permanentă schimbare, că trebuie să afirmăm alături de savanții onești limitele cunoașterii științifice, fără să absolutizăm științele cum se întâmplă în scientismul ideologic, așa cum vom vedea în subcapitolul dedicat. Din perspectivă misionară, este foarte important de realizat că știința contemporană, bazată pe experiment, nu are caracter absolut ci unul relativ, dar joacă un rol fundamental în cadrul societății contemporane prin prisma provocărilor venite din sfera ei. Schimbările de paradigmă din cadrul științelor sunt importante pentru teologia bisericii deoarece a dat posibilitatea dialogurilor dintre teologi și oamenii de știință, dar și apariția unui dialog între omul contemporan și savanți.

În concluzia acestui capitol, putem spune că până la sfârșitul secolului al XVII-lea, științele naturale moderne au devenit un factor proeminent pe scena europeană. Ziua solitarului cum ar fi Copernic care își desfășura studiile în izolarea Prusiei de Est, trecuse, iar creșterea continuă a mișcării științifice era garantată acum de societățile organizate pe care le crease. Influența sa era deja resimțită în alte aspecte ale culturii europene, îndreptându-se către Iluminismul secolului al XVIII-lea, când exemplul științei ar sugera posibilitatea remodelării civilizației occidentale în ansamblu. Nu este prea mult să sugerăm că istoria occidentală, de atunci, poate fi rezumată în extinderea constantă a rolului pe care l-a jucat știința, transformând ceea ce a fost inițial o cultură organizată în jurul creștinismului în cea actuală centrată pe știință. Transformarea era deja în curs înainte de revoluția științifică să fie finalizată.

## **Concluzii**

Cea mai mare parte a oamenilor de știință de la începutul secolului al XXI-lea nu cedează ispitei „întregului genetic”, adică unui determinism biologic rigid, pentru a înțelege comportamentele umane. Dar genele au invadat magazinele, ziarele, filmele și romanele. De la gena divorțului la cea a crimei sau a ratării profesionale, reprezentațiile mediatice ne invadează universul mental. Unii pot fi chiar tentați să deducă pripit că liberul arbitru nu există (totul

provine din zestrea genetică), și nici răspunderea morală: nu este sigur că astfel de mesaje propagă sensul responsabilității personale sau colective.

În fața acestor uriașe probleme de etică ne punem întrebarea ce este omul, ce înseamnă a respecta omul, orice om ?

# Vechea și noua paradigmă științifică în științele materiei. Evalure misionară

Tache Constantin

Universitatea „Ovidius” Constanța

Facultatea de Teologie Ortodoxă

## Introducere

Științele materiei reprezintă domenii foarte importante și care prezintă un foarte mare interes în cadrul științei astăzi. Progresul lor și descoperirile realizate în cadrul lor ne-au adus un pic de claritate în ceea ce privește lumea înconjurătoare. În contextul dialogului dintre știință și religie, este important de a aduce în discuție activitatea științelor materiei întrucât au generat o serie de provocări. În continuare vom schița câteva aspecte legate de domeniul cosmologiei, matematicii și fizicii.

Abordarea inter-disciplinară oferă o înțelegere holistică, unitară și obiectivă asupra relației dintre teologie și științele materiei și, în general, asupra tuturor problemelor lumii, așa cum aceasta a fost de altfel exprimată în termeni mai puțin elaborați și în trecut, înțelegere, care, din păcate a fost afectată într-o măsură minoră, dar cu mare rezonanță istorică, de pozițiile intransigente ale unor conducători ai Bisericii Catolice, și într-o măsură considerabilă și cu mare impact social, atât de concepțiile și teoriile evoluționist-naturaliste și materialiste clasice, cât și de cele moderne.

## I. Științele materiei

**Cosmologia.** Studiul empiric al universului în secolele XX și XXI a dezvăluit aspecte comune, dar și diferite între conceptele de bază referitoare la înțelegerile științifice ale cosmologiei și afirmațiile centrale ale teologiei creștine clasice<sup>1</sup>. Teoria surprinzătoare a Big Bang-ului la mijlocul secolului XX a sugerat că universul nu este infinit vechi (așa cum se credea de mult) și că atât spațiul cât și timpul au avut un început distinct. Dezvoltările mai recente legate de teorema Borde-Guth-Vilenkin (BGV) au arătat că, chiar dacă universul nu a început în tipul

---

<sup>1</sup> D. H. Williams, “The evolution of pro-Nicene theology in the Church of the East” in rev. *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Li Tang and D. W. Winkler (Eds.), LIT Verlag, Berlin, 2013, pp. 387-395

de singularitate pe care îl prezice teoria Big Bang, tot trebuie să fi avut un început. Aceste descoperiri în cosmologie legate de începutul universului sunt în concordanță cu afirmațiile teologice tradiționale creștine ale *creatio ex nihilo*. Un alt domeniu al consonanței dintre teologia creștină și științele naturale este credința comună că acest cosmos este ideal pentru viață. Cosmologii de la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI au descoperit că valorile constantelor fizice, legile fundamentale și condițiile inițiale ale cosmosului sunt atât de fin orchestrate încât cea mai mică variație din valorile lor reale ar duce la un univers complet inadecvat pentru viață. În timp ce aceste domenii ale consonanței au fost în centrul unui dialog mult rodnic între teologia creștină și științele naturale, o zonă a disonanței dintre cosmologie și creștinism este în ceea ce privește soarta finală a cosmosului. În timp ce înțelegerile științifice ale cosmologiei prezic că cosmosul se va stinge, permițând niciun viitor posibil pentru viață, escatologia creștină afirmă că întregul cosmos fizic va fi reînnoit și transformat într-un mod care este prefigurat de învierea fizică a lui Iisus.

Firul comun care unește toate cosmogoniile teiste îl reprezintă ideea că un singur Dumnezeu, care a existat din eternitate, a creat tot ceea ce există în prezent. Cea mai veche relatare despre creație și sursa cheie pentru înțelegerile teologice evreiești și creștine ale cosmosului se regăsesc în primele două capitole ale cărții biblice a Facerii. Deși există unele similitudini între relatarea creației biblice și alte povestiri de creație antică din Orientul Apropiat, relatarea Facerii diferă semnificativ de toate celelalte cosmogonii antice într-o serie de aspecte cheie. După cum observă un vechi savant al Orientului Apropiat, Richard Hess, „Există mai multe distincții în formă și conținut decât similitudini între relatarea cu privire la Facere 1 1-2: 4 și multe povești antice din Orientul Apropiat.”<sup>2</sup> De exemplu, în Facere, existența a unuia și singurului Creator este asumat de Dumnezeu și nu există nicio încercare de a explica originile lui Dumnezeu. Printre toate relatările antice ale creației, spune Hess, „numai Facerea descrie un singur Dumnezeu care acționează singur, fără referire la sau recunoașterea altor zeități”<sup>3</sup>. În timp ce multe alte relatări antice descriu actul creației ca o luptă violentă între zei rivali, scrie Gerhard Hasel, în relatarea Facerii există „absența completă a vreunei sugestii că Dumnezeu a realizat creația lumii după cucerirea forțelor ostile”<sup>4</sup>. Aici, explică Gordon Wenham, „Dumnezeu este fără colegi și/sau concurent. El nu trebuie să-și stabilească puterea în lupta cu alți membri ai unui

<sup>2</sup> R.S. Hess, „Genesis 1-2 in its literary context” in rev. *Tyndale Bulletin* no. 41, vol. 1, 1990, p. 161

<sup>3</sup> R. S. Hess, “God and origins: Interpreting the early chapters of genesis” in *Darwin, Creation, and the Fall: Theological Challenges*, R. J. Berry ; T. Noble (Eds.), Apollos, Nottingham, 2009, p. 91

<sup>4</sup> G. Hasel, “The polemic nature of the genesis cosmology”, in *Evangelical Quarterly*, no. 46, 1974, p. 85

panteon politeist. Soarele și luna sunt opera lui, nu rivalii săi. Cuvântul său este suprem: un cuvânt simplu este suficient. Vorbește și se face. Cuvântul și fapta își dezvăluie atotputernicia”<sup>5</sup>. David Tsumura adaugă: „Crearea prin voință divină în Facere este unică în Orientul Apropiat antic, creația luminii ca prim act de creație apare doar în Facere”<sup>6</sup>. În timp ce în alte relatări antice, puterea de a crea viață nouă prin reproducere necesită o intervenție divină și o reînnoire constantă prin ritualuri de fertilitate religioasă, în Facere „puterea vieții create de a se reface este o putere dată fiecărei specii la crearea sa”, și „ ea nu depinde de riturile ulterioare, adică de cultul fertilității, pentru efectul său ”<sup>7</sup>. Cu alte cuvinte, spune Hess, „numai Facerea descrie modul în care plantele și animalele au puterea în interiorul lor să se reproducă.” Dincolo de aceasta, continuă Hess, „numai în relatarea Genezei există o secvență clară de a ordona lumea și apoi umple-o de viață ”<sup>8</sup>.

**Matematica.** În istoria matematicii, putem găsi mai multe subiecte care dezvăluie o conexiune directă între matematică și teologie. Poate cea mai cunoscută dintre ele este cea stabilită, legată de trecerea de la conceptul infinitului potențial la cel al infinitului real. În lucrările lui Bernard Bolzano și Georg Cantor, fondatorii teoriei, găsim influențe teologice, a căror analiză joacă un rol important în înțelegerea istoriei acestei teorii<sup>9</sup>.

Un alt subiect care dezvăluie întâlnirea matematicii și teologiei este logica matematică. Gottlob Frege și Bertrand Russell marchează sfârșitul unei îndelungate tradiții axate pe examinarea critică a diferitelor dovezi ale existenței lui Dumnezeu, în cursul căreia multe dintre principiile logicii moderne au fost dezvăluite<sup>10</sup>. Pentru a ilustra acest lucru, este suficient să menționăm teza lui Kant, conform căreia existența nu este un predicat real. Kant a formulat această teză în critica sa cu privire la dovada ontologică a lui Anselm a existenței lui Dumnezeu (întrucât exigența nu este un predicat real, din premisa că toate predicatele pozitive se aplică lui Dumnezeu, existența lui nu urmează). În logica matematică, teza lui Kant este unul dintre principiile sintaxei calculului predicat. În conformitate cu acest principiu, existența este formalizată prin utilizarea cuantificatorilor și nu a predicțiilor. Cu toate acestea, pe lângă astfel

---

<sup>5</sup> Gordon John Wenham, *Genesis*, Zondervan Academic, Grand Rapids, MI, 2017, p. 38

<sup>6</sup> D. Tsumura, „Genesis and ancient near eastern stories of creation and flood: An introduction” in *“I Studied Inscriptions from Before the Flood”: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis*. Eisenbrauns, R. Hess and D. Tsumura (Eds.), Winona Lake, Indiana, 1994, p. 31

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 35

<sup>8</sup> R. S. Hess, “God and origins: Interpreting the early chapters of genesis” , p. 91

<sup>9</sup> Joseph Warren Dauben, *Georg Cantor*, Princeton University Press, Princeton, 1990

<sup>10</sup> P. Zlatos, *Gods ontological proof of God's existence*, Iris Publishing, Bratislava, 2002

de conexiuni directe între matematică și teologie, putem găsi și o influență ascunsă, o influență și mai importantă a teologiei asupra matematicii. Această influență ascunsă privește granița, discriminând fenomenele deschise descriției matematice de cele care sfidează descrierea matematică.

Există cinci exemple din istoria matematicii care ilustrează schimbările profunde care au avut loc în această disciplină între antichitatea târzie și epoca modernă timpurie. Fiecare dintre aceste exemple, luate separat, sunt cunoscute în istoria matematicii, dar prin combinarea lor pare să apară un model comun de schimbare. În fiecare din cele cinci cazuri, un fenomen considerat de antici pentru a sfida descrierea matematică știința cunoștințelor determinate, definite și sigure. Ceea ce nu avea sens nu putea fi studiat folosind noțiunile clare ale matematicii.

Teologia monoteistă, cu ideea ei despre Dumnezeu omniscient și atotputernic, care a creat lumea, a influențat indirect procesul matematicii. În separarea ontologiei de epistemologie, teologia a deschis posibilitatea de a explica întreaga ambiguitate legată de aceste fenomene ca urmare a creației omului și, astfel, de a înțelege fenomenele în sine ca fiind lipsite de ambiguitate și, astfel, accesibile în descrierea matematică.

Dacă dorim să analizăm modul implicit, indirect, în care teologia a influențat dezvoltarea matematicii occidentale, pare oportun să comparăm matematica antichității târzii cu cea din secolele XVI și XVII. În această perioadă ulterioară, matematica occidentală, după secole îndelungate de declin și stagnare, a ajuns în sfârșit la un nivel intelectual comparabil cu epoca elenistică târzie, caracterizată de opera lui Arhimede și Apollonius. Comparând matematica acestor două epoci, găsim un fapt surprinzător. Matematica secolelor al XVI-lea și al XVII-lea nu a fost doar o renaștere a tradiției antice. S-a diferențiat de matematica secolelor al XVI-lea și al XVII-lea într-o serie întreagă de aspecte, care pot fi atribuite influenței teologiei monoteiste asupra matematicii.

**Apeiron-infinit.** Ceea ce ne referim astăzi la infinit a fost în antichitate subsumată sub noțiunea de apeiron. Cu toate acestea, în comparație cu noțiunea noastră modernă de infinit, noțiunea de apeiron avea un sens mult mai larg. S-a aplicat nu numai la ceea ce era infinit, ci și la tot ceea ce nu avea delimitare, care era nedeterminat, vag sau neclar. Potrivit savanților antici, apeiron era ceva lipsit de granițe (peras), lipsit de determinare și, prin urmare, incert. Studiul matematic al apeironului a fost imposibil, matematica fiind știința cunoștințelor determinate,



definite și sigure. Ceea ce nu avea peras nu putea fi studiat folosind noțiunile clare ale matematicii.

Matematica modernă, în contrast cu antichitatea, face o distincție între infinit și nedeterminat. Consideră că infinitul, în ciuda faptului că nu are un final (finis), este determinat și fără echivoc și, astfel, accesibil investigației matematice. Fie o figură geometrică extinsă infinit<sup>11</sup>, o cantitate infinit de mică<sup>12</sup> sau un set infinit<sup>13</sup>, se consideră ca aparținând matematicii. Noțiunea antică de apeiron a fost astfel împărțită în două noțiuni: noțiunea de infinit într-un sens restrâns, care a devenit o parte a matematicii, și noțiunea de nedeterminat, care, ca și anterior, nu are loc în matematică.

**Tyché – aleatoriu.** O altă diferență între matematica antică și cea modernă apare în înțelegerea noțiunii de aleatoriu (tyché). Noțiunea de tyché, similar cu cea de apeiron, a avut o semnificație mult mai largă decât noțiunea noastră modernă de aleatoriu; pe lângă evenimentele întâmplătoare, a desemnat și șansa, norocul și soarta în general.

Prin urmare, nu a fost accesibilă pentru investigațiile matematice. Tyché era de competența unui oracol decât în cea a matematicii. Pentru oamenii obișnuiți, soarta lor personală a rămas ascunsă. Din secolul al XVI-lea, cărțile despre jocurile de noroc au început să apară în literatura matematică, iar în secolul al XVII-lea, teoria probabilității moderne s-a dezvoltat din această tradiție<sup>14</sup>. Din punctul de vedere al vechilor școli, o teorie matematică a lui tyché este doar la fel de absurdă ca o teorie matematică a apeironului.

Și în cazul lui tyché, descoperirea spre matematica modernă s-a petrecut pe aceeași linie, așa cum s-a întâmplat și în cazul apeiron: noțiunea antică era împărțită în două concepte. Prima dintre ele, conceptul de aleatoriu, a devenit subiectul teoriei probabilității, în timp ce cea de-a doua, noțiunea de soartă, a rămas dincolo de granițele științelor exacte.

**Arithmos - necunoscut.** A treia schimbare are legătură cu nașterea algebrei și, în special, cu noțiunea de necunoscut, care de la Descartes este cel mai adesea exprimat prin litera x. Algebra a fost creată în civilizația arabă, așa cum indică numele acestei discipline matematice. Civilizația arabă este monoteistă, similară cu civilizația occidentală. Astfel, urmărind teza despre

---

<sup>11</sup> Dirk Jan Struik, *A Source Book in Mathematics*, Princeton University Press, Princeton, 2014, p. 227

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 192

<sup>13</sup> Bernard Bolzano, *Paradoxes of the Infinite*, Routledge & Kegan Paul, New York, 2014

<sup>14</sup> Oystein Ore, *Cardano: The Gambling Scholar: Book on Games of Chance*, Dover Publishing, Mineola, New York, 1965

legătura implicită între teologia monoteistă și matematica modernă, nașterea algebrei poate fi plasată pe lângă nașterea teoriei probabilității și a teoriei matematice a infinitului.

În primul rând, menționăm că vechii matematici nu cunoșteau noțiunea de necunoscut în forma sa modernă, algebrică. Desigur, în antichitate, matematicienii s-au ocupat de o varietate bogată de probleme practice, impunându-le să găsească un anumit număr. Matematicienii greci au numit de obicei acest număr necunoscut (arithmos). Totuși, în rezolvarea unor astfel de probleme au procedat într-un mod sintetic, folosind doar valorile cantităților cunoscute date în formularea problemei. Cantitatea necunoscută, tocmai pentru că era necunoscută, nu putea fi utilizată în operații aritmetice.

Ideea de bază a algebrei este de a reprezenta necunoscutul printr-o literă și de a-l supune aceluiași operațiuni aritmetice ca numere obișnuite<sup>15</sup>. Scopul simbolismului algebric este de a depăși bariera epistemologică care separă acele cantități pe care le cunoaștem de cele pe care le cunoaștem. Astfel, în algebră, lucrăm atât cu cantitățile cunoscute, cât și cu cele necunoscute, ca și cum ar fi echivalente.

Din punct de vedere al matematicii antice, aceasta este ceva absurd, deoarece dacă nu cunoaștem valoarea unei cantități, nu putem determina rezultatele operațiilor aritmetice aplicate acesteia. Conform înțelegerii antice, ceea ce este nedeterminat nu poate deveni obiectul operațiilor matematice.

Nașterea algebrei a constat în crearea unei noțiuni de necunoscut, care, în ciuda valorii ei nedeterminate, poate fi folosită ca și cum ar fi complet determinată. Această noțiune poate fi pusă alături de noțiunile de infinit și aleatoriu, pentru a reprezenta a treia distrugere importantă a granițelor date brusc, prin care lumea matematicii a fost caracterizată în înțelegerea antică.

**Kenón-spațiu.** O schimbare analogă cu cea a noțiunilor de infinit, probabilitate și necunoscut a avut loc în trecerea de la matematica antică la cea modernă în înțelegerea spațiului. Cel mai apropiat de noțiunea noastră modernă de spațiu a fost noțiunea antică de gol (kenón). Pentru filozofii antici, cu excepția atomiștilor și a epicureicilor, noțiunea de gol era problematică. Golirea este acolo unde nu există nimic, deci nu are atribute specifice care pot fi studiate. Nici măcar atomiștii, care au acceptat existența goliciunii, nu au putut spune multe despre asta. Prin urmare, cu siguranță noțiunea de gol nu este potrivită pentru a deveni un subiect pentru matematică. Cunoștințele matematice sunt caracterizate de noțiuni clare și precise, ceea ce cu

---

<sup>15</sup> Bartel L. van der Waerden, *A History of Algebra: From al-Khwārizmī to Emmy Noether*, Springer-Verlag, Berlin, 2013

siguranță nu este cazul noțiunii de gol, cu toate acestea, știința modernă timpurie se bazează pe noțiunea matematică a spațiului. Newton, de exemplu, a luat spațiul absolut pentru a fi una dintre categoriile fundamentale ale sistemului său, iar el a făcut referire în mod explicit la acesta ca „spațiu, matematic”<sup>16</sup>. Astfel, în analogie completă cu cele trei cazuri anterioare, o altă zonă este matematicizată – o regiune care din punctul de vedere al anticilor a sfidat orice matematizare. Noua noțiune matematică de spațiu este o restrângere a noțiunii originale de kenón, la fel cum infinitul era o restrângere a apeironului și probabilitatea era o restrângere de tyché. Putem afirma că spațiul este tridimensional, orientabil și continuu; cu greu putem atribui oricare dintre aceste atribute la gol.

Kinesis - mișcare. Pentru ultimul exemplu care ilustrează diferențele dintre matematica antică și cea modernă, să ne întoarcem la noțiunea de mișcare. Noțiunea greacă de kinesis, care desemnează mișcare, are o semnificație mult mai largă decât noțiunea noastră modernă de mișcare. Pe lângă schimbarea poziției în spațiu, ea cuprinde creșterea, îmbătrânirea și schimbarea culorii. Conform înțelegerii antice a matematicii, kinesis, ca apeiron și tyché, au sfidat matematica. Aristotel a explicat de ce este imposibil să descrie kinesis în termeni matematici. Pentru un savant antic, o teorie matematică a kinesis-ului ar fi aceeași absurditate ca o teorie matematică a apeironului sau o teorie matematică a lui tyché. Matematica mișcării introdusă de Galileo are multe aspecte analoge cazurilor anterioare de matematică descrise mai sus: noțiunea antică largă și generală de kinesis a fost împărțită în două noțiuni. Una dintre ele a fost mai îngustă, incluzând doar schimbări de poziție (adică mișcare locală), iar cealaltă, mai largă, a inclus restul. Galileo a dezvoltat o știință matematică doar pentru noțiunea mai restrânsă de mișcare locală.

În concluzie, ontologia și epistemologia erau în unitate pentru antici. Ei considerau lumea ca fiind așa cum le apărea; fenomenele, care li s-au părut la fel de ambigue și slabe, au considerat că sunt chiar așa. Pentru umanitatea modernă, ontologia și epistemologia diferă într-un mod fundamental. Ființa lumii este determinată de Dumnezeu, de aceea este fără echivoc și perfectă. Pe de altă parte, cunoașterea noastră despre lume este determinată de capacitățile finite ale minții umane și, prin urmare, este ambiguă și slabă. Tocmai acest decalaj dintre epistemologie și ontologie este cel care face posibilă matematizarea regiunilor care ne sunt deschise doar într-un mod ambiguu. Dacă toată ambiguitatea percepută este atribuită numai finitudinii umane - adică,

---

<sup>16</sup> Isaac Newton, *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1962, p. 6

dacă este interpretată ca epistemologică - devine posibilă matematizarea la nivel logic. Acest lucru arată că teologia a jucat probabil un rol mai important în crearea științelor matematice moderne decât este admis astăzi. Teologia monoteistă a adus o schimbare fundamentală a fondului epistemologic general, prin faptul că a separat ontologia de epistemologie. Această separare a dus în sfârșit la nașterea matematicii moderne cu noțiunile sale de infinit, probabilitate, necunoscut, spațiu și mișcare. Diferențele fundamentale dintre matematica modernă timpurie și matematica din perioada elenistică pot fi, probabil, caracteristice ca ruperea granițelor date de neechivoc și deschiderea lumii matematicii către fenomenele date de ambiguu precum infinitul, aleatoriul sau mișcarea. Aceasta este o schimbare fundamentală, poate cea mai importantă de la descoperirea ideii unui sistem axiomatic. Iar această schimbare fundamentală, această pauză radicală spre modernitate, este cel mai probabil legată de teologie. Desigur, dovezile date de cele cinci noțiuni din istoria matematicii sunt departe de a fi concludente.

**Fizica.** Pitagora, filosoful din secolul VI î. Hr., a încorporat în sistemul său concepte venite din India prin Persia, cât și din Egipt. El a sintetizat o idee potrivit căreia sufletul uman ar fi o esență divină căzută – o zeitate păcătoasă – care a fost îngropată într-un corp material ca într-un mormânt. Asemeni gânditorilor hinduși, el credea că sufletul era destinat astfel unui ciclu de renașteri. Acest suflet - sufletul fiecărei ființe umane - ar putea fi eliberat printr-o serie de purificări, iar apoi ar intra în armonie cu un univers “ideal”, universul cercurilor concentrice concepute de filosofi. Pentru mulți păgâni acest proces includea o trecere prin porțile fiecărei sfere consecutive, până când sufletul eliberat atinge cel mai înalt ideal.

Platon (cca. 430-348 î. Hr.) a dezvoltat aceste idei timpurii într-un sistem mai rafinat și mai sofisticat. Ceea ce ne interesează aici este concepția sa potrivit căreia lumea materială, a simțurilor, nu reprezintă altceva decât un ecou al “jurisdicției” divine, sau, așa cum sugerează el în parabola peșterii, o reflectare a realității eterne mișcându-se asemeni unduirilor unei umbre pe peretele unei peșteri.

Platon avea o concepție superioară despre lucrurile legate de fizică, și a vrut ca aceasta să evoce aspirațiile și efortul de purificare a intelectului. În timpul Evului Mediu timpuriu și al epocii medievale, aceste concepte erau materializate într-un mod foarte particular – poate chiar opusul a ceea ce intenționa Platon. Analizând pe scurt problema, noțiunea a evoluat astfel: dacă universul material este o umbră, reflecție sau imitare a formelor ideale ale realității eterne, atunci realitatea eternă trebuie să fie o formă subtilă a lumii materiale. Astfel, „lucrurile de dincolo”

erau vizualizate și primeau o formă materială, fizică, concretă (adesea deloc subtilă) chiar și atunci când descrierile lor erau metafore pentru stări psihologice.

Fizica modernă nu înseamnă o rectificare a științei tradiționale, ci o schimbare din temelii a concepțiilor. Putem vorbi de o nouă paradigmă științifică. Ceea ce aveau de făcut fondatorii științei moderne, printre ei fiind Galilei, nu era o critică și o combatere a unor teorii eronate și deci corectarea și înlocuirea lor prin altele mai bune. Ei trebuiau să facă ceva cu totul diferit. Trebuiau să distrugă o lume și s-o înlocuiască cu alta. Trebuiau să reformeze structura intelectului nostru, să reformuleze și să reformeze conceptele lui, să dezvolte o nouă abordare a existenței, un nou concept al cunoașterii, un nou concept al științei și chiar să înlocuiască un punct de vedere atât de natural, acela al simțului comun, cu un altul care nu este deloc natural”<sup>17</sup>.

Cercetările în domeniul microfizicii a dus astfel la renunțarea la conceptul de cunoaștere științifică, fiindcă având de-a face cu indecidabile, cu limitele preciziei controlului, cu cuante, fractali, catastrofe și paradoxuri pragmatice, știința postmodernă „face teoria propriei sale evoluții discontinue, catastrofice, neregulabile, paradoxale. Ea schimbă sensul cuvântului cunoaștere [savoir] și expune modul în care poate avea loc această schimbare. Ea produce nu cunoscutul, ci necunoscutul, și sugerează un model de legitimare care nu este nicidecum al celei mai bune performanțe, ci al diferenței înțelese ca paralogie.”<sup>18</sup> Știința postmodernă deconstruiește realitatea, cunoscutul, făcându-l necunoscut, după care reorganizează acest necunoscut într-un metasistem simbolic independent.<sup>19</sup>

Cunoașterea științifică corespunde nivelului de înțelegere științifică. Aici, cel mai important lucru este ca modelul pe care-l realizăm să fie cât mai apropiat de realitate. Oamenii de știință continuă să construiască modele, unul după altul, schimbându-le conform principiului falsificării. Și există diferite niveluri de înțelegere științifică. Adevărul științific nu poate nega Adevărul religios, deoarece ele au niveluri diferite. Dar există unele aspecte interesante ale științei. Munca științifică este una dintre modurile de a obține plenitudinea: noi, ființele umane, avem un intelect sau o rațiune și un suflet care are în centrul său inima, și le putem folosi pe amândouă. Astfel, credința și rațiunea sunt două laturi ale căii către Adevăr.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Ilie Pârvu, *Arhitectonica existenței*, Editura Humanitas, București, 1990, pp. 167-168; Adrian Lemeni, *Sensul Eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2003 p. 103

<sup>18</sup> Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, trad. și cuvânt înainte de Ciprian Mihali, ed. a II-a, Ed. Ideea Design & Print, Cluj, 2003., p. 89.

<sup>19</sup> Ph. Breton, „Pandore”, 3, aprilie 1979, p. 10.

<sup>20</sup> Serguey Grib, „Știința modernă și creștinătatea: o încercare de dialog în cadrul gândirii religioase ruse”, în *Știință și religie, antagonism sau complementaritate?*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002, p. 168

Dar este un semn de slăbiciune (pentru un om sau pentru întregul sistem totalitar) când știința e proclamată remediu pentru toate greșelile și ca o cale către adevăr. Teorema matematică a lui Gödel și principiul complementarității arată limitele științei create de om. Astfel, calea științifică de înțelegere este limitată, dar este rezonabilă, deoarece este legată de revelația naturală a lui Dumnezeu în Univers, deși este dincolo de Revelație în istoria omenirii.

## II. Schimbări paradigmatică în cadrul științelor materiei

Încă din modernitate și continuând cu postmodernitatea locul Bisericii și al teologului a fost luat de către savant ca reprezentantul științei care începea să se dezică de tutela religioasă a Bisericii și care dădea semne că devine din ce în ce mai autonomă. Însă această abordare nu era ceva nou deoarece știința modernă relua – în alte coordonate – vechiul proces de „dezvrăjire” al lumii demarat în antichitate odată cu așa numita „teorie atomică” a lui Leucip, Epicur și Lucrețiu<sup>21</sup>. „Teorie atomică” care a fost prezentată ideologic ca reprezentând „zorii” gândirii raționale rată că geneza lumii este de fapt interacțiunea întâmplătoare a componentelor elementare care sunt atomii, Această teorie se dorea a fi îndreptată în primul rând împotriva zeilor care nu ar interacționa deloc cu lumea<sup>22</sup>.

Perioada Renașterii a adus în prim plat preocupările filosofico-științifice ale materialiştilor antici, dar , în același timp, a reprezentat și o reactualizare a valorilor antice păgâne. Trebuie spus că acest proces de „dezvrăjire a lumii” stă la baza edificării „vechii paradigme științifice” care prezenta și afirma știința ca fiind autonomă, garant al progresului total al omenirii fără Dumnezeu<sup>23</sup> și ca element forte de condamnare a religiozității identificată cu perioada de ignoranță totală, de întuneric gnoseologic și ca o perioadă desuetă numită pre-științifică.

Noțiuni și concepte precum „Dezvrăjirea lumii” și „vechea paradigmă științifică” puneau la grea încercare teologia creștină, mai ales cea occidentală, și se poate vedea aici un proces nociv în care, atât filosofia occidentală seculară, cât și Biserica occidentală își au partea lor de „contribuție”. Din perspectiva filosofiei creștine occidentale avem două momente ce au condus

<sup>21</sup> Gilbert G. Germain, *A Discourse on Disenchantment: Reflections on Politics and Technology*, State University of New York Press, Albany, 1993, p. 31

<sup>22</sup> Susan Wise Bauer, *The Story of Western Science: From the Writings of Aristotle to the Big Bang Theory*, Audible Studios on Brilliance Audio; Unabridged edition, 2015, p. 40

<sup>23</sup> Vezi în acest sens Jean Fouraste, *Ce que je croi*, Grasset, Paris, 1981

la impunerea în conștiința omului occidental, a faptului că Dumnezeu trebuie redus la ceva abstract dar având rațiune, că El a murit pentru omul cel nou, modern și trebuie izgonit într-o transcendență cvasi-iluzorie. Primul moment este cel al impunerii conceptului filosofic profund anti-creștin numit „deism”. Chiar dacă nu se respingea existența lui Dumnezeu și formal se accepta calitatea lui Dumnezeu de „Creator”, totuși, exact ca în „teoria atomistă” la care am făcut referire, Dumnezeu nu mai interacționa deloc cu omul și cosmosul, fiind captiv într-o transcendență mai puternică decât El însuși, lumea și omul trăind după legile universului create de Dumnezeu; se făcea astfel un pas mare spre teoria mecanicistă a universului fundamentală în „vechea paradigmă științifică”<sup>24</sup>.

Din păcate „Vechea paradigmă științifică” a fost cea care a transformat științele materiei și ale vieții în ideologii, aducându-le într-o robie a „patrulerului morții ideologice” format din materialism, naturalism, ateism și scientism<sup>25</sup>. Această veche paradigmă va fi una eminamente deterministă, materialistă și atee, iar în ea va domni hazardul, non-sensul și absurdul. Vechea paradigmă științifică elimina religiozitatea din sistemul axiologic al omului iar Dumnezeu devine astfel o „ipoteză inutilă”.

În cadrul vechii paradigme științifice, Dumnezeu este înlocuit de un „daimon”, acesta fiind un spirit atotștiutor, pur teoretic, iar în virtutea determinismului laplacian acesta cunoștea tot viitorul și tot trecutul. „Daimon-ului” laplacian îi corespunde – potrivit „vechii paradigme științifice” – așa numita „soluție finală” a lui Hilbert care ideologiza matematicile și proclama că prin logică se rezolvă orice sistem matematic care poate fi veridic sau fals<sup>26</sup>. David Hilbert pune la baza matematicii teoria numerelor care se baza pe axiome iar acestea pe logică și făceau matematicile să fie captive într-un determinism logic de factură ideologică. În fizică, astronomie și astrofizică „vechea paradigmă” îl ia ca normativ pe Jaques Monod cu a sa viziune asupra vieții „viața este un accident improbabil”<sup>27</sup> sau asupra omului: „omul știe în sfârșit că este singur în imensitatea indiferentă a Universului din care a apărut întâmplător”<sup>28</sup>, viziune extrem de relevantă cu privire la capacitățile științei ideologizate de a-l cunoaște și mai ales de a-l sluji pe

---

<sup>24</sup> Michael Schacker, *Global Awakening: New Science and the 21st-Century Enlightenment*, Park Street Press, South Paris, ME, 2012, p. 10

<sup>25</sup> Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, „Darwinism in the Light of Orthodoxy: Scientific Transformism Based on Materialism and Naturalism” publicată în cadrul conferinței internaționale „The 1st Virtual International Conference on the Dialogue Between Science and Theology, 6-11 noiembrie 2014; volume 1, Research Center on the Dialogue between Science & Theology, 2014, pp. 80-83

<sup>26</sup> M. Detlefsen, *Hilbert's Program: An Essay on Mathematical Instrumentalism*, Springer, New York, 2013, p. 169

<sup>27</sup> Vezi în acest sens Jacques Monod, *Le hasard et la necessite*, Le Seuil, Paris, 1970

<sup>28</sup> *Ibidem*

om. Tot în acest sens, îl avem pe un laureat la premiul Nobel pentru fizică – Steven Weinberg cu a sa viziune despre lumea lipsită de semnificație: „Cu cât înțelegem mai mult lumea, cu atât ni se pare mai lipsită de semnificație”<sup>29</sup>.

Din aceste câteva exemple înțelegem că sensul și finalitatea omului, a vieții și a Universului, erau reduse la întâmplare într-un demers ideologic care înlocuia demersul științific autentic bazat pe cercetare experimentală. „Noua paradigmă științifică” a apărut din cauza unor schimbări importante în fizică, matematică, biologie, genetică sau astronomie.

În cadrul fizicii s-au dezvoltat fizica și mecanica cuantică care demonstrează că energia este emisă la nivelul particulelor elementare în pachete (cuante) și nu în mod continuu. Acest mod de manifestare a energiei se constituie ca o ruptură cu conceptele științei clasice, care nu putea concepe situații în care, de exemplu, temperatura trece de la 21 grade Celsius la 23 grade Celsius fără a trece prin 22 grade Celsius. De asemenea, marele fizician Albert Einstein a arătat că lumina este compusă din unde, iar Thomas Young a dezvoltat aceasta lumina este compusă în același timp și din particule cu masă nulă numiți fotoni<sup>30</sup>. Mai mult, Steven Heisenberg formulează principiul incertitudinii demonstrând că nu putem cunoaște în același timp poziția și viteza unei particule, acest lucru demonstrat constituindu-se ca o lovitură fatală dată determinismului clasic al „vechii paradigme științifice”<sup>31</sup>. „Noua paradigmă științifică” arată că nu doar lumina, ci și materia are o dublă natură, ondulatorie și corpusculară. În același sens, Niels Bohr va arăta că între două particule există legături misterioase care transcend, atât timpul, cât și spațiul<sup>32</sup>.

Teoria relativității pe care Albert Einstein a emis-o reprezintă un reper al „noii paradigme științifice”<sup>33</sup>. Celebra sa formulă  $E=MC^2$  demonstrează științific că există timp, că universul nu este veșnic ca în „vechea paradigmă științifică”, constanta C reprezentând viteza luminii care presupune existența mișcării, iar mișcarea presupune existența timpului, iar când vorbim de timp, vorbim de crearea Universului. În continuarea acestei certitudini științifice, a faptului că Universul are un început, avem teoria „Big Bang” a lui Friedmann și Lemaitre din care s-a dezvoltat principiul antropic al lui Carter cu formele sale: tare, slab și finalist care vorbește din

---

<sup>29</sup> Steven Weinberg, *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*, Harper Perennial, New York, 2015, p. 64

<sup>30</sup> Jeremy Sanderson, *Understanding Light Microscopy*, John Wiley and Sons, Hoboken, NJ, 2019, p. 212

<sup>31</sup> John T. Wixted, *Stevens' Handbook of Experimental Psychology, Methodology in Experimental Psychology*, John Wiley and Sons, New York, 2004

<sup>32</sup> Fritz Dufour, *The Realities of Reality*, MBA Dess, 2018, p. 125

<sup>33</sup> Bernard S. Phillips, David Christner, *Revolution in the Social Sciences*, Lexington Books, Lanham, 2012, p. 91



perspectiva astrofizicii de existența și necesitatea unui Creator al Universului și de un univers plin de semnificații și nu golit de sens precum cel descris de Weinberg.

„Vechea paradigmă științifică” a fost afectată și teoria haosului care ne introduce într-o lume probabilistică și nu deterministă, iar fenomenele non-lineare ale lui Poincaré ne arată că interacțiunea în cadrul unui sistem de trei corpuri nu poate fi prezisă pe termen lung, lovitură cruntă pentru viziunea mecanicistă a întregului univers autonom<sup>34</sup>.

Tot în cadrul fizicii avem un exemplu în persoana Lordului Kelvin care, în cadrul unei conferințe, a afirmat că fizica a reușit să explice „totul” mai puțin doi „nori mici negri”<sup>35</sup>. Este vorba de experimentul ratat al lui Albert Abraham Michelson și Edward Morley din anul 1887 prezentat în cadrul unui volum<sup>36</sup>. Acest experiment eșuat a devastat viziunea științei clasice asupra lumii și a contribuit la crearea „noii paradigme științifice”<sup>37</sup>.

Există multe mistere ale Universului și ale vieții pe care știința nu a putut să le explice până acum. Este vorba de particula Higgs, denumită și „particula lui Dumnezeu” este o ipotetică particulă care ar putea – în cazul în care ar fi observată în timpul experimentelor – să ajute la completarea modelului standard al fizicii particulelor. Însă dovedirea existenței acestei particule este dificilă deoarece această particulă are un timp de descompunere foarte mic astfel că existența sa este deosebit de scurtă și nu există dovezi ale degradării acesteia. Savanții cred cu tărie că, dacă această particulă se dovedește că există, ei vor putea răspunde la întrebări precum: modul în care a fost creată Lumea, sau modalitatea de funcționare a ei<sup>38</sup>.

Un alt mister este forța gravitației, aceasta reprezentând o forță care acționează întotdeauna asupra obiectelor. Ceea ce se știe mai puțin este că această forță este una din cele mai slabe forțe din univers, iar fizicienii nu au reușit încă să explice exact cum funcționează. Potrivit modelului standard, gravitația trebuie să aibă propriile particule de însoțire numite gravitoni. Acestea sunt particule elementare ipotetice care trebuie să intermedieze interacția gravitațională. Deși nu a

---

<sup>34</sup> Christos H. Skiadas, Charilaos Skiadas, *Handbook of Applications of Chaos Theory*, CRC Press, London, 2017 p. 110

<sup>35</sup> Bruce Rosenblum, Fred Kuttner, *Quantum Enigma: Physics Encounters Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 39

<sup>36</sup> Vezi Albert Abraham Michelson, Edward Williams Morley, *On the Relative Motion of the Earth and the Luminiferous Ether: On a Method of Making the Wave-length of Sodium Light the Actual and Practical Standard of Length*, Kline Geology Laboratory, Yale University, New Haven, Connecticut, 1887

<sup>37</sup> Jean Staunne, *Știința și căutarea sensului. Întâlnirea dintre cunoașterea cea mai recentă și intuițiile milenare*, în Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi, *Știință și religie. Antagonism sau complementaritate*”, Editura Noua Reprezentare a lumii XXI Eonul Dogmatic, București, 2002, p. 198

<sup>38</sup> Nisati Aleandro, Sharma Vivek, *Discovery Of The Higgs Boson*, World Scientific Publishing Co., New York, 2016, p. 16

fost detectată, prezența acestor particule se face simțită prin diverse modificări ale energiei cinetice, ale vitezei și ale energiei de repaus a corpurilor asupra cărora interacționează direct sau indirect. Este o provocare deosebită pentru cercetători de a detecta în mod concret aceste particule lipsite de masă.

De asemenea, materia întunecată este o substanță din cosmos foarte puțin cunoscută și formată din particule nedetectate experimental a cărei existență a fost stabilită doar teoretic. Ea este importantă pentru savanți pentru că se crede că aceasta este responsabilă de crearea galaxiilor. Deși proporția ei este imensă în Univers, existența ei nu poate fi dovedită experimental din cauză că nu emite radiații. Vedem că în privința cunoașterii începutului universului savanții nu știu nimic, alături de limitarea cunoașterii științifice prin așa numitul Zid al lui Plank avem și misterul materiei întunecate. Teoria Big Bang-ului nu explică această materie neagră<sup>39</sup>.

În legătură cu sfârșitul Universului știința contemporană a elaborat teorii care încearcă să armonizeze trei lucruri: forma universului, materia întunecată conținută și modul în care densitatea de energie întunecată va răspunde la extinderea Universului, una din teorii se referă la expansiunea la nesfârșit a Universului care va dispărea din această cauză. O alta este Big Crunch, adică o contractare totală cauzată de gravitație după expansiunea maximă a Universului<sup>40</sup>.

Vorbim de schimbări de paradigmă și în cadrul matematicilor unde îl avem pe Kurt Gödel care eliberează matematicile de ideologizarea prin logică operată de Hilbert, arătând – prin extensie – că în acest mod însuși spiritul uman era închis într-un determinism sau totalitarism logic. În 1931 el demonstrează că un sistem logic, deși este complet, va fi de fapt inconsistent. El introduce noțiunea de Adevăr în matematică care este mai presus decât demonstrabilitatea<sup>41</sup>.

Acestea au fost doar câteva exemple de schimbări paradigmatică în cadrul științelor materiei pentru a determina anvergura acestor schimbări care au modificat în mod fundamental relația și dialogul între știință și teologie în la sfârșit de mileniu II și început de mileniu III<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Roger Green, *The Contracting Universe Explained: Dark Matter Redefined*, Editor Green Roger, 2016, p. 19

<sup>40</sup> Joseph A. Angelo, *Spacecraft for Astronomy*, Facts On File, Inc., New York, 2014, p. 185

<sup>41</sup> Pe larg vezi la Hao Wang, *Kurt Gödel*, Armand Colin, Paris, 1990

<sup>42</sup> Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, "Raportul între teologie și știința în modernitate și postmodernitate" în vol. "Simpozionul știința și religie – conflict sau convergență?", Constanta, nov.2005, Ed. Vasiliana'98, Iasi, 2005, pp. 102-126

## Concluzii

Mulți oameni de știință (cu excepția, de exemplu, a lui Newton) nu văd de ce ar fi necesar să le ceară teologilor să-i, ajute să înțeleagă mai bine esența Universului. Dar iată că acum vedem fructele teribile ale luptei militante ateiste și ale nazismului barbar, care au distrus totul în lume, și ne putem ,reaminti cuvintele Bibliei, care spune că Dumnezeu „este totul” (Sirah, 43,27). Așadar, încercând să-1 omori pe Dumnezeu, încerci să omori totul. Este interesant să remarcăm aici că materialismul militant, cultivând materia, banii și economia, încercând să anihileze sufletul și spiritul, omoară în realitate însăși materia, transformând făptura vie într-un cadavru.<sup>43</sup>

Să deosebim domeniul științei de cel al teologiei, și abia după aceea va fi posibil să înțelegem dacă știința și religia se ocupă de același univers. E important să indicăm absența unui moment identic în știință, momentul fără nici o reflecție, fără scindarea conștiinței, fără așa-numita „obiectivizare”.

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 169

## Misiunea internă a Bisericii

Drd. Mirea Virtejanu

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

### Abstract

If the meaning of the term mission refers to the activity of the Church in general, if this concept receives the attribute of its own members, it designates a constantly changing preoccupation with Orthodox Misiology. Changes caused by the context in which they occur. The mission becomes pastoral, collective or individual. Mission and pastoralness can no longer have a line of demarcation, they interrelate each other.

**Keywords:** misiune, misiunea internă, Biserică, evanghelizare

### Introducere

Necesitatea unei misiuni (pastorații) temeinice și sistematice pornește de la observarea timpurilor în care trăim și a modalităților în care se manifestă credințioșii bisericii noastre.

În contextul inegalităților sociale pastorația se manifestă și ca activitate filantropică prin care Biserica ajută pe cei marginalizați ai societății<sup>1</sup>. De asemenea Biserica propovăduind Evanghelia lui Hristos și sfințind poporul credincios prin Sfintele Taine și celelalte lucrări sfințitoare și mântuitoare, apără în același timp credința cea dreaptă față de orice abatere doctrinară, de erezii și schisme<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Î.P.S. Hristodoulous, Arhiepiscop al Atenei, Primat al Greciei, *Misiunea socială a Bisericii*, traducere de Arhim. Mihai Filimon, Pr. Petru Sidoreac, Protos. Dosoftei Șcheul, Editura Trinitas, Iași, 2004, p. 128.

<sup>2</sup> Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 23.

Scopul misiunii ortodoxe de tip intern este acela de a crea o atitudine liturgică și comunitară în rândul credincioșilor, care atitudine decurge din natura apartenenței lor la Biserică. La nivelul vieții lor personale pot exista diverse forme și trepte de trăire creștină, dar contextul vieții lor particulare este marea comunitate liturgică. Aproximarea de Dumnezeu prin Iisus Hristos, trăirea în împărăția harului oferită în și prin Biserică, salvarea omenirii de la osânda păcatului, căpătarea de puteri în lupta împotriva păcatului, sunt țintele misiunii creștin-ortodoxe<sup>3</sup>.

## **I. Dimensiunea eclesiologică a misiunii**

Granițele Bisericii lui Hristos sunt caracterizate prin două condiții esențiale: credința adevărată și unitatea euharistică (liturgică)<sup>4</sup>. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește astfel despre dreapta credință: „Mântuitorul și-a numit Biserica Sa sobornicească, dreptmăritoare”<sup>5</sup>.

Despre unitatea euharistică, Sfântul Ciprian al Cartaginei scrie următoarele: „Trebuie să știi că episcopul este în Biserică și Biserica în episcop, iar cel care nu este în comuniune (euharistică) cu episcopul acela nici nu este în Biserică și se înșală cei care nu sunt împăcați cu ierarhia instituită de Dumnezeu având nădejdea să-și găsească unitatea (liturgică) pierdută, aflând-o la cei rătăciți. Când de fapt Biserica este una, sobornicească și nedespărțibilă și peste toate unită și întărită prin comuniunea (euharistică) a ierarhilor”<sup>6</sup>.

Reiese astfel că în viziunea misionară a timpului, și nu doar atunci, unitatea de credință și liturgică a episcopilor formează Biserica adevărată a lui Hristos<sup>7</sup>. Prin Sfânta Euharistie, atributul de slujire al episcopilor și încredințată de aceștia preoților, fiecare om se unește cu trupul mistic al lui Hristos, iar această unire constituie Biserica lui Hristos al cărei cap este Mântuitorul Însuși: „Că o pâine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine” (I Cor. 10,17), „Pentru că suntem mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui” (Efes. 5,30).

---

<sup>3</sup>Pr. Lect. Dr. Dan Sandu, *Teologia și practica misiunii azi. O tratare comparativă*, în *Analele Științifice ale Universității „Al.I.Cuza”*, Iași, Teologie, tom VIII, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2003, p. 162.

<sup>4</sup>Î.P.S. Dr. Daniel Ciobotea, *Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei*, în „Teologie și Viață”, nr. 7-12, iul.-dec., 2003, p. 128.

<sup>5</sup>Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, XXII, în *Filocalia III*, Sibiu, 1948, p. 69.

<sup>6</sup>Sfântul Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii*, V, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, *Apologeți de limbă latină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 437.

<sup>7</sup>Î.P.S. Dr. Daniel Ciobotea, *Unitatea Bisericii...*, p. 129.

Despre unitatea Bisericii, ca trăsătură fundamentală<sup>8</sup> a acesteia, indispensabilă viziunii misionare, vorbesc toți Sfinții Părinți. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie următoarele: „(...) astfel, cum ne învață Scriptura și Sfinții Părinți, Biserica adevărată a lui Hristos este una singură din care în diferite timpuri s-au despărțit diverse adunări eretice și grupări schismatice”<sup>9</sup>.

În același timp, dogma ortodoxă despre Biserică ne învață că Biserica lui Hristos este singurul loc unde lucrează harul sfinților și mântuitor, adică unde sunt valabile cele Șapte Taine ale Bisericii. Biserica este trupul mistic al lui Hristos și numai în ea se poate plini îndumnezeirea omului.

Sfântul Antonie cel Mare spunea următoarele cuvinte: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu”<sup>10</sup>. Pentru aceasta Mântuitorul a întemeiat Biserica Sa în care începând cu ziua Cinzecimii lucrează Duhul Sfânt și se săvârșesc Sfintele Taine.

Vrăjmașul omenirii din ziua înființării Bisericii a început lupta împotriva ei prin învățături greșite și prin sciziunea Bisericii. Încă în perioada apostolică au apărut primele erezii care printrăspândirea învățăturilor greșite și înșelare luptau împotriva Bisericii dreptmăritoare. Pe eretici și adunările lor îi anatematizează și Sinoadele Ecumenice. Sfinții Părinți demascau și înfierau aceste învățături greșite, ucigătoare de suflet iar pe cei care le îmbrățișau îi numeau urători de Hristos și antihriști.

La fel de vinovați sunt și schismaticii al căror păcat, după cum scrie Sfântul Ciprian al Cartaginei „nu se spală nici cu mucenicie”, dacă bineînțeles nu s-au pocăit și nu s-au întors la Biserica mamă aș adăuga eu.

Sfântul Irineu de Lyon scrie: „Unde este Biserica acolo este și Duhul Sfânt; iar unde este Duhul Sfânt acolo este Biserica și tot harul, iar Duhul Sfânt este Adevărul”<sup>11</sup>.

În vremurile actuale Biserica Ortodoxă este acuzată că ar fi pierdut, de-a lungul timpului, specificul său evanghelic, misionar, apostolic. Această acuzație este adusă de Mișcarea Evanghelică, cu grupările și sectele sale. Expresia cea mai vie a acestei percepții a Bisericii Ortodoxe de către respectiva mișcare este concretizată în dese și agresive campanii

---

<sup>8</sup> Idem, *Teologia patristică – o teologie pastorală și misionară*, în „Analele Științifice” ale Universității „Al.I.Cuza” din Iași, Teologie, tom VIII, Editura Universității „Al.I.Cuza”, Iași, 2003, p. 15.

<sup>9</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, traducere de Pr. D. Fecioru, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10, 1957, p. 77.

<sup>10</sup> *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Editura Harisma, București, 1992, p. 94.

<sup>11</sup> Ioan Ică jr., *O perspectivă patristică asupra misiunii*, în „Renașterea”, nr. 8, Cluj, 1997, p. 22.

de „evangelizare”, de diferite forme și dimensiuni, întreprinse în țara noastră din anul 1990 încoace plecând de la ipoteza re-încreștinării României, considerată o *terra nova* misionară.

Aceasta consideră că toate Bisericele tradiționale, deci și cea Ortodoxă și-ar limita activitatea la cult și ritual, nemaiinteresându-se de convertirea individuală, că nu ar atinge astăzi toate categoriile sociale (mai ales pe cei săraci), că ar fi instituții clericale, că puterea ei spirituală ar fi capitulat în fața celei temporale<sup>12</sup>.

Desigur, acestor critici neadevărate, se poate răspunde ușor întrucât Biserica Ortodoxă și mișcarea evanghelică se separă nu numai asupra unor teme teologice sau pastorale ci și asupra noțiunii de mărturie creștină ca atare și asupra relației acesteia cu Biserica.

Cultul divin public ortodox are o importanță deosebită în viața spirituală și activitatea misionară a Bisericii, deoarece în el este prezent Însuși Mântuitorul Hristos. Conștiința Bisericii Ortodoxe realizează prezența lui Hristos în cult în modurile următoare: jertfa euharistică, în celelalte Taine, în ierurgii și alte slujbe bisericești (Laude), în rugăciunile și binecuvântările preotului, în cuvântul Sfintei Scripturi citit de preot, în cuvântul de propovăduire al preotului, în rugăciunile rostite și cântate de credincioși în Biserică în dialogul dintre ei și preot în cadrul cultului, în citirile individuale ale credincioșilor din Sfânta Scriptură în afara locașului bisericesc, în rugăciunile lor dar și în citirile altor cărți de învățătură și evlavie ortodoxă, în convorbirile credincioșilor despre Dumnezeu, purtate cu credință, în faptele lor bune și curate, izvorâte din credința în Hristos<sup>13</sup>.

Întreg cultul divin public ortodox este marcat de câteva caracteristici esențiale: este kerigmatic și instructiv, euharistic-pastoral, pedagogic-misionar<sup>14</sup>. Prin acestea se dovedește prezența reală a lui Hristos în viața credincioșilor și devine act de misiune creștină, împărtășire a lui Hristos lumii. Prin cultul divin public ortodox, într-o varietate de forme și simboluri, fiind prezent Însuși Mântuitorul Hristos, se transmite, prin puterea Duhului Sfânt, energiile dumnezeiești necreate, absolut necesare pentru mântuirea, sfințirea și îndumnezeirea omului. Acesta este de fapt scopul vieții creștine. Mântuirea presupune apartenență la Trupul tainic al lui Hristos, în comuniune de viață și iubire, formând “poporul lui Dumnezeu” și nu o asociație voluntară de convertiți cum înțeleg sectele și noile mișcări pretins evanghelice<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Mitropolitul Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, ed. a II-a, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1994, p. 17.

<sup>13</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 216.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>15</sup> Pr. Prof. Dr. Corneliu Sârbu, *Misionarismul laic în lupta antisectară*, în „Telegraful”, Sibiu, 1945, nr. 1, p. 16.

## II. Misiunea internă a bisericii

Dacă semnificația termenului misiune are în vedere activitatea Bisericii în general, în cazul în care acest concept primește atributul propriilor membri, el desemnează o preocupare în continuă schimbare a Misiologiei ortodoxe. Schimbări cauzate de contextul în care se desfășoară. Misiunea devine astfel pastorație, colectivă sau individuală. Misiunea și pastorația nu mai pot cunoaște linie de demarcație, se intercondiționează reciproc.

Originea etimologică a termenului de pastorație este, evident, latinescul *pastor*, care are ca echivalent în limba română cuvântul *păstor*, și care se referă la cel care îngrijește sau supraveghează o turmă. Mântuitorul Însuși S-a numit pe Sine „Păstor” (In. 10,11), iar ulterior, Sfinții Apostoli au preluat termenii de *turmă* și *păstor* (I Pet. 5,2-4) referindu-se clar la obștea credincioșilor și, respectiv, la conducătorii duhovnicești ai acestora (F.Ap. 20,28).

Pe baza acestor referiri biblice, termenul de *păstor* a fost preluat și utilizat atât în practica eclesială, cât și în terminologia teologică, reprezentând pe conducătorul religios care păzește, supraveghează, călăuzește spre Dumnezeu sufletele credincioșilor, aceștia împreună formând „turma” Bisericii.

Totuși, termenul de pastorație a apărut relativ recent în limba română și este utilizat pentru a desemna sintagma latină „*cura animarum*” (lb. germ. *Seelsorge*; lb. engl. *Pastoral*) care a fost preluată din limbajul laic roman și aplicată la realitățile vieții bisericești de către Sfântul Grigorie Dialogul. Un teolog român contemporan definea conceptul de pastorație ca fiind un echivalent al expresiei „grija de parohie”, și sublinia deosebirea fundamentală dintre acesta și termenii prozelitism sau propagandă.

Pentru Biserica Ortodoxă Română, condițiile în care se desfășoară activitatea pastorală și obiectivele acesteia, în timpul prezent sunt cu totul altele decât cele existente în urmă cu aproape douăzecișicinci de ani, pentru a exemplifica doar diferențele între două perioade apropiate.

Schimbările majore survenite în societatea românească, după evenimentele din decembrie 1989, au creat Bisericii posibilități cu totul deosebite de misiune, dar au adus după sine și noi și importante responsabilități, chiar provocări și perspective<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Regimul comunist ateu considera misiunea drept “propagandă religioasă”. Cf. Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea creștină ca activitate permanentă și practică a Bisericii*, Editura Sigma, București, 2006, p. 8.



Cel mai mare dar a fost acela al libertății totale de acțiune, după ce mai bine de patruzeci de ani, orice încercare de a face o lucrare misionară sistematică și de anvergură pentru afirmarea Bisericii și a învățăturii sale în societate și în lume, fusese stopată, redusă, controlată sau de-a dreptul interzisă<sup>17</sup>.

A fost o instituție obligată de regimul ateu al vremii să se manifeste doar într-un anumit fel, așa încât să nu influențeze sau să frâneze acțiunea de a se introduce, răspândi și cultiva sau înrădăcina ateismul în România. Totodată a fost silită de împrejurări să se manifeste mai mult sub latura cultică sau a săvârșirii slujbelor dumnezeiești în locașul de cult sau la casele credincioșilor, reducându-i-se astfel cu mult posibilitățile misionare<sup>18</sup>.

A fost forțată să acționeze încât să nu poată desfășura nici o activitate pastoral-misionară în mod sistematic, mai ales, fără posibilitatea combaterii ateismului promovat de comunism. Ateism care se înrădăcina în sufletele oamenilor și îndeosebi ale tinerilor. Fără dreptul de a apăra credința creștină de atacurile, denigrările, batjocura, persiflările și denaturare aprin minciună, duse prin cărțile ce se publicau și al propagandei care se făcea pentru răspândirea unei doctrine atât de dăunătoare și pustiitoare pentru sufletul omenesc, cum era ateismul bolșevic importat la noi din Uniunea Sovietică.

De aceea Biserica Ortodoxă Română nu a avut posibilitatea desfășurării unei activități misionare sistematice și eficiente<sup>19</sup>, întrucât, acolo unde se realiza aceasta, regimul comunist la putere intervenea imediat pentru a stopa un asemenea demers, uneori chiar cu urmări sângeroase.

Chiar dacă a existat pe alocuri o oarecare activitate misionară predicatorială și s-au publicat cărți de predici sau predici izolate în revistele de teologie, totuși pastorația și catehizarea, întrucât acestea merg mână în mână, nu s-au putut face decât pentru o mică parte a populației, privând de acest beneficiu mai ales pe cei tineri, începând de la copiii de grădiniță și până la tinerii studenți, care nu aveau voie să meargă la biserică, și pe intelectuali, care, de asemenea, nu puteau participa la slujbe<sup>20</sup>. Rarele cazuri de rezistență ale acestora erau ne semnificative față de întregul activității pastoral-misionare a Bisericii Ortodoxe Române.

---

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Priorități ale activității pastorale contemporane*, pe site <http://www.crestinism-ortodox.ro/html/11/11hăprioritatiăleăactivitatiiăpastoralecontemporane.html>.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Simpla tipărire a unei cărți sau reviste întruneau elementele unei veritabile provocări.

<sup>20</sup> Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2007, p. 16.

Așa se explică de ce tinerii de atunci, care acum sunt la a doua vârstă sau chiar bătrâni, nu au aproape nici un fel de instrucție și educație religioasă. Dacă nu au avut nici posibilitatea și nu și-au format nici deprinderea de a merge la biserică, aceștia sunt departe de a ști câte ceva din învățătura de credință a Bisericii și din semnificațiile practicii ei cultice<sup>21</sup>.

## Concluzii

Mai mult ca oricând se resimte astăzi nevoia ca parohiile să devină nuclee harismatice, locuri în care omul înstrăinat de propria sa esență sacră să se regăsească pe sine, vindecându-se de bolile pe care civilizația grabei și a singurătății, a erotismului și anarhiei le produce la nivelul minții și al inimii.

Pentru a-și păstra sănătatea spirituală și pentru a avea acces la orizontul sfințeniei, fiecare comunitate parohială trebuie să aibă o autentică orientare liturgică, adică să-și asume propriul Altar ca principiu sau izvor harismatic al întregii sale vieți spirituale, conform disciplinei și ritmului mistic al Bisericii lui Hristos.

Orientarea liturgică a parohiei trebuie să rămână un ideal permanent al misiunii și cercetării teologice, tocmai pentru că Liturghia este actul sacramental cu cele mai importante consecințe asupra dinamicii instituționale și asupra spiritualității comunitare a poporului lui Dumnezeu. Biserica este animată de convingerea că prezența creștinilor în lume și rugăciunea lor au o funcție mijlocitoare fundamentală. Dacă în primele patru secole creștinii cu prețul vieții „au făcut dovada unui discernământ și a unei responsabilități exemplare”<sup>22</sup>, salvând pur și simplu cultura greco-romană, această misiune de mijlocire a creștinilor pentru lume este esențială în momentul de criză economică și spirituală pe care îl parcurge astăzi umanitatea.

Primele comunități creștine au depășit criza societății păgâne tocmai pentru că au avut calitatea de comunități euharistice, pentru că au fost *agape*, adică centre ale iubirii jertfelnice în care Euharistia modela mentalitățile, anula granițele artificiale dintre oameni și făcea din fiecare convertit o „piatră vie” (I Pet. 2,5) în alcătuirea armonioasă a uneia și aceleiași „zidiri a lui Dumnezeu” (I Cor. 3,9).

## Bibliografie

---

<sup>21</sup>*Ibidem*, p. 27.

<sup>22</sup> Pr. Dr. Constantin Preda, *Credința și viața Bisericii primare*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, ian.-iun., 2002, p. 93.

1. Bel, Pr. Prof. Dr. Valer, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2007
2. Ciobotea, Î.P.S. Dr. Daniel, *Teologia patristică – o teologie pastorală și misionară*, în „Analele Științifice” ale Universității „Al.I.Cuza” din Iași, Teologie, tom VIII, Editura Universității „Al.I.Cuza”, Iași, 2003
3. Ciobotea, Î.P.S. Dr. Daniel, *Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei*, în “Teologie și Viață”, nr. 7-12, iul.-dec., 2003
4. *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Editura Harisma, București, 1992
5. Hristodoulous Î.P.S., Arhiepiscop al Atenei, Primat al Greciei, *Misiunea socială a Bisericii*, traducere de Arhim. Mihai Filimon, Pr. Petru Sidoreac, Protos. Dosoftei Șcheul, Editura Trinitas, Iași, 2004
6. Ioan Ică jr., *O perspectivă patristică asupra misiunii*, în “Renașterea”, nr. 8, Cluj, 1997
7. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Misiunea creștină ca activitate permanentă și practică a Bisericii*, Editura Sigma, București, 2006
8. Mihălcescu, Mitropolitul Irineu, *Teologia luptătoare*, ed. a II-a, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1994
9. Petraru, Pr. Gheorghe, *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, Iași, 2000
10. Preda, Pr. Dr. Constantin, *Credința și viața Bisericii primare*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, ian.-iun., 2002
11. Sandu, Pr. Lect. Dr. Dan, *Teologia și practica misiunii azi. O tratare comparativă*, în *Analele Științifice ale Universității „Al.I.Cuza”*, Iași, Teologie, tom VIII, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2003
12. Sârbu, Pr. Prof. Dr. Corneliu, *Misionarismul laic în lupta antisectară*, în „Telegraful”, Sibiu, 1945, nr. 1
13. Sfântul Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii*, V, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 3, *Apologeți de limbă latină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981

14. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, traducere de Pr. D. Fecioru, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10, 1957

15. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, XXII, în *Filocalia III*, Sibiu, 1948

16. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986

# Misiune externă a Bisericii

Drd. Mirea Virtejanu

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Ovidius” – Constanța

## Abstract

The mission of the church is on the one hand the universal proclamation of the gospel, and on the other hand it refers to the universality of the gospel which it proclaims. Therefore, missionologists speak of a clear distinction between mission and mission, in the sense that the mission refers to the revelation and love of God to the world (missio Dei), and missionary works are particular forms of participation

**Keywords:** misiune, misiunea exteră, Biserică, evanghelizare

## Introducere

"Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt, învățându-le să păzească tot ce v-am poruncit. Și iată, Eu sunt cu voi mereu, până la sfârșitul veacului. Amin" (Matei 28: 19-20). Acest verset reprezintă fundamentul misiunii externe a Bisericii și este necesar să înțelegem și să clarificăm în mod adecvat ce înseamnă a face ucenici, ce înseamnă „toate neamurile”, ce înseamnă a învăța și cea anume a învăța și, în cele din urmă, ce înseamnă că „voi fi cu voi până la sfârșitul veacului”.

Cercetarea misiologică ortodoxă din ultimele decenii a arătat diferite abordări ale misiunii creștine și ale teologiei sale: pe de o parte există o înțelegere foarte largă a misiunii, iar pe de altă parte există o explicație foarte îngustă și chiar fundamentalistă a scopurilor misionare.

Totuși, chiar dacă misiunea externă ortodoxă poate avea multe aspecte similare sau chiar identice cu multe perspective occidentale ale misiunii, totuși teologia ortodoxă și practica ecleziastică din spatele ei are o abordare specifică, hristocentrică și antropocentrică deopotrivă.

## **I. Misiunea externă a Bisericii. Repere fundamentale**

Este evident că orice abordare în ceea ce privește misiunea creștină include clarificări despre ceea ce este creștinismul, ceea ce este Biserica și ce fac creștinii în îndeplinirea scopurilor și sarcinilor slujirii misionare în viața lor, ca urmași credincioși ai lui Hristos. A face ucenici din toate neamurile și a boteza oamenii în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh are nevoie de o mai mare înțelegere a misiunii externe și a ceea ce este Biserica decât simpla concluzie: misiunea externă vizează trimiterea în lume și a face pe oameni urmași ai lui Iisus.

Biserica ortodoxă este instituția divino umană în cadrul căreia creștinii pot căuta mântuirea și răscumpărarea. „Deci, sensul principal al Bisericii constă în natura ei escatologică”<sup>1</sup>. Următoarea afirmație pe care Schmemmann o face în eseul său despre misiunea ortodoxă este și mai profundă: „Euharistia este misiunea Bisericii”<sup>2</sup>.

Din perspectiva ortodoxă, scopul misiunii nu poate fi înțeles decât dacă se iau în considerare trei fundamente teologice importante de a fi creștin: soteriologic, ecleziastic și eshatologic<sup>3</sup>. Fără a înțelege ce înseamnă principiul soteriologic în viața credincioșilor, nici o idee nu ar putea explica dorința arzătoare de mântuire a oamenilor credincioși ortodocși practicanți. Fără a înțelege structura ecleziastică a Bisericii - constituția sa ierarhică, sacramentală și liturgică – nu ar putea fi înțeleasă corect slujirea și viața duhovnicească în bisericile locale și în cadrul succesiunii apostolice (ierarhia ecleziastică). Fără înțelegerea scopului eshatologic al vieții credincioșilor și a Bisericii în ansamblul său, nu se putea ajunge la o înțelegere a misiunii lui Hristos și a misiunii Bisericii: misiunea externă Bisericii care este „să anunțe eshatologia – mântuirea în Isus Hristos”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Alexander Shmemann, “The missionary imperative in the Orthodox Tradition”, in *The theology of the Christian mission*, Gerald H. Anderson (ed.), Mc Graw-Hill, NY, 1961, pp. 252

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 254

<sup>3</sup> Anastassios Yahoulatos, “The Purpose and motive of mission from an Orthodox theological point of view”, in *Porefthendes*, no. 9, 1967, p. 2

<sup>4</sup> Alexander Shmemann, *art.cit.*, p. 254

O alt aspect important care trebuie să fie luat în considerare în înțelegerea concepției ortodoxe a misiunii externe este scopul răscumpărător al venirii lui Hristos sau „trimiterea” de către Dumnezeu Tatăl: „Hristos a venit să mântuiască omenirea și prin oameni Hristos salvează și răscumpără întreaga lume, întreaga creație”<sup>5</sup>. Lumea a fost creată bună de Dumnezeu și prin om a căzut, astfel încât prin om, sfințenia sa trebuie restaurată. Nu numai prin om, ci prin „noul Adam”, Hristos<sup>6</sup>. Scopul eschatologic al omului și al naturii a fost stabilit de Dumnezeu și de Dumnezeu însuși, iar acest scop va fi îndeplinit de cei credincioși. Această înțelegere ne dă ideea de ce misiunea Bisericii este îndreptată nu numai către popor (misiunea internă), ci și către lume (misiunea externă).

O atenție deosebită ar trebui acordată unui alt punct crucial în teologia ortodoxă, care este exprimat în cadrul teologiei despre asemănarea cu Dumnezeu. Menirea fundamentală și scopul fiecărei persoane este de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Am fost creați de Dumnezeu pentru a ne împărtăși cu El. Întruparea Fiului lui Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos a făcut posibilă prezența Tatălui prin lucrarea Duhului Sfânt în umanitate. Ortodoxia învață că fiecare creștin trebuie să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, cunoscută sub numele de theosis sau îndumnezeire. Theosis descrie pelerinajul spiritual în care fiecare persoană devine din ce în ce mai perfectă, tot mai sfântă, tot mai unitară cu Dumnezeu. Theosis este o mișcare a iubirii față de Dumnezeu, care începe pentru fiecare creștin prin baia botezului și care continuă pe parcursul acestei vieți prin împărtășirea cu Sfintele Taine. Mântuirea înseamnă eliberarea de păcat, de moarte și de rău. Răscumpărarea înseamnă refacerea noastră de Dumnezeu. În Ortodoxie, atât mântuirea, cât și răscumpărarea se află în contextul theosis. Această viziune a vieții creștine a fost exprimată bine de către Sfântul Petru, când a scris în a doua epistolă că suntem chemați „să fim părtași ai naturii divine” (2 Petru 1: 4).

Misiunea externă a Bisericii trebuie să aibă în vedere aceste fundamente esențiale fără de care aceasta s-ar transforma într-o simplă activitate prozelitistă. Vom vedea că activitatea misionară a Bisericii către popoare nu este una ușor de făcut deoarece există o serie de provocări de care aceasta are parte.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 256

<sup>6</sup> Valentin Kozhuharov, *Towards an Orthodox Christian Theology of Mission*, Vesta Publishing House, Veliko Tarnovo, 2006, p. 16

## II. Importanța dialogului inter-religios pentru misiunea externă

Într-o perioadă în care confuzia, violența, ura și crima devina coordonatele viețuirii în cadru societăților actuale, dialogul inter-religios – parte a misiunii externe a Bisericii în post-modernitate capătă o valoare fundamentală și devine soluție a vieții autentice a omului în relație cu Dumnezeu și cu semenii. Dialogul inter-religios trebuie cultivat și ferit totodată de relativism, de sincretism pseudo-religios, de pierderea identității religioase sau de uniformizare confuză fals-religioasă. Misiunea ortodoxă propune ca soluții pentru dialogul inter-religios, toleranța, respectul care trebuie să izvorască dintr-o înțelegere a raportului dintre cult și cultură și a înțelegerii a nevoii pentru omul contemporan a unei „culturi a Duhului”, spiritualizată și creatoare de valori în perspectiva mântuirii tuturor.

Trăim azi într-o lume din ce în ce mai divizată, din ce în ce mai agresivă și confuză unde conflictul ia de cele mai multe ori locul dialogului. Omul a fost creat de Dumnezeu cu harisma dialogului, el nu este solitar pentru că poartă chipul lui Dumnezeu și tinde spre asemănarea cu Sfânta Treime care este „structura supremă a iubirii”<sup>7</sup> după cum se exprimă marele profesor ortodox român, Dumitru Stăniloae. Dumnezeu fiind „Comunitate și Comuniune de Iubire eternă”<sup>8</sup> iar omul fiind creația din iubire a lui Dumnezeu, este și el chemat la aceeași viață de manifestare. Ori, observăm din păcate, că depărtarea de Dumnezeu, înlocuirea revelației Sale cu sisteme de valori limitate omenești și mai des folosirea lui Dumnezeu ca justificare pentru comportamentul inuman și chiar criminal al omului decreștinat și desacralizat, face ca omul să decadă din comuniunea cu Dumnezeu dar și dintr-o „cultură a dialogului”. Dialogul în aceste coordonate este înlocuit de competitivitate, de intoleranță, de atitudine atotsuficientă și superioară, iar consecințele acestor substituiți se regăsesc în starea din ce în ce mai conflictuală a omului contemporan. Pe de altă parte, există și pericole cu care se poate confrunta dialogul inter-religios sau inter-cultural. El trebuie să fie și să rămână o mărturie a sacralității vieții în coordonatele religioase sau culturale, fără ca aceasta să presupună excluderea sau condamnarea partenerului de dialog. Apoi, dialogul nu trebuie să devină sub nicio formă un factor de

---

<sup>7</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sfânta Treime, structura supremei iubiri, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1970, pp. 333-355

<sup>8</sup> Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea Bisericii în fața provocărilor societății seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul Internațional Teologie, Istorie, Muzică și Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca



impunere, de forțare sau de relativizare axiologică pentru nici un partener de dialog. Nu în ultimul rând, dialogul nu trebuie să devină o negociere a credinței, a valorilor morale sau culturale ale omului contemporan. La toate acestea se mai adaugă un aspect care poate face mult mai dificil dialogul astăzi. Este vorba de valori religioase și seculare – cu corespondentele lor în plan cultural atât de diferite uneori chiar antagonice – care, cu greu pot să intre într-un dialog constructiv și eficient. De aceea, bazele acestuia trebuie să fie solide, încât să nu permită nici relativizarea. Nici impunerea, nici agresivitatea, în cadrul strict al dialogului.

Având în vedere toate aceste aspecte, trebuie să fim conștienți că în perioada contemporană, văzută de unii filosofi seculari sau ideologi ca fiind post-post-modernă și, mai grav, post-creștină, dialogul inter-religios trebuie să reprezinte nu doar temă, ci, mai mult, o realitate de o importanță și actualitate evidente. Date fiind aceste realități, valoarea misionară a acestor dimensiuni devine una marcantă de necesitate pentru viața misionară a Bisericii.

De la început trebuie să precizăm că dialogul inter-religios de azi este dificil de realizat și abordat, din cauza contextului post-modern, context dominat de provocări venite din sfera secularismului, a ateismului sau a nihilismului, care fac și mai acut conflictul dintre religie și modernitate.

Pentru ca dialogul inter-religios să fie relansat în contextul secularismului, este nevoie de o înțelegere, de o radiografiere a procesului de secularizare. Înțelegerea procesului de secularizare se referă la o privire de ansamblu asupra tuturor cauzelor care au provocat dezbinări spirituale între oameni. Dialogul inter-religios depășește pe cel inter-confesional<sup>9</sup>, ecumenic din interiorul creștinismului și este fundamentat de universalitatea lucrării mântuitoare a Mântuitorului Hristos și se constituie, în același timp, ca o latură esențială a învățăturii creștine despre relația Bisericii cu lumea. Dialogul inter-religios urmărește, în general, dizolvarea tensiunilor periculoase dintre religie și interesele naționale sau politice.

Dialogul are o valoare teologică certă, el depășește monologul și presupune existența a minimum două persoane. Dimensiunea personală a dialogului este fundamentală atât pentru comuniunea noastră cu Dumnezeu dar și cu oamenii. El pune în valoare persoana umană, cu valențele ei în sfera voinței și a libertății și presupune rostirea și ascultarea reciprocă. Dialogul este fundamental pentru relația vie și personală cu Dumnezeu în planul revelației dumnezeiești, dar și cu oamenii. El devine un obstacol în calea depersonalizării lui Dumnezeu – ca în

---

<sup>9</sup> Confesiunea se referă la una din cele trei ramuri ale creștinismului. (Ene Braniște, Ecaterina Braniște, Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 112)

„religiile” Orientale – dar și a omului. Întâlnirea personală este infinit superioară comparației de idei sau confruntării între sisteme de gândire diverse. Dialogul religios nu se epuizează în planul fundamental al religiei ci „coboară” în planul social și cultural. În plan social, el presupune gestionarea căsătoriilor inter-religioase, formarea religios-socială a copiilor rezultați din acestea, etc. În plan cultural, dialogul religios îl vizează pe om în individualitatea lui ce cuprinde și particularitatea acestuia culturală și gestionarea – pe acest plan – este importantă pentru că poate preveni izolatismul cultural<sup>10</sup>.

Secularizarea societăților occidentale deschide larg calea pluralismului religios recunoscut de statele occidentale după separarea acestora de Biserică. Separarea Bisericii de stat corespunde unei percepții a absenței funcției tradițiilor religioase în societate.

Secularizarea a dus la ștergerea din sfera socială a oricărei referințe de tip religios, religia nu mai are – odată cu separarea stat – Biserică – nicio relevanță și nicio legitimitate în spațiul public, fiind o prezență acceptată doar în spațiul privat al individului, statul sub impulsul secularizării tolerează religia transformând-o într-o realitate invizibilă pentru spațiul public. Pluralismul religios se acomodează foarte bine acestei situații și se constituie ca bază pentru o legitimitate religioasă dar numai pe planul strict al unor tradiții particulare cu pretenție de religie. Astfel că, pluralismul religios conduce la accentuarea fenomenului de secularizare, totul se reduce la exacerbarea apartenenței de tip confesional – religios ce duce la o adevărată competiție atât între tradițiile religioase diverse, cât și între acestea și secularismul militant. Contextul secular conduce nu doar la pluralismul religios, dar și la o distincție clară între sacru și profan, la o conformitate a religiosului cu lumea secularizată, la o desacralizare și decreștinare a acesteia<sup>11</sup>.

Pluralismul religios reprezintă o scădere a religiozității omului, el este pentru societate ceea ce reprezintă relativismul pentru gândire. El conduce la o criză de identitate și de semnificație și mai grav la dispariția valorilor, după ce acestea fuseseră relativizate. În plan religios autentic, pluralismul religios conduce la o multiplicare a Adevărului, la relativizarea și apoi la negarea realității creștine care mărturisește că Adevărul este Persoană cu valoare cognitivă. Hristos ca Dumnezeu întrupat S-a numit pe Sine „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6). Totodată, Adevărul nu poate viețui într-o persoană conștientă, capabilă să-L împărtășească și altor persoane cu care se află în comuniune.

<sup>10</sup> Wolfram Weise, “Religious Education in the European Horizon. The Significance of inter-cultural learning”, in Heinz Streb (ed.), *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*, Brill, Leiden, 2008, p. 349

<sup>11</sup> L. Cady, E. Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, p. 43

Biserica găsește răspuns la secularizare, pluralism și la relativism în efortul de a reface unitatea primordială a Bisericii. Ecumenicitatea Bisericii este care păstrează comuniunea în credință, unitatea acesteia manifestată în fidelitatea față de tradiția apostolică în care central se află Revelația dumnezeiască, adică Sfânta Scriptură și exegeza Sfinților Părinți ai Bisericii formulată de sinoadele ecumenice (325-787).

Dialogul inter-religios este cel monoteist pentru că nu putem vorbi de un real dialog între religiile monoteiste și cele panteiste, moniste sau politeiste. Acolo unde Dumnezeu nu este văzut ca Persoană vie, dinamică, creatoare și proniatoare, acolo nu poate exista dialog ziditor religios. Asta nu înseamnă că nu trebuie să afirmăm umanitatea și să arătăm deschiderea mărturisitoare față de cei ce dovedesc totuși că sunt din categoria „homo-religiosus” chiar în dialogul inter-religios monoteist există piedici și pericole, căci una e să crezi în Sfânta Treime și alta într-un Dumnezeu uni-personal, absolut, transcendent și fără implicare de tip immanent. Dialogul inter-religios trebuie să conducă la afirmarea identității religioase și la existarea relativizării generale a mesajului creștin, precum și la eliminarea riscului sincretismului religios, provenit în urma deschiderii și închiderii succesive a creștinismului față de celelalte religii.

Nu putem să vorbim de dialog inter-religios dacă nu avem în vedere mișcarea ecumenică și dialogul ecumenic în cadrul căruia sunt implicate Bisericile tradiționale, precum și alte denominațiuni protestante și neoprotestante. Termenul ecumenism semnifică mișcarea care are în vedere să unifice toate bisericile creștine, să refacă unitatea vizibilă a Bisericii dintru începuturi<sup>12</sup>. Ecumenismul a luat naștere în sânul bisericilor protestante la începutul secolului al XX-lea<sup>13</sup>, ca “un efort de redobândire a unității pentru o lume protestantă împărțită în nenumărate grupări și ramificații”<sup>14</sup>. Acest model de ecumenism nu are absolut nici o legătură cu ecumenicitatea și sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii<sup>15</sup>, care este pe deplin păstrată, atât geografic cât și eclesiologic, în Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică, adică Biserica Ortodoxă, care continuă să creadă în ceea ce a fost crezut „întotdeauna, pretutindeni și de către toți”<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală și misionară*, p. 231

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 297

<sup>14</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 134.

<sup>15</sup> Prof. N. Chițescu, *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în “Ortodoxia”, nr. 2, apr.-iun., 1968, pp. 198-199

<sup>16</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 197

Apriția și dezvoltarea ereziilor nu neagă sau știrbește nici unitatea, nici ecumenicitatea și nici catolicitatea Bisericii<sup>17</sup>. Biserica continuă să fie una și universală. Ereziile și schismele de tot felul, din apus și din răsărit, nu sunt biserici locale autentice și legitime ale acelor ținuturi; aceste biserici redobândesc unitatea și catolicitatea, devin adevărate biserici în adevăratul sens al cuvântului, doar atunci când sunt reintegrate în credința și viața Bisericii Ortodoxe Sobornicești.

Este necesar să menționăm că ecumenismul include și dialogul ecumenic<sup>18</sup>. Biserica Ortodoxă ca una care deține deplinătatea eclesială întru Adevărul lui Hristos, a fost prezentă în Mișcarea Ecumenică încă de la începuturile acesteia realizând importanța dialogului ecumenic și al dialogului inter-religios<sup>19</sup>. Din punct de vedere administrativ, Bisericile Ortodoxe sunt autocefale, având fiecare conducerea sa proprie independentă, însă în ființă ele nu sunt despărțite una de alta, ci formează o singură Biserică, o mare familie, unită prin comuniunea de credință și de cult, ca și prin organizarea administrativă, prin respectarea canonicității și a tradițiilor ei multiseculare<sup>20</sup>. Autocefalia nu contravine unității, iar unitatea nu respinge autocefalia. Fiind în același timp autocefale și unite între ele, Bisericile Ortodoxe au avut posibilitatea să înțeleagă în mod corect ecumenismul și scopurile acestuia.

Având în vedere propria sa organizare și viață, Ortodoxia apreciază ca posibile, corecte și necesare eforturile Mișcării Ecumenice și a dialogului inter-religios, îndreptate spre o conlucrare frățească a bisericilor separate, în scopul unirii lor<sup>21</sup>. De aceea Biserica Ortodoxă a acordat, încă de la început, o atenție deosebită ecumenismului<sup>22</sup>.

În anul 1920 Patriarhia Ecumenică a emis o Enciclică în care se propune înființarea unei „Comuniuni – *Koinonia* - a Bisericilor creștine”, acesta reprezentând un document istoric al Mișcării Ecumenice moderne. Atunci Biserica Ortodoxă Română, răspunzând la Enciclica patriarhului Dorotei al Constantinopolului, și-a exprimat adeziunea ei pentru o mai bună cunoaștere, apropiere și conlucrare a Bisericilor creștine de pretutindeni<sup>23</sup>. Ortodoxia a simțit

---

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1967, p. 528.

<sup>18</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit.*, p. 217.

<sup>19</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1973, p. 156.

<sup>20</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit.*, p. 222.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>22</sup> Dr. Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, nr. 1, ian.-mar., 1976, p. 74.

<sup>23</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit.*, p. 129.

nevoia să facă înțeleasă în sânul său propriu, ca și pentru celelalte confesiuni creștine, semnificația Bisericii sobornicești pentru biserica locală și invers<sup>24</sup>.

Cu privire la inter-religiozitate, misiunea și teologia ortodoxă, ca și societatea actuală, are nevoie de soluții și de dialog, nu de confruntare sau dispută. Din perspectiva misiunii Bisericii, dialogul inter-religios trebuie să țină seama de identitatea religioasă a unui popor, de particularitățile naționale și nu în ultimul rând de valorile perene ale tradiției religioase autentice. Dialogul inter-religios trebuie sub nicio formă să nu cuprindă negocierea și compromisul. Misiunea Bisericii accentuează faptul că diferențele religioase ce sunt astăzi o realitate nu trebuie să fie relativizate dar nici uniformizate. Ele trebuie să fie gestionate prin prisma unei virtuți fundamentale în teologie: discernământul duhovnicesc.

## **Concluzii**

Dinamica omenirii a cunoscut însă multiple transformări în primele două milenii de creștinism, putem vorbi de un nou context în care biserica își desfășoară misiunea sa. Astăzi vorbim despre ateism care nu este asemănătoare cu o cunoaștere falsă a divinității, ca în păgânism ci, dimpotrivă, o reală negare a acesteia. Ateismul reprezintă o mare provocare a misiunii creștine azi deoarece ateul nu admite existența lui Dumnezeu și să nu uităm că ateismul s-a născut într-o țară creștină (Franța) apoi a fost impus de o alta care în trecut dăduse Ortodoxiei mulți sfinți (Rusia).

Începând cu secolul al XVIII-lea misiunea creștină cunoaște o nouă provocare serioasă, secularizarea ce nu a însemnat doar confiscarea și naționalizarea bunurilor bisericești ci a însemnat și renunțarea, sau îndepărtarea încet-încet de la principiile evanghelice. Secolul XX a adus cu sine fenomenul globalizării care sub pretextul fluidizării circulației libere a oamenilor și a bunurilor încearcă o uniformizare a omenirii într-un alt mod decât cel comunist. Fenomen în plină desfășurare și astăzi. Ca o consecință a secularizării, au apărut fenomene precum desacralizarea, decreștinarea și indiferentismul religios care fac ravagii printre trăirea duhovnicească a omului contemporan din occident în general, și din România în special.

## **Bibliografie**

---

<sup>24</sup>*Ibidem*, p. 297

Shmemann, Alexander, "The missionary imperative in the Orthodox Tradition", in *The theology of the Christian mission*, Gerald H. Anderson (ed.), Mc Graw-Hill, NY, 1961

Yahhoulatos, Anastassios, "The Purpose and motive of mission from an Orthodox theological point of view", in *Poreftendes*, no. 9, 1967

Kozhuharov, Valentin, *Towards an Orthodox Christian Theology of Mission*, Vesta Publishing House, Veliko Tarnovo, 2006

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, in „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1970

Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Misiunea Bisericii în fața provocărilor societății seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul International Teologie, Istorie, Muzică și Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca

Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001

Weise, Wolfram, "Religious Education in the European Horizon. The Significance of inter-cultural learning", in Heinz Streb (ed.), *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*, Brill, Leiden, 2008

Cady, L., Hurd, E., *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010

Bria, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995

Chițescu, Prof. N., *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în "Ortodoxia", nr. 2, apr.-iun., 1968

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în "Ortodoxia", nr. 4, 1967

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în "Ortodoxia", nr. 2, 1973

Vasiliu, Dr. Cezar, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, nr. 1, ian.-mar., 1976