Creaţionismul ştiinţific – ideologie periculoasă la adresa învăţăturii şi misiunii Bisericii

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

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. Adepţii creaţionismului ştiinţific sunt extrem de doritori să sublinieze şi să accentueze lipsurile teoriei evoluționiste.

I. Creaţionismul ştiinţific. Repere importante

Creaţionismul ştiinţific a apărut în contextul radicalizării unor poziţii cauzate de controversele generate de teoria evoluţionistă în secolul al XIX-lea. Creaţionismul a apărut în

Statele Unite. Până în jurul anilor 1850, exista o armonie între religie, filosofie şi ştiinţă. Erau recunoscute trei surse ale cunoaşterii: raţiunea (stabileşte legătura între idei), natura (furnizează datele) şi Revelaţia Scripturilor. Această linie a fost dezvoltată de gândirea realistă a filosofului scoţian Thomas Reid. „După Războiul de Secesiune (1861-1865), odată cu universităţile, se dezvoltă tot mai mult secularizarea, critica raţionalistă, inclusiv în studiul Sfintei Scripturi. Apar tot mai mulţi susţinători ai lui Darwin, dar, de asemenea, şi oponenţi înverşunaţi. În anii 1920, mişcarea antievoluţionistă se amplifică. Apare noţiunea de fundamentalism, asociată interpretării literale a Sfintei Scripturi. Un fervent susţinător al antievoluţionismului este William J. Bryan, care luptă pentru eliminarea predării evoluţionismului în şcoli”[1].

În Statele Unite ale Americii, evoluţionismul se consolidează după lansarea primului Sputnik sovietic din 4 octombrie 1957. „Ca o reacţie, în Statele Unite apar mai multe programe vaste de cercetare. Dintre acestea, două sunt în domeniul biologiei, vizând problematica evoluţionismului: BSCS (Biological Sciences Curriculum Study — Studiu curricular în ştiinţele biologice) şi MACOS (Man, a Cause of Study — Omul, subiect de studiu). Acestea oferă o perspectivă evoluţionistă şi articulează biologia cu ştiinţele sociale, în 1963, Henry Morris, împreună cu Walter Lammerts, William Tinkle, Duane Gish, înfiinţează CRS (Creation Research Society — Societatea de Cercetare a Creaţiei), prin care urmăresc să arate incompatibilitatea evoluţionismului cu Sfânta Scriptură şi să legitimeze Geneza prin argumente ştiinţifice. Prin înfiinţarea, în 1972, a ICR (Institute for Creation Research — Institutul pentru Cercetarea Creaţiei) mişcarea creaţionistă dispune de o structură permanentă de cercetare şi publicare. În Europa, controversa creaţionism/evoluţionism nu este atât de înverşunată ca în SUA. Este important să avem în vedere că acest gen de controversă nu apare în spaţiul de manifestare al Tradiţiei ortodoxe. Disputa creaţionism/evoluţionism poartă amprenta unei înţelegeri ideologizate a creaţiei. Taina lumii este eludată şi se încearcă fie o explicare autonomă a lumii, fie adoptarea unei poziţii exclusiv supranaturaliste. Din perspectiva Tradiţiei ortodoxe, se afirmă în mod fundamental teonomia, reciprocitatea dintre natural şi supranatural, dintre Dumnezeu şi creaţie. Asumând această poziţie cuprinzătoare, teologia creaţiei nu e circumscrisă unei teorii cosmologice – ea trimite la doxologia creaţiei”[2].

[1] Pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă şi Ştiinţă*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2009, p. 57
[2] *Ibidem*, p. 58

Observăm cât de actuale sunt cuvintele Sfântului Vasile cel Mare referitoare la diferitele erezii din teoriile cosmologice ale vremii şi la necesitatea ca teologia creaţiei să conducă la asumarea doxologică a lumii: „Dacă am încerca să vorbim acum de toate câte le spun aceşti învăţaţi, am cădea şi noi în aceeaşi pălăvrăgeală ca şi ei. Să-i lăsăm, însă, pe aceşti învăţaţi să se lupte între ei. Să nu mai vorbim de natura existenţelor, ci să dăm crezare lui Moise, care a spus: „A făcut Dumnezeu cerul şi pământul" şi să-L slăvim pe Marele Meşter al celor făcute cu înţelepciune şi măiestrie. Din frumuseţea celor văzute, să-L înţelegem pe Cel mai presus de frumuseţe, iar din măreţia celor care cad sub simţurile noastre şi din corpurile acestea mărginite din lume, să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreţie, Care depăşeşte toată mintea cu mulţimea puterii Sale. E drept, nu cunoaştem natura existenţelor; dar este atât de minunat cât ne cade sub simţuri, încât mintea cea mai ascuţită se vădeşte a fi neputincioasă în faţa celei mai mici făpturi din lume, fie pentru a o descrie cum se cuvine, fie pentru a-i da lauda cuvenită Creatorului?"[3]

Creaţionismul ştiinţific a fost implementat în sistemul educaţional american, în special în cel confesional, şi se constituie ca o contra-pondere a evoluţionismului ştiinţific. Dr. Henry M. Morris, unul dintre cei mai renumiţi creaţionişti ştiinţifici, prezintă avantajele pedagogice ale modelului creaţionist: „Dintr-o expunere sănătoasă a modelului creaţionist în paralel cu modelul evoluţionist se vor obţine mari beneficii, atât pentru profesor cât şi pentru elevi şi studenţi. Este straniu şi supărător faptul că mulţi savanţi şi profesori opun rezistenţă faţă de o propunere atât de rezonabilă şi 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. Creaţionismul este în acord cu gândurile fireşti şi cu experienţa zilnică a copilului şi astfel este un ajutor pentru sănătatea lui mintală. Acesta ştie, ca parte a propriei lui experienţe cu realitatea, că o casă implică un constructor şi 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 nişte produse întâmplătoare ale unor procese iraţionale.

[3] *Ibidem*, pp. 57-59

3. Cea mai mare bucurie a descoperirii ştiinţifice este să găseşti dovezi de frumuseţe şi de plan în procesele şi structurile naturii, în special când, aşa cum au mărturisit mari savanţi ca Newton şi Kepler, omul simte că el doar „gândeşte gândurile lui Dumnezeu după El”. Aceasta va dezvolta în copil o dragoste şi un entuziasm pentru ştiinţă într-un mod mult mai eficient decât ar face-o orice altceva.

4. Nu există un stimulent mai mare către un comportament responsabil şi către un efort tenace, cât şi către onestitate şi consideraţie faţă de alţii, decât conştienta că s-ar putea să existe un Creator personal căruia omul va trebui să-i dea socoteală. Aceasta se aplică atât studentului cât şi profesorului”[4].

Este important de menţionat că în şcolile publice ar trebui predate atât concepţia evoluţionistă cât şi cea creaţionistă în modul cel mai egal posibil, deoarece elevii sunt copiii celor care susţin financiar şcoala prin taxele lor şi care împărtăşesc ambele concepţii. Dacă sunt unii care vor ca numai concepţia evoluţionistă să fie predată, aceştia ar trebui să-şi deschidă şcoli particulare unde să facă lucrul acesta.

De asemenea, scopul principal al celor mai multe şcoli creştine particulare este acela de a preda creaţionismul ca pe o doctrină adevărată a originilor, aceasta fiind şi premisa de la care s-a pornit atunci când aceste şcoli s-au deschis. Dar acest lucru nu înseamnă că elevilor şi studenţilor din aceste şcoli creştine nu trebuie să li se predea nimic despre evoluţie. Întrucât ei vor trăi într-o lume dominată de filozofia evoluţionistă, ei ar trebui neapărat să fie foarte versaţi în conceptele evoluţioniste şi în presupusele dovezi care sprijină evoluţia. În acelaşi timp ei trebuie să fie informaţi şi cu privire la falsitatea acelor concepte şi dovezi, cât şi cu privire la fundamentul concepţiei evoluţioniste.

Atunci când ne referim la creaţionismul ştiinţific este absolut necesar să facem referire la teologul John Wihtcomb, care a reacţionat împotriva noii orientări amintite. El a scris o carte în care arăta că Pământul a fost creat în şase zile acum aproximativ şase mii de ani, şi că Potopul explica configuraţia sa actuală. Manuscrisul, intitulat *Potopul (The Genesis Flood)*, a fost terminat în 1957, dar Whitcomb a înţeles că, pentru a conferi mai multă credibilitate argumentelor sale, colaborarea cu un om de ştiinţă 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 creaţionist, deoarece, tânăr fiind, a crezut în evoluţie (totuşi, o evoluţie condusă de Dumnezeu).

[4] *Creaţionismul ştiinţific*, Editat de Dr. Henry M. Morris, Societatea Misionară română, Bucureşti, 1992, pp. 11-14

Însă lectura asiduă a Bibliei la începutul anilor 1940 sfârşi prin a-1 convinge că lumea a fost literalmente creată în şase zile acum aproximativ şase 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 ştiinţifice ce se presupunea că dovedeau acest fenomen.

Pe fondul renaşterii creaţionismului, câţiva creaţionişti riguroşi, din care făcea parte şi Morris, au fondat în 1963 o nouă societate savantă: *Societatea pentru cercetarea Creaţiei (Creation Research Society).* Pentru a se apăra contra interpretărilor prea liberale pentru ei a Cărţii *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 şase zile, că a fost acoperit de un potop universal şi că toate speciile proveneau dintr-o creaţie distinctă.

În 1970 a fost creat un „Centru de cercetare a ştiinţei Creaţiei" (*Creation-Science Research Center*), în vederea pregătirii noilor manuale şcolare destinate şcolilor publice. Morris a început prin a se asocia acestui nou Centru de cercetare, însă, în 1972, ca urmare a unor neînţelegeri cu ceilalţi membri asupra obiectivelor de urmărit, a creat propriul *Institut pentru cercetarea Creaţiei (Institute for Creation Research)* focalizat pe educaţie şi 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 ştiinţei Creaţiei" grija de a duce luptele politice. Extrem de activ, acesta din urmă a lucrat în anii 1970 şi mai apoi pentru ca organismele care se ocupau cu programele şcolare să propovăduiască egalitatea de tratament a evoluţionismului şi a creaţionismului[5].

Atunci când vorbim de creaţioniştii propriu-zişi este necesar să ne referim la atitudini distincte: o respingere a discursului ştiinţific (dominant în SUA până în anii 1920 şi mai puţin întâlnită astăzi) şi creaţionismul ştiinţific, care foloseşte ştiinţa pentru o demonstrare literală a adevărului Scripturii influenţată de mediile neoprotestante în care s-a dezvoltat. „Creaţionismul ştiinţific va fi cunoscut mai ales prin intermediul şcolii teologice înfiinţate de Charles Hodge la Princeton, pe fundamentul gândirii lui Thomas Reid, filosof scoţian, fondatorul realismului scoţian. Acest demers s-a dorit a fi un răspuns la scepticismul lui David Hume; Reid şi discipolii săi susţineau posibilitatea omului de a cunoaşte prin experienţe empirice rezultate care pot

[5] *Ibidem*

generalizate prin inducţie. Gândirea teologico - ştiinţifică a şcolii de la Princeton recunoaşte trei surse ale cunoaşterii: raţiunea (stabileşte legături între idei), natura (furnizează datele), revelaţia scripturilor (oferă o cunoaştere incontestabilă). În anii ’20 mişcarea antievoluţionistă ia o amploare deosebită. Apar legi federale prin care este interzisă predarea evoluţionismului în şcoli. În 1920 apare noţiunea de fundamentalism, ce va fi dezvoltată de un curent teologic ce ţine de interpretarea literală a Scripturilor”[6].

II. Creaţionismul ştiinţific din perspectivă ortodoxă

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

Primul motiv are rădăcina într-o tradiţie proprie creştinismului occidental. O descriere clar biblică a chemării treptate la existenţă a diferitelor niveluri ale existenţei ,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 rezistenţa faţă 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 tradiţiei în şcolile Occidentale de teologie şi aşa a fost moştenit şi de protestanţi. Este o ironie faptul că o expresie luată dintr-o carte biblică necanonică, pentru protestanţi afectează încă gândirea celor care altminteri resping aceste cărţi ale Scripturii.

Al doilea motiv se regăseşte în principiul protestant al „mântuirii numai prin credinţă”, adică al respingerii ideii de conlucrare (deşi 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 înştiinţat doar că păcatele sale au fost răscumpărate prin jertfa lui Hristos. Şi, dacă nici măcar omul nu poate fi creator, nu poate acţiona în sinergie cu Dumnezeu, cum poate atunci exista această calitate în lumea preumană?

[6] Jaques Arnould, *Les Creationistes*, Ed. Cerf, Paris, 1996, p. 25-26, *apud* Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creaţiei*, Editura ASAB, Bucureşti, 2004, pp. 505-506

Cel de al treilea motiv pentru care viziunea fundamentalistă antievolutivă să nu fie doar o simplă credinţă privată sau propagată în obscuritatea seminariilor protestante şi neoprotestante este unul social. Numai în situaţia noastră actuală de sfârşit de secol XX şi început de secol XXI a devenit cu putinţă un conflict deschis cu datele ştiinţifice. La sfârşitul sec. XX afirmaţiile contrar ştiinţei au devenit o modă. Astrologi, prezicători şi alţi ocultişti sunt liberi să spună cele mai bizare lucruri. Se pare că oamenii sunt obosiţi de sobrietatea şi responsabilitatea ştiinţifică şi sunt gata să accepte orice – De ce nu? – Cele mai pure forme de voluntarism şi iraţionalitate iau locul argumentaţiei: „Aşa sunt eu! E atât de pasionant!" Acest masiv extaz al iraţionalităţii face aşadar ca literalismul protestant să devină o marfă perfect vandabilă[7].

Ideologia creaţionistă, fiind preocupată de evidenţierea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să afirme că omul a fost adus la existenţă în stare de perfecţiune datorită unui act supranatural. „Această concluzie ce se susţine astăzi dinspre unii teologi ortodocşi printr-o lectura „ad litteram" a Bibliei – cel puţin aşa se pretinde, deşi niciodată litera unui text profetic esenţial metaforică, nu poate fi luată ca atare fără o pătrunzătoare putere a discernerii – şi prin considerarea interpretărilor patristice din primele secole ca răspunsuri general valabile indiferent de context. Susţinătorii ideologiei creaţoniste sunt majoritatea protestanţi, idealul fiind acela de a transforma Biblia într-o carte ştiinţifică, care, interpretată literal, ar oferi o ştiinţă „mult mai obiectivă" decât cea seculară de origine pur divină. În ideea susţinătorilor, Dumnezeu, fiind atotputernic n-ar fi avut nevoie de prea mult timp pentru crearea universului şi a omului aşa încât lumea ar fi fost adusă la existenţă mult mai recent decât susţine ştiinţa 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 totuşi lumea este în vârstă numai de câteva mii de ani"[8].

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

[7] Diac. Andrei Kuraev, "Ortodoxie şi creaţionism", în *Sfinţii Părinţi, despre originile şi destinul cosmosului şi omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 186-187

[8] Pr. Dr. Doru Costache, *Logos şi creaţie*, Proiect de teză de doctorat, Bucuresti, 2000, pp. 226-227; Despre liberalismul creţionişţilor, John F. Haught, *Ştiinţă şi religie, de la conflict la dialog*, Editura XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2002, pp. 11, 106

abstractă a ideilor renunţând la dualismul filosofic spirit – materie în favoarea unei concepţii naturaliste”[9].

Din nefericire, în scrierile evoluţioniste există o confuzie între creaţionismul ştiinţific ca ideologie şi învăţătura revelată despre creaţia lui Dumnezeu. Creaţionismul este prezentat ca o alternativă la evoluţionism, ca şi aşa-numitul Proiect Inteligent. În opinia adepţilor creaţionismului, o specie apare pe lume gata creată, inteligent gândită, dăruită cu viaţă 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 şi de a făuri animale, cu variaţii aparent infinite pe teme construite în jurul posibilităţilor de a se tortura, de a se mutila şi de a se ucide reciproc. Printre aceste manifestări ale capriciului, se află, bineînţeles, imaginea pe care Creatorul şi-a dorit-o identică sieşi, Omul. „Este important că trebuie să se apeleze permanent la ştiinţă pentru a furniza explicaţii; problema pe care o ridică creaţionismul este că susţinătorii săi nu înţeleg că nu sunt decât nişte Simplicio şi că ei, mereu irascibili, consideră dovezile ca fiind o pacoste şi, chiar mai rău, le distorsionează, este o pierdere de vreme plicticoasă, care ameninţă să-i facă pe cei tineri să închidă ochii în faţa adevăratei măreţii a creaţiei”[10].

Astfel, ştiinţa pentru a fi credibilă şi pentru a intra într-un dialog fructuos cu teologia trebuie să se debaraseze de orice ideologie. Arătând tema ideologică a creaţionismului Arnould spune: „Problema nu constă în faptul că există un institut de creaţionism ştiinţific, ci mai ales în maniera în care cercetătorii strict creaţionişti se depărtează de la practica normală a ştiinţei. Aceasta nu înseamnă neapărat un serviciu adus de ştiinţă religiei, deoarece ştiinţa contemporană trebuie ferită de orice ideologie, filosofie sau metafizică subadiacentă. În caz contrar se va împiedica un dialog real şi fructuos. Ghetoul n-a favorizat niciodată munca ştiinţifică”[11].

Pr. Prof. Dumitru Popescu concluzionează: „cosmologia ortodoxă teonomă exclude din principiu atât creaţionismul cât şi evoluţionismul, fiindcă dincolo de opoziţia radicală dintre ele ambele teorii sunt rezultatul unei concepţii ateiste care porneşte de la autonomia şi independenţa lumii faţă de Dumnezeu. Creaţionismul se opune evoluţionismului fiindcă exclude intervenţia lui Dumnezeu în creaţie iar evoluţionismul se opune creaţionismului fiindcă nu poate accepta perfecţiunea iniţială absolută a lucrurilor din creaţie. Însă, atât ideea perfecţiunii depline

[9] Pr. Dr. Doru Costache, *op.cit.* p. 66
[10] Peter Atkins, *Amprenta lui Galilei*, Editura All, Bucureşti, 2008, p. 15
[11] Jaques Arnould, *Les Creationistes*, Editura Cerf, Paris, 1996, p. 116

originare a lucrurilor cât şi excluderea intervenţiei creatoare a lui Dumnezeu în desăvârşirea făpturilor sunt rezultatul unei concepţii care îl vede pe Dumnezeu doar ca pe o cauză externă a creaţiei iar creaţia ca o maşină ce funcţionează independent de Dumnezeu”[12].

Am văzut la teologul ortodox Andrei Kuraev o atitudine fermă împotriva creaţionismului ştiinţific. Trebuie însă să facem precizarea că toată combaterea creaţionismului de sorginte neoprotestantă se face de pe poziţiile de evoluţionist teist. El face distincţie între evoluţie şi evoluţionism, ca între ştiinţă şi ideologie. El face şi un inventar al teologilor evoluţionişti teişti pentru a fi mai convingător. Astfel, în răspunsul dat părintelui Seraphim Rose el spune: „Numeroase cărţi noi au fost publicate recent în Rusia criticând teoria evoluţiei. Marea lor majoritatea sunt lucrări traduse aparţinând unor autori protestanţi americani „creaţionişti”. În măsura în care darwinismul era bine instalat în şcoli şi institute ca o teorie sovietică favorită, această grabă poate fi înţeleasă. Va trebui totuşi să stabilim dacă punctul de vedere al fundamentaliştilor protestanţi e pur şi simplu creştin, sau dacă nu cumva are rădăcini sectare, nu neapărat adevărate după gândirea ortodoxă. Aceşti creaţionişti luptă nu numai împotriva unei înţelegeri ateiste a procesului evoluţiei ci, în general, împotriva posibilităţii evoluţiei înseşi. Pentru ei, lumea preumană nu e mai veche decât şase 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”[13].

Iraţionalitatea de care vorbea Andrei Kuraev, ce caracterizează timpurile noaste, poate fi combătută şi depăşită numai printr-un dialog sincer şi competent al celor două domenii ale cunoaşterii umane: teologic şi ştiinţific. De asemenea, trebuie demonstrată şi complementaritatea între acestea şi înţelegerea faptului că atitudinile extreme conflictuale au drept cauză ideologiile ce parazitează cele două aspecte epistemologice, nicidecum teologia sau ştiinţa. Dialogul şi confirmarea ca metodă propusă de John F. Haught[14] de relaţionare între ştiinţă şi religie (teologie) sunt mai necesare ca oricând. Această metodă ne încredinţează că religia fortifică în esenţă umila dorinţă de cunoaştere; cu alte cuvinte ea validează chiar impulsul care dă naştere ştiinţei. Pe de o parte religiei nu trebuie să i se ceară să sprijine mijloacele primejdioase prin care cunoaşterea ştiinţifică a fost aplicată de atâtea ori în practică. Pe de altă parte, religia trebuie

[12] Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 42
[13] Diac. Andrei Kuraev, *Ortodoxie şi creaţionism*, pp. 183-185
[14] John F. Haught, *op.cit.* pp. 99-100

curăţită cu grijă de toate implicaţiile idolatre, pentru ca să sprijine perfect şi chiar să impulsioneze efortul ştiinţific de descifrare a universului.

John F. Haught, om de ştiinţă şi teolog, combate şi el creaţionismul ştiinţific în termeni fermi: „Aşa-numitul „creaţionism ştiinţific" trebuie să fie respins în primul rând pentru că consideră Biblia ca pe o ştiinţă bună și astfel refuză să vadă majoritatea datelor semnificative. Dovezile ştiinţifice în favoarea evoluţiei sunt copleşitoare. În al doilea rând, creaţionismul ştiinţific este jenant din punct de vedere teologic. El trivializează religia, impunând în mod artificial pretenţii ştiinţifice unor texte sacre, care nu au în nici un caz scopul de a satisface curiozitatea ştiinţifică. El pierde din vedere conţinutul religios al Genezei, plasând-o alături de cartea Despre originea speciilor, ca şi când textul biblic ar putea oferi o descriere ştiinţifică superioară a originii vieţii. Din acest motiv creaţionismul nu reuşeşte să se concentreze asupra unor sensuri mai profunde ale relatării biblice privind creaţia, şi anume: motivele sale testamentare, mesajul său fundamental că universul este un dar şi că răspunsul omenesc adecvat în faţa acestui dar este recunoştinţa şi încrederea. Creaţionismul transformă o fântână de înţelepciune sfântă într-un tratat lumesc, care ar trebui să intre în competiţie cu încercările ştiinţifice superficiale de a explica lucrurile. Pentru noi este jignitor, din punct de vedere religios, să vedem textul biblic degradat într-o asemenea măsură[15].

În al treilea rând, creaţionismul ştiinţific este anacronic din punct de vedere istoric. Creaţioniştii plasează cu perfidie scrierile biblice antice în cadrul condiţionat de timp al ştiinţei moderne. Ei refuză să ia în consideraţie condiţiile sociale, culturale şi istorice în care au fost create textele Bibliei, timp de două milenii. Ei refuză, astfel, să vadă receptarea istorică modernă a sensibilităţii întregii conştiinţe umane în faţa timpului, inclusiv a celei exprimate în textele sacre ale religiei. Ei nu reuşesc să delimiteze clar genurile literare foarte diverse din Biblie - simbolic, mitic, devoţional, poetic, legendar, istoric, de credinţă, confesional etc. - precum şi diferitele perioade de timp în care au fost alcătuite diferitele texte. Nereuşind să ţină seama de contextele istorice şi culturale ale scrierilor biblice, ei suprapun în mod ingenios aşteptările ştiinţei moderne peste scrierile biblice[16].

Concluzii

[15] *Ibidem*, p. 76
[16] *Ibidem*

Trebuie afirmată şi accentuată o separaţie clară între creaţie şi creaţionism. Adepţii teologi ai evoluţionismului teist insistă asupra unei separaţii radicale între evoluţie şi evoluţionism ca între ştiinţă şi ideologie. Nu suntem de acord cu asemenea clasificări şi considerăm că evoluţia guvernată de hazard, evoluţionismul ideologic, inclusiv cel teist, care deşi recunoaşte un Creator şi un plan divin (dar în sens strict deist, deoarece pronia nu poate coexista cu selecţia naturală şi cu lupta pentru supravieţuire, fiindcă se exclud reciproc) sunt variaţii la aceeaşi temă dată. În schimb, între teologia creaţiei (cu fundament revelaţional) şi creaţionismul „ştiinţific" (care nu este altceva decât subiectivitatea umană raportată strict literal la Revelaţie) precum şi Proiectul Inteligent (care nu este decât omonimul evoluţionismului teist în plan creaţionist), trebuie făcută o separaţie ca între Ortodoxie şi protestantism şi neo-protestantism. Aceste precizări sunt utile în speranţa că vom înţelege atitudinea teologiei ortodoxe cu privire la creaţie şi la chemarea spre mântuire a omului. Teologia creaţiei este parte integrantă a Revelaţiei supranaturale, iar cercetarea ştiinţifică a creaţiei lui Dumnezeu este parte integrantă a Revelaţiei naturale. Teologia nu vorbeşte despre evoluţie, ci de chemare la desăvârşire şi mântuire a omului şi a tuturor făpturilor recapitulate în om, din partea lui Dumnezeu şi de o dezvoltare în istorie a ceea ce a sădit Dumnezeu, ca răspuns la chemarea divină.

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

Bibliografie

1. *** *Creaţionismul ştiinţific*, Editat de Dr. Henry M. Morris, Societatea Misionară română, Bucureşti, 1992
2. Adrian, Lemeni, *Sensul eshatologic al creaţiei*, Editura ASAB, Bucureşti, 2004
3. Arnould, Jaques, *Les Creationistes*, Editura Cerf, Paris, 1996
4. Atkins, Peter, *Amprenta lui Galilei*, Editura All, Bucureşti, 2008
5. Costache, Pr. Dr. Doru, *Logos şi creaţie*, Proiect de teză de doctorat, Bucuresti, 2000

6. Haught, John F., *Ştiinţă şi religie, de la conflict la dialog*, Editura XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2002

7. Ionescu, Pr. Răzvan, Lemeni Adrian, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă şi Ştiinţă*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2009

8. Kuraev, Diac. Andrei, „Ortodoxie şi creaţionism”, în *Sfinţii Părinţi, despre originile şi destinul cosmosului şi omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003

9. Popescu, Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru, *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, Bucureşti, 1998

Creaţionismul ştiinţific – pericol pentru dialogul dintre ştiinţă şi teologie

Pr. Drd. Alexandru Lupaşcu
Universitatea „Ovidius” – Constanţa
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 evoluţioniste avem mişcarea creaţionistă. La creaţioniştii stricţi avem două tipuri de atitudini: o respingere a discursului ştiinţific (dominantă în S.U.A. până în anii 1920 şi mai puţin întâlnită astăzi); creaţionismul ştiinţific care foloseşte știința pentru o demonstrare literală a adevărurilor Scripturii (influenţată de mediile neoprotestante în care s-a dezvoltat).

Creaţionismul ştiinţific este o disciplină a creaţionismului care încearcă să ofere suport ştiinţific pentru descrierea apariţiei Universului din Cartea Genezei şi care dezaprobă faptele, teoriile şi paradigmele ştiinţifice general acceptate despre istoria Pământului, cosmologie, şi evoluţia biologică.

Cei mai vocali susţinători ai creaţionismului ştiinţific sunt creştinii fundamentalişti din Statele Unite care încearcă să dovedească infailibilitatea Bibliei şi să anuleze „evidenţele ştiinţifice” ale evoluţiei. Principalele idei în creaţionismul ştiinţific sunt credinţa în "crearea din nimic", convingerea că Pământul a fost creat în ultimele zece mii de ani, credinţa că oamenii şi alte forme de viaţă de pe Pământ au fost create ca tipuri "bataminologice" fixe distincte, şi ideea

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

I. Apariţia creaţionismului ştiinţific

Creaţionismul ştiinţific neagă şi evidenţele geologice şi astrofizice ale vârstei şi originii Pământului şi Universului, ireconciliabile cu ideile din Geneză. Susţinătorii creaţionismului ştiinţific denumesc teoria evoluţiei "darwinism", sau "evoluţia darwinistă". „Creaţionismul apare în contextul radicalizării unor poziţii, datorată controverselor generate de teoria evoluţionistă în secolul XIX. Creaţionismul a apărut în Statele Unite. Până în jurul anilor 1850, exista o armonie între religie, filosofie şi ştiinţă. Erau recunoscute trei surse ale cunoaşterii: raţiunea (stabileşte legătura între idei), natura (furnizează datele) şi Revelaţia Scripturilor. Această linie a fost dezvoltată de gândirea realistă a filosofului scoţian Thomas Reid."[1]

Oponenţii acestei teorii susţin că punctele de vedere ale acestei teorii sunt de natură religioasă şi nu ştiinţifică, şi că creaţionismul ştiinţific nu se califică la nivelul unei ştiinţe întrucât îi lipseşte suportul empiric, nu este susţinut de niciun test experimental, şi descrie istoria naturală prin prisma unor cauze supranaturale care nu pot fi testate ştiinţific. „După Războiul de Secesiune (1861-1865), odată cu universităţile, se dezvoltă tot mai mult secularizarea, critica raționalistă, inclusiv în studiul Sfintei Scripturi. Apar tot mai mulţi susţinători ai lui Darwin, dar, de asemenea, şi oponenţi înverşunaţi. În anii 1920, mişcarea anti-evoluționistă se amplifică. Apare noţiunea de fundamentalism, asociată interpretării literale a Sfintei Scripturi. Un fervent susţinător al anti-evoluționismului este William J. Bryan, care luptă pentru eliminarea predării evoluţionismului în şcoli."[2]

O altă dispută a fost legată de introducerea creaţionismului ştiinţific în şcolile publice. Textele timpurii ale creaţionismului ştiinţific şi 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 şi fosilele în cadrul unui sistem denumit "geologia potopului". Aceste lucrări nu au atras prea mult atenţia şcolilor şi congregaţiilor creştinilor fundamental conservatori şi evanghelici până în anii 1970,

[1] Pr.Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni, Dicționar de teologie ortodoxă și știință , Ed. Curtea veche, București, 2009, p.58.
[2] *Ibidem*

când preoponenţii creaţionismului ştiinţific au încercat să predea aceste teorii în şcolile publice şi alte instituţii din Statele Unite, aducându-le în atenţia publicului larg şi a comunităţii ştiinţifice. Mulţi lideri din educaţie şi parlamentari au fost convinşi să includă predarea creaţionismului ştiinţific împreună cu evoluţia darwinistă în curriculum şcolar. Textele despre creaţionismul ştiinţific şi curriculum folosit în biserici şi şcolile creştine au fost revizuite pentru a elimina referinţele biblice şi teologice, şi astfel au fost introduse în şcolile publice din Louisiana, Arkansas şi alte state americane versiuni mai puţin explicite din punct de vedere religios ale creaţionismului ştiinţific.

În 1982, din cazul McLean contra Arkansas a rezultat că creaţionismul ştiinţific nu îndeplineşte caracteristicile esenţiale ale ştiinţei şi că scopul său principal este de a avansa puncte de vedere religioase specifice. Predarea creaţionismului ştiinţific în şcolile publice din Statele Unite a luat sfârşit în 1987 ca urmare a deciziei Curţii Supreme a Statelor Unite în Edwards v. Aguillard. Curtea afirma că predarea creaţionismului ştiinţific împreună cu teoria evoluţionistă, atâta timp cât teoria evoluţionistă se predă deja în şcolile publice din Louisiana, ar fi fost neconstituţională întrucât singurul rol al creaţionismului ştiinţific ar fi fost să promoveze credinţe religioase particulare. [3]

Paradoxal, în Statele Unite, evoluţionismul se consolidează după lansarea primului Sputnik sovietic, la 4 octombrie 1957, ca o reacţie, în Statele Unite apar mai multe programe vaste de cercetare. Dintre acestea, două sunt în domeniul biologiei, vizând problematica evoluţionismului: BSCS (Biological Sciences Curriculum Study — Studiu curricular în ştiinţele biologice) şi MACOS (Man, a Cause of Study — Omul, subiect de studiu). Acestea oferă o perspectivă evoluţionistă şi articulează biologia cu ştiinţele sociale. În 1963, Henry Morris, împreună cu Walter Lammerts, William Tinkle, Duane Gish, înfiinţează CRS (Creation Research Society — Societatea de Cercetare a Creaţiei), prin care urmăresc să arate incompatibilitatea evoluţionismului cu Sfânta Scriptură şi să legitimeze Geneza prin argumente ştiinţifice. Prin înfiinţarea, în 1972, a ICR (Institute for Creation Research — Institutul pentru Cercetarea Creaţiei) mişcarea creaţionistă dispune de o structură permanentă de cercetare şi publicare. În Europa, controversa creaţionism/evoluţionism nu este atât de înverşunată ca în SUA.[4]

---

[3] Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004, p.506.

[4] 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.”[5]

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 .[6] Astfel textul scripturistic este mult mai apreciat decât așa-zisele teorii despre originea omului și a universului .

În cartea sa intitulată „Creaţionismul ştiinţific”, Dr. Henry Morris referindu-se la studiul originilor face următoarele referinţe plecând de la raţiuni ştiinţifice, sociologice şi personale.

„Ştiinţa sau cunoaşterea trebuie să caute să răspundă la întrebarea „Ce?" şi la întrebarea „De unde?". Apoi știința se bazează pe raţionamentul 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 cunoaştere a legilor şi proceselor naturale, fără o înţelegere cel puţin a problemelor legate de originile lor, duce la diminuarea importanţei descoperirii şi a înţelegerii unor noi principii ştiinţifice.

Din punct de vedere sociologic știința are nenumărate implicaţii şi aplicaţii.

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

Aşa-numitele ştiinţe sociale necesită ele însele o înţelegere a originii entităţilor 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 excentricităţile 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.

---

[5] Thomas Lepeltier , *Darwin eretic* , Ed. Rosetti ,București , 2009 , pp.190-191.
[6] Dumitru Popescu , Doru Costache, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed.Libra, București , 1997, p.116.

Şi nu în cele din urmă fiecare om are nevoie, mai mult decât orice altceva, de un sentiment al propriei sale identităţi şi al ţelurilor personale, şi lucrul acesta este imposibil fără o anume idee despre originea sa. Ceea ce va ajunge omul să creadă despre originea sa v-a condiţiona în mod inevitabil ceea ce va crede el despre destinul său. Lipsa unei înţelegeri ştiinţifice sănătoase a originilor şi a sensurilor printre tinerii moderni i-a împins pe aceştia să caute ajutor în soluţii antiştiinţifice, cum ar fi drogurile cu efect de „lărgire a orizontului mintal", vrăjitoria, astrologia şi altele ca acestea. Adevărata sănătate mintală, pe care profesorii o doresc elevilor lor, cere o filozofie a vieţii solidă şi satisfăcătoare, şi aceasta la rândul ei cere cu siguranţă un concept al originii personale şi al viitorului satisfăcător din punct de vedere intelectual”.[7]

II. Creaţionismul “ştiinţific”- ideologie sau ştiinţă?

Scopul minţii umane este acela de a recunoaşte raţionalitatea creaţiei, de a-i identifica originea dumnezeiască şi de a contribui la personalizarea şi îndumnezeirea creaţiei. Foarte mulţi oameni de ştiinţă au demonstrat că biologia, paleontologia şi celelalte ştiinţe ale vieţii indică în mod clar o creaţie a unui Creator viu, ca sursă supremă a vieţii şi a tuturor tipurilor de fiinţe vii.

Anumiți teologi susțin că specificitatea viziunii ştiinţei de astăzi asupra raţionalităţii lumii, are o dublă determinare:„

- pe de o parte, este vorba despre o determinare contextual-epistemologică, în sensul că viziunea ştiinţifică asupra raţionalităţii lumii nu poate fi înţeleasă în izolare de celelalte teme pe care știința le problematizează astăzi în legătură cu explicarea Lumii (existenţa lui Dumnezeu; originea universului; implicaţiile evoluţiei; natura vieţii 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 ştiinţifică din zilele noastre se raportează la problema raţionalităţii lumii este rezultatul modului în care, de-a lungul timpului, cunoaşterea prin raţiunea ştiinţifică (bazată pe adevăruri demonstrabile dobândite experimental) s-a însoţit cu cunoaşterea prin credinţă religioasă (bazată pe adevăruri nedemonstrabile, dar primite pe calea Revelaţiei Supranaturale) în efortul ei de investigare a realităţii lumii înconjurătoare.”[8]

---

[7] Dr. Hanry M. Morris, *Creaționismul științific*, Ed. Societatea Misionară Română, București, 1992, pp.1-3.

[8] 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.

Creaţionismul ştiinţific a fost implementat în sistemul educaţional American în special în cel confesional şi se constituie ca o contra-pondere a evoluţionismului ştiinţific. Dr. Henry M. Morris, unul dintre cei mai renumiţi creaționiști științifici prezintă avantajele pedagogice ale modelului creaţionist: „Dintr-o expunere sănătoasă a modelului creaţionist în paralel cu modelul evoluţionist se vor obţine mari beneficii, atât pentru profesor cât şi pentru elevi și studenți. Este straniu și supărător faptul că mulți savanți și profesori opun rezistență faţă de o propunere atât de rezonabilă și de salutară."[9]

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. Creaţionismul este în acord cu gândurile fireşti 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 ştiinţifice este să găseşti dovezi de frumusețe și de plan în procesele și structurile naturii, în special când, așa cum au mărturisit mari savanţi ca Newton și Kepler, omul simte că el doar „gândeşte gândurile lui Dumnezeu după EL". Aceasta va dezvolta în copil o dragoste şi 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 consideraţie faţă de alţii, decât conştientă 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.[10]

În şcolile publice ar trebui predate atât concepţia evoluţionistă cât și cea creaționistă în modul cel mai egal posibil, deoarece elevii sunt copiii celor care susţin financiar școala prin taxele lor și care împărtăşesc ambele concepții. Dacă sunt unii care vor ca numai concepţia

[9] Pr.Prof.dr. Gheorghe Istodor, Dialogul dintre teologie și știință din perspectiva misiunii Bisericii , Ed. Do-minor, București, 2010, p.151.
[10] Dr. Hanry M. Morris, Creaționismul științific, Ed. Societatea Misionară Română, București, 1992, pp.11-14..

evoluţionistă să fie predate, ei ar trebui să-şi deschidă şcoli particulare unde să facă lucrul acesta.[11]

În cartea „ Introducere în ştiinţa creaţiei”, profesorii Henry Morris şi Gary Parker, susţin că mulţi cercetători plecând fie de la modelul creaţionist, fie de la modelul evoluţionist au căutat răspunsuri în domenii precum formarea peştilor, pădurile pietrificate, urmele de animale în Gresia de Coconino din Marele Canion, viteza de răcire a topiturilor de roci etc. Astfel aceştia au ajuns la trei concluzii.

În primul rând există foarte multe întrebări la care creaţionismul nu are răspuns. Apoi creaţia este un concept ştiinţific care se bazează pe ipoteze verificabile şi stimulează cercetarea. Iar în al treilea rând s-a constatat că tocmai aspectele ştiinţifice ale originilor sunt cele care subliniază că dezbaterea creaţie /evoluţie nu va putea fi încheiată niciodată numai prin studiu ştiinţific. Vor exista întotdeauna noi dovezi care trebuie investigate şi noi concepte de aplicat.[12]

Oamenii de ştiinţă, indiferent de modelul pe care îl îmbrăţişează trebuie să aibă voinţa de a urma dovezile, oriunde ar duce acestea. Toţi trebuie să recunoască că investigaţia ştiinţifică are toate şansele să se mişte sinuos, ba chiar să dea înapoi, căci aceasta este natura ştiinţei, o palpitantă şi auto-corectată, dar şi net limitată abordare a cunoaşterii. Este limitată atât de cunoaşterea incompletă a faptelor cât şi de capacitatea finită a omului de a asambla faptele de care dispunem într-un tipar raţional.

Unii susținători atât ai evoluționismului cât și ai creationismului din secolul XX consideră că opoziția dintre cele două nu provenea decît 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 .”[13]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.

---

[11] Pr.Prof.dr. Gheorghe Istodor, Dialogul dintre teologie și știință din perspective misiunii Bisericii , Ed. Do-minor, București, 2010, p.152.
[12] Henrry M. Morris, Gary E. Parker, Introducere în știință creationistă, Ed. Anastasia, București, 2000, pp.255-258.
[13] Thomas Lepeltier , Darwin eretic , Ed. Rosetti ,București , 2009 , pp.196-197.

Modelul creaţionist poate fi simplificat sub formă a trei deducţii bazate pe observaţiile ştiinţifice sau, altfel spus, bazat pe deducţii logice care pornesc de la fapte ştiinţifice.

Astfel, cunoştinţele noastre despre ADN-ul şi proteinele din celulele vii, biochimia şi probabilitatea matematică sugerează că viaţa este rezultatul lui Dumnezeu şi a creaţiei şi nu a timpului şi a întâmplării care acţionează asupra proprietăţilor intrinseci ale materiei.

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

„Dovezile fosile şi secvențele geologice sugerează că grupurile de fosile sunt zone ecologice ale unor tipuri create în acelaşi timp, a căror conservare dovedeşte catastrofism."[14]

Mulţi evoluţionişti încearcă să rezolve chestiunea originilor declarând că știința exclude creaţia, concluzionând apoi prin definiţii proprii că, creaţia nu poate fi luată în seamă pe baza meritelor ei ştiinţifice. Antropologul britanic Sir Arthur Keith spunea că : „ Singura alternativă la o formă sau alta de evoluţie este creaţia specială, care este inacceptabilă."[15] Biochimistul rus Oparin afirma că : „ Filosofia materialistă a lui Engels arată că originea vieţii nu a putut urma decât o singură cale. Viața nu avea cum să existe etern şi nici să apară instantaneu. Trebuia să rezulte dintr-o lungă evoluţie a materiei." Potrivit logicii sale filosofia materialistă este credinţă 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 consideraţie posibilitatea creaţiei. [16]

Orice om poate sesiza că Oparin şi alţi oameni de știință atunci când exclud creaţia se bazează pe fapte ştiinţifice. Totuşi oamenii de știință, deşi au mult mai multe dovezi ştiinţifice în favoarea creaţionismului, nu îl acceptă deoarece în mintea lor nu există nimic altceva decât materia. Iar ştiinţa nu se poate ocupa decât de proprietăţile intrinseci ale materiei şi nu de proprietăţile de organizare a creaţiei.

---

[14] Henrry M. Morris, Gary E. Parker, Introducere în știință creaționistă, Ed. Anastasia, București, 2000, pp.260-261.
[15] Ibidem, p.262.
[16] Prof. univ. Dr. Ing. Gheorghe Sandu (ieromonah Grigorie), Evoluția spre Creator,Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2003, pp.65-71; Henrry M. Morris, Gary E. Parker, Introducere în știință creaționistă, Ed. Anastasia, București, 2000, p.262.

Se crede că în ştiinţă totul trebuie explicat în termeni de timp, întâmplare şi proprietăţi intrinseci ale materiei. Însă dacă filosofia materialistă este confundată cu ştiința, căutarea adevărului este limitată abrupt . Dacă ştiinţa este considerată doar o căutare a unor explicaţii materialiste, în loc să fie considerată parte a căutării adevărului, atunci evoluţia ar fi singura idee acceptată.

Henry Morris considera că oricărei persoane trebuie să i se permită să exploreze cum a apărut evoluţia şi dacă evoluţia a existat. El considera aceasta o formă de libertate academică. Omul trebuie să facă o deosebire între o piatră de rău şi un vârf de săgeată, să vadă că una este modelată de acţiunea timpului şi întâmplării asupra proprietăţilor intrinseci ale materiei, iar cealaltă cu proprietăţi ireductibile de organizare rezultând din design şi creaţie.[17]

Ştiinţa poate cerceta şi descoperi orice, poate progresa la infinit în cunoaşterea funcționării acestei lumi, chiar o poate modela în anumite limite, cât timp nu trece peste discontinuitatea pe care tot ea o semnalează între univers şi apariţia lui. Este nejustificată spaima lui Could : „Cea mai gravă ameninţare a creaţionismului este că, dacă are succes, va înăbuşi cercetarea”[18].

În cele din urmă, sunt doar două posibilităţi privind originea oricărui tipar de ordine. Fie că masa-energia este singura realitate, şi toată ordinea rezulta din acţiunea combinată a întâmplării şi timpului asupra proprietăţilor intrinseci ale materiei (evoluţie); sau mai este şi altceva implicat pe lângă materie, iar atunci există proprietăţi ireductibile de organizare care rezultă din design şi creaţie. În termeni mai ştiinţifici, alegerea în privinţa originii caracterului ordonat al universului este între numai materie sau mai mult decât materie. [19]

Concluzii

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

---

[17] Henrry M. Morris, Gary E. Parker,*op.cit.,* p.264.
[18] Prof.univ.dr.ing.Gheorghe Sandu (Ieromonah Grigorie),*Evoluția spre Creator*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2003, p.146.
[19] Stephen Hawking ,*Scurtă istorie a timpului* , Ed. Humanitas, Bucureşti , 1995, p.119.

Astfel, legile actuale ale ştiinţei atrag în mod direct atenţia asupra unei creaţii primordiale, dar şi asupra profundului conflict cu filozofia unei evoluţii naturale continue. Modelul creaţionist este de aceea mult mai „ştiinţific” decât modelul evoluţionist. Cu toate acestea s-a încercat o apropiere a acestuia de gândirea ortodoxă.

Bibliografie

1. Hawking , Stephen,*Scurtă istorie a timpului* , Ed. Humanitas, Bucureşti , 1995

2. Ionescu, Pr.Răzvan, Lemeni, Adrian, *Dicționar de teologie ortodoxă și știință* , Ed. Curtea veche, Bucureşti, 2009

3. Istodor, Pr.Prof.dr. Gheorghe, *Dialogul dintre teologie și știință din perspectiva misiunii Bisericii*, Ed. Do-minor, Bucureşti, 2010

4. Lemeni, Adrian, *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, Ed.Basilica, Bucureşti, 2009

5. Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, Bucureşti, 2004, p.506.

6. Lepeltier , Thomas, *Darwin eretic* , Ed. Rosetti ,Bucureşti , 2009

7. Morris, Dr. Hanry M., *Creționismul științific*, Ed. Societatea Misionară Română, Bucureşti, 1992

8. Morris, Henrry M., Parker, Gary E., *Introducere în știință creționistă*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000

9. Popescu, Dumitru, Costache, Doru, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed.Libra, Bucureşti , 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 şi ştiinţă

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

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 şi 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. Ştiinţa în Modernitate

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

Trebuie menţionat că în secolul XVI, ştiinţele exacte au luat un deosebit avânt: matematica renaşte la nivelul studiului, se trece de la algebra retorică la cea sincopată, se observă o legătură între umanism şi predarea matematicii mai ales în şcoala germană şi cea italiană[1].

În acelaşi secol apare revoluţia lui Copernic prin elaborarea lucrării „De revolutius". Fundamentele noii teorii care stau la baza gândirii copernicane, le aflăm din dedicaţia adresată papei Paul al III-lea unde el explică raţiunile care l-au îndemnat să elaboreze o nouă teorie a mişcărilor planetare, dezacordul dintre matematicieni, varietatea şi multitudinea sistemelor astronomice, precum şi incapacitatea tuturor acestor sisteme de a reprezenta cu exactitate mişcările aparente şi de a rămâne fidele principiului mişcării circulare uniforme a corpurilor cereşti[2].

„Copernic nu a ajuns la sistemul său heliocentric printr-o afinitate cu spiritul modern, el neavând o structură revoluţionară, dimpotrivă, avea o fire conservatoare. Dar interpretându-i mai mult pe Aristotel şi Ptolemeu, decât universul în sine, el a ajuns să reconcilieze fizica lui Aristotel cu heliocentrismul. Copernic a rămas tributar concepţiei aristotelice conform căreia universul se prezenta ca o uriaşă maşinărie formată din cercuri şi sfere"[3].

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

---

[1] Rene Taton, *Istoria generală a ştiinţei; ştiinţa antică şi medievală*, vol. I, Editura Şiinţifică, Bucureşti, 1970, pp. 23-47
[2] *Ibidem*, p. 72
[3] Dr. Adrian Lemeni, Sensul eshatologic al creaţiei, Ed. ASAB, Bucureşti, 2004, p. 91

succes. Copernic şi-a explicat lui însuşi motivele acestei opinii. Acestea sunt de ordin metafizic şi hermetismul joacă rolul determinant[4].

La momentul tezei lui Copernic, Biserica romano-catolică şi cea luterană s-au opus punctelor de vedere ale acestuia. Totuşi, Biserica catolică i s-a împotrivit cu mai multă înverşunare şi s-a ales cu învinuirea de a fi avut „atitudini neştiinţifice". Când în 1600 inchiziţia l-a ars pe Giordano Bruno pentru ereziile sale, a dat totodată impresia că-l condamnă şi pentru concordanţa vederilor sale cu ale lui Copernic[5]. Pe de altă parte, Luther l-a atacat dur pe Copernic spunând despre el: „Acest nebun care pretinde să răstoarne întreaga astronomie! Dar, aşa cum spune Scriptura, soarelui şi nu pământului, i-a poruncit Iosua să se oprească"[6].

În secolul al XVI-lea s-a dezvoltat foarte mult fizica prin aportul lui Nicolaus Cusanus asupra mişcării şi a introducerii măsurii în fizică, prin contribuţia lui Leonardo da Vinci care face trecerea de la tehnică la ştiinţă şi nu în ultimul rând prin apariţia unui nou Arhimede în persoana lui Simon Stevin care separă statica de dinamică şi pune la baza ştiinţei fizice teoria pârghiei; planul înclinat şi transformarea întregii concepţii în hidrostatică ca un semn al timpului. De asemenea, ştiinţele naturii, chimia care se află încă sub influenţa alchimiei lui Paracelsus, studiul corpului omenesc (anatomia şi fiziologia), arta vindecării (semiologia, nosologia, arta chirurgiei, etc.), zoologia, botanica, iau avânt în această perioadă[7].

În secolul al XVII-lea noţiunea de ştiinţă se transformă, plecând de la noţiunea de fenomen; până atunci, termenul ştiinţă (επιστημη) era rezervat cunoaşterii esenţei (το όν), adică a lucrărilor eterne. Fenomenul (φαινόμενον), adică aparenţa, nu era decât o degradare accidentală a esenţei. El nu constituia un obiect de ştiinţă, ci era pur şi simplu un obiect al opiniei (δόξα). Pentru orice ştiinţă demnă de acest nume, a explica înseamnă a realiza ascensiunea de la aparenţă la lucru în sine. Savanţii 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 înfăţişa ca o maşină imensă, pe care, în principiu, am putea-o noi înşine reproduce, desigur nu în fiinţa ei, dar cel puţin în legile ei. Apare, totodată, savantul de tip nou, adică aparţinând noii şcoli ştiinţifice care introduce aproape cu forţa „savantul de laborator" în incinta până atunci rezervată „savantului" pur, savantului care meditează asupra esenţelor. Din perspectiva savantului de laborator „fenomenul" capătă o

[4] Jean–Pierre Lonchamp, *Ştiinţă şi credinţă*, Editura XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2003, p. 61
[5] Alexander Hellemans; Bryan Bunch, ***Istoria descoperirilor ştiinţifice***, Editura Orizonturi, Bucureşti, 1988, p. 91
[6] Jean–Pierre Lonchamp, *op.cit.*, p. 65
[7] Vezi la Rene Taton, *op.cit.*, pp. 93-192

valoare nouă; pentru a-l explica, tânăra ştiinţă nu mai conta – cum făcea ştiinţa veche – să-l lege de principii metafizice, ci îl considera ca un dat coerent, şi-l explică descoperind regulile acestei coerenţe, adică legile. Modelele mecanice propuse de „mathematici" (cei care explicau cantitativ fenomenele) nu aveau în vedere ştiinţa decât ca valoare de „ipoteză"; în ştiinţa nouă, ele devin totul[8].

Secolul al XVII-lea reprezintă consacrarea ştiinţifică în toate domeniile. Ştiinţele matematice (trecerea de la algebra simbolică la calculul infinitezimal) şi fizice, apariţia unei noi ştiinţe – mecanica prin contribuţia lui Galilei, Descartes, Pascal, a şcolii carteziene (Rohault şi Malebranche), a şcolii engleze, în special prin Newton şi bineînţeles aportul lui Leibnitz, fac ca acest secol să fie considerat ca început autentic al revoluţiei ştiinţifice. Dar cei menţionaţi aduc noutăţi în astronomia de observaţie, punând bazele vârstei de aur a acesteia; în matematică se „naşte" optica (instrumente optice, teoriile despre natura luminii şi a culorilor), progrese se văd şi în domeniul magnetismului şi al electricităţii; se elaborează o chimie a principiilor ce se află în căutarea principiului universal; ştiinţele naturii (zoologia, fiziologia animală, medicina, botanica) se revoluţionează şi apare o nouă ştiinţă, geologia.[9]

II. Conflictul lui Galilei cu Biserica romano-catolică

Galileo Galilei a reprezentat simbolul ştiinţei moderne care a ajuns să fie persecutaă de o Biserică blocată în concepţiile ei perimate. „Felul în care se prezintă activitatea lui Galilei, persecuţiile la care a fost supus din partea obscurantismului religios ne fac să ne solidarizăm cu gânditorul italian, să aducem un elogiu ştiinţei moderne în detrimentul concepţiei antice şi medievale despre univers. Louis de Broglie menţionează că Galilei a fost constrâns, printr-o nedreaptă condamnare, să-şi renege ideile privind sistemul universului, idei care îi erau scumpe şi la care nu putea renunţa; a murit bătrân, bolnav, orb, într-o singurătate aproape completă, aproape încarcerat în mica sa vilă din Arcetri. De aceea efortul său îndelungat, victorios şi incomplet totodată, ne apare astăzi ca simbolul emoţionant al dureroasei naşteri a ştiinţei moderne"[10].

---

[8] Rene Taton, *op.cit.*, pp. 211-212
[9] *Ibidem*, pp. 203-427
[10] Louis de Broglie, *Certitudinile şi incertitudinile ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1980, p. 272; Adrian Lemeni, *Sensul Eshatologic al creaţiei*, Editura ASAB, Bucureşti, 2004, p. 97

Teologia creştină catolică referitoare la cosmologie era una prin excelenţă simbolică. „Viziunea metafizică asupra lumii conferea creaţiei un sens legat de un referent transcedental. Cosmosul avea o funcţie teofanică. Creaţia ni-L descoperea pe Dumnezeu, dar simultan ea avea întrupată în ea sensul propriei deveniri eshatologice. Creaţia avea o finalitate centrată în Cel care recapitulează toate sensurile cosmosului şi care urma să se concretizeze în transfigurarea întregii lumi. Revoluţia cosmologică impusă de Galilei marchează certitudinea unei rupturi a modernităţii de concepţia tradiţională (eminamente simbolică). Lumea este descentrată din relaţia cu Dumnezeu, Cel care dă sens tuturor elementelor creaţiei. Acum creaţia pare să-şi concentreze toate sensurile în ea însăşi, fără să mai trimită la un referent metafizic. Finalitatea cosmosului nu mai este legată de transcendent, pierzându-se orice referinţă sacră. În acest fel dispare posibilitatea oricărei teofanii naturale, introducându-se criza simbolismului religios în cosmologie. Apariţia noii ştiinţe moderne zguduie din temelii întreaga mentalitate tradiţională a Europei sub toate aspectele: religios, filosofic, ştiinţific. Fizica lui Galilei nu face decât să cristalizeze şi să exprime mai multe elemente care erodau mentalitatea tradiţională. Schimbarea metodologiei de cercetare, trecerea la observaţiile empirice(folosirea telescopului) face ca teoria copernicană să dobândească un realism fizic extrem. De fapt nu telescopul dovedeşte riguros teoria lui Copernic, dar Galilei cu ajutorul lunetei va observa că toate corpurile cereşti (Luna, Soarele, alte stele) sunt formate din aceeaşi materie ca Pământul”[11].

Trebuie menţionat că Galilei devine copernican doar după descoperirea lunetei şi el nu vrea decât să-şi confirme realismul lui fizic prin dovedirea valabilităţii teoriei lui Copernic. Demersul lui astronomic se constituie într-o demonstraţie necesară realismului său fizic. „Însă Galilei se străduieşte să impună teologiei şi Bisericii sistemul copernican. Ruptura lui Galilei faţă de Tradiţie intervine în momentul în care el vrea să impună o reprezentare unilaterală, omenească asupra lumii, substituind viziunea simbolică cu una autonomă, teologia cu ştiinţa empirică. Astfel nu mai putem vorbi de o finalitate autentică a ştiinţei, de o teleologie ştiinţifică teonomă, ci de una autonomă. Pentru Galilei experienţa devine factor fundamental în elaborarea legilor ştiinţifice ale naturii. Legile naturale nu mai sunt stabilite aprioric pentru a fi confirmate ulterior experimental, ci demersul se inversează: se pleacă de la experienţă la formularea legilor. În acest fel savantul are impresia că el inventează legile din natură şi nu că redescoperă nişte legi

[11] *Ibidem*, p. 55; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 99

date de Dumnezeu. Se face trecerea de la calitativ la cantitativ, teleologia ştiinţifică reducându-se la orizontul limitat al lumii văzute”[12].

Abordarea ştiinţifică a lui Galilei poate fi înţeleasă dacă se urmăreşte comparativ utilizarea matematicii la el şi la Kepler. „Foarte interesant este că deşi Kepler urmează lui Galilei, pentru el “progresul ştiinţific” nu îl face să renunţe la dimensiunea semantică a cosmosului. Pentru Kepler matematicile îşi păstrează o semantică intrinsecă, constituind o arhitectonică a lumii şi revelând raţiunea de a fi a ordinii cosmice. În acest fel regăsim în concepţia matematică a lui Kepler dimensiunea contemplativă-mistică a matematicii lui Pitagora. Galilei înţelege matematica în sensul cel mai profan şi 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 ştiinţă 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 funcţionalitatea lumii, nu de originea şi finalitatea ei. Astfel lumea este percepută ca un mecanism, insistându-se de acum mai mult pe aspectul pragmatic decât pe cel contemplativ”[13].

Galileo Galilei, folosind luneta în explorarea universului trece de la o cunoaştere intuitivă, predominant simbolică la una empirică, bazată pe datele observaţiei. 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 şi reflexiilor tuturor observatorilor naturii lucruri grandioase: grandioase, desigur, prin propria lor strălucire şi noutate incomparabile, dar mai ales datorită instrumentului graţie 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 şi să oferim privirii spectacolul lor, ascuns mai înainte: numărul lor depăşeşte cu mai bine de zece ori pe cel al stelelor cunoscute altădată. Toate acestea au fost descoperite şi observate recent cu ajutorul instrumentului numit perspicillum (telescop) pe care l-am inventat unei iluminări prealabile a spiritului meu de către Graţia divină”[14].

Atunci când Galilei cercetează universul cu telescopul, el renunţă la cunoaşterea simbolică a universului. „Fizica modernă se caracterizează prin disoluţia cosmosului şi geometrizarea spaţiului. Aceste caracteristici pot fi rezumate în afirmaţia că ştiinţa a fost

[12] *Ibidem*
[13] *Ibidem*
[14] Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 75; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 102

matematizată. Disoluţia cosmosului presupune înlocuirea unui univers finit, care avea o structură ierarhică bine stabilită, ce conferea armonie lumii cu un univers deschis, indefinit şi 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”[15].

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 depăşire a competenţelor, la interpretarea greşită a Scripturii datorită preluării literale a afirmaţiilor scripturistice, la o imixtiune a teologiei în ştiinţă, optând pentru o autonomie în demersul ştiinţific. Mai mult decât atât adevărurile descoperite pe cale ştiinţifică nu mai trebuiau puse la îndoială datorită unor prejudecăţi favorizate de o proastă înţelegere a mesajului religios revelat”[16].

Prin această concepţie Galilei surpă viziunea religioasă a lumii, universul constituit de el fiind unul exclusiv al savanţilor ce uzează de observaţii empirice, în care semnificaţiile şi simbolistica religioasă nu îşi mai au locul. Galileo Galilei recurge la un truc foarte subtil care obligă autoritatea ecleziastică la un răspuns categoric. Până la el sistemul copernican, deşi în aparenţă 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, deşi nu avea o demonstraţie solidă şi clară pentru validarea evidentă a sistemului copernican, voia să-i confere acea autoritate indiscutabilă precum a Evangheliei. Pentru a-şi realiza acest deziderat, dar evitând demonstraţia pe care nu o avea, Galilei foloseşte o subtilitate, obligând autoritatea Bisericii la o atitudine artificială şi exclusivistă. El susţine: „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 propoziţie fizică să fie condamnată, trebuie să se arate că n-a fost riguros demonstrată iar acest lucru nu trebuie făcut de cei care susţin că propoziţia este adevărată, ci de cei care o consideră falsă. Această cerinţă pare foarte rezonabilă şi naturală, pentru că oamenii care cred că un argument este fals îi pot descoperi mult mai uşor greşelile decât oamenii care îl consideră adevărat şi final”[17].

---

[15] Ilie Pârvu, *Arhitectonica existenţei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, p.187; Adrian Lemeni, *op.cit*, p. 103

[16] Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluţia concepţiei despre univers de la Pitagora la Newton*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 339; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 105

[17] *Ibidem*, p. 340; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 106

Astfel Galilei nu mai este obligat să poarte povara demonstraţiei sistemului copernican, în schimb teologii sunt obligaţi să-l infirme. Dacă ei nu reuşesc atunci Sfânta Scriptură trebuie reinterpretată. Avem aici două mutaţii de mare anvergură, care au contribuit la desacralizarea viziunii asupra cosmosului, a lumii. Prima mutaţie constă în impunerea unui demers similar în Biserică cu cel ştiinţific, o aceeaşi metodologie care diminuează substanţial viziunea duhovnicească, simbolică asupra lumii. Demonstraţia teologică trebuie să fie analitică, eminamente argumentată raţionalist, fără imixtiuni simbolice sau cu încărcătură religioasă. A doua mutaţie o reprezintă erodarea mesajului Revelaţiei prin impunerea unei scheme concordiste ce reclamă echivalarea textului Sfintei Scripturi cu teoria ştiinţifică. Dacă teoria ştiinţifică nu poate fi infirmată de biserică printr-o demonstraţie solidă, făcută nu după canoanele Bisericii ci după cele ale ştiinţei, atunci respectiva teorie va obliga la o reevaluare şi reconsiderare a Sfintei Scripturi. Astfel mesajul Revelaţiei nu mai este înţeles din perspectivă duhovnicească ci prin prisma unei viziuni ştiinţifice autonome. Cosmosul nu mai este centrat în Dumnezeu ci în omul autonom de Dumnezeu. „Într-o lume ca a noastră în care forţa tehnologiei reuneşte creşterea forţei fizice cu scăderea forţei spirituale, pentru a fi capabili să regăsim o viziune unificatoare despre un cosmos centrat în Dumnezeu, pentru a reuşi să redecoperim semnificaţia adâncă a lumii în care trăim ce ne trimite la Creatorul ei, e obligatoriu să depăşim convingerea că o teorie veridică despre univers poate fi impusă exclusiv prin observaţiile experimentale cuantificate de aparatură (oricât de perfecţionată ar fi aceasta). Dedublarea gândirii umane, subjugate de forţa mitului tehnologiei invincibile contemporane poate fi evitată ţinând cont de erorile celebrilor oameni ce şi-au consacrat o bună parte din viaţa lor înţelegerii tainelor universului. Cadranele de pe mesele noastre de laborator se transformă într-o altă versiune a umbrelor din peşteră. Supunerea noastră hipnotică faţă de aspectele numerice ale realităţii ne-a tocit capacitatea de a recepta valorile morale noncantitative, iar etica rezultantă, concretizată prin expresia scopul scuză mijloacele poate constitui factorul major al eşecurilor noastre. Inversând raportul, exemplul obsesiei lui Platon cu sferele perfecte, ale săgeţii lui Aristotel, propulsată de aerul înconjurător, cele 48 de epicicluri ale lui Copernic şi laşitatea sa morală, mania grandorii lui Tycho, spiţele solare ale lui Kepler, trucurile cu adevărul ale lui Galilei şi sufletul pituitar născocit de Descartes pot avea ca efect trezirea la realitate a adoratorilor noului Baal, ducând la depăşirea vidului moral guvernat de un creier electronic”[18].

[18] *Ibidem*, p. 421; Adrian Lemeni, *op.cit.*, p. 110

Adevărata miză a revoluţiei lui Galilei este reprezentată de contribuţia esenţială în distrugerea mitocosmosului. Dacă în viziunea platoniciană care separa lumea sensibilă de cea inteligibilă totuşi exista posibilitatea unei pătrunderi a adevărului lumii sensibile prin contemplarea arhetipurilor din lumea inteligibilă, revoluţia galileeană înlătură simbolul şi cu aceasta universul este redus la o simplă întindere ce anulează ontologia simbolului. „În mitocosmosul platonician, deficienţa ontologică a lumii sensibile este răscumpărată prin realitatea lui „topos noetos". Nu-i încă totul pierdut. Există o mântuire cosmică şi obiectivă. Nu s-a rostit încă ultimul cuvânt în tragi-comedia universului. Dar în universul galileo-cartezian totul este spus, totul este desăvârşit, totul este prezent, prezent la nesfârşit. Cât vezi cu ochii, nu există decât desfăşurarea unei întinderi nesfârşite, fără mister şi fără profunzime ontologică; spaţiu şi mereu spaţiu. Iar în spaţiul acesta, iremediabil falsificat, aparenţa înşelătoare a decorului nu ascunde decât un alt décor pe care totuşi nu-l vom vedea niciodată"[19].

„Deşi mare parte din concepţia tradiţională cu privire la persecutarea lui Galileo este exagerată, fără îndoială concluziile sale au alarmat multe cercuri teologice. Aceasta nu se baza, totuşi, în întregime pe argumente religioase. De fapt, observaţiile sale au fost acceptate de mulţi astronomi iezuiţi, dar respinse de anumiţi oameni de ştiinţă rivali, care au cerut intervenţia Bisericii. Călugărul dominican Caccini s-a conformat, într-o predică ce îl viza direct pe Galileo, călugărul susţinea că „geometria vine de la diavol", iar „matematicienii ar trebui izgoniţi, ei fiind autorii tuturor ereziilor"[20].

Concluzii

Totuşi, din perspectiva raportului între ştiinţă şi teologie, secolul XVII, a înregistrat un episod conflictual: „afacerea Galilei". Pentru a înţelege ce s-a întâmplat trebuie să cunoaştem contextul ştiinţific şi religios al acestei „afaceri". Este vorba de confruntarea teribilă între astronomia lui Copernic, heliocentrică şi cea aristotelică, geocentrică. În 1615 cardinalul Bellarmin i-a cerut cu insistenţă lui Galilei să aducă „dovezi" pentru valabilitatea sistemului său; acest gen de probă joacă un rol central în întreaga afacere Galilei. Pentru el importanţa decisivă o reprezentau nu dovezile astronomice, ci cele fizice, chiar strict mecanice.

[19] Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutului European, Iaşi, 1995, p. 68; Adrian Lemeni, Sensul Eshatologic al creaţiei, p. 111

[20] vezi A.D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology în Christendom*, New York, 1898; Francis S. Collins *Limbajul lui Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2009, p. 165

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

Bibliografie

1. Borella, Jean, *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutului European, Iaşi, 1995
2. Collins, Francis S., *Limbajul lui Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2009
3. de Broglie, Louis, *Certitudinile şi incertitudinile ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1980
4. Hellemans, Alexander; Bunch, Bryan, ***Istoria descoperirilor ştiinţifice***, Editura Orizonturi, Bucureşti, 1988
5. Koestler, Arthur, *Lunaticii. Evoluţia concepţiei despre univers de la Pitagora la Newton*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995
6. Koyré, Alexandre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997
7. Lemeni, Dr. Adrian, Sensul eshatologic al creaţiei, Ed. ASAB, Bucureşti, 2004
8. Lonchamp, Jean Pierre, Afacerea Galilei, Ed. XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2004
9. Lonchamp, Jean–Pierre, *Ştiinţă şi credinţă*, Editura XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2003
10. Pârvu, Ilie, *Arhitectonica existenţei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001
11. Taton, Rene, *Istoria generală a ştiinţei; ştiinţa antică şi medievală*, vol. I, Editura Şiinţifică, Bucureşti, 1970
12. White, A.D., *A History of the Warfare of Science with Theology în Christendom*, New York, 1898

Bioetica creştină şi seculară. Repere misionare

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

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 descreştinare şi despiritualizare autentică a omului chiar dacă se încearcă „re-vrăjirea” acestuia prin mijloacele oculte de tip New –Age, de autonomie a omului care a condus la un imens salt tehnologic, progresul ştiinţific fiind una din trăsăturile fundamentale ale timpului de acum.

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

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

Vorbim de două tipuri de bioetică: bioetica seculară şi bioetica creştină.

I. Bioetica seculară

Toţi cercetătorii sunt de acord că termenul de bioetică a fost lansat în premieră de Van Resselaer Potter, în anul 1970, când a publicat un articol numit Bioetică: ştiinţă a supravieţuirii.[1] Încă de atunci el a propus ca bioetică să devină o disciplină care să studieze corelarea cunoaşterii biologice cu „sistemul valorilor umane”.[2] De fapt, acest sens reiese şi din etimologia cuvântului.

Apariţia bioeticii seculare ca domeniu academic şi fundament pentru politicile publice de asistenţă medicală a fost una dintre cele mai dramatice evoluţii culturale ale Americii postbelice, transmisă ulterior în lumea întreagă. Deşi termenul de bioetica a apărut doar la începutul anilor '70, încă din anii '40, '50 şi '60 s-a înregistrat deja un interes crescând atât pentru etica medicală, cât şi pentru ştiinţele umane medicale. Ca la oricare alt fenomen istoric, această atenţie acordată ştiinţelor umane medicale, eticii medicale şi bioeticii a fost asociată unor numeroase schimbări culturale. Dacă nu ar fi fost legat de nevoia profundă de a dobândi o anume clarificare şi îndrumare morală, interesul pentru bioetica nu s-ar fi răspândit atât de repede în întreaga lume, câştigând pentru bioetica un loc atât în spaţiul universitar, cât şi în politicile de asistenţă medicală. Este uşor să privim această constelaţie de preocupări ca pe un răspuns dat înainte de toate evoluţiilor dramatice din ştiinţa şi tehnologia medicală postbelică, sau ca pe o reacţie la atrocităţile naziste. Aceste explicaţii sunt însă prea simple. Nu numai faptul că noile tehnologii au adus cu ele noi provocări morale, sau că nişte medici au plănuit ororile naţional-socialiste din Germania interbelică, stimulând astfel reflecţia morală şi răspunsul la aceste atrocităţi. Fapt mult mai important, tradiţii garantate drept religioase se prăbuşeau, creând un vid moral.

Profesiunea medicală ea însăşi şi-a schimbat statutul social şi înţelegerea de sine. Doctorii nu mai erau acceptaţi ca îndreptăţiţi să ia un mare număr de decizii cu privire la tratamentul pacienţilor lor. Procesul decizional al medicinei tradiţionale a ajuns să fie caracterizat drept patemalist, iar testul pentru consimţământul dat în cunoştinţă de cauză s-a mutat de la standardele profesionale la cele ale persoanei raţionale prudente. Secolul XX a fost

---

[1] 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, Bucureşti, 2008, p. 33

[2] 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 asistenţa medicală. Medicina a intrat în secolul XX cu multe din prerogativele ei ca breaslă cvasi independentă intacte. Medicina americană se înţelegea drept o asociaţie care uneşte profesionişti independenţi (în sensul de practicieni nesalariaţi) care împărtăşeau autoreglementarea disciplinei lor ştiinţifice pentru binele pacienţilor şi al societăţii lor. Toate aspectele serviciilor medicale se aştepta să fie sub controlul şi supravegherea breslei medicilor. Odată cu apariţia în Statele Unite a sistemului de asigurări de sănătate şi aplicarea legii antitrust şi profesiunii de medic, caracterul independent şi 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 autoreglementează, ci ca un comerţ 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-şi impună etica medicală membrilor săi. A devenit astfel tot mai dificilă încurajarea apartenenţei la o asociaţie medicală regională, statală sau federală[3].

Aşteptările culturii occidentale europene cu privire la bioetică şi viaţa morală s-au dezvoltat din îndrăzneaţă încercare medievală de a aduce în sinergie credinţa şi raţiunea: fiecare o sprijinea pe cealaltă îngăduind în acelaşi timp raţiunii să descopere independent de orice confesiune religioasă o moralitate comună tuturor. Deşi Occidentul credea în credinţă, el a ajuns să aibă o credinţă egală în puterea raţiunii 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 tradiţie o credinţă continuă în drepturile universale ale omului şi chiar în posibilitatea unei bioetici globale. Occidentul creştin a înţeles referinţa 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. Creştinismul occidental a putut atunci încerca să împlinească o promisiune făcută de stoici în reflecţiile lor filozofice, precum şi de legea romană. Nu numai că un jus naturale a fost presupus drept fundal al unui autentic jus gentium. Se presupunea şi că substanţa unei bioetici creştine ar trebui să fie accesibilă prin raţiunea naturală. Aceasta nu însemna că Toma d'Aquino şi alţii nu recunoşteau faptul că minţi şi culturi depravate nu puteau recunoaşte deplin legea naturală. Ei recunoşteau faptul că patimile pot întuneca mintea. Iniţial ei au recunoscut şi un rol al harului în orice act de cunoaştere. Dar accentul a ajuns să fie pus pe adevărurile morale pe care raţiunea discursivă le poate descoperi

[3] H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creştine. Perspectiva ortodoxă, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 71

examinând natura umană. Rezultatul a fost o deplasare în înţelegerea moralităţii, cunoaşterea morală fiind construită pe modelul raţionalităţii impersonale al investigaţiei logice sau empirice de tip ştiinţific. Nu caracterul moral al celui care raţionează a ajuns să fie important, ci caracterul argumentului şi al analizei[4].

Secularizarea a marcat începutul sfârşitului creştinătăţii, sfârşitul instituţionalizării creştinismului.

Iluminismul a căutat o moralitate echivalentă în substanţa ei generală cu cea creştină, dar lipsită de constrângerile neliberale ale istoriei, credinţei şi ritualului creştin. Hristos şi creştinismul au putut fi regândiţi în termeni morali raţionali (aşa cum a încercat Kant în Religion innerhalb der Grenzen der blofien Vernunft [Religia între limitele simplei raţiuni, 1793]). Oamenii puteau avea un creştinism fără Iisus şi pretenţiile lui istorice şi metafizice cruciale. Hristos a încetat să mai fie privit ca Mesia lui Israel şi ca Fiul lui Dumnezeu Care L-a înviat din morţi, ci, în cel mai bun caz ca o figură istorică mondială a cărui virtute exemplară a fost decisivă pentru istoria umanităţii. Preocupările teologice şi liturgice trebuia să fie traduse, în măsura posibilului, într-un limbaj cu semnificaţie morală sau să dispară cu totul, aşa încât într-o religie a moralităţii să poată exista progres fără conflicte religioase. Pe fundalul dezbinărilor religioase, se putea afirma unitatea umanităţii într-o morală comună: toţi puteau aspira împreună cu Immanuel Kant la o recunoaştere seculară universală a drepturilor omului. Acest imperativ a furnizat baza speranţelor seculare faţă de bioetică în anii '70. Raţionalitatea morală seculară a susţinut reevaluarea critică a bioeticii creştine apărute în teologia morală la mijlocul anilor '60 şi după. Bioetica creştină de la mijlocul anilor '70 şi de după aceea a fost reconfigurată în termenii moştenirii seculare[5].

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 puţin, va rămâne afectat organic şi cu un risc permanent de afectare funcţională.

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

Din calitatea şi măsura respectului pentru viaţa în trup decurg şi alte atitudini sau nonatitudini:

---

[4] *Ibidem*, p. 72-73
[5] *Ibidem*, p. 74

- grija pentru viaţa proprie (de la dorinţa enormă de a prelungi viaţa în trup a unora, până la actul suicid al altora);
- devotamentul sau indiferentismul cadrelor medicale;
- grija pentru vindecare fără sechele;

preocuparea pentru recuperarea funcţională a unui handicap[6].

Binefacerea este motivaţia princeps a analizei şi deciziei bioetice. Intenţia binefacerii este certă, finalitatea nu este totdeauna conformă cu intenţia.

Concret, principiul binefacerii se exprimă prin:

- a nu face rău;
- a diminua la maximum riscurile;
- a obţine maximum de avantaje;
- a evalua **de la început** raportul risc-beneficiu;
- o aplicaţie mai puţin evidentă, dar foarte cuprinzătoare a acestui principiu se regăseşte în măsurile profilactice aplicate asupra unui individ sau unei comunităţi.

În bioetica laică există o "cooperare la păcatele altora"; de pildă, medicul care face un chiuretaj, specialistul în planning care sfătuieşte la contracepţie, asociaţiile sau legiuitorii care susţin eutanasia sau suicidul asistat — toate acestea sunt, de fapt, false binefaceri, într-un lanţ al păcatului.

Intenţia binefacerii este o coordonată demnă de luat în seamă în actul justiţiei, atunci când se analizează un malpraxis[7].

Gândirea morală seculară de astăzi, împreună cu bioetica ei, se proiectează pe fundalul dublului eşec de a susţine o naraţiune morală universală. Mai întâi, eşecul naraţiunii morale a creştinismului medieval occidental de a se susţine ca naraţiune morală universală. În al doilea rând, eşecul la fel de simptomatic al moralei seculare de a realiza o unitate morală comparabilă cu cea a Evului Mediu. Dezacorduri reale şi de substanţă asupra naturii moralei rămân un obstacol în faţa nostalgiei după o etică liberală cosmopolită. Când Lyotard observă inaccesibilitatea unei naraţiuni morale universale, trebuie să recunoaştem dublul eşec al aspiraţiilor spre o dare de seamă morală universală: eşecul creştinismului occidental şi cel al universalismului secular occidental. Pe fondul şi în ciuda acestor eşecuri, suntem astăzi pe plan

---

[6] Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 11

[7] 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

internaţional martorii unei apariţii conştiente a unor diverse abordări bioetice, în timp ce etica liberală cosmopolită caută să fie dominantă. Luând în consideraţie diferenţele care separă Asia de Europa Occidentală în ceea ce priveşte înţelegerea probităţii bioetice, trebuie să ne întrebăm: ale cui tradiţii morale? Care bioetici? Experienţa postmodernităţii constă în recunoaşterea faptului că numai prin raţiune morala seculară nu poate instaura o morală satisfăcătoare echivalentă moralei creştine fragmentate odată cu Reforma. După fragmentarea adusă de Reformă şi după secularizarea adusă de Iluminism, avem acum diversitatea morală a postmodernităţii. Această diversitate morală defineşte contextul bioeticii contemporane. În ciuda acestei diversităţi, bioetica seculară contemporană s-a întărit ca reacţie la diversitatea bioeticii creştine. Aflată în căutarea unei viziuni morale canonice comune, bioetica a recapitulat într-o scurtă perioadă răspunsul dat de Iluminism diversităţii religioase[8].

Morala este definită ca "un ansamblu de principii, valori şi norme de reglementare a comportamentului... impuse atât de propria conştiinţă, cât şi de presiunea atitudinii celorlalţi (opinia publică)"[9].

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

Etica a generat principii, iar morala a generat norme.

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

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

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

Atât conştiinţa morală, cât şi conduita practică au o condiţionare istorică, religioasă, socio-politică; de aici decurge şi 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).

---

[8] H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creştine, p. 79

[9] C. Zamfir şi L Vlăsceanu, citaţi 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, Pricipii 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 şi ceea ce este interzis, ceea ce este considerat “bine” şi ceea ce este considerat “rău”.

Codurile deontologice profesionale nu se suprapun peste conţinutul 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[10].

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 şi heterosexualitatea; reacţiile adverse ale unor medicamente pot fi mortale, cu toate că boala pentru care se indică nu este mortală; moartea cerebrală este identificată prea uşor 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” şi nu numai pe “intenţionalitate”.[11]

Acelaşi autor face o distincţie între morala teologică (cea care ia în considerare conceptul valorii şi înfăptuirii finale) şi cea deontologică (care se bazează pe înfăptuirea normei)[12].

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

Morala aplicată bioeticii întâmpină în zilele noastre o dificultate enormă: avalanşa descoperirilor şi mutaţiile ştiinţifice “deschid spaţii de acţiune noi, pentru care nu există reglementări morale sau juridice...”[13].

În altă ordine de idei, descoperirile ştiinţifice “senzaţionale” primesc foarte repede girul aplicării sau utilizării în clinică, alimentaţie sau prevenţie, 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 malformaţii definitive[14].

---

[10] 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

[11] 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

[12] 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

[13] 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

[14] 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 pretenţiilor bioeticii seculare: aceasta asigurase o viziune morală comună capabilă să-i unească pe toţi oamenii. În Statele Unite, Comisia Naţională pentru Protecţia Subiecţilor Umani în Cercetarea Biomedicală şi Comportamentală (fondată în 1972) a redactat recomandări menite să conducă cercetarea care implica subiecţi umani, de la fetuşi până la psihochirurgie". Recomandările pretindeau o justificare în treimea principiilor etice ale Comisiei: autonomie, binefacere şi justiţie". Aceste principii treceau mult dincolo de elaborarea de către o etică bazată pe permisiune a limitelor autorităţii în drepturi de a renunţa 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 Naţionale de mediere a diferenţelor morale. Succesul celor două Comisii sugera prezenţa de fond a unei moralităţi cu conţinut, pe care se putea baza toată lumea. Reflecţia bioetică publică a produs echivalentul secular al unei teologii morale cu conţinut, şi 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 subiecţi umani). Această realizare a întărit speranţa iluministă de a descoperi un teren moral secular comun legat de o morală umană comună[15].

Bioetică seculară a fost apoi încurajată de publicarea cărţii lui Beauchamp şi 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, justiţie". Autorii Principiilor şi mulţi 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 puţin practic în jurul unui set comun de principii bioetice. Mediile academice au produs principii care puteau orienta politicile publice şi călăuzi procesul de decizii bioetice din clinici. Oricât de parţial şi incomplet, acest cadru ,a format un important număr de persoane care pretindeau să fie experţi în bioetică, capabili să îndrume medici şi pacienţi să ia deciziile cele mai potrivite moral de îngrijire a sănătăţii.

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

[15] H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creştine, p. 82

Ea pretindea să-i guverneze pe oameni ca atare. Pe baza acestui succes, practicienii bioeticii, numiţi acum „eticieni”, puteau funcţiona ca preoţi seculari. Ca teologi morali seculari, ei putea îndruma o societate seculară. În ciuda dificultăţilor moştenirii iluministe, raţionalitatea seculară părea să fi asigurat pentru bioetică ceea ce bioetică creştină nu putuse oferi: unitatea unei înţelegeri morale accesibile tuturor prin raţiune şi în stare să orienteze politicile publice[16].

Chiar dacă nu se raportează la valorile religioase autentice, fiind mai degrabă produsul unei societăţi seculare ce l-a surghiunit pe Dumnezeu într-o transcendenţă aproape sinonimă cu inexistenţa, totuşi bioetica seculară se conduce după anumite principii care fac apel la o dimensiune etică şi filantropică a societăţii moderne şi postmoderne. Prin aceste principii se încearcă valorizarea omului doar din perspectiva vieţii pe pământ, doar din perspectiva sănătăţii şi vindecării trupeşti, fără vreo referire la fundamentele axiologice creştine. Aceste principii ale bioeticii seculare sună bine şi pot conduce la judecăţi eronate pe cei neavizaţi în problemele complexe ale vieţii, suferinţei, bolii şi vindecării. Aceste principii sunt: respectul pentru viaţa fizică, principiul al binefacerii, moral aplicat bioeticii, principiul libertătii de opţiune, principiul etchităţii, principiul interdisciplinarităţii, principiul proeminenţei. Observăm o enumerare a acestor principii ce stau la baza bioetii seculare, care este, pe cât de pompoasă, pe atât de stufoasă şi greu de înţeles din perspectiva bioeticii creştine[17].

II. Bioetica creştină

Bioetica medicală creştină este o disciplină a moralei creştine aplicate; este ştiinţa care cercetează şi emite norme morale în concordanţă cu Sfânta Scriptură şi învăţătura Sfinţilor Părinţi, pentru a păstra integritatea anatomică şi spirituală a fiinţei umane şi pentru a fundamenta moral actul medical şi deciziile necesare în practica şi cercetarea biomedicală.

Această definiţie raportează omul, ca fiinţă creată, la Dumnezeu. În plus, definiţia include preocuparea pentru sanogeneză şi cere o prevenţie şi o veghe permanentă pentru ca boala să nu devină un prilej şi o sursă pentru păcat Această vigilenţă trebuie să devină tare şi eficientă când e

[16] H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creştine, p. 82-83

[17] 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, Pricipii de bioetică, p. 15; Gh. Scripcariu (şi colab.), Bioetica, ştiinţele vieţii şi drepturile omului, Ed. Polirom, 1998 , p 14; H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creştine, p. 230

vorba de cercetarea medicală, care, în zilele noastre, aduce un risc major asupra condiţiei mântuirii[18].

Între bioetica laică şi cea creştină nu poate fi o împăcare. Merită din plin să fie studiate şi prezentate ca două ştiinţe distincte pentru ca deciziile conştiinţei să opereze în cunoştinţă de cauză.

Motivaţia acestei afirmaţii 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»[19].

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

Bioetica creştină este mai degrabă un proces de apărare continuă a minunatei alcătuiri a fiinţei umane care, prin sfinţenie, urmează să intre în veşnicie.

Avântul tehnico-ştiinţific contemporan coincide, din păcate, cu un regres spiritual care face ca omul să nu mai poată fi stăpân pe propriile descoperiri[20].

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

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

„Sinteza armonioasă a cosmosului şi simetria te duc cu mintea la un stăpân... care le ţine strânse pe toate."[22]

Sublima axiomă a stăpânului proniator vine în opoziţie cu dezordinea „multiculturalistă" şi teoriile hazardului care poluează multe domenii, inclusiv bioetica laică (de altfel, plină de contradicţii pe întregul ei parcurs).

---

[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. 8-9

[19] Arhim. Iustin Popovici, Biserica şi 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

[20] 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

[21] 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

[22] Sfântul Atanasie, apud Dumitru Popescu, Ştiinţă şi 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 „esenţa creştinismului este taina materiei transfigurată în Hristos”[23], atunci e de la sine înţeles că nu putem accepta o bioetica profană, în care , jocul cu viaţa” şi Jocul cu moartea” reprezintă o activitate obişnuită de laborator în care conştiinţa cercetătorului nu se raportează la nimeni şi la nimic.

Omul fără Dumnezeu rămâne singur, prins între două necunoscute înfricoşătoare: înălţimea infinită a macrocosmosului şi adâncimea misterioasă a celulei vii care nu a putut fi desluşită niciodată. Riscul rătăcirii este maxim[24].

Biserica creştină este leagănul bioeticii creştine. Hristos – capul Bisericii şi experienţa sfinţilor ne învaţă discernământul în decizia bioetica, căci în esenţa ei, Biserica este loc de tămăduire.

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

O concluzie similară privind echivalenţa materială dintre etica seculară şi etica creştină a fost trasă şi de teologul James Walter. „Susţin că la nivelul de bază al eticii nu există nimic distinctiv ori specific în etica creştină”. Aceste pretenţii ale lui Fuchs şi Walter sunt în acord cu multe din reflecţiile teologice morale occidentale orientate spre o lege naturală, şi care au ajuns să identifice conţinutul moralităţii creştine cu cea ce poate descoperi raţiunea naturală. Înăuntrul acestui cadru de analiză, distanţa morală între teologia morală creştină şi filozofia morală seculară dispare. Etica creştină, care a putut părea (1) pluală, (2) diferită de etica seculară şi (3) ameninţând să-i separe pe creştini de necreştini prin accentuarea diferenţelor morale, poate fi unificată prin raţiune, recunoscută ca material identică cu etica seculară şi privită ca afirmând comunitatea morală a tuturor oamenilor. Aşa cum spunea Charles Curran:

„O recunoaştere personală a lui Iisus ca Domn afectează evident cel puţin conştiinţa individului şi reflecţia sa tematică asupra propriei conştiinţe, dar creştinul şi necreştinul explicit pot şi reuşesc să ajungă la aceleaşi concluzii etice, putând şi reuşind să împărtăşească aceleaşi atitudini, dispoziţii şi ţeluri etice generale. Astfel, creştinii expliciţi nu au monopolul asupra unor atitudini, ţeluri şi dispoziţii etice cum ar fi iubirea jertfelnică, libertatea, speranţa, grija pentru aproapele aflat la nevoi sau chiar conştientizarea faptului că ne aflăm viaţa doar pierzând-o. Conştiinţa explicit creştină afectează judecata creştinului şi modul în care el face judecăţi etice,

[23] Ibidem, p. 24; 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

[24] 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

dar necreştinii pot şi reuşesc să ajungă la aceleaşi concluzii morale şi de asemenea să îmbrăţişeze şi să preţuiască cele mai înalte motivaţii, virtuţi şi scopuri pe care în trecut creştinii le-au revendicat în mod eronat doar pentru ei înşişi. Acesta este sensul precis în care neg existenţa unei etici creştine distincte; şi anume, necreştinii pot şi reuşesc să ajungă la aceleaşi concluzii etice şi să aprecieze aceleaşi dispoziţii, ţeluri şi atitudini ca şi creştinii".

Această viziune a echivalenţei materiale între morala creştină şi morala seculară a fost elaborată de mulţi alţi moralişti creştini. Potrivit acestei înţelegeri, bioetica creştină ar trebui să înceteze a mai fi o sursă de perplexitate pentru gândire sau de dezbinare pentru societatea seculară. În principiu, ambele ar împărtăşi aceleaşi premise şi reguli de probare şi inferenţă morală. Corect înţeleasă, bioetica creştină 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 creştin ar putea comunica măcar un stil particular de viaţă morală altminteri inaccesibil oricui şi astfel fiecărui bioetician[25].

Jean Guitton (membru al Academiei Franceze) spune că „intrăm ca orbii într-un timp metafizic"[26] Biserica prin lucrarea ei de a învăţa dar mai cu seamă de a sfinţi 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 practicanţii ei, căci Biserica nu condamnă niciodată vreo persoană umană. Dar conştientizând versetele „Dragostea iartă totul dar se bucură de adevăr ...şi 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 ştie să-1 descopere pe om pornind de la Dumnezeu, ci - cel mult - încearcă să-L descopere pe Dumnez$_{eu}$ pornind de la om[27]; aceasta este - în fapt - o cale falsă generatoare de percepţii false, de monstruozităţi, de păcate.

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

---

[25] H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creştine, p. 68-70

[26] Jean Guitton, Dumnezeu şi Ştiinţa, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, p.21; Prof. Univ. Dr. Pavel Gavrilă; Prof. Univ. Dr. Lucian Gavrilă; Conf. Univ. Dr. Cristina Gavrilovici, Asist. Soc. Drd. Andreea Băndoiu, Pricipii de bioetică, p. 24

[27] 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, Pricipii de bioetică, p. 24

creştină trebuie înţeleasă în termenii unei unice relatări despre mântuire, în care oameni reali joacă roluri importante şi în care Dumnezeu joacă rolul decisiv prin actul mântuitor al Fiului Său întrupat ca Mesia al lui Israel. Istoria creştină e istoria unor persoane implicate într-o dramă de dimensiuni cosmice a păcatului şi a mântuirii: Adam şi Eva, Avraam şi Moise, David şi profeţii, Maria şi apostolii, martirii, sfinţii doctori, sfinţii părinţi duhovniceşti şi mulţi alţii sunt uniţi cu toţi cu Dumnezeu prin Hristos într-o reţea făcută din alegeri libere şi consecinţele lor. Ea implică şi existenţa unor persoane care nu sunt oameni: diavoli şi îngeri. Deşi existenţa diavolilor, intervenţia îngerilor ori transformarea naturii prin sfinţenie pot părea multora stranii şi nemoderne, toate acestea sunt fundamentale pentru tradiţia creştină. În acest sens, creştinismul tradiţional este unul supărător de neiluminist. Bioetică creştină este situată într-o naraţiune extrem de compactă: istoria mântuirii care include osânda lui Lucifer, dar şi mântuirea multora. Nu este o naraţiune pur şi simplu povestită. E mai degrabă o naraţiune în care e situată de fapt întreaga realitate[28].

Concluzii

Bioetica creştină nu e doar o disciplină academică în faţa ţesăturii de zi cu zi a vieţii. Dacă reuşeşte cu adevărat să fie o bioetică creştină, ea este un mod creştin de a trăi, de a experia şi de a ne implica în sexualitate, reproducere, suferinţă, boli, infirmităţi, îngrijirea sănătăţii şi moarte. E un răspuns viu la toate provocările ce încadrează bioetică. E un răspuns comunitar ce-i uneşte de-a lungul veacurilor pe creştinii drept-credincioşi şi drept-măritori între ei, dar şi cu puterile cele tară de trupuri ale îngerilor şi cu Dumnezeirea Una în Treime. Bioetică creştină e învăţată altora în mod corect doar în şi printr-o viaţă ascetică şi liturgică. Doar atunci îi vom înţelege corect semnificaţia. Accesul la această bioetică va fi întotdeauna unilateral şi incomplet cât timp e considerată doar un corp de doctrine de care răspunde instrucţia didactică, cât timp e considerată doar un set de principii ce trebuie analizate sau doar un set de controverse ce trebuie rezolvate. Ea trebuie experiată în primul rând ca parte integrantă a căutării sfinţeniei. O bioetică pur scolastică e îmblânzită şi domesticită. Cerinţele ei sunt prea uşor ocolite. Trăieşte într-un set de cărţi, articole şi reflecţii ce pot fi lăsate deoparte pe măsură ce vrem să ne relaxăm şi să ne

[28] H. Tristram Engelhardt jr, Fundamentele Bioeticii creştine, p. 285-286

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

Bibliografie

1. Engelhardt, H. Tristram jr, *Fundamentele Bioeticii creştine*. 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, *Pricipii de bioetică. O abordare ortodoxă*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2008
3. Guitton, Jean, *Dumnezeu şi Ştiinţa*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992
4. Popescu, Dumitru, *Ştiinţă şi Teologie*, Editura XXI Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001
5. Popovici, Arhim. Iustin, *Biserica şi Statul*, Schitul Sfântul Serafim de Sarov, 1919
6. *Revista Română de Bioetica*, 3 / 1 / 2005
7. Scripcariu, Gh. (şi colab.), *Bioetica, ştiinţele vieţii şi drepturile omului*, Ed. Polirom, 1998
8. Sgreccia, Elio, *Manual de Bioethique*, Mame Edifa, 2004
9. Zanc, Ioan, Lupu, Iustin, *Bioetica medicală*, Editura **Medicală** Universitară, Bucureşti, 2001

Nihilismul – cauza acceptării ateismului de către omul secular contemporan

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

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 şi singur. Omul contemporan, secularizat şi desacralizat, nu mai respectă un sistem de valori deoarece pentru el totul este relativ. Această situaţie este o urmare a promovării unor filosofii existenţialiste şi nihiliste, care au dirijat perioada contemporană[1].

La baza întregii vieţi şi a gândirii contemporane stau filosofiile simpliste ale unor oameni ca Freud, Marx, Darwin, Nietzsche, care au la bază materialismul şi raţionalismul umanist. Pe de altă parte, comunismul, ca rezultat odios al filosofiei marxiste, susţine reeducarea maselor. El neagă

[1] În acest sens vezi Sf. Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, Mănăstirea Petru-Vodă, 2003; Serafim Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică, sau unde duce înţelepciunea acestui veac*, Editura Biserica Ortodoxă şi Egumeniţa, Galaţi, 2004

latura spirituală a vieţii şi răpeşte omului libertatea care i-a fost redată de Dumnezeu, libertate care trebuie să fie folosită în scopul mântuirii.

Filosofia contemporană atee neagă existenţa sufletului, lipsindu-l pe om de posibilitatea împlinirii spirituale, ca fiinţă dihotomică: trup şi suflet, coborându-l în rândul animalelor[2]. Filosofia marxistă a creat o ideologie care se poate caracteriza ca fiind una satanică, în opoziţie cu învăţătura creştină, această ideologie fiind una a urii, a minciunii şi a crimei[3]. Pe plan spiritual, scopul acesteia a fost şi este dezumanizarea omului, iar pe plan material, mizeria, foametea şi lipsa. Comunismul, ca ideologie ce s-a născut din filosofia lui Marx, a indus în om o stare de frică şi una de profundă supunere; nu era permisă libera exprimare, judecata era eliminată iar voinţa şi libertatea nu mai existau. În cazul în care, totuşi, existau oameni care nu se conformau puterii, erau închişi în temniţe, lagăre, gulaguri, canale sau deportaţi cu domiciliu obligatoriu, împotriva celor ce se opuneau se mai practica siluirea conştiinţei, degradarea, pierderea demnităţii umane, robotizarea etc.

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

I. Filosofia contemporană şi caracterul ei ateu

Filosofia contemporană atee, prin ideologiile sale, a dorit să facă din oameni simpli roboţi care să fie înregimentaţii 100% statului şi care să renunţe la libertatea spirituală. Creştinismul a avut în vedere în permanenţă libertatea omului ca dar divin de la creaţie şi nu admis un dresaj mecanic al sufletelor pentru ducerea unei vieţi uşoare pe pământ. Dumnezeu aşteaptă de la om nu supunere de rob, nici ascultare orbească, nici teamă de Judecata viitoare, ci trăirea profundă a creştinismului. În concepţia lui Hegel, libertatea este a universului, şi nu a individului[4].

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

[2] Pr. Serafim Rose, *Mai aproape de Dumnezeu*, Editura Biserica Ortodoxă şi Bunavestire, Galaţi, 2003, p. 96
[3] Pentru amănunte vezi Richard Wurmbrand, *Marx şi Satana*, trad. Traian Călin Uba, Editura Stephanus, Bucureşti, 1994
[4] Nikolai Berdiaev, *Sensul creaţiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 95

instaurată cu ajutorul violenţei, nici fraternitatea cu ajutorul urii, nici pacea cu ajutorul unei discordii sângeroase”[5], idei aplicate în perioada comunistă împotriva celor care ce se opuneau acestei doctrine.

Învăţătura creştină spune că Dumnezeu acţionează în libertate şi prin libertate[6]. În afara libertăţii nu există har deoarece doar atunci când omul ajunge să fie complet liber el se află în har şi poate fi ajutat de Dumnezeu să ducă o viaţă deplin duhovnicească. Aşa cum am menţionat mai sus, Dumnezeu a dat omului libertatea de la creaţie. Aceasta arată că fiinţa umană a fost creată cu voinţă liberă. Însă omul s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu şi a creat diverse filosofii atee, care nu îl mai recunosc pe Dumnezeu ca şi Creator şi Mântuitor, din care au reieşit diverse ideologii care sunt total opuse legilor divine. Prin raţiunea lui pervertită de păcat, consideră comuniunea cu Dumnezeu o piedică în satisfacerea propriilor dorinţe. Hristos a arătat, prin Evanghelistul Ioan, ce anume ne face liberi: „Dacă veţi rămâne în cuvântul Meu, sunteţi cu adevărat ucenicii Mei şi veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi” (Ioan 8, 32-33). Libertatea dăruită şi arătată de către Dumnezeu, nu are nimic comun cu libertatea de a păcătui. Libertatea la care ne cheamă Hristos este de a muri patimilor şi poftelor şi de a ne bucura de dragostea Sa.

Filosofia lui Marx a urmărit să aşeze lumea pe făgaşul materialismului ateu. Principiile lui au fost aplicate, din nefericire, şi în societate ceea ce a condus foarte uşor la robirea şi la mutilarea spirituală a individului. Acesta a reprezentat filosofia marxistă pentru omenire. Trebuie să recunoaştem că marxismul a fost întemeiat pe ura faţă de Dumnezeu, creştinismul fiind considerat ca una dintre cele mai imorale religii.

Marxismul, ca filozofie profund atee[7], reprezintă o formă secularizată a ideii de predestinaţie şi milenarism deoarece la baza acestei filosofii se găsesc secularizarea şi milenarismul inconştient[8]. Marxismul acordă omului latura divină. Natura, viaţa, societatea şi sufletul trebuie supuse legilor materialismului istoric iar cei mai mari duşmani ai materialismului istoric sunt văzuţi ca fiind Dumnezeu şi sufletul, fapt pentru care aceste două realităţi trebuie nimicite şi scoase din conştiinţa omului.

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

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

---

[5] *Idem*, *Împărăţia spiritului si împărăţia cezarului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 108

[6] Aristotle Papanikolaou, *Orthodox Readings of Augustine*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2008, p. 116

[7] *The Oxford Handbook of Atheism*, edited by Stephen Bullivant, Michael Ruse,Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 294

[8] 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 şi inima voastră” (Luca 12, 34). Filosofia contemporană a creat oameni care sunt obsedaţi de grija avuţiei şi au ajuns să se piardă sufleteşte. Materia are putere de atracţie asupra omului, dar rolul ei este de a satisface necesităţile fireşti. Efectul ei devine negativ atunci când se transformă în patimă a posesiunii, a puterii, a dominaţiei. Materialismul a dat naştere egoismului, dorinţei de putere, nebunie dominaţiei omului asupra altuia. Doar omul care ajunge să fie liber este detaşat de materie şi, cu ajutorul unei vieţi înduhovnicite, poate să obţină ce doreşte, potrivit spuselor Mântuitorului: „Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi toate celelalte lucruri se vor adăuga vouă” (Luca 12,13).

Pe de o parte, materia, în funcţie de scopurile în care se foloseşte, poate atrage pe om spre egoism, prin generozitatea din el şi atunci el depinde de duhul ce îl stăpâneşte. Pe de altă parte, materia utilizată într-un mod duhovnicesc se transformă într-o modalitate de a face bine, de a alina suferinţa, un mod prin care se completează lipsurile celor nevoiaşi.

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

Problema vieţii materiale trebuie privită din perspectivă ortodoxă, pentru a se putea ajunge la împărăţia lui Dumnezeu. Viaţa omului pe pământ nu are sens decât dacă este trăită pentru a se bucura de veşnica împărăţie a cerurilor.

Nihilismul îşi datorează întreaga existenţă negării. „Nihilismul înseamnă că valorile cele mai mari îşi pierd valoarea”[9]. Nietzsche susţine că Dumnezeu a murit şi de acum noi trebuie să ne conducem singuri. Prin el lumea este despărţită de Dumnezeu, „omul trebuie depăşit, omul trebuie să ajungă la ceea ce este mai înalt decât el, la ceea ce este, deja, supraom”[10]. Prin această doctrină nihilistă vrea să se arate că învăţătura despre Dumnezeu nu este decât o fabulaţie în jurul neantului. Această răzvrătire nihilistă este un război împotriva lui Dumnezeu şi împotriva Adevărului revelat de Acesta.

Doctrina nihilismului susţine faptul că „nu există adevăr, totul este permis. Dumnezeu a murit”[11]. Această idee arată un adevăr referitor la starea spirituală şi duhovnicească a omului modern. Dumnezeu este mort în inima omului modern îmbuibat de filosofie atee; această afirmaţie este adevărată pentru atei sau, mai rău, pentru satanişti. Omul contemporan a pierdut, din nefericire,

---

[9] Serafim Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică*, p. 113

[10] Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, p. 95

[11] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London, 2006, p. 144

credinţa în Dumnezeu. Pentru Nietzsche, afirmaţia „Dumnezeu a murit” înseamnă, cu alte cuvinte, că omul a pierdut credinţa în Dumnezeu, că a început să se îndoiască de tot ce este divin şi absolut[12].

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

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

Dumnezeul nihiliştilor este „nihil însuşi un nimic (...) este apostazie sau negare, este cadavrul unui Dumnezeu mort”[14]. Nihilismul a fost întemeiat pe declaraţia de război împotriva lui Dumnezeu, această răzvrătire fiind un duh care susţine şi conferă sens şi 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. Împărtăşirea Adevărului creştin este posibilă numai prin credinţă, iar obstacolul principal în calea credinţei este o altă credinţă opusă.

Creştinismul este religia vieţii veşnice. După Evanghelie, viitorul omului este veşnicia şi veşnicia aparţine lui Dumnezeu. Credinţa creştină reprezintă contextul spiritual în care întrebările referitoare la Dumnezeu, Adevăr şi autoritate capătă un sens şi inspiră consimţământ. „Veţi cunoaşte Adevărul, şi 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 inexistenţei, care înseamnă triumful incoerenţei şi absurdităţii, întregul plan hotărât de către Satan. Pe scurt, aceasta este teologia şi 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 şi bună. Şi, de fapt, nici un nihilist – în afară de câteva momente de furie şi entuziasm, sau poate disperare – nu a văzut negarea sa ca altceva decât ca mijlocul către un scop mai înalt. Nihilismul promovează ţelurile sale satanice prin intermediul unii program pozitiv. Cei mai violenţi revoluţionari – un Neciaev sau Bakunin, un Lenin sau Hitler, şi chiar liber profesioniştii demenţi ai „propagandei faptelor” – au visat la „noua ordine” care va fi posibilă datorită distrugerilor lor

[12] Serafim Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică*, p. 113

[13] Irving M. Zeitlin, *Nietzsche: A Re-examination*, Polity Press, Cambridge, 2013, p 64

[14] Christopher Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancyand Quentin Meillaseux*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, p. 83

violente a vechii ordinii, creştine. Dadaismul[15] şi „antiliteratura” nu caută distrugerea totală a artei, ci drumul către o artă „nouă”. Nihilismul pasiv, în apatia şi disperarea „existenţială”, suportă viaţa numai prin speranţa vagă că el poate totuşi să găsească un fel de satisfacţie 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 ştiinţei şi al tehnologiei din Occident, ceea ce a făcut să apară un spirit de autonomie foarte pronunţat, omul modern declarându-şi detaşarea de orice formă de credinţă religioasă, scoţându-l pe Dumnezeu din viaţa şi activitatea lui. Filosofia acestor timpuri, reprezentată de Karl Marx, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche şi Sigmund Freud, a creat diverse forme de realităţi în care Dumnezeu, Creatorul lumii, nu îşi mai găsea locul. Mulţi gânditori atei din această vreme considerau că, dacă Dumnezeu nu „murise” încă, datoria oamenilor raţionali şi emancipaţi 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 şi Bisericii, proclamând în anul 1882 „Moartea lui Dumnezeu”.

Acest eveniment a fost proclamat cu ajutorul unei parabole în care un nebun alerga prin piaţă şi striga: „îl caut pe Dumnezeu! îl caut pe Dumnezeu!”. Cei adunaţi în piaţă 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 şi eu! Noi toţi suntem ucigaşii Lui!”. Aceste cuvinte vor destabiliza lumea, de altfel, pentru multă vreme, o vor dezrădăcina şi arunca într-un univers necunoscut, fără nici o ţintă. „Moartea” lui Dumnezeu avea să ducă la disperare şi o spaimă fără precedent, inducându-le oamenilor sentimentul straniu că merg într-o direcţie absolut necunoscută. „Mai există oare un sus şi un jos?”, urla amarnic nebunul. „Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârşit?”[16].

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 divinităţii, iar cel care va face acest lucru va fi *der Ubermensch,* supraomul care va declara război vechilor valori creştine în special şi celor moral-religioase în general[17].

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

---

[15] Dadaismul este o mişcare avangardistă care protestează împotriva societăţii burgheze, a religiei şi a artei care a fost fondată în anul 1916 în Elveţia de Tristan Tzara, un poet francez de origine română. (*The Oxford Dictionary of Literary Terms*, edited byChris Baldick, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 164)

[16] Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, trad. rom. Liana Micescu şi Alexandru Al. Şahighian, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 130

[17] Vezi pe larg, Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toţi şi nici unul*, trad. de Ştefan Augustin Doinaş, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000

o absenţă care duce la nihilism. Nietzsche vrea să scape de acest raţionalism care ţine în chingi forţele latente ale omului şi 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 raţiune seacă.

Pentru Nietzsche natura ar fi identică cu starea amorală, cu „nevinovăţia conştiinţelor fiarelor", o stare care se afla dincolo de bine şi de rău, în care trăieşte animalul de pradă. „bestia blondă", „monstrul triumfător" care iese dintr-un şir de groaznice omoruri, incendii, violuri, torturi cu un orgoliu şi o seninătate sufletească. Este vorba de mândra rasă aristocratică „hoinărind lacomă şi însetată de cuceriri"[18] în care Nietzsche vede o măreţie din păcate apusă sau răpusă de „instrumentele culturii". Această idee de învinovăţire a culturii şi civilizaţiei care pericliteazăă instinctele primare o vom regăsi într-o formă mai blândă la Freud. „Bestia blondă" a lui Nietzsche ar putea fi, prin măreţia pe care acesta din urmă i-l atribuie, arhetipul supraomului nietzschean puternic, crud, trufaş, având o voinţă de nezdruncinat, aşteptat a fi eliberatorul omenirii şi creatorul de valori. Spiritul acestei „bestii blonde"[19] precum şi ura rasială s-au dezlănţuit cumplit în timpul celui de-al doilea război mondial, prin toate atrocităţile lui.

Din nefericire, acest curent deosebit de nociv pentru om a cuprins o mare parte din cultura occidentală şi a avut influenţă 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 mişcare teologică ce promova teologia radicală a „Morţii lui Dumnezeu". Această mişcare era formată, din păcate, şi din câţiva teologi ai culturii care se luptau cu ceea ce ei numeau „era postcreştină"[20]. Din această mişcare făcea parte şi episcopul anglican John Robinson şi teologul american de la Universitatea din Harvard, Harvey Cox, ambii propunându-şi iniţierea unei reforme populare[21], dar şi un alt teolog american, Thomas J. Altizer, autorul teologiei morţii metafizice a lui Dumnezeu[22]. Ei căzuseră de acord că, în general, cultura occidentală şi tradiţia iudeo-creştină, în special, traversau o profundă criză teologică[23]. Însă, explicaţiile oferite pentru a susţine aceste idei nu erau suficient de lămuritoare, fie din cauza faptului că limbajul religios îşi pierduse în parte înţelesul, fie din cauza atrocităţilor care reuşiseră să pervertească înţelesurile moştenite. 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 şi, mai rău, se testase arma nucleară, demararea războiului rece dintre SUA şi

---

[18] Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1993, p. 8

[19] Carl G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1994, p. 83-84

[20] Vezi Gabriel Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post- Christian Era*, George Braziller, New York, 1961

[21] 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

[22] Vezi Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia, 1966

[23] 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 şi pe termen lung şi într-un nihilism absurd[24].

Teologia contemporană nu mai pune mare accent pe „moartea lui Dumnezeu”, însă mişcarea teologică radicală continuă să-şi regăsească ecourile în momentele de tranziţie prelungită şi de criză ale conştiinţei religioase occidentale, ca şi în teologiile postmoderne. Acest aspect este reiterat de către unii teoreticieni ai teologiilor postmoderene care au susţinut ideea unei legături între moartea lui Dumnezeu şi filosofiile postmoderne. Între aceştia amintim pe Carl Raschke şi Mark C. Taylor. Ultimul dintre ei sublinia că „deconstrucţia este «hermeneutica» morţii lui Dumnezeu”[25]. În plus, teologiile morţii lui Dumnezeu au ajuns să fie asociate cu un anume spirit al secularismului, infiltrat în aproape toate domeniile societăţii occidentale.

Cu multă vreme înainte ca teologii contemporani să fie preocupaţi de această teologie a morţii lui Dumnezeu, încă din anii 60 ai secolului trecut, o serie de filosofi, istorici şi analişti ai culturii au contestat legătura strânsă între decăderea profundă a spiritului creştin occidental şi apariţia unei noi culturi, cu un profund caracter secular[26]. Pe lângă teologie, şi tradiţiile, practicile, cultul şi evlavia omului au avut de suferit din cauza declinului creştinismului. Din această perspectivă, unii teologi ai vieţii creştine occidentale din secolului al XX-lea au surprins cu multă rigoare decadenţa spirituală a omului postmodern. În acest sens, teologul german Dietrich Bonhoeffer vorbea despre un „creştinism fără religie”[27], iar filosoful italian Gianni Vattimo despre „creştinismul nonreligios”[28], în afara lui Dumnezeu.

Martin Heidegger a analizat fenomenul care a dus la lansarea sentinţei morţii lui Dumnezeu de către Friedrich Nietzsche şi 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 acelaşi timp, subliniază Heidegger, destinul culturii occidentale ar exercita o influenţă foarte mare asupra tuturor celorlalte culturi, în sensul că le atrage spre universul său inconfundabil[29]. De altfel, acesta este şi motivul pentru care multă lume s-a întrebat şi 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 viaţa

---

[24] Cf. Michael Hardt şi Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. 46

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

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

[27] Dietrich Bonhoeffer,*Letters and Papers from Prison*, Eberhard Bethge (ed.) Macmillan, New York, 1972

[28] Gianni Vattimo, „Spre un creştinism nonreligios”, în: John Caputo şi Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, trad. rom. de Cristian Cercel, Curtea Veche, Bucureşti, 2008, pp. 43-67

[29] Vezi Martin Heidegger, *Santieri interroti*, trad. it. Firenze, 1968, p. 191 sq., *apud* Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan P. Culianu, *Religie şi putere*, trad. rom. de M.-M. Anghelescu şi Ş. Anghelescu, Polirom, Iaşi, 2005, p. 209

umanităţii şi percepţiei religioase se produc anumite mutaţii profunde[30]. Psiho-sociologii utilizează acest argument, arătând că „instrumentul” puternic al nihilismului intervine în viaţa societăţii ca şi în cea a individului în momentul în care acestea se află în faţa unei schimbări radicale, în faţa unei „schimbări de statut”. Şi unii gânditori români au vorbit despre nihilism ca nefiind doar o caracteristică pur Occidentală, ci este una care se regăseşte şi în afara Occidentului[31]. Mai rămâne de înţeles în ce mod nihilismul a grevat istoria civilizaţiei occidentale într-o măsură mai mare decât pe cea a altor culturi sau civilizaţii. Atunci când ne referim la cultura occidentală, avem în vedere un ansamblu de norme plămădite din fuziunea între învăţătura creştină, cultura greco-romană şi legea mozaică. Acestea sunt de fapt elementele care au configurat profilul Occidentului în decursul istoriei sale[32].

Apariţia creştinismului a coincis cu o perioadă în care nihilismul a proliferat în toate formele şi practicile. În timpul Mântuitorului, învăţătura gnostică era reprezentanta nihilismului. La rândul său, gnosticismul apare şi se dezvoltă în acel climat de luptă a evreilor împotriva dominaţiei 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 şi, probabil, în Siria. Abia când Biserica creştină se consolidează, când creştinismul devine o religie de stat, curentul nihilist va fi serios stabilit. În acelaşi timp, după ce contaminase mulţi creştini, gnosticismul a fost tot mai puternic respins până în momentul în care avea să dispară aproape complet din viaţa publică.

Peste multe secole, respectiv în al XVI-lea, Reforma a reprezentat o „reluare a nihilismului”[33]. Aşa 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 sfârşit; practic, ea a obstrucţionat ideologia Renaşterii şi a anulat rezultatele unei lungi perioade din istoria civilizaţiei occidentale. Pentru filosoful german nihilist, reforma Bisericii a fost provocată de apariţia protestantismului care este „de două ori vinovat”, deoarece a dus la o reorganizare a Bisericii, din care aceasta a ieşit fărâmiţată, însă, paradoxal, mai puternică decât înainte; şi, în acelaşi timp, pentru că a recufundat Occidentul „în climatul nihilist al începuturilor Evului Mediu”, care abia fusese depăşit prin Renaştere.

---

[30] Pierre Clastres, *La societe contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974, pp. 183-184

[31] I. P. Culianu, „Religia şi creşterea puterii”, în: G. Romanato, M.G. Lombardo, I. P. Culianu, *Religie şi putere*, Polirom Iasi, 2005, p. 214.

[32] Cf. Tomas Spidlik, *La originile Europei*, trad. rom. de Cristian Şoimuşan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş, 2006, p. 153

[33] I. P. Culianu, *Religie şi creşterea puterii,* pp. 220-221

Concluzii

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

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

I. P. Culianu remarcă faptul că astăzi, mai mult decât oricând, tradiţia religioasă nu mai reuşeşte să-şi exercite forţa integratoare şi compensatorie într-un Occident atât de secularizat. Nihilismul este asemănat cu un oaspete neliniştitor care a învăţat din nou casa omului. Dezbrăcat şi dezrădăcinat de Dumnezeu şi de tot ceea ce îl transcende, omul apare, poate pentru prima oară în istorie, singur şi lipsit de apărare în faţa forţelor oculte ale instinctului şi agresivităţii. Normele şi valorile moral-religioase care odinioară îi ofereau protecţie aproape că au dispărut definitiv şi pentru totdeauna.

Din perspectivă misionară, contemporaneitatea nihilistă este un fel de haos, însă, atât timp cât contemporaneitatea, care a format spaţiul de joc al amintirii şi al dorinţei, s-a evidenţiat într-o experienţa nihilistă, ea este numită de către Nietzsche „modernitate”. Modernitatea reprezintă simbolul pentru fineţe şi nuanţe într-un „depozit de costume” şi cu aceasta simţul pentru haos, pe care îl lasă moştenire simţul istoric şi în care el se regăseşte. Astfel, tipul omului modern nihilist este modelul „corciturii europene” deoarece formarea şi dezvoltarea sa este rodul unui proces lent al apariţiei unei umanităţi fundamental supranaţionale şi nomade care posedă ca trăsătură estenţială un maximum de adaptabilitate.

Bibliografie

1. Altizer, Thomas J. J., *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia, 1966
2. Berdiaev, Nikolai, *Împărăţia spiritului si împărăţia cezarului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998
3. Berdiaev, Nikolai, *Sensul creaţiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992
4. Bonhoeffer, Dietrich, *Letters and Papers from Prison*,Eberhard Bethge (ed.) Macmillan, New York, 1972
5. Clastres, Pierre, *La societe 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 interroti*, trad, it., Firenze, 1968
11. Jung, Carl G., *În lumea arhetipurilor*, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1994
12. McLeod, Hugh, „Introduction", în Hugh McLeod şi Werner Ustorf (ed.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
13. Nietzsche, Friedrich, *Aşa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toţi şi nici unul*, trad, de Ştefan Augustin Doinaş, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000
14. Nietzsche, Friedrich, *Despre genealogia moralei*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1993
15. Nietzsche, Friedrich, *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, trad. rom. Liana Micescu şi Alexandru Al. Şahighian, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994
16. Papanikolaou, Aristotle, *Orthodox Readings of Augustine*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2008
17. Popovici, Sf. Iustin, *Biserica Ortodoxă şi 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 şi putere*,trad. rom. de M.-M. Anghelescu şi Ş. Anghelescu, Polirom, Iaşi, 2005
20. Rose, Pr. Serafim, *Mai aproape de Dumnezeu*, Editura Biserica Ortodoxă şi Bunavestire, Galaţi, 2003
21. Rose, Serafim, *Nihilismul – o filosofie luciferică, sau unde duce înţelepciunea acestui veac*, Editura Biserica Ortodoxă şi Egumeniţa, Galaţi, 2004

22. Spidlik, Tomas, *La originile Europei*, trad. rom. de Cristian Şoimuşan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş, 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 creştinism nonreligios”, în: John Caputo şi Gianni Vattimo, *După moartea lui Dumnezeu*, trad. rom. de Cristian Cercel, Curtea Veche, Bucureşti, 2008

29. Watkin, Christopher, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancyand Quentin Meillaseux*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011

30. Wurmbrand, Richard, *Marx şi Satana*, trad. Traian Călin Uba, Editura Stephanus, Bucureşti, 1994

31. Zeitlin, Irving M., *Nietzsche: A Re-examination*, Polity Press, Cambridge, 2013

Apariţia Noilor Mişcări Religioase

Pr. Drd. Panaitescu Traian Ştefan
Universitatea „Ovidius” – Constanţa
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

Apariţia şi răspândirea noilor mişcări religioase constituie o problemă nu doar pentru Bisericile tradiţionale, ci şi pentru statele naţionale şi sistemele lor legislative, aruncându-le într-o dilemă: pe de o parte, majoritatea lor garantează prin constituţie libertatea religioasă; pe de altă parte, fiecare stat trebuie să asigure securitate şi protecţie cetăţenilor săi în faţa 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 libertăţii religioase, pentru alţii înseamnă nepăsare şi lipsă de protecţie. Tot la fel, ceea ce pentru unii exprimă o atitudine firească de protecţie a cetăţenilor, pentru alţii, o persecuţie religioasă. Imposibilitatea de a trasa o delimitare

categorică între nepăsare şi protecţionism, între toleranţă şi intoleranţă este evidentă în special în plan legislativ. Se pot identifica cel puţin trei atitudini oficiale faţă de noile mişcări 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 legislaţii specifice, care să le restricţioneze practicile religioase, dreptul membrilor de a participa la viaţa publică şi să interzică prozelitismului. În fine, potrivit celei de a treia, membrii lor ar trebui trataţi exact ca şi ceilalţi cetăţeni ai unei ţări democratice: dacă încalcă legea, să fie judecaţi şi pedepsiţi la fel ca şi ceilalţi infractori, dar dacă nu, să fie lăsaţi în pace

I. Noi Mişcări 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[1]. 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[2], 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[3]. „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[4], 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[5]. De

[1] Pr. Prof. Dr Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar necreștin*, Editura Domino, Bucureşti 2009, p. 12
[2] Eileen Barker, *New religious movements: a practical introduction*, Her Majesty's Stationery Office, London, 1989, p. 9
[3] 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
[4] William Sims Bainbridge, *What Is a New Religious Movement? Defining the Area of Study*, Routledge, New York, 1997, p. 3
[5] *Ibidem*

asemenea, ca *Noi Mişcări Religioase* sunt menţionate şi grupurile ai căror membrii împărtăşesc aceleaşi principii religioase şi sociale, deşi nu se definesc ca religii, de exemplu *Scientologia*[6].

Ca o aproximare a unor prime concluzii, utilizarea expresiei „Noi Mişcări Religioase" în studiile socio-religioase impune ca grupul în cauză să fie atât de origine recentă şi diferit de religiile existente. Unii cercetători au o abordare mult mai strictă în ceea ce înseamnă „diferit de religiile tradiţionale", astfel că pentru aceştia „diferenţa" se aplică unei credinţe care, deşi poate fi privită ca parte a unei religii, întâlneşte respingerea faţă de religia respectivă, deoarece nu împărtăşeşte acelaşi crez de bază sau se declară fie separată de religia respectivă, fie doar faţă de credinţa adevărată[7].

O ipostază specială a acestei «nebuloase mistico-ezoterice» o reprezintă şi noile mişcări religioase. Există două mari sensuri date de literatura socio-antropologică de specialitate noilor mişcări religioase. Primul este amplu, larg, generos, iar cel de-al doilea concis şi restrictiv. Primul sens "este folosit pentru o extrem de vastă varietate de fenomene şi 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 şi orientalism occidentalizat"[8].

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

Cel deal doilea sens al "noilor mişcări religioase" este mult mai apropiat de adevăr. Sub celebra sintagmă sunt puse împreuna "versiunile neo-fundamentaliste ale creştinismului şi iudaismului", "neo-orientalismul de origine asiatică, dar activ acum în Europa şi în Statele

---

[6] *Ibidem*, p. 4

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

[8] Arhimandrit Teofil Tia, *Reîncreştinare a Europei? Teologia religiei in pastorală şi misiologia occidentală contemporană,* Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 95

[9] Pr. lect. univ. dr. David Pestroiu, *Ocultismul contemporan: expansiune şi disimulare*, în volumul simpozionului international "Invazia non-valorilor într-o lume multimedia", 6-8 mai 2010, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, p. 479

Unite", anumite "mişcări de promovare a potenţialului uman, care Ia rândul lor poartă amprenta unor idei şi doctrine neo-orientale (precum noile forme de psihologic transpersonală)"[10].

În cercetarea de faţă vom reţine din cuprinsul celui de-al doilea sens dat "noilor mişcări religioase" referinţa la "neo-orientalismul de origine asiatică, dar activ acum în Europa şi Statele Unite"[11]. 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 mişcări religioase.

În spaţiul social românesc postdecembrist, tema noilor mişcări religioase a fost competent analizată, printre alţii, de teologul Nicolae Achimescu, trecut de curând la cele veşnice. Prezentând polemicile cu privire la apariţia, natura şi funcţionalitatea lor, Achimescu remarcă faptul că, atunci când "au apărut în conştiinţa publică prin anii '60, toate aceste mişcări şi grupări au fost receptate ca ceva nou şi exotic. Acest lucru se reflectă până astăzi... mai ales în terminologia foarte diferită şi polemică cu care sunt definite: «secte», «culte», respectiv «culte distructive», «neoreligii», «noi religii juvenile», «secte juvenile», «noi mişcări religioase» sau «mişcări neoreligioase» etc." Dintre toate aceste denumiri mentalul social românesc a reţinut-o în special pe cea de *sectă* (evident, cu o clară conotaţie peiorativă). Nu vom merge pe această linie de analiză. Ne asumăm clasica distincţie dintre secte şi noile mişcări religioase, dar preferăm să folosim sintagma *practici religioase,* mult mai potriviră subiectului tratat în această carte[12].

În limbajul popular, noile mişcări religioase sunt numite *secte.* Observaţia este valabilă atât pentru grupurile desprinse din trunchiul clasic iudeo-creştin, cât şi pentru cele originare din Extremul Orient. Etimologic există două înţelesuri acordate sectei. Primul trimite la termenul latin *sequi,* tradus în româneşte 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 arc în atenţie tot un termen latin: *secan* —"a tăia", "a separa". Din acest punct de vedere, secta numeşte un anumit grup minoritar desprins din corpul unitar al unei religii-mama. Părintele Porfesor Gheorghe Istodor ne oferă un

[10] Arhimandrit Teofil Tia, *Reîncreştinare a Europei? Teologia religiei in pastorală şi misiologia occidentală contemporană,*, pp. 93-95
[11] Pr. prof. univ. dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, Editura Universitaria, Craiova, 2006, p. 203
[12] Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase,* ed. cit., p. 11

cadru al definirii sectelor din punct de vedere teologic[13]. 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."[14]

Cea de a doua aparține psihologiei: "Organizare sociologică specifică și un joc de relații autorizând toate fenomenele de regresiune, de la transfer la identificare, care conduc la o dizolvare a individului în grup."[15]

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"[16] 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 accentuat 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"[17], definire dată de sociologi și sintetizată astfel de Joachim Wach[18].

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"[19]. Ele s-au constituit ca urmare a unor practici ale interpretării textelor de bază buddhiste.

---

[13] Pr. Conf. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar creștin*, Editura Do-minor, București, 2009, pp. 9-10
[14] Petru, I., Diac. Prof. Dr. David, *Invazia sectelor*, vol. I, Editura Christ, București, 1997, p. 18
[15] Corneliu Gărmăcea, "De ce devenim adepții unei secte?", în *Psihologia* VII, 6(40), 1997, p. 40
[16] 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
[17] Joachim Wach, *Sociologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 142
[18] *Ibidem*, p. 138, 140, 142
[19] Jean Vernette, *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 secta în raport cu iudaismul. Iată ce-i declara în acest sens Sfântul Pa vel lui Felix, guvernatorul roman al Cezareei: "Eu îl slujesc pe Dumnezeul strămoșilor mei, urmând calea pc care ci o numesc sectă"[20].

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[21]. 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[22]. Tocmai de aceea ca "se constituie într-o piedică în calea unei întâlniri reale în dorința de dialog"[23]. 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, intr-o îmbinare nu întotdeauna fericită a elementelor teologice cu cele ideologice"[24]. 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*[25].

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 denominația cu sensul precis de a numi un stadiu m 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

[20] *Ibidem,* p. 114
[21] Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2003
[22] *Ibidem,* p. 167
[23] *Ibidem*
[24] *Ibidem*
[25] Nicu Gavriluță, *Mișcări religioase orientale. O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Editura Fundației Axis, Iași, 2006, p. 43

compromis şi chiar "asasinat" semantic de literatura ateistă din România perioadei comuniste Avea perfectă dreptate Jean Seguy atunci când insist; asupra faptului că trebuie să folosim într-o analiză sociologică termenii de "Biserică" şi "sectă" fără nici o nuanţă valorică, ci doar în sensul de simple *structuri sociale.* Doar aşa ei se pot preta unei veritabile cercetări ştiinţifice.

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

O constantă a lui poate fi faptul că mută o experienţă religioasă, deseori autentică, din planul ecleziastic, comunitar, într-unui personal. Denominaţia distanţează pe purtătorii ei de canoanele clasice ale Bisericii. Instituţional, Biserica este trecută sub semnul crizei, exaltându-se în schimb trăirea vie, personală, nemijlocită a relaţiei cu absolutul. "Alegerea voluntară şi reciprocă, separatism şi exclusivism, autoidentificare cu grupul menţinut prin supraveghere şi excludere, elitism şi legitimare directă de la Dumnezeu: iată trăsăturile care definesc secta"[28].

Având în atenţie aceste precizări terminologice şi observaţii referitoare la ansamblul general al noilor mişcări religioase, vom urmări în continuare cauzele proliferării acestor mişcări şi consecinţele sociale ale practicilor lor, cu trimitere specială la cele de nuanţă orientală din România anilor '90.

II. Grupări care fac parte din Noile Mişcări Religioase

[26] Pentru detalii vezi Joachim Wach, *op. cit.*, p. 138
[27] *Ibidem*
[28] Jean Vernette, *op. rit.*, p. 15

Noile Mişcări Religioase variază în funcţie de lider, doctrină, perspectivele asupra individualului, familiei şi genului, structură organizaţională etc. Aceste variaţiuni după care poate fi încadrată într-un tipar o "nouă mişcare religioasă" reprezintă o provocare la adresa specialiştilor în domeniul de expertiză, în încercările lor de a formula un set comprehensiv şi clar de criterii de clasificare a *Noilor Mişcări Religioase*. În anul 2002, Pr. prof. Nicolae Achimescu oferea teologiei româneşti cartea *Noile Mişcări Religioase*, o prezentare sistematică cu evaluare din punct de vedere ortodox a principalelor *Noi Mişcări Religioase* din spaţiul european, unele cu o prezenţă destul de vizibilă şi în spaţiul românesc. El împărţea *Noile Mişcări Religioase* în patru mari categorii: 1. mişcări esoterico-neognostice: *Teosofia, Antroposofia, Rosicrucienii, Spiritismul, Mişcarea Graal, Eckankar*. 2. mişcări cu un fundament religios oriental: *Meditaţia transcendentală, Hare Krishna. Societatea Internaţională pentru Conştiinţa lui Krishna (ISKON), Ananda Marga, Bhagwan, ivine Light Mission, Shri Chinmoy, Sthya Sai Baba, Sahaja Yoga, Bahaismul*. 3. mişcări cu un caracter religios-filosofic şi psihologic: *Scientologia, New-Age*. 4. mişcări oculte: *Satanismul*.

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

1. "mişcările reactive" - acestea sunt mişcările caracterizate de reacţia lor la stresul social sau politic; de exemplu, *Mansren-Koreri* este o reacţie în mediul indian la dominaţia occidentală britanică;
2. "mişcările acomodaţioniste", care combină introducerea unei puternice tradiţii străine cu un tipar cultural-religios, care în cele din urmă se reafirmă prin acomodare, inculturaţie;
3. 'mişcări spirituale', care aprobă conexiuni şi continuităţi între oameni şi îngeri, fantome, spiritele strămoşilor, spiritele naturii etc.;
4. 'mişcările unei noi revelaţii', care încearcă să menţină o oarecare aderenţă faţă de religia în care îşi găseşte baza, dar cu toate acestea se abate de la aceasta invocând o nouă revelaţie;

[29] S. K. Suman, "New Religious Movements", în *Indian Streams Research Journal*, Vol. 3, No. 3 (2013), pp 2-3

5. 'religiile importate'; aceste mişcări sunt consecinţele eforturilor misionare, care au implantat cu succes principii religioase din tradiţia proprie, ca alternative, într-un spaţiu cultural-religios străin;

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

7. 'mişcări religioase hibride', care au distilat aspectele marilor religii ale lumii în forme indigene de şamanism (de exemplu, *Voodoo, Candomble, Santeria* - care combină romano-catolicismul cu religiile africane)[30].

Pentru ca o grupare să fie considerată o nouă mişcare religioasă, în opinia lui Eileen Barker[31], aceasta trebuie să prezinte următoarele elemente definitorii:

1. dimensiune redusă;

2. reprezentare atipică a populaţiei, existând tendinţa de a atrage adepţi dintr-un anumit segment de vârstă, rasă, posibilităţi financiare şi educaţie; 3) aflarea la prima generaţie de membri;

3. lidership charismatic, fiind şi fondatorul mişcării;

4. noi sisteme de credinţă lipsite de orice echivoc;

5. tendinţa de a trasa graniţe clare în diviziunea noi/ei, interior/exterior;

6. resimţirea unei ostilităţi venite din exterior, în principal din partea societăţii în care activează[32]. Acestor criterii le pot fi adăugate şi altele:

7. accentuarea experienţei personale, formă de meditaţie sau o lată practică;

8. oferirea unei 'mântuiri' mai apropiate decât în religiile tradiţionale;

9. predominanţa inclusivităţii, marea lor majoritate nepretinzând din partea adepţilor exclusivitate, ci admiţând apartenenţa simultană la o Biserică;

10. adaptarea la aspiraţiile omului contemporan, afişând ambiţia de a reconcilia ştiinţa cu religia;

11. atacarea elitismului spiritual[33].

---

[30] Vezi şi Pr. lect. univ. dr. Radu Petre Mureşan, *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă* ortodoxă, Editura Agnos, Sibiu, 2011

[31] Eileen Barker, “Plus ça change”, în *Social Compass*, Vol. 42, No. 2 (1995), pp. 166-167

[32] *Ibidem*

[33] Jean Paul Willaime, *Sociologia Religiilor*, ediţia a II-a revăzută, trad. de Felicia Dumas, Institutul European, Iaşi, 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.[34] În acest sens, a fost formulată o teorie de către sociologul religios Roland Robertson[35], 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 exemplu *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 penticostale). 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 legislaţie în privinţa noilor mişcări religioase nu reprezintă cea mai fericită soluţie. Desigur, autorităţile trebuie să intervină atunci când noile religii constituie o provocare la adresa statului, doctrinele acestora sunt în contradicţie cu politicile publice, constituie o periclitare a drepturilor membrilor; trebuie protejate moralitatea publică şi populaţia,

[34] 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

[35] 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 legislaţiei civile sau penale existente. O legislaţie dedicată noilor mişcări religioase, în sensul restricţionării acestora, nu ar avea nici un efect benefic – inclusiv în ceea ce priveşte Bisericile tradiţionale – urmând a deschide posibilitatea unor abuzuri împotriva libertăţilor religioase a cetăţenilor. Cea mai bună cale de a gestiona problemele legale legate de activităţile noilor mişcări religioase nu este de a le trata ca forme de crimă organizată sau patologii ascunse sub mantaua respectabilităţii religioase. Mai curând, dacă nu există dovezi clare care să demonstreze contrariul, ar trebui considerate ca minorităţi religioase alternative care se luptă să câştige un loc într-un mediu ostil. Trebuie accentuat faptul că noile mişcări religioase trebuie să se supună legii în ţara în care doresc să activeze. Dar trebuie subliniat că o cruciadă îndreptată împotriva noilor mişcări religioase sau o persecuţie poate avea repercusiuni profunde şi nedorite atât asupra societăţii, cât şi asupra religiilor tradiţionale. Este de dorit ca acele cazuri ce nu sunt penale prin natura lor să fie analizate într-un mediu în care cei implicaţi să urmărească reconcilierea şi compromisul, nu confruntarea costisitoare şi fără sfârşit.

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, Bucureşti, 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 adepţii 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, Bucureşti 2009

13. Pestroiu, Pr. lect. univ. dr. David, *Ocultismul contemporan: expansiune și disimulare*, în volumul simpozionului international "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, Iaşi, 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 in pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003

17. Vernette, Jean, *Sectele*, traducere de Cleopatra Sava, București. Editura Meridiane, 1996

18. Wach, Joachim, *Sociologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997

Pozitivism şi scientism – influenţe ideologice pe plan ştiinţific

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

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

Ideologizarea ştiinţelor este deturnarea scopului şi obiectului ştiinţific: cercetarea, descrierea pe baza experimentului, observaţiei şi raţionamentelor a tot ce există în creaţia lui Dumnezeu. Ideologizarea ştiinţelor înseamnă de fapt eliminarea cercetării obiective şi competente şi impunerea diferitelor ideologii moderne şi post – moderne ca fiind adevărata ştiinţă.

Ideologizarea religioasă este deturnarea demersului autentic religios, bazat pe Revelaţia dumnezeiască şi având ca finalitate interpretarea creaţiei divine, a vieţii ca dar de la Dumnezeu.

Este un atentat la tot ceea ce ţine de sfinţenie, de viaţă duhovnicească, este triumful naturalismului, al negării lui Dumnezeu, al inexistenţei sufletului – totul rezumându-se la nişte combinaţii chimico – fizice întâmplătoare. Lupta împotriva religiei se finalizează cu apariţia dictaturilor atee, a totalitarismelor ideologice ca expresie a terorii universale declanşate de omul fără Dumnezeu.

I. Pozitivism – ştiinţa sub dominaţia naturalismului

Odată cu apariţia Renaşterii şi cu Iluminismului, omul s-a angajat într-un efort de autonomizare a raţiunii – sub forma cugetări libere sau mai degrabă a negativismului – faţă de teologie şi Dumnezeu. „Noul umanism, antropocentric, se voia independent de orice realitate şi criterii transcendente. Ca, însă, orice teologie construită în afara lui Hristos , umanismul modern se transformă fatal în subumanism şi antiumanism, fapt dovedit cu prisosinţă în atrocităţile revoluţiei franceze (1789), în revoluţiile din secolul XIX şi mai cu seamă în sângerosul secol XX”[1]. Auguste Compte este unul dintre promotorii de bază ai acestei ideologii. În „Cours de la pshilosophie positive” (1842) sunt afirmate trei stadii ale cunoaşterii: teologic, metafizic, pozitivist. Pentru el ştiinţa este adevărata credinţă şi baza spirituală a ordinii sociale „atât timp cât va dura pe Pământ activitatea speciei noastre”[2]. Tot în anul 1842 apare şi lucrarea „Esenţa creştinismului” a lui Ludwing Feuerbach; această coincidenţă de date l-a făcut pe Emil Saisset să afirme: „Feuerbach la Berlin, precum Auguste Compte la Paris propun Europei creştine adorarea unui Dumnezeu nou: fiinţa umană”[3]

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

[1] As. Dr. Adrian Lemeni, „Ideologizarea ştiintei”, în *Ştiinţă şi teologie*, Ed. Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001, p. 61
[2] Jean – Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Bronwer, Paris, 1992, p. 146
[3] As. Dr. Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creaţiei*, Ed. Asab, Bucureşti, 2004. p. 319

ale umanităţii în oraşul sfânt al Revoluţiei; cultului lui Dumnezeu îi opunem cultul omului; misticii obscurantiste a catolicismului îi opunem entuziasmul patriotic”.[4]

„Compte a realizat o legislaţie referitoare la cultul concret al religiei în care se prevedea cum trebuie aplicate sacramentele noii religii. Analog cultului pentru sfinţi exista un cult pentru binefăcătorii umanităţii. Deasupra tuturor, rugăciunile pozitiviste erau înălţate către Marea Fiinţă. Noul sacerdoţiu al pozitivismului, în viziunea lui Compte, trebuia atribuit savanţilor. Sacerdoţiul pozitiv va fi reprezentat de savanţi iar şcolile vor fi anexate Tempului umanităţii. Deşi propovăduieşte toleranţa şi înţelegerea între oameni, umanismul este de fapt o realitate, care în caz de nevoie se impune prin forţă. Compte nu va ezita să propovăduiască supunerea conduitei umane unui examen al unui sacerdoţiu inflexibil. Mai mult decât atât ,pentru fondatorul pozitivismului se realizează un adevărat cult, fiind denumit Marele Preot, „supremul organ al umanităţii”. Toţi vor trebui să îi arate o ascultare totală în gândire, simţire şi acţiune. Astfel Compte introduce un adevărat despotism spiritual, o tiranie a savanţilor pozitivişti care culminează în însăşi persoana lui. Religia pozitivistă se întrupează în societate şi devine religia oficială a societăţii, a statului. Asistăm la o deformare a sensului eshatologic al istoriei din creştinism. Dacă viziunea creştină ne oferă un sens eshatologic al lumii şi al istoriei, creştinul trăieşte între tensiunea dintre „acum” şi „nu încă” a împărăţiei cerurilor în această lume. Mijloacele prin care se formează această religie paradisiacă sunt exclusiv umane şi ele ţin de resortul societăţii, fiind utilizate de puterea politică. Dacă puterea spirituală este în mâna savanţilor, puterea temporală trebuie să aparţină celor care conduc afacerile economice”.[5]

Negarea lui Dumnezeu şi a oricărei formă de supranatural, de transcendent, face posibilă divinizarea omului, în cadrul exclusiv al naturalismului. Până la Compte, toţi corifeii iluminismului au accentuat respingerea Revelaţiei supranaturale şi fundamentarea naturalismului.. Astfel, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), deşi nu era un ateu ci deist, pleda pentru o religie a naturii, o religie pornind de la contemplarea naturii pe care o considera desăvârşită. El nu recunoştea că Sfânta Scriptură este Revelaţia supranaturală, dată oamenilor ca normă absolută a moralităţii, ci dimpotrivă, natura omului cu înclinaţiile şi pasiunile lui sunt norma absolută a moralităţii. Pasiunile naturale, după părerea lui, sunt instrumentele libertăţii noastre, sunt mijloace de exercitare a libertăţii autonome a omului care nu recunoaşte nici o autoritate în afară de imperativul înclinaţiilor lui. Revelaţia supranaturală nu este numai ignorată,

[4] *Ibidem*, p. 320
[5] *Ibidem*, p. 321

ci atacată făţiş: „Evanghelia este plină de lucruri de necrezut, care repugnă raţiunii şi care sunt cu neputinţă de conceput şi de admis de un om cu bun simţ”.[6] Revelaţia naturală este singura pe care o recunoaşte: „Eu am închis deci toate cărţile; Una singură a rămas deschisă în faţa ochilor, este cea a naturii”[7]

Naturalismul îl are promotor pe Rousseau. El credea în Dumnezeu în felul său, dar naturaliştii secolului XX nu mai cred. Ei cred că valorile morale precum şi raţiunea sunt doar nişte epifenomene care au apărut pe parcursul evoluţiei omului, acestea fiind parte integrantă a naturii. În cazul acesta Schlossberg se întreabă unde poate fi trasată linia despărţitoare între un comportament acceptabil şi unul inacceptabil din punct de vedere moral. El spune: „atunci când umanitatea se distinge de natură, aproape că nu există o limită a prăbuşirii sale. Naturaliştii consideră că viaţa sexuală nu aparţine domeniului moralei, dar atunci nimic nu mai aparţine domeniului moralei. Animalele nu au un comportament moral sau imoral, ci un comportament natural, bazat pe instincte. Natura nu are nevoie de etică”.[8]

Naturalismul cunoaşte o nouă etapă odată cu apariţia filosofului Immanuel Kant. Acesta Respinge revelaţia supranaturală: însuşi sfântul din Evanghelie trebuie să fie comparat mai întâi cu idealul nostru de perfecţiune morală, înainte de a-l cunoaşte ca atare”.[9] Observăm inversarea valorilor: din nou „omul este măsura tuturor lucrurilor”, dar de data aceasta vocea lui Protagoras răzbate mult mai explicit şi 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 înţelegea perfecţiune, armonie, puritate, înclinaţii naturale nepervertite (ceea ce desigur este o contradicţie în termeni). Pe de altă parte, la Nietzsche natura ar fi identică cu starea amorală, cu „ nevinovăţia conştiinţelor fiarelor”, o stare care se afla dincolo de bine şi de rău, în care trăieşte animalul de pradă. „bestia blondă”, „monstrul triumfător” care iese dintr-un şir de groaznice omoruri, incendii, violuri, torturi cu un orgoliu şi o seninătate sufletească. Este vorba de mândra rasă aristocratică „ hoinărind lacomă şi însetată de cuceriri”[10] în care Nietzsche vede o măreţie din păcate apusă sau răpusă de „instrumentele culturii”. Această idee de învinovăţire a culturii şi civilizaţiei care periclitează instinctele primare o vom regăsi într-o formă mai blândă la Freud. „Bestia blondă” a

[6] J.J. Rousseau, *Emile, au de l’education*, Edition etablie par Michel Launay G.F Flamarion, Paris 1966, p. 275
[7] *Ibidem*, p. 403
[8] Herbert Schlossberg, *Idols for Destruction*, Thommas Nelson Publisher, Nashville, 1984, pp. 170-171
[9] I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 26
[10] F. Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1993, p. 8

lui Nietzsche ar putea fi, prin măreţia pe care acesta din urmă i-l atribuie, arhetipul supraomului nietzschean ,puternic, crud, trufaş, având o voinţă de nezdruncinat, aşteptat a fi eliberatorul omenirii şi creatorul de valori. Spiritul acestei „bestii blonde" precum şi ura rasială s-au dezlănţuit cumplit în timpul celui de-al doilea război mondial, prin toate atrocităţile lui.[11]

Freud vede toate aspectele vieţii prin „ochelarii" impulsurilor sexuale- ultima realitate a vieţii. Rezultă de aici că fibrele constitutive ale celor mai nobile valori umane sunt de fapt pulsiuni sexuale perverse refulate. În acest sens el propune o morală sexuală naturală-observăm din nou întoarcerea la „natură", ceea ce la Freud înseamnă libertinism şi laxism sexual: „Fie-ne îngăduit să declarăm factorul sexual drept factor esenţial în cauzarea nevrozelor propriu-zise. Civilizaţia noastră este îndeobşte clădită pe reprimarea impulsurilor... Acela care, în virtutea conştiinţei sale inflexibile nu poate participa la reprimarea impulsiei se opune societăţii ca „infractor"... Experienţa arată că majoritatea persoanelor care intră în componenţa societăţii noastre nu sunt făcute, în ceea ce priveşte constituţia lor somatică, pentru a îndura abstinenţa"[12]. În condiţiile civilizaţiei contemporane, căsătoria a încetat de mult să mai fie penaceul universal împotriva suferinţelor nevrotice ale femeii...Remediul împotriva sensibilităţii rezultate din căsătorie ar fi mai degrabă infidelitatea conjugală."[13]

„Am făcut această incursiune în naturalismul filosofic, pentru a prezenta cadrul creat exercitării cercetării ştiinţifice; ori acest cadru şi-a pus cu siguranţă amprenta influenţând însă obiectivitatea demersului ştiinţific şi finalitatea acestuia. La această influenţă filosofică naturalistă se adaugă – cum am amintit –, raţionalismul pozitivist care elimină raţiunea autentică a ştiinţei. Prin pozitivism, activitatea ştiinţifică a început să fie călăuzită de ceea ce s-ar putea numi o idolatrie a faptelor, context în care experienţa are un rol decisiv pentru studiul fenomenelor naturale. Primatul faptei reliefează întâietatea lucrurilor materiale faţă de orice realitate şi experienţă de ordin spiritual, ideologia materialistă atee ajungând să fie confundată cu atitudinea ştiinţifică (ce a favorizat apariţia regimurilor comuniste după cum vom vedea). În secolul XIX, omul de ştiinţă a adoptat o poziţie reducţionistă, refuzând orice realitate care iese din vizorul său, crezând că numai cercetările sale empirice pot explica tainele universului; în acest cadru secularizat, religia era denunţată ca retrogradă faţă de descoperirile ştiinţifice ale momentului"[14]

[11] Carl G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, Ed. Jurnalul Literar, Bucureşti, 1994, p. 83-84
[12] Sigmund Freud, *Psihanaliză şi sexualitate*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994, pp. 336-337
[13] *Ibidem*, p. 339
[14] 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) şi arată că acesta nu a reuşit să producă decât o „nouă naturalizare a omului”; mentalitatea realist – naturalistă – nu mai găseşte raportul just între om şi realitate, nici atunci când se afişează ca pretenţie de progres ştiinţific, pentru că reduce cunoaşterea la câmpul fenomenelor care pot fi percepute prin simţuri, pretându-se doar unei verificări de tip experimental, adică stabileşte raporturile exclusiv în cadrul „natural”. Descrierea progresului ştiinţific, într-un recent compendiu filosofic occidental-ca formă concretă a aplicării perfectei intenţii a omului asupra claselor senzoriale şi experimentale spre cunoaşterea lucrurilor aşa cum sunt”- nu depăşeşte registrul „naturalist” în care omul modern a fost obligat să se desfăşoare, chiar dacă acest progres este privit ca drum eroic de cucerire, de adjudecare, dacă nu a lumii, cel puţin a adevărului”[15]

II. Scientism – ştiinţa sub impactul filosofiilor materialiste

Una dintre ideologiile ce au parazitat şi încă mai influenţează cercetarea ştiinţifică este scientismul. Dacă Platon vorbea de exigenţa unei cetăţi generale de filosofi, scienticismul schimbă subiectul(nu şi intenţia), afirmând o societate dominată de noi eroi ai civilizaţiei-oamenii de ştiinţă. Motivaţia este simplă iar soluţia oferită, în stil scolastic, printr-un exerciţiu logic, pretinzând a avea o evidenţă constrângătoare: 1) Ştiinţa este singura cunoaştere autentică; 2) Ştiinţa poate răspunde tuturor întrebărilor teoretice şi poate să rezolve toate problemele practice; 3) Este legitim să fie încredinţată oamenilor de ştiinţă toate afacerile cetăţii[16]

Scienticismul doreşte sa acrediteze ideea că singurul criteriu axiologic, în sfera publică, criteriul prin excelenţă, nu poate fi decât cel ştiinţific. De cealaltă parte, ceea ce denumim evlavia proastă se manifestă ca retragere în sfera privată, de multe ori a iraţionalităţii, în refuz faţă de orice ştiinţă. Interesant că, „în Epistola către romani”, Sfântul Apostol Pavel critică atât cunoaşterea orgolioasă cât şi evlavia fără conţinut.[17] Cei mai entuziaşti apărători ai scienticismului au fost Ernest Renan (1823-1892) şi Marcelin Berthelot (1827-1907). Primul, după ce a părăsit seminarul, a devenit unul dintre cei mai mari intelectuali ai acestui secol. Al

[15] Isabelle Mourral et Louis Millet, *Precis de psihosophie pour le monde technique*, Editions Universitaires, Paris, 1994
[16] Diac. As. Dr. Doru Costache, „Ştiinţă şi teologie – spre o evaluare nouă a raporturilor”, în *Ştiinţă…*, p. 189
[17] *Ibidem*, p. 190

doilea, un distins chimist, a făcut o strălucită carieră politică sub a treia Republică. Temele preferate ale celor doi zeloşi pot fi rezumate astfel: ştiinţa este singura autoritate valabilă, doar ea poate fonda adevărurile „vitale” şi naşte o nouă concepţie a destinului uman; ştiinţa este lipsită de mister, ea distruge credinţa şi supranaturalul. Nu poate exista o altă credinţă decât cea în experiment, de unde şi respingerea miracolului. Idealul tehnocrat era reluat mai mult ca oricând, devenind totalitar: „A organiza ştiinţific societatea devine o „pretenţie legitimă”„(Renan). „Ştiinţa reclamă astăzi conducerea materială, intelectuală şi morală a societăţii”[18](Berthelot). Astfel observăm la cei doi reluarea mitului progresului şi dezvoltarea unui scientism antireligios. Credinţa într-un proces nedefinit, cu o societate „din ce în ce mai virtuoasă” datorită ştiinţei (Berthelot, 1866) este însoţită de repunerea problemei lui Dumnezeu, devenit cu totul inutil într-un astfel de context. Se pregăteşte astfel calea ateismului secolului al XIX-lea (Feuerbach, Marx şi Nietzsche)[19]. Această ideologie face abstracţie de exigenţa rigorii actului ştiinţific, căutând mai curând să impună o axiologie materialistă şi corelativ o metodă reducţionistă, un demers epistemologic care porneşte de la particular la general, pe care se întemeiază, indirect globalismul. Prin ignorarea revelaţiei, a istoriei relaţiilor între Dumnezeu şi umanitate, Dumnezeu pare a fi fost redus la situaţia de concept al minţii, pe care fiecare îl înţelege cum poate şi vrea, acest concept devenind irelevant pentru exigenţele obiectiviste ale modernităţii. Rezultatele ştiinţei sunt prezentate ca „tabu”, obiectivitatea lor trebuind acceptată de toată lumea, aşa încât cel care nu admite rezultatele ştiinţei riscă să se situeze în afara timpului în care trăieşte. Rezultatele ştiinţei sunt acceptate însă de majoritatea oamenilor printr-un act de credinţă: ele exprimă concluziile unui grup restrâns de oameni de ştiinţă pe care ceilalţi le acceptă fără a avea posibilitatea de a le înţelege (teoria relativităţii a lui Einstein; ecuaţiile teoriei cuantice etc.). Dacă majoritatea rezultatelor ştiinţei sunt acceptate prin încredere, refuzul faţă de teologie apare ca o contradicţie a timpului nostru. În spatele acestui refuz nu se află neîncrederea, ci o anumită poziţie ideologică refractară, faţă de orice adevăr de sus, adevăr care obturează slava luciferică a omului, proclamat autonom.

„Aceeaşi ideologie acuză teologia de ignoranţă, prezentând drept biblică afirmaţia apocrifă „crede şi nu cerceta”. Mântuitorul, dimpotrivă, îndeamnă spre cunoaştere şi certificare: „Cereţi şi vi se va da, bateţi şi vi se va deschide, căutaţi şi veţi afla!”. Credinţa îl pune pe om în faţa adevărurilor ultime, stimulându-l să găsească răspunsuri la întrebări fundamentale - cum

[18] J.P. Lonchamp, *op.cit*, p. 106
[19] Ibidem

sunt cele despre sens şi valori - şi să le asume existenţial; răspunsuri pe care nici ştiinţa şi nici ideologiile care profită de ea nu le pot oferi conştiinţei umane”.[20]

John J. Haught evaluează scientismul din perspectiva ştiinţei adevărate. Şi în cazul scienticismului şi al scepticismului ştiinţific - spune el - se combină ştiinţa cu un sistem de credinţă propriu. Scientismul poate fi definit - în opinia sa - că „acea credinţă” potrivit căreia ştiinţa este o metodă modestă, solidă şi prolifică de înţelegere a unor lucruri importante despre univers, scientismul este presupunerea potrivit căreia ştiinţa este singura modalitate adecvată de ajunge la întregul adevăr. Scientismul este o credinţă filosofică (una „epistemologică”) care întronează ştiinţa ca singura metodă complet sigură prin care mintea omenească poate fi pusă în legătură cu realitatea „obiectivă”[21]

Apariţia scientismului cu particularităţile amintite a găsit Biserica Occidentală nepregătită. Aceasta asista consternată şi neliniştită la această desfăşurare de forţe, precum o cetate asediată. Discursurile eclesiale operau o distincţie între „adevăr” şi „fals” în ştiinţă, adevărata ştiinţă fiind cea la care rezultatele concordă cu dogma şi cu Biblia, care continua să fie interpretată literal. Biserica afirma că nu combate ştiinţa, ci numai „falsa ştiinţă”, pentru că „adevărata ştiinţă” duce către Dumnezeu. Ea îi onora pe adevăraţii savanţi pe care Dumnezeu i-a inspirat întotdeauna. Spre sfârşitul secolului al XIX-lea şi primii ani ai secolului XX, câţiva filosofi şi oameni de ştiinţă ca Bergson, Maurice Bloudel, Henri Poincaré,Pierrre Duhem, au repus în discuţie ideologia scientistă, dar aceasta a supravieţuit sub forme ceva mai puţin naive.[22]

Scientismul nu poate fi înţeles decât în contextul materialismului secolului XIX; cu alte cuvinte, materialismul , cu toate filosofiile sale reprezintă cadrul apariţiei şi dezvoltării acestei ideologii ce încă parazitează ştiinţa. Materialismul, prin filosofiile sale, reprezintă poate, cea mai serioasă încercare de a alunga din mintea şi fiinţa omului pe Dumnezeu. Propaganda materialist-dialectică a încercat să prezinte materialismul ca fiind încă de la începutul umanităţii, începând cu filosofii hilozoişti din Antichitate, apoi cu filosofia materialistă(Şcoala carvăka), din India. O mare importanţă este dată filosofilor antici greci Leucip şi Democrit (sec V î.Hr.). Apoi se aminteşte materialismul englez (Francis Bacon,Thomas Hobbes şi John Dumm[23]), Descartes este

[20] As. Dr. Adrian Lemeni, *op.cit*, p. 64-65
[21] John F. Haught, *Ştiinţă şi religie – de la conflict la dialog*, Ed. Eonul dogmatic, Bucureşti, 2002, p. 29-30
[22] J.P. Lonchamp, *op.cit.*, 107-108
[23] John Dumm, *Locke. O scurtă introducere*, Editura All, Bucureşti, 2009, p. 90

considerat de Marx ca fiind materialist, urmează Spinoza, Kant[24], Hegel, Feuerbach, culminând cu Marx, Engels şi Lenin[25].

Astfel prin scientism şi materialism, ştiinţa şi teologia, omul în fiinţa sa, îşi pierde sensul şi scopul existenţei şi lucrării în lume.

Ruptura deschisă cu gândirea creştină survine abia în secolul luminilor (sec. al XVIII-lea), când atacurile împotriva creştinismului devin făţişe şi susţinute. În acest cadru „ştiinţa" luminată exclusiv de raţiune, 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" şi altele. Însăşi semnificaţia modernismului era înrădăcinată în credinţa în aceste idealuri umaniste care reţineau conţinutul semantic creştin de odinioară, chiar dacă rădăcinile lor în transcendent erau negate. Temeiul lor se găsea de acum în marile discursuri raţionale (metaraţiuni). Pe acest fundal apare secularizarea, care înseamnă „desacralizare" în termeni eliadieni. Credinţa în Dumnezeu şi în Revelaţia Sa Supranaturală este alungată din toate domeniile de activitate ca fiind anacronică; credinţa devine irelevantă, ea este dezobiectivizată, crezul devine o „opinie religioasă" sau un „sentiment religios".

Umanismul iluminist este cel ce a generat ateismul făţiş (care va copleşi însăşi cercetarea ştiinţifică), ridicând omul pe piedestalul divinităţii. Legătura cu Făcătorul dizolvându-se, nu mai există o bază ontologică pentru relaţia cu semenii, omul considerându-se ca cel ce trebuie să se manifeste plenar prin el însuşi, descoperindu-şi astfel grandoarea vocaţiei. În realitate este vorba de o crudă farsa, fiindcă, din momentul în care omul renunţă la Dumnezeu, considerând că se poate dezvolta prin propriile puteri, nu mai poate învinge pornirile pătimaşe din fiinţa lui şi le consideră normale şi fireşti, transformându-se în sclavul lor.[26] Substituirea lui Dumnezeu cu raţiunea autonomă ridicată la rangul de cult, face ca societatea modernă să taie legătura dependenţei de transcendent, respingând orice surse de autoritate tradiţionale şi religioase în favoarea raţiunii şi a „ştiinţei". Prezenţa lui Dumnezeu devenea superfluă, din moment ce omul deţinea instrumentele făuririi propriului său destin – raţiunea autonomă şi ştiinţa (este vorba de ştiinţa ideologizată) – instrumente ce deţineau atributele divinităţii, ambele fiind considerate infinite şi absolute ca incitare nelimitată pe drumul „progresului". Ele dădeau oamenilor un sentiment de autosuficienţă şi de automântuire.[27] „Ştiinţa" călăuzită de raţiune care vedea acum

[24] Immanuel Kant, *Religia doar în limitele raţiunii*, Editura All, Bucureşti, 2007, pp. 10-12
[25] 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
[26] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, Bucureşti, 1986, p. 170-171
[27] 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 şi fără Dumnezeu, singura realitate este cea pe care o putem aborda empiric, prin simţuri. Este ceea ce Max Weber va numi „desferecarea lumii" iar Blaga într-un mod poetic „strivirea corolei de minuni a lumii"[28]. Deschizându-se „cutia Pandorei", pe linia autonomiei faţă de Dumnezeu, mari gânditori ai modernităţii şi post – modernităţii, în loc să explice prin teoriile filosofice şi experimentarea ştiinţifică, taina creaţiei, prezenţa şi lucrarea în lume a lui Dumnezeu şi în relaţie specială cu omul – chip al Său – accentuează ruptura faţă de Creatorul, Proniatorul şi Sfinţitorul lumii şi al omului. Astfel, cu Rene Descartes se începe cultul raţiunii autonome, prin Jean Jacques Rousseau se legitimează libertatea autonomă şi morala naturală, Immanuel Kant este cel ce absolutizează voinţa şi raţiunea autonomă, iar consecinţele gândirii moderniste (filosofia iluministă, empirismul, pragmatismul, pozitivismul filosofic etc.) în planul vieţii 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 Revelaţia creştină.

Concluzii

Influenţa copleşitoare a ideologiilor asupra ştiinţelor – care a dus la o nouă paradigmă ştiinţifică – nu ar fi fost posibilă fără o schimbare a valorilor, aceasta realizâdu-se odată cu apariţia modernităţii; astfel, conţinutul celor două domenii ale cunoaşterii umane (teologia şi ştiinţa) au fost radical schimbat: dacă în Evul mediu domeniul public era dominat de teologie, domeniu privat rămânând locul incontrolabil al celor mai secrete experienţe (ştiinţifice dar nu numai) în modernitate, mintea autonomă şi cercetarea ştiinţifică au acaparat domeniul public, excomunicând teologia, îngropând-o în domeniul privat. Astfel, modernitatea (şi mai târziu post - modernitatea) desemnează perioade caracterizate prin concepţii diferite despre lume şi viaţă. După mai bine de un mileniu de dominaţie a dogmei creştine, în timpul Renaşterii (sec. XIV – XVI), apare o schimbare prin orientarea axiologică a umanităţii, punându-se un mare accent pe formarea omului, apoi pe preaslăvirea omului şi a valorilor lui; aşadar, are loc egocentrarea societăţii, fără a putea vorbi de o ruptură cu credinţa creştină. Mişcarea ştiinţifică reprezintă o a treia dimensiune a Renaşterii. Încă din sec. al XIII-lea, se observă o dezvoltare accentuată a

[28] Pop Paraschiva, *Devierile morale ale sec. XX în faţa moralei creştine*, teză de doctorat, Bucureşti, 1999, p. 62

ştiinţei. Metoda experimentală de cercetare va fi stimulată mai ales în urma descoperirii faptului că fizica lui Aristotel conţine elemente neadecvate şi că astronomia lui Ptolemeu porneşte de la un principiu greşit (trebuie să amintim în această perioadă pe Galileo Galilei, cel mai mare promotor al metodei experimentale în astronomie, matematică, hidrostatică, dar şi pe Nicolae Copernic şi John Kepler în astronomie). De acum începe impunerea concepţiei 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 şi Dumnezeu.

Bibliografie

1. Costache, Diac. As. Dr. Doru, „Ştiinţă şi teologie – spre o evaluare nouă a raporturilor”, în *Ştiinţă şi teologie*, Ed. Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001
2. Dumm, John, *Locke. O scurtă introducere*, Editura All, Bucureşti, 2009
3. Freud, Sigmund, *Psihanaliză şi sexualitate*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1994
4. Haught, John F., *Ştiinţă şi religie – de la conflict la dialog*, Ed. Eonul dogmatic, Bucureşti, 2002
5. Jung, Carl G., *În lumea arhetipurilor*, Ed. Jurnalul Literar, Bucureşti, 1994
6. Kant, I., *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972
7. Kant, Immanuel, *Religia doar în limitele raţiunii*, Editura All, Bucureşti, 2007
8. Lemeni, As. Dr. Adrian, „Ideologizarea ştiintei”, în *Ştiinţă şi teologie*, Ed. Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001
9. Lemeni, As. Dr. Adrian, *Sensul eshatologic al creaţiei*, Ed. Asab, Bucureşti, 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 psihosophie pour le monde technique*, Editions Universitaires, Paris, 1994
14. Nietzsche, F., *Despre genealogia moralei*, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1993
15. Paraschiva, Pop, Devierile morale ale sec. XX în faţa moralei creştine, teză de doctorat, Bucureşti, 1999

16. Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, Bucureşti, 1986

17. *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995

18. Rousseau, J.J., *Emile, au de l'education*, Edition etablie par Michel Launay G.F Flamarion, 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” – Constanţa

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 societăţile seculare contemporane au avut probleme, şi încă mai au, cu privire la secte: procese, deturnări de fonduri, cazuri de excrocherie sau manipulare agresivă sau chiar infracţiuni dintre cele mai grave. Nu doar statul are probleme cu sectele, bisericile creştine, toate au aceste probleme, dar şi omul postmodern contemporan, dezorientat, confuz şi uşor de manipulat.

Această realitate gravă, a avut ca reacţie – chiar în sânul societăţilor seculare – apariţia unor organizaţii, denumite sugestiv „anti-cult”. Acestea sunt, de fapt, expresia disperării familiilor ai căror membrii au fost racolaţi de diferite secte; consecinţa acestui fapt a fost pierderea statutului acelui membru în familie şi societate.

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

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

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

I. Sincretismului mişcărilor scientologice

Am văzut din prezentarea diferitelor grupări scientologice că pretenţiile ştiinţifice reprezintă o dimensiune fundamentală în cadrul doctrinei şi concepţiilor acestor secte. Aceste pretenţii au rolul de a insufla credibilitatea în procesul de racolare pe care îl desfăşoară printre cei naivi şi neavizaţi. 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 şansă extraordinară de a deveni membru cu drepturi depline al unei elite. Când o grupare are pretenţii ştiinţifice, te gândeşti în primul rând la seriozitate şi rigoare, dublate de un comportament moral-religios. Este un tablou idilic care ascunde derapaje inimaginabile de natură religioasă, iar de preocupări ştiinţifice nici nu poate fi vorba. Nici din punct de vedere religios, nici din punct de vedere ştiinţific, nu avem de a face în cadrul acestor grupări cu religiozitate creştină sau cu manifestare autentic ştiinţifică.

Ocultismul, inovaţiile filosofice, inepţiile doctrinare şi, nu în ultimul rând, sincretismul ştiinţifico-religios sunt elementele importante ale acestor secte. Superficialitatea, lipsa de cultură religioasă, confuziile oamenilor cu privire la demersul ştiinţific autentic explică succesul acestor secte. Superficialitatea, lipsa de cultură religioasă, confuziile oamenilor cu privire la demersul ştiinţific autentic explică succesul acestor grupări.

Secularizarea a făcut ca în Occident să nu se mai facă distincţie între Biserică şi sectă, mai mult, planul religios a fost substituit cu cel magico-ocult, astfel încât numeroşi oameni de ştiinţă, filosofi, oameni de cultură secularizaţi au tendinţa să identifice cele două planuri într-unul singur – planul magico-religios. Pe de altă parte, sectele scietologice au un pronunţat caracter terapeutic, altă pretenţie „ştiinţifică" ce promite sănătate trupească şi succes în viaţa globalizantă occidentală. Este de înţeles de ce foarte mulţi suferinzi – sufleteşte şi trupeşte – sunt atraşi de aceste grupări şi consideră aberaţiile şi experienţele manipulatorii ca fiind ştiinţă. Aceste grupări se apropie în comportamentul lor de scientismul atât de condamnat de comunitatea ştiinţifică 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 şi pentru omul de ştiinţă.

Sincretismul este periculos în orice situaţie ne-am afla: fie că este vorba de cadrul strict religios, fie că este vorba de un cadru inter şi trans-disciplinar. Atunci când ne referim la cadrul religios, trebuie să ştim că sincretismul este o atitudine non-religioasă, o relativizare prin amestecul şi punerea pe acelaşi plan a descoperirii lui Dumnezeu cu închipuirile omului. În cadrul dialogului între ştiinţă şi teologie, se poate ajunge uşor la sincretism, chiar dacă în anumite cazuri există bună intenţionalitate. Această idee (bună intenţionalitate), pleacă de la o realitate a dialogului între ştiinţă şi teologie. Este vorba de încercarea (bine intenţionată) de a evita conflictul între ele. „Afacerea Galilei" şi controversa legată de concepţia filosofico-ştiinţifică a lui Darwin a făcut ca savanţii şi teologii să încerce altă abordare a dialogului. S-a ajuns la concluzia că ştiinţa trebuie contractată cu religia. Adică ştiinţa şi religia sunt două modalităţi complet independente de înţelegere a realităţii, astfel încât nu are niciun sens să fie pusă în opoziţie[1].

Din această perspectivă, contradicţia este o încercare nesatisfăcătoare de a evita conflictul, prin amestecarea, la întâmplare a ştiinţei cu credinţa. În loc de a respecta marile deosebiri între ştiinţă şi religie, combinaţia le ţese într-un singur material, în care se pierd una în cealaltă, devenind aproape de nedeosebit. Astăzi, mulţi creştini conservatori susţin că, din moment ce Biblia este de inspiraţie divină şi fără nicio greşeală, ea este cea mai sigură sursă de informare ştiinţifică despre începuturile universului şi ale vieţii. Unii dintre ei numesc fuziunea pe care o fac între ştiinţă şi credinţă „ştiinţa creaţiei" sau „creaţionism ştiinţific" şi înlocuiesc cu

[1] Ian G. Barbour, Religion în Age of Science, New York, Harper and Row, 1990, p. 10-16

aceasta teoria darwinistă despre evoluţie, bătălia ducându-se în şcolile americane la nivelul predări (este vorba de o luptă între două ideologii: evoluţionismul şi creaţionismul)[2].

O formă des întâlnită a contradicţiei este concordismul. În locul respingerii directe a ştiinţei, concordismul forţează textul biblic să corespundă, într-o manieră largă, cadrului cosmologiei moderne. Se încearcă apropierea, până la identificare, între cele şase zile ale creaţiei biblice cu cele şase epoci corespunzătoare din prezentarea ştiinţifică a evoluţiei cosmice. Aceste încercări sunt justificate de faptul că religia trebuie să capete neaparat un caracter ştiinţific, pentru a fi respectată din punct de vedere intelectual. Fizicianul citat, Gerald Schreder, argumentează că teoria relativităţii, abordând noţiunea de simultaneitate absolută, ne permite să interpretăm încă odată, „ad literam", modelul celor şase zile ale creaţiei, aşa 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[3].

O altă formă de evitare a conflictului, dar care poate duce inevitabil la sincretism între ştiinţă şi credinţă este combinaţia. Combinaţia între ele s-a născut dintr-o dorinţă foarte firească de înţelegere unitară a lumii. Deoarece pare să armonizeze atât de bine ştiinţa cu religia, ea atrage milioane de oameni. La prima vedere, combinarea religiei cu ştiinţa pare a fi o cale credibilă de evitare a conflictului. Istoria demonstrează, însă, în final, că legăturile posibile dintre ştiinţă şi religie vor începe să se desfacă şi un nou conflict ar putea lua locul acestui acord superficial. Pentru că amestecă ştiinţa cu religia (cum este cazul grupărilor scientologice), combinaţia estompează orice posibilă relaţie între cele două[4]. Aşa se explică faptul că oameni competenţi, cu dublă specialitate, cum ar fi John F. Haught, resping combinaţia (sincretismul) şi nu o introduc în criteriile dialogului ştiinţă-religie: conflict, contrast, contract şi confirmare.

II. Mişcările sectare – un pericol teologic şi ştiinţific pentru omul contemporan

„Pretenţiile ştiinţifice sunt evidenţiate atunci când analizăm sectele hinduse şi budiste care fac ravagii în Occidentul secularizat. Fie că vorbim de Meditaţia Transcedentală, de Bagwan sau Eckankar. Întâlnim un sincretism nociv între ştiinţă (în special psihologie) şi pseudo-

[2] John F. Haught, Ştiinţă şi religie – de la conflict la dialog, traducere din lb. engleză de Magda Stavinschi şi Doina Ionescu, Editura XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2002, p. 26-27

[3] Gerald Schroeder, Genesis and Big Bang: The Discovery of Hormony between Nodern Science and the Biblie, New York, Bantam Books, 1992, p. 43

[4] John F. Haught, op.cit., p. 27-28

religiozitate orientală. Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu ne dă indicii despre acest sincretism: Pentru adepţii şi practicanţii acestei doctrine, arta „călătoriei sufletului” reprezintă o problemă firească, o experienţă aproape cotidiană, o „călătorie” care porneşte dinspre lumea fizică” spre cele următoare: astrală, cauzală, mentală şi până la cea spirituală. Bazele acestui program al „călătoriei psihice” sunt tipic oculte, pentru că doctrina Eckankar-ului pretinde existenţa a cinci „trupuri” ale fiecărui om, care corespund, într-o ordine progresivă, celor cinci planuri sau sfere ale existenţei umane”[5].

„Trupul spiritual este adevăratul trup al omului şi singurul care se plasează dincolo de timp, spaţiu şi materie, singurul care poate dobândi desăvârşirea, singurul care este în permanenţă real şi liber. Pe de altă parte, sufletul este adevăratul actor. Conform legii karmice şi a reîncarnării, el este prizonierul lumilor materiale generate de iluzie, acumulând totuşi noi experienţe pe parcursul succesiunii karmice a existenţelor. În fapt, năzuinţele omului după noi experienţe nu reprezintă decât expresia predispoziţiei fireşti a sufletului de a accede, în cele din urmă, în sfera sau la nivelul spiritual primordial. Toate sentimentele, gândurile şi faptele nu sunt decât expresii ale acestei năzuinţe a spiritului uman. Pe parcursul „călătoriei spiritului” vor fi eliminate toate experienţele acumulate nu doar în această viaţă, ci şi în cele anterioare, până când va dispare orice insatisfacţie, indiferent de felul ei, şi până ce sufletul va realiza libertatea absolută”[6].

„O întrebare inevitabilă este, însă, cum poate fi pusă în practică această artă a „călătoriei sufletului” spre lumea spirituală şi spre libertatea absolută. În viziunea Eckankar-ului, este nevoie de asistenţa unui Mahanta, a unui maestru-Eck. Cu ajutorul maestrului, cel iniţiat se deprinde cu existenţa în aceste lumi spirituale : superioare, plasându-şi toate activităţile sale inferioare în lumile inferioare, pentru ca, în cele din urmă, să ajungă să trăiască o stare de conştiinţă cu mult superioară celei trăite de către semenii săi. În această stare, iniţiatul îşi desfăşoară activitatea într-o atmosferă de încredere deplină, de linişte interioară şi de armonie cu toate lucrurile şi fiinţele. El se află într-o stare de libertate totală, de eliberare şi de luciditate absolută. De aici rezultă faptul că el trăieşte în această lume, dar nu îi aparţine acesteia. În cele din urmă, susţin adepţii acestei doctrine, iniţiatul învaţă să descopere tainele existenţei şi să se detaşeze, implacabil, de efectele legii karmice, să le privească cu resemnare şi indiferenţă.

[5] Vezi Esotera, 9/1978, p. 816; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, Editura Limes, Cluj Napoca, 2002, p. 120
[6] Michael Mildenberger, Die religiose Revolte, Frankfurt, 1979, p. 194; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 121

Legea karmică este cea care guvernează peste tot, inclusiv în plan politic. Din acest motiv, P. Twitchell susţine că socialismul nu poate funcţiona niciodată, pentru că reprezentanţii acestuia au de plătit anumite greşeli[7]. Orice intervenţie împotriva acestuia ar constitui o imprudenţă: „Să-i lăsăm să lupte, să-i lăsăm să se omoare unii pe alţii. Este libertatea şi 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 şi generozitate. După cum foarte uşor se poate observa, doctrina acestei mişcări se constituie dintr-o serie de elemente preluate din diferite alte tradiţii doctrinare”[8].

„In acelaşi demers, respectiv de a conferi acestei practici şi doctrine o coloratură ştiinţifică şi de a o adapta contextului şi atmosferei academice, începând cu anul 1969, Meditaţia transcendentală a primit o nouă denumire: „Science of Creative Intelligence” , („Ştiinţa Inteligenţei Creatoare”)[9], o denumire agreată de însuşi Mahesh Yogi, deşi nu el este autorul ei. Eforturile de a integra mişcarea în lumea academică s-au materializat ulterior în organizarea a tot felul de simpozioane ştiinţifice şi de pretinse cercetări experimentale privind stările meditative ale conştiinţei, iar din 1971 în organizarea treptată a „Universităţii Internaţionale Maharishi”, pentru început în California (Santa Barbara) şi apoi în Iowa (Fairfield). Tot la fel, în Europa, mai precis la Weggis (Elveţia), a fost fondată „Universitatea Maharishi pentru Cercetări Europene”, având acelaşi scop de propagare a Meditaţiei transcendentale. De fapt, ambele instituţii şi-au propus realizarea unui aşa-numit „plan mondial”, înscris pe linia mondializării sau globalizării societăţii umane. Acest proiect, schiţat în 1972, îşi propunea ambiţiosul scop de a crea 3600 de centre locale şi 36 de centre de coordonare, în vederea convertirii în toate ţările la Meditaţia transcendentală a unui procent din populaţie, ceea ce ar fi echivalat cu apartenenţa a un milion de persoane la fiecare centru local. Conform predicţiilor reprezentanţilor acestei mişcări, practicarea acestui exerciţiu de către un procent din populaţie ar fi suficientă pentru diminuarea criminalităţii şi pentru realizarea unei societăţi cât de cât ideale. Apogeul premergător acestui proiect, în opinia promotorilor mişcării, l-ar constitui inaugurarea în 1975 a „Evului iluminării” şi crearea în 1976 a „Guvernului Mondial pentru Evul iluminării”, cu sediul la Seelisberg (Elveţia). După părerea aceloraşi promotori, realizarea unei societăţi ideale în întreaga lume nu

[7] Paul Twitchell, Eckankar. The Key to Secret Worlds, San Diego, 1969, p. 142; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 126

[8] Idem, The Tiger's Fang, San Diego, 1967, p. 173; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 121

[9] J. Forem, Transcendental Meditation, Maharishi Mahesh Yogi and the Science of Creative Intelligence, New York, 1974, p. 216; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 126

poate fi decât opera a zece „ministere” constituite în acest scop: pentru Dezvoltarea Conştiinţei, pentru Legea naturală şi Ordine, pentru Integritate culturală şi Armonie universală, pentru Educaţie şi Iluminare, pentru Festivităţi şi împlinire, pentru Bunăstare şi Progres, pentru Informaţie şi Inspiraţie, pentru Cercetare şi Dezvoltare, pentru Capitalele Evului Iluminării şi pentru Sănătate şi Nemurire. În afară de miniştri, există guvernatori responsabili pentru toate „capitalele” Evului Iluminării, respectiv aşa-numitele „epoci” ale Meditaţiei transcendentale. Între anii 1976-1977, nu se mai consemnează nici un fel de noi iniţiative organizatorice, ci doar preocupări energice în domeniul fenomenelor parapsihologice, cum ar fi levitaţiile etc, care au fost făcute, în cele din urmă, publice.[10] Această mişcare a resimţit un puternic recul în anul 1977, când un tribunal din New Jersey (S.U.A.) a sesizat caracterul religios al acesteia şi a interzis predarea unor cursuri de meditaţie transcendentală în acest stat american. Dacă s-ar fi recurs la o hotărâre similară şi în celelalte state americane, probabil că această mişcare neoreligioasă ar fi putut eşua în demersul său pe teritoriul american”[11].

„Gândirea lui Mahesh Yogi se fundamentează pe problema legată de monismul indian, de relaţia existentă între Absolut şi relativ, între unitatea şi varietatea existenţei. Mergând pe linia filosofiei vedantine nondualiste, el porneşte de la premisa că Absolutul şi relativul reprezintă aceeaşi realitate unică, Brahman. De fapt, ambele nu sunt altceva decât două aspecte ale Existenţei absolute, „care, deşi nemanifestă în natura sa interioară, se manifestă ca o creaţie relativă”[12]. Încercând să răspundă logic la această antinomie, respectiv cum poate fi această Existenţă simultan absolută şi relativă, el o face într-un mod foarte simplu: „Un procent de 100% din Absolut şi 100% din existenţa relativă seunifică într-o proporţie de 100% viaţă în creaţie”[13]. Această afirmaţie contravine unei tradiţii aproape dominante în tradiţia indiană, potrivit căreia relativul este minimalizat în raportul său cu Absolutul, Din acest punct de vedere, concepţia lui Maharishi se înscrie pe linia generală a neohinduismului.

Din punct de vedere terminologic, atitudinea lui Yogi se dovedeşte oarecum inconsecventă. Astfel, mergând pe o linie tradiţionalist-conservatoare, el defineşte Absolutul ca existenţă, conştiinţă şi fericire, îl desemnează ca sursă, origine şi fundament al creaţiei, ca

[10] Experiences of Higher States of Consciousness through the Transcendental Meditation Program, în: Creating an Ideal Society. A Global Undertaking, 1976; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 127

[11] R. Hummel, Indische Mission und neue Frommigkeit im Westen. Religiose Bewegungen Indiens în westlichen Kulturen, Stuttgart, 1980, p. 97; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 127

[12] Maharishi Mahesh Yogi, Die Wissenschaft vom Sein und die Kunst des Lebens, London, 1967, p. 39; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 128

[13] Ibidem, p. 45; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 128

realitate a vieţii, ca existenţă şi potenţialitate pură, ca o stare de conştiinţă pură, respectiv non-obiectuală, în fine ca Dumnezeu. În altă parte, însă, se foloseşte, dimpotrivă, de terminologia oferită de filosofia Samkhya, care utilizează cu preponderenţă perechea de noţiuni purusha-prakriti, reprezentând cele două principii cosmice complementare, care îi oferă posibilitatea accesului la **limbajul** ştiinţific occidental. Existenţa relativă, respectiv creaţia, **constă din** aşa-numitele „structuri" sau „straturi energetice", pe când Existenţa 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 ştiinţe viitoare, care se va consacra în mod deosebit fenomenelor mentale. Cu toate acestea, terminologia ştiinţifică utilizată nu ne poate ascunde faptul că Mahesh Yogi foloseşte în general categoriile gândirii filosofico-religioase indiene.

Apariţia lumii fenomenale este descrisă de către Mahesh Yogi în termenii cosmologiei Sămkhya, în sensul că Existenţa absolută nemanifestă se manifestă pentru început în forme subtile, eterice, însă după aceea în unele tot mai grosiere; astfel, se ajunge la apariţia spiritului, a eului, a conştiinţei, a simţurilor, a sistemului nervos şi, în cele din urmă, a trupului şi materiei, în ordinea amintită. Drept consecinţă a acţiunii „legii cosmice", se ajunge la un ciclu constând din apariţie, conservare, evoluţie şi distrugere. Hotărâtor pentru conservarea şi evoluţia creaţiei este armonia celor trei aspecte sau „calităţi" (gun as) ale naturii (prakriti), aşa cum învaţă filosofia Sămkhya. Baza unei vieţi corecte este tocmai libertatea faţă de aceste „calităţi", nu o atitudine negativă faţă de acestea, faţă de efectele „naturii" în general"[14].

„În acest context, problema cea mai importantă pentru Mahesh Yogi o reprezintă tranziţia dinspre Absolut spre relativ, dinspre liniştea Existenţei pure spre procesul creaţiei şi evoluţiei. Răspunsul la aceasta îl reprezintă suportul vieţii (prana) şi fapta (karma)[15]. Desemnată chiar în speculaţiile upanişadice ca element fundamentai şi ultimă Realitate,[16] Maharishi se arată interesat de prana tocmai datorită posibilităţii acesteia de a se transpune în vibraţii. El o defineşte drept Existenţa pură tocmai din acest motiv.

Pe de altă parte, trebuie reţinut ceea ce semnifică pentru Mahesha Yogi dharma, privită în contextul relaţiei dintre Absolut şi relativ. într-o hermeneutică modernă, dharma reprezintă pentru el „acea forţă implacabilă a naturii, care guvernează existenţa. Ea întreţine evoluţia şi

[14] Maharishi Mahesh Yogi, On the Bhagavad Gita. A new Translation and Commentary with Sanskrit Text, II, 45, Middlesex, 1969, p. 384; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 129

[15] Idem, Die Wissenschaft..., p. 44; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 129

[16] J. Gonda, Die Religionen Indiens, Bd. I, Stuttgart, 1960, p. 52, 200; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 129

constituie fundamentul vieţii cosmice. Ea susţine tot ceea ce pretinde procesul evoluţiei şi intră în contradicţie cu tot ceea ce se contrapune acestuia”[17].

„În aceeaşi viziune, dharma se concretizează în domeniul relativu-lui în diferite dharmas, care reprezintă ceva în genul oricărei legi de viaţă pentru diferitele fiinţe, grupe, culturi, caste etc. O funcţie similară o atribuie Mahesh Yogi „legii cosmice” şi „legilor evoluţiei”. Legea cosmică este definită de el ca „legea universului”, care este fundamentul nenumăratelor legi care acţionează evoluţia întregii creaţii. De asemenea, legea cosmică funcţionează la limita dintre Absolut şi relativ, ea armonizează Existenţa nemanifestată şi eternă cu cea manifestă, atât de diferită şi relativă. În legătură cu legea cosmică, Mahesh Yogi foloseşte şi „noţiunea de „inteligenţă creatoare”, care în formularea propusă de acesta, şi anume „Ştiinţa inteligenţei creatoare”, joacă un rol atât de important în doctrina Meditaţiei transcendentale.

Programul de educaţie şi sănătate, ca şi realizarea unei ordini sociale paradisiace. În plus, spun aceştia, metoda utilizată este uşor de deprins şi nu necesită decât doar 15-20 de minute zilnic.

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

Cele două comunicări „Fă mai puţin, dobândeşte mai mult - a : acţiona în conformitate cu natura” şi „Mecanismele evoluţiei spirituale” sunt opera lui Mahesh Yogi şi sunt reproduse întocmai de către referent; ocazional, ele sunt prezentate şi ca material didactic cu caracter ştiinţific despre „meditaţie” în cadrul unor şcoli populare, secţii ale Universităţii şi unor fundaţii popular-ştiinţifice.

In realitate, cele două comunicări se constituie într-o parte integrantă a programului de iniţiere în şapte trepte în această formă de meditaţie. Dacă prima comunicare are mai mult un caracter publicitar, cea de-a doua în schimb îşi propune mai degrabă o introducere în concepţia despre lume a acestei doctrine şi practici”[18].

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

[17] Maharishi Mahesh Yogi, On the Bhagavad-Gita, p. 26; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 130
[18] D. Seibert, Vorbereitender Vortrag, SIMS Philadelphia, 11/70, p. 5; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 131

informaţiile pregătitoare şi un interviu, care precede iniţierii de către un instructor format de Maharishi Mahesh Yogi. Aş dori să încep cu programul unic al Meditaţiei transcendentale, pentru a stimula evoluţia mea personală. Iau cunoştinţă de faptul că experienţele prin tehnica Meditaţiei transcendentale, ca şi efectele lor, se resimt în viaţa zilnică şi trebuie să-şi găsească explicaţia din punct de vedere intelectual. Voi lua parte la întrunirile necesare în vederea iniţierii personale pe parcursul primelor patru zile succesive. Pe mai departe iau act de importanţa 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 iniţia pe alţii în ea, până ce nu voi fi iniţiat eu însumi de către Maharishi Mahesh Yogi, pentru a deveni un instructor calificat în cele ale Meditaţiei transcendentale.

Ulterior, Bhagwan a manifestat o deschidere largă spre alte tehnici, practici şi tradiţii. Astfel, au fost preluate tehnici cu un caracter psiho-terapeutic şi metode ale „Mişcării potenţialului uman” (Human Potenţial Movement), dar şi unele practici oculte şi tradiţii sufiste. De asemenea, astăzi regăsim în cadrul mişcării şi multe elemente din aşa-numita „psihologie umanistă”.

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

Sexualitatea este un fenomen esenţialmente 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 şi Absolut, între finit şi Infinit, între om şi divinitate.

Privind relaţia dintre doctrina lui Bhagwan şi „psihologia umanistă”, trebuie subliniat că R.Ch. Mohan n-a asimilat doar vocabularul, ci şi anumite elemente şi metode caracteristice „psihologiei umaniste”, desigur reinterpretându-le în contextul propriilor sale concepţii despre viaţă şi existenţă în general”[19].

[19] Bhagwan Sr. Rajneesh, Die Psychologie der Buddhas, în: Sannyas, 1976, p. 7; Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 159

„Din această perspectivă, el consideră că menirea sa este de a configura o „a treia psihologie”, o „psihologie a celor iluminaţi” (buddhas). El afirmă că, în această privinţă, o primă psihologie ştiinţifică pentru omul „bolnav” este opera lui Freud, Jung, Adler etc, după cum am mai spus. O a doua „psihologie”, în accepţiunea sa, ar fi, dimpotrivă, o psihologie pentru omul „sănătos”, care exclude orice gândire referitor la boală, concentrându-se esenţialmente pe promovarea unui mediu sănătos. În acest context, el aminteşte diferiţi reprezentanţi ai „psihologiei umaniste”, cum ar fi Maslow, Fromm şi Janov. R.Ch. Mohan încearcă să identifice elemente din această „psihologie” pentru omul „sănătos” şi în Orient, respectiv la Patanjali, Budha şi Mahavira, dar într-o formă preştiintifică. O a treia „psihologie”, „psihologia celor iluminaţi”, cercetează „raţiunea iluminată”, este o psihologie a transcendenţei, a existenţei, o „Nomind-Psychologie”. Noţiunea „Nomind-Psychologie” reliefează faptul că psihologii umanişti rămân ancoraţi în domeniul raţiunii, în vreme ce R.Ch. Mohan insistă asupra unei experienţe care depăşeşte limitele raţionalului. Pe această linie, el se raliază concepţiei lui Gurdjieff, care pledează pentru o „raţiune 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 eşuat, tocmai pentru că n-a reuşit să concilieze mistica cu ştiinţa. De aici deducem că R.Ch. Mohan se considera simultan un mistic şi un om de ştiinţă”[20].

Atunci când vorbim, analizăm şi evaluăm fenomenul sectar, trebuie să avem în vedere două abordări: 1) prima se referă la domeniul teologic care evaluează fenomenul sectar din interiorul vieţii religioase, fenomenul sectar fiind o realitate tristă pentru unitatea religioasă creştină; 2) a doua abordare este exterioară şi poate veni din sfera ştiinţelor sau a societăţii civile şi percepţia este, de cele mai multe ori, diferită de abordarea teologică (cu siguranţă 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 poziţia sacerdotului sau teologului nespecialist, şi cu totul diferit se face aceeaşi evaluare de pe poziţia specialistului sectolog.

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

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

[20] Nicolae Achimescu, Noile mişcări religioase, p. 160

sectele prin falsa aparenţă a diversităţii ca „pulverizare” a unităţii religioase, au introdus în cadrul religiozităţii tradiţionale, o realitate nouă, inedită şi de neacceptat: religiozitatea entropică. În acest sens Occidentul secularizat şi, în special, SUA au dezvoltat această”religiozitate” entropică, ce este un fenomen reducţionist, o manifestare de tip postmodernist în numele religiozităţii revelate. Pentru a fi mai clari în expunerea noastră, în acest tip de manifestare se elimină total obiectivitatea şi caracterul absolut al demersului religios autentic şi se substituie cu subiectivitatea umană, cu pretenţiile nefondate ale întemeietorilor de secte, totuşi eşuând într-o relativitate generalizată la toate nivelurile vieţii umane.

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

Concluzii

Dacă analizăm doctrina diverselor secte, observăm cu uimire, dar şi cu îngrijorare, o predispoziţie cvasi-generală în acest sens; nu doar grupările scientologice dezvoltă o asemenea atitudine, dar şi 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 indiferenţi religios, se prezintă a fi, nu o grupare religioasă orientală necreştină, ci o ştiinţă sacră, străveche, pentru credibilitate şi atragere. Această manieră diversionistă este practicată din motive strict prozelitiste.

Având în vedere aceste consideraţii, putem concluziona că sectele reprezintă un pericol dublu, atât pentru domeniul teologic-religios, cât şi pentru cel ştiinţific. De asemenea, din punctul nostru de vedere, sectele trebuie să fie tratate cu obiectivitate, dar şi cu deosebită atenţie şi mai ales competenţă.

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

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

Însă, atunci când eşti afectat de fenomenul sectar, atât pe plat axiologic, cât şi pe planul vieţii de zi cu zi, ai dreptul şi datoria de a reacţiona. Această atitudine este perfect justificată şi trebuie să se desfăşoare cu deontologie profesională, non-violenţă şi evident competenţă.

Interesant este că punctul de vedere al teologilor a început să fie aprobat sau chiar adoptat şi de specialişti din alte domenii neteologice. Este vorba de psihologi, psihoterapeuţi, 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 mişcări 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., *Ştiinţă şi religie – de la conflict la dialog*, traducere din lb. engleză de Magda Stavinschi şi Doina Ionescu, Editura XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2002
8. Hummel, R., *Indische Mission und neue Frommigkeit im Westen. Religiose 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. Mildenberger, Michael, *Die religiose Revolte*, Frankfurt, 1979
12. Schroeder, Gerald, *Genesis and Big Bang: The Discovery of Hormony between Nodern Science and the Biblie*, 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

Importanţa dialogului inter-religios pentru misiunea externă a Bisericii

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

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 învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului şi al Duhului Sfânt, învăţându-le să păzească tot ce v-am poruncit. Şi iată, Eu sunt cu voi mereu, până la sfârşitul veacului. Amin” (Matei 28: 19-20). Acest verset reprezintă fundamentul misiunii externe a Bisericii şi este necesar să înţelegem şi să clarificăm în mod adecvat ce înseamnă a face ucenici, ce înseamnă „toate neamurile”, ce înseamnă a învăţă şi cea anume a învăţa şi, în cele din urmă, ce înseamnă că „voi fi cu voi până la sfârşitul veacului”.

Cercetarea misiologică ortodoxă din ultimele decenii a arătat diferite abordări ale misiunii creştine şi 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. Totuşi, 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 şi antropocentrică deopotrivă.

I. Misiunea externă a Bisericii. Repere fundamentale

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

Biserica ortodoxă este instituția divino umană în cadrul căreia creştinii pot căuta mântuirea și răscumpărarea. „Deci, sensul principal al Bisericii constă în natura ei escatologică”[1]. Următoarea afirmație pe care Schmemann o face în eseul său despre misiunea ortodoxă este şi mai profundă: „Euharistia este misiunea Bisericii”[2].

Din perspectiva ortodoxă, scopul misiunii nu poate fi înţeles decât dacă se iau în considerare trei fundamente teologice importante de a fi creştin: soteriologic, ecleziastic și eshatologic[3]. Fără a înțelege ce înseamnă principiul soteriologic în viața credincioșilor, nici o idee nu ar putea explica dorința arzătoare de mântuire a oamenilor credincioşi ortodocşi practicanţi. 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

[1] 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
[2] *Ibidem*, p, 254
[3] 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[4].

O alt aspect important care trebuie să fie luat în considerare în înțelegerea concepţiei 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"[5]. Lumea a fost creată bună de Dumnezeu și prin om a căzut, astfel încât prin om, sfinţenia sa trebuie restaurată. Nu numai prin om, ci prin „noul Adam", Hristos[6]. Scopul eschalologic 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 creaţi de Dumnezeu pentru a ne împărtăşi cu El. Întruparea Fiului lui Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos a făcut posibilă prezenţa Tatălui prin lucrarea Duhului Sfânt în umanitate. Ortodoxia învaţă 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 prim împărtăşirea 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 esenţiale fără de care aceasta s-ar transforma într-o simpla activitate prozelitistă. Vom vedea că activitatea misionară a Bisericii către popoare nu este una uşor de făcut deoarece există o serie de provocări de care aceasta are parte.

[4] Alexander Shmemann, *art.cit.*, p. 254
[5] *Ibidem*, p. 256
[6] Valentin Kozhuharov, *Towards an Orthodox Christian Theology of Mission*, Vesta Publishing House, Veliko Tarnovo, 2006, p. 16

II. Importanţa dialogului inter-religios pentru misiunea externă

Într-o perioadă în care confuzia, violenţa, ura şi crima devina coordonatele vieţuirii în cadru societăţilor actuale, dialogul inter-religioas – parte a misiunii externe a Bisericii în post-modernitate capătă o valoare fundamentală şi devine soluţie a vieţii autentice a omului în relaţie cu Dumnezeu şi cu semenii. Dialogul inter-religios trebuie cultivat şi ferit totodată de relativism, de sincretism pseudo-religios, de pierderea identităţii religioase sau de uniformizare confuză fals-religioasă. Misiunea ortodoxă propune ca soluţii pentru dialogul inter-religioas, toleranţa, respectul care trebuie să izvorască dintr-o înţelegere a raportului dintre cult şi cultură şi a înţelegerii a nevoii pentru omul contemporan a unei „culturi a Duhului", spiritualizată şi creatoare de valori în perspectiva mântuirii tuturor.

Trăim azi într-o lume din ce în ce mai divizată, din ce în ce mai agresivă şi 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 şi tinde spre asemănarea cu Sfânta Treime care este „structura supremă a iubirii"[7] după cum se exprimă marele profesor ortodox român, Dumitru Stăniloae. Dumnezeu fiind „Comunitate şi Comuniune de Iubire eternă"[8] iar omul fiind creaţia din iubire a lui Dumnezeu, este şi el chemat la aceeaşi viaţă de manifestare. Ori, observăm din păcate, că depărtarea de Dumnezeu, înlocuirea revelaţiei Sale cu sisteme de valori limitate omeneşti şi mai des folosirea lui Dumnezeu ca justificare pentru comportamentul inuman şi chiar criminal al omului decreştinat şi desacralizat, face ca omul să decadă din comuniunea cu Dumnezeu dar şi dintr-o „cultură a dialogului". Dialogul în aceste coordonate este înlocuit de competitivitate, de intoleranţă, de atitudine atotsuficientă şi superioară, iar consecinţele acestor substituiri se regăsesc în starea din ce în ce mai conflictuală a omului contemporan. Pe de altă parte, există şi pericole cu care se poate confrunta dialogul inter-religios sau inter-cultural. El trebuie să fie şi să rămână o mărturie a sacralităţii vieţii 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

[7] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sfânta Treime, structura supremei iubiri, in „Studii Teologice", nr. 5-6, 1970, pp. 333-355

[8] Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea Bisericii în faţa provocărilor societăţii seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul International Teologie, Istorie, Muzică şi Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca

impunere, de forţare sau de relativizare axiologică pentru nici un partener de dialog. Nu în ultimul rând, dialogul nu trebuie să devină o negociere a credinţei, 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 şi seculare – cu corespondentele lor în plan cultural atât de diferite uneori chiar antagonice – care, cu greu pot să intre într-un dialog constructiv şi 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 conştienţi că în perioada contemporană, văzută de unii filosofi seculari sau ideologi ca fiind post-post-modernă şi, mai grav, post-creştină, dialogul inter-religios trebuie să reprezinte nu doar temă, ci, mai mult, o realitate de o importanţă şi actualitate evidente. Date fiind aceste realităţi, valoarea misionară a cestor dimensiuni devine una marcantă de necesitate pentru viaţa misionară a Bisericii.

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

Pentru ca dialogul inter-religios să fie relansat în contextul secularismului, este nevoie de o înţelgere, de o radiografiere a procesului de secularizare. Înţelegerea procesului de secularizare se referă la o privire de ansamblu asupra tuturor cauzelor care au provocat dezbinări spirituale între oameni. Dialogul inter-religios depăşeşte pe cel inter-confesional[9], ecumenic din interiorul creştinismului şi este fundamentat de universalitatea lucrării mântuitoare a Mântuitorului Hristos şi se constituie, în acelaşi timp, ca o latură esenţială a învăţăturii creştine despre relaţia Bisericii cu lumea. Dialogul inter-religios urmăreşte, în general, dizolvarea tensiunilor periculoase dintre religie şi interesele naţionale sau politice.

Dialogul are o valoare teologică certă, el depăşeşte monologul şi presupune existenţa a minimum două persoane. Dimensiunea personală a dialogului este fundamentală atât pentru comuniunea noastră cu Dumnezeu dar şi cu oamenii. El pune în valoare persoana umană, cu valenţele ei în sfera voinţei şi a libertăţii şi presupune rostirea şi ascultarea reciprocă. Dialogul este fundamental pentru relaţia vie şi personală cu Dumnezeu în planul revelaţiei dumnezeieşti, dar şi cu oamenii. El devine un obstacol în calea depersonalizării lui Dumnezeu – ca în

[9] Confesiunea se referă la una din cele trei ramuri ale creştinismului. (Ene Branişte, Ecaterina Branişte, Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase, Editura Diecezană, Caransebeş, 2001, p. 112)

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

Secularizarea societăţilor occidentale deschide larg calea pluralismului religios recunoscut de statele occidentale după separarea acestora de Biserică. Separarea Bisericii de stat corespunde unei percepţii a absenţei funcţiei tradiţiilor religioase în societate.

Secularizarea a dus la ştergerea din sfera socială a oricărei referinţe de tip religios, religia nu mai are – odată cu separarea stat – Biserică – nicio relevanţă şi nicio legitimitate în spaţiul public, fiind o prezenţă acceptată doar în spaţiul privat al individului, statul sub impulsul secularizării tolerează religia transformând-o într-o realitate invizibilă pentru spaţiul public. Pluralismul religios se acomodează foarte fine acestei situaţii şi se constituie ca bază pentru o legitimitate religioasă dar numai pe planul strict al unor tradiţii particulare cu pretenţie de religie. Astfel că, pluralismul religios conduce la accentuarea fenomenului de secularizare, totul se reduce la exacerbarea apartenenţei de tip confesional – religios ce duce la o adevărată competiţie atât între tradiţiile religioase diverse, cât şi între acestea şi secularismul militant. Contextul secular conduce nu doar la pluralismul religios, dar şi la o distincţie clară între sacru şi profan, la o conformitate a religiosului cu lumea secularizată, la o desacralizare şi decreştinare a acesteia[11].

Pluralismul religios reprezintă o scădere a religiozităţii omului, el este pentru societate ceea ce reprezintă relativismul pentru gândire. El conduce la o criză de identitate şi de semnificaţie şi mai grav la dispariţia valorilor, după ce acestea fuseseră relativizate. În plan religios autentic, pluralismul religios conduce la o multiplicare a Adevărului, la relativizarea şi apoi la negarea realităţii creştine care mărturiseşte că Adevărul este Persoană cu valoare cognitivă. Hristos ca Dumnezeu întrupat S-a numit pe Sine „Calea, Adevărul şi Viaţa” (Ioan 14, 6). Totodată, Adevărul nu poate vieţui într-o persoană conştientă, capabil;ă să-L împărtăşească şi altor persoane cu care se află în comuniune.

[10] 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

[11] L. Cady, E. Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, p. 43

Biserica găseşte răspuns la secularizare, pluralism şi la relativism în efortul de a reface unitatea primordială a Bisericii. Ecumenicitatea Bisericii este care păstrează comuniunea în credinţă, unitatea acesteia manifestată în fidelitatea faţă de tradiţia apostolică în care central se află Revelaţia dumnezeiască, adică Sfânta Scriptură şi exegeza Sfinţilor Părinţi 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 şi cele panteiste, moniste sau politeiste. Acolo unde Dumnezeu nu este văzut ca Persoană vie, dinamică, creatoare şi proniatoare, acolo nu poate exista dialog ziditor religios. Asta nu înseamnă că nu trebuie să afirmăm umanitatea şi să arătăm deschiderea mărturisitoare faţă de cei ce dovedesc totuşi că sunt din categoria „homo-religiosus"chiar în dialogul inter-religios monoteist există piedici şi pericole, căci una e să crezi în SfântaTreime şi alta într-un Dumnezeu uni-personal, absolut, transcendent şi fără implicare de tip imanent. Dialogul inter-religios trebuie să conducă la afirmarea identităţii religioase şi la existarea relativizării generale a mesajului creştin, precum şi la eliminarea riscului sincretismului religios, provenit în urma deschiderii şi închiderii succesive a creştinismului faţă de celelalte religii.

Nu putem să vorbim de dialog inter-religios dacă nu avem în vedere mişcarea ecumenică şi dialogul ecumenic în cadrul căruia sunt implicate Bisericile tradiţionale, precum şi alte denominaţiuni protestante şi neoprotestante. Termenul ecumenism semnifică mişcarea care are în vedere să unifice toate bisericile creştine, să refacă unitatea vizibilă a Bisericii dintru începuturi[12]. Ecumenismul a luat naştere în sânul bisericilor protestante la începutului secolului al XX-lea[13], ca "un efort de redobândire a unităţii pentru o lume protestantă împărţită în nenumărate grupări şi ramificaţii"[14]. Acest model de ecumenism nu are absolut nici o legătură cu ecumenicitatea şi sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii[15], care este pe deplin păstrată, atât geografic cât şi eclesiologic, în Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească Biserică, adică Biserica Ortodoxă, care continuă să creadă în ceea ce a fost crezut „întotdeauna, pretutindeni şi de către toţi"[16].

---

[12] Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală şi misionară*, p. 231
[13] *Ibidem*, p. 297
[14] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, p. 134.
[15] Prof. N. Chiţescu, *Relaţiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în "Ortodoxia", nr. 2, apr.-iun., 1968, pp. 198-199
[16] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 197

Apriţia şi dezvoltarea ereziilor nu neagă sau ştirbeşte nici unitatea, nici ecumenicitatea şi nici catolicitatea Bisericii[17]. Biserica continuă să fie una şi universală. Ereziile şi schismele de tot felul, din apus şi din răsărit, nu sunt bisericile locale autentice şi legitime ale acelor ţinuturi; aceste biserici redobândesc unitatea şi catolicitatea, devin adevărate biserici în adevăratul sens al cuvântului, doar atunci când sunt reintegrate în credinţa şi viaţa Bisericii Ortodoxe Soborniceşti.

Este necesar sa menţionăm că ecumenismul include şi dialogul ecumenic[18]. Biserica Ortodoxă ca una care deţine deplinătatea eclesială întru Adevărul lui Hristos, a fost prezentă în Mişcarea Ecumenică încă de la începuturile acesteiarealizând importanţa dialogului ecumenic şi al dialogului inte-religios[19]. Din punct de vedere administrativ, Bisericile Ortodoxe sunt autocefale, având fiecare conducerea sa propie independentă, însă în fiinţă ele nu sunt despărţite una de alta, ci formează o singură Biserică, o mare familie, unită prin comuniunea de credinţă şi de cult, ca şi prin organizarea administrativă, prin respectarea canonicităţii şi a tradiţiilor ei multiseculare[20]. Autocefalia nu contravine unităţii, iar unitatea nu respinge autocefalia. Fiind în acelaşi timp autocefale şi unite între ele, Bisericile Ortodoxe au avut posibilitatea să înţeleagă în mod corect ecumenismul şi scopurile acestuia.

Având în vedere propria sa organizare şi vieţuire, Ortodoxia apreciază ca posibile, corecte şi necesare eforturile Mişcării Ecumenice şi a dialogului inter-religios, îndreptate spre o conlucrare frăţească a bisericilor separate, în scopul unirii lor[21]. De aceea Biserica Ortodoxă a acordat, încă de la început, o atenţie deosebită ecumenismului[22].

În anul 1920 Patriarhia Ecumenică a emis o Enciclică în care se propune înfiinţarea unei ,,Comuniuni – *Koinonia* - a Bisericilor creştine", acesta reprezentând un document istoric al Mişcării Ecumenice moderne. Atunci Biserica Ortodoxă Română, răspunzând la Enciclica patriarhului Dorotei al Constantinopolului, şi-a exprimat adeziunea ei pentru o mai bună cunoaştere, apropiere şi conlucrare a Bisericilor creştine de pretutindeni[23]. Ortodoxia a simţit

---

[17] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în "Ortodoxia", nr. 4, 1967, p. 528.
[18] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 217.
[19] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Relaţiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în "Ortodoxia", nr. 2, 1973, p. 156.
[20] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 222.
[21] *Ibidem*, p. 234.
[22] Dr. Cezar Vasiliu, *Relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă de la anunţarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, în „Ortodoxia", nr. 1, ian.-mar., 1976, p. 74.
[23] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p 129.

nevoia să facă înţeleasă în sânul său propriu, ca şi pentru celelalte confesiuni creştine, semnificaţia Bisericii soborniceşti pentru biserica locală şi invers[24].

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

Conlcuzii

Dinamica omenirii a cunoscut însă multiple transformări în primele două milenii de creştinism, putem vorbi de un nou context în care biserica îşi desfăşoară misiunea sa. Astăzi vorbim despre ateism care nu este asemănătoare cu o cunoaştere falsă a divinităţii, ca în păgânism ci, dimpotrivă, o reală negare a acesteia. Ateismul reprezintă o mare provocare a misiunii creştine azi deoarece ateul nu admite existenţa lui Dumnezeu şi să nu uităm că ateismul s-a născut într-o ţară creştină (Franţa) apoi a fost impus de o alta care în trecut dăduse Ortodoxiei mulţi sfinţi (Rusia).

Începând cu secolul al XVIII-lea misiunea creştină cunoaşte o nouă provocare serioasă, secularizarea ce nu a însemnat doar confiscarea şi naţionalizarea bunurilor bisericeşti ci a însemnat şi renunţarea, sau îndepărtarea încet-încet de la principiile evanghelice. Secolul XX a adus cu sine fenomenul globalizării care sub pretextul fluidizării circulaţiei libere a oamenilor şi a bunurilor încearcă o uniformizare a omenirii într-un alt mod decât cel comunist. Fenomen în plină desfăşurare şi astăzi. Ca o consecinţă a secularizării, au apărut fenomene precum desacralizarea, decreştinarea şi indiferentismul religios care fac ravagii printre trăirea duhovnicească a omului contemporan din occident în general, şi din România în special.

[24] *Ibidem*, p. 297

Bibliografie

1) Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeş, 2001

2) Bria, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995

3) Cady, L., Hurd, E., *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010

4) Chiţescu, Prof. N., *Relaţiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în "Ortodoxia", nr. 2, apr.-iun., 1968

5) Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Misiunea Bisericii în faţa provocărilor societăţii seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul International Teologie, Istorie, Muzică şi 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, *Relaţiile 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, *Relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă de la anunţarea 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 Ştefan

Universitatea „Ovidius” - Constanţa

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 dun 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 şi filosofia indiană, Samkhya. O scurtă prezentare a doctrinelor Samkhya ne-o face cunoscutul istoric al religiilor, Mircea Eliade: „pentru Samkhya şi Yoga, lumea este reală (ea nu este iluzorie, cum este, de exemplu, pentru Vedanta). Totuşi, dacă lumea există şi durează, ea datorează acest lucru "ignoranţei" spiritului (puruşa) [1]. Numeroasele forme ale Cosmosului, ca şi procesele lor de manifestare şi dezvoltare, nu există decât în măsura în care spiritul, Sinele, se ignoră şi, prin această *neştiinţă*, suferă şi este aservit. În momentul când ultimul Sine îşi va fi aflat eliberarea, în acea clipă Creaţia în ansamblul ei se va resorbi în substanţa primordială (prakrti)"[2].

Ca şi în învăţătura despre atman din Upanişade, puruşa este inexprimabil. Atributele sale sunt negative. Sinele este cel care vede, el este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv. Puruşa (spiritul) prezintă o autonomie şi imposibilitate mereu reamintită în texte şi este ireductibil, lipsit de calităţi, neavând inteligenţă căci este lipsit de dorinţe. Dorinţele nu aparţin spiritului deoarece ele nu sunt eterne, iar spiritul este veşnic liber.

Nu numai spiritul (puruşa) este etern, ci şi substanţa (prakrti) e la fel de reală şi de eternă; dar, spre deosebire de puruşa, ea este dinamică şi creatoare şi se prezintă sub forma unei mase energetice numită mahat ("Cel Mare").

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

1. sattva (modalitate a lumii şi înţelepciunii);
2. rajas (modalitate a energiei motrice şi a activităţii mentale;
3. tamas (modalitate a inerţiei statice şi a obscurităţii psiho-mentale).

„Iar aceste guna au un dublu caracter: pe de o parte obiectiv, pentru că ele constituie fenomene ale lumii exterioare şi, pe de altă parte, subiectiv, pentru că susţin, alimentează şi condiţionează viaţa psihomentală. Aceste trei guna pot fi interpretate subiectiv de către Samkhya - Yoga când consideră aspectele lor psihice: când predomină sattva, conştiinţa este calmă, clară, comprehensivă, virtuoasă; dominată de rajas ea este agitată, incertă, instabilă; copleşită de tamas, ea este obscură, confuză, pasionată, bestială" [3].

---

[1] Unirea lui purusha cu prakriti este realizată prin Tantra Yoga. (Omar V. Garrison, *Tantra: The Yoga of Sex,* Avon Books, New York, 1964, p. 6)
[2] M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000, vol. II, p. 51-52
[3] *Ibidem*, vol. II, p. 52-53

Ţinta yoghinului[4] este eliberarea din existenţa trupească ce se realizează printr-un proces noetic al cărui scop este descoperirea radicalei deosebiri dintre purusha şi prakriti şi odată relizată cunoaşterea identităţii personale ca fiind purusha, omul intră în starea de Kaivalya, de eliberare din ciclul reîntrupării.

În hinduismul clasic, din care face parte şi şcoala Samkhya - Yoga[5], învăţăturile reprezentative şi care domină această religie sunt Karma şi Samsara, unde, aşa cum am vazut, Karma înseamnă faptă, iar Samsara - reîntrupare. Aceste doctrine învaţă despre existenţa sufletelor din veşnicie. „O parte din ele sunt angrenate într-un veşnic ciclu de reveniri existenţiale: naştere - moarte - renaştere, cauzat pe de o parte de faptele bune sau rele săvârşite de fiecare individ şi, pe de altă parte, de necunoaşterea adevăratei realităţi. Astfel, faptele săvârşite într-o viaţă anterioară condiţionează modul de existenţă a fiecărei fiinţe, la care se adaugă gradul de ignoranţă referitor la perceperea adevăratului substrat al existenţei”[6].

Realizarea eliberării din lanţul reîncarnărilor este necesar ca omul să cunoască adevărata esenţă a vieţii, a lui Brahman şi a sufletului omenesc. La cunoaşterea eliberatoare se ajunge şi prin anumite exerciţii psiho-fizice numite Yoga. Acestea au ca rol atingerea unei transe în care conştiinţa este anulată prin identificarea cu Brahman. „Întrucât Brahman transcende orice deosebire între bine şi rău, adevăr sau neadevăr, cel care a ajuns să realizeze unirea fiinţială cu El transcende orice distincţii etice. Pentru el problema binelui şi a răului nu mai există, după cum nu mai există nici lumea înconjurătoare de care se debarasează ca de un veşmânt vechi şi uzat. El a rupt lanţul veşnic al transmigrării, intrând în starea de eliberare – moksha”[7].

Eliberarea (moksha) se obţine printr-un sacrificiu ce presupune renunţarea la lucruri, mai bine zis la ataşarea (moha) de ele. Eliberarea din existenţa trupească se realizează în concepţia filozofiei Yoga prin metode de disciplinare a trupului şi intelectului sau a minţii. Tehnica yoghină propriu-zisă necesită practicarea poziţiilor (asana) cu rol de a aduce pe aceeaşi lungime

[4] „Secretul meditaţiei 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 metafizc) sau Dumnezeu (Ishvara). Această concentrare unitară şi continuă se numeşte ekagrata („într-un singur punct”) şi ea se obţine prin distrugerea pluralităţii stărilor de conştiinţă”. (Mircea Eliade, *Yoga*, Prefaţă de Constantin Noica, Editura Mariana, Craiova, 1991, p. 94)

[5] „Filosofia Samkhya nu se mulţumeşte să inducă existenţă sufletului prin stabilirea activităţii teleologice a naturii. Creaţia îşi are acum sens, dar relaţia ei cu sufletul este încă obscură. Nu există un creator, aşadar lumea nu-şi poate găsi sensul în voinţa sau capriciul demiurgului. Evoluţia principiului material (prakriti) este orientată servil către suflet (purusha). Acest lucru se face pentru liberarea (mukti) sufletului de robia iluzorie a experienţei, aşadar de existenţă”. (Mircea Eliade, *Yoga*, p. 59-60)

[6] Prof. Dr. Remus Rus, Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1991, p. 220

[7] *Ibidem*, p. 220-221

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

O altă tehnică yoghină de disciplinare şi autocontrol este concentrarea asupra unui singur obiect, ekagrata, care este un exerciţiu prin care se doreşte controlarea celor două surse generatoare ale fluidităţii mentale: activitatea senzorială şi aceea a subconştientului. Din cele trei tehnici ale practicii yoghine - asana, pranayama şi ekagrata -se pretinde o suspendare a condiţiei umane fie şi numai pe durata exerciţiului. Astfel, într-o stare de imobilitate, ritmându-şi respiraţia şi fixându-şi privirea şi atenţia într-un singur punct, yoghinul este “concentrat”, “unificat”, stare în care el nu mai poate fi distras sau tulburat de activitatea simţurilor, de memorie etc. şi i se oferă condiţiile propice pentru practicarea concentrării şi meditaţiei (dhyana) definită de Pantajali ca “un curent de gândire unificată”[9].

II. Practici yoga

Practica Yoga[10] conţine mai multe sisteme ce vizează acelaşi ţel esenţial – atingerea Absolutului. Dintre aceste sisteme amintim câteva:

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

Bhakti Yoga reprezintă Yoga iubirii universale, a abnegaţiei şi a dăruirii faţă de Suprem;

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

[8] Mircea Eliade, *Istoria credinţilor şi ideilor religioase*, p. 60-61
[9] *Ibidem*, p. 61
[10] În Shiva Samhita Yoga este văzută ca singura metodă adevărată spre desăvârşire. (*Shiva Samhita. Cartea secretelor din Hatha şi Tantra-Yoga*, p. 16)

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

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

Mantra Yoga reprezintă Yoga punerii în rezonanţă 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 forţă ale Universului prin intermediul anumitor desene geometrice special concepute şi revelate pentru aceasta;

Tantra Yoga[11] este Yoga expansiunii extreme a câmpului conştiinţei care integrează o gamă complexă de procedee şi tehnici, integrând printre altele activitatea sexuală în scopul accelerării evoluţiei spirituale prin transmutarea şi sublimarea potenţialului creator sexual, atât la bărbat cât şi la femeie;

Kundalini Yoga înseamnă Yoga trezirii şi 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 şi urmăreşte stăpânirea cât mai perfectă a corpului, redobândirea sau menţinerea sănătăţii, controlul cât mai deplin al energiilor vitale, fiind bazat pe echilibrarea polarităţilor fundamentale ale fiinţei, a energiilor solară (+) şi lunară (-).

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

Samadhi-Pada (se ocupă de conştiinţa pură);

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

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

Kaivalya - Pada (se ocupă de Moksha - eliberarea spirituală)[12].

Tot în "Yoga - Sutra" sunt prescrise opt faze importante pentru atingerea divinităţii"[13]:

Yama[14] (înfrânările sau purtarea bună);

---

[11] „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 şi Tantra-Yoga*, Editura Dragon, Bucureşti, 1994, p. 15)

[12] Kansalyarani Raghavan, *Ghid pentru cultura şi spiritualitatea indiană*, Editura Arhetip, Bucureşti, 1992, p. 15

[13] *Ibidem*, p. 16

[14] „Yama („înfrânările") vizează cele cinci comandamente morale absolut indispensabile pentru ascetul care şi-a propus să atingă eliberarea încă din timpul acestei existenţe". (Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, Editura Tehnopress, Iaşi, 2001, p. 185-186)

Niyama[15] (disciplinele sau puritatea gândirii);

Asana[16] (poziţia sau posturile corpului);

Pranayama[17] (controlul respiraţiei);

Pratyahara[18] (controlul minţii sau emanciparea activităţii senzoriale de contactul cu obiectele exterioare);

Dharana[19] (concentrarea care poate fi pe un singur punct sau pe o idee cum ar fi Işvara – Dumnezeu);

Dhyana[20] (meditaţia yoghină sau contemplarea neântreruptă a obiectului);

Samadhi[21] (enstaza sau Dhyana fără conştiinţa de sine).

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

---

[15] Concomitent cu aceste înfrânări (yama), yoghinul trebuie să practice niyama, adică o serie de "discipline" corporale şi psihice. „Aceste "discipline" constau în "puritatea" (sauca), "mulţumirea" sau "împăcarea" (samtoşa), "asceza" (tapas), "cunoaşterea de sine" (svadhyaya) şi dăruirea totală Stăpânului Divin (Isvara, isvara-pranidhanani). Purificare (sauca)". (Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, p. 186-187)

[16] „Yoga propriu-zisă debutează începând cu cel de-al treilea "membru" (yoganga), cu a treia treaptă dintre cele opt descrise de către Patahjali. Această a treia treaptă este asana, desemnând binecunoscuta "poziţie-lotus", definită în Yoga-Sara ca fiind "stabilă şi agreabilă".
(Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, p. 187-188)

[17] „Dacă asana presupune refuzul de a ceda înclinaţiilor naturale şi implicit refuzul mobilităţii, Pranayama ilustrează disciplinarea respiraţiei, respectiv „refuzul" de a respira ca majoritatea oamenilor, adică în mod aritmie. (Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, p. 189-190)

[18] „După cum afirmă Patanjali în Yoga-Sutra, ceea ce trebuie să suprime yoghinul în primul rând este fluxul continuu de gânduri, sentimente, reprezentări ce dispersează conştiinţa. (Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, p. 191-192)

[19] „Deşi este consemnată în Yoga-Sutra ca a şasea treaptă Yoga, dharana este, de fapt, o ekagrată, adică "fixarea într-un singur punct" şi constituie punctul de pornire al meditaţiei Yoga. Concentrarea are loc de obicei asupra centrului (cakra) ombilicului, în lotusul inimii, asupra porţiunii dintre sprâncene, vârfului nasului, asupra unui obiect luminos, asupra unui gând (adevăr metafizic) sau asupra lui Isvara („Domnul").". (Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, p. 192-193)

[20] Legat de meditaţia (dhyana) de tip Yoga, Patanjali afirmă că în cadrul ei "conţinutul mental (pratyaya) este unic şi mintea curge continuu spre el". S-ar putea spune că în acest moment accesul yoghinului spre conţinutul mental nu mai este perceput de către acesta ca o apropiere "dinspre periferie spre centru", ci ca o "pătrundere în profunzimea aceluiaşi obiect". Chiar dacă conţinutul mental rămâne acelaşi, mintea nu este obstaculată, ci rămâne dinamică, "fiecare moment" (ksana) repetând acelaşi conţinut mental din "momentele anterioare şi ulterioare".. (Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, p. 193-194)

[21] „În momentul în care yoghinul a realizat „concentrarea" (dharana) şi "meditaţia" (dhyana), el accede fără nici un fel de probleme la treapta samadhi , „enstaza", care este totodată rezultatul final şi apogeul tuturor eforturilor şi exerciţiilor spirituale parcurse de către ascet. În accepţiunea 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 raţionale sau al imaginaţiei (kalpata); în această ipostază, obiectul respectiv se descoperă în însăşi fiinţa sa, „în sine" (svarupa), ca şi cum ar fi golit de sine. (Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, p. 194-196)

reprezintă, în modul cel mai consistent, mistica clasică a Indiei, această doctrină concentrând atenţia asupra tuturor acţiunilor şi exerciţiilor capabile să trezească forţele supranaturale din om care, conform concepţiei teoretice din India, „sunt destinate să înlesnească deplin contopirea omului cu spiritul universal”[22].

Concluzii

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

Bibliografie

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

[22] Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 641

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

Repere misionare ale sexualităţii premaritale şi extramaritale

Pr. Drd. Gheorghe Razvan
Universitatea “Ovidius” Constanţa
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 şi 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“[1].

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[2].

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 poftește 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

[1] Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon&Schuster, New York, 1987, p. 99
[2] 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[3].

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 nepotriviți, 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).

Activitatatea 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 întreruptus* 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

[3] 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[4].

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.

[4] 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[5].

Convenientele 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

[5] Richard Foster, *Money, Sex and Power*, Harper&Row, New York, 1985, pp. 112-122

se iveşte posibilitatea unei împliniri egoiste şi a unor satisfacţii carnale[6].

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

O educaţie incorectă. Mulţi oameni, în special cei tineri, stabilesc relaţii sexuale în mod nepotrivit sau inadecvat, deoarece nu au maturitatea emoţională şi nu ştiu nimic despre consecinţele asupra sănătăţii. Romane, filme, producţii cinematografice sau programe de televiziune distorsionează imaginea dragostei şi a relaţiei sexuale, o prezintă într-o manieră comercială şi pornografică, fără să existe o educaţie profund psihologică, spirituală, a aspectelor complexe care privesc relaţia sexuală între parteneri în cadrul căsniciei, sau a principiilor de moralitate. Pentru mulţi oameni, baza comportamentului lor nu este decât o etică de complezenţă, „dacă te simţi bine, n-ai decât s-o faci“, fără să se mai gândească la implicaţii şi consecinţe pe termen lung.

Presiunea internă. Mediul poate favoriza cedarea în faţa ispitelor sexuale, dar sursa reală a problemelor este în mintea persoanei. Hristos a indicat lucrul acesta când le vorbea fariseilor pseudoevlavioşi că lucrurile care ies din gură provin din inimă, pentru că din prisosul inimii vorbeşte 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 dorinţa de a încerca ceva nou şi diferit; aceasta creşte pe măsură ce apar ocazii de a se implica în experienţe sexuale imorale);

Fantezia necontrolată (mulţi oameni, unele studii se referă la circa 95% bărbaţi şi 50% femei, se angajează în fantezii sexuale[7]). Această activitate mentală produce excitare şi adesea apare înaintea sau în timpul relaţiei sexuale, având rolul de a îmbogăţi experienţa sexuală. Unii oameni se retrag în imaginar pentru a-şi reduce anxietatea legată de sex, pentru a explora mental aspecte sau acte tabu pe care consideră că în viaţa reală nu-şi vor permite să le realizeze niciodată, pentru a adăuga senzualitate vieţii, întrucât au parte de puţină bucurie sau plăcere sexuală. Cercetările au evidenţiat că unii sunt mai excitaţi prin fantezie decât prin vizualizarea unor imagini erotice sau prin citirea materialelor pornografice. Deoarece nimeni nu poate vedea

[6] Charles Colson în *Prefaţa* la Ted W. Engstrom, *A Time for Commitment*, Zontervam Grand Rapids (Michigan), 1987, p. 9

[7] 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 poftirea cuiva, există toate condițiile ca activitatea sexuală reală să apară când există ocazia[8].

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 escapiv 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 prevalentei tulburărilor de orientare sexuală[9], 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 bătălie spirituală

[8] Richard A. Meier, *Human Sexuality in Perspective,* Nelsin-Hall, Chicago (Illionois), 1984, p. 177
[9] 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 influențale 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 îndemnurile 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*, Zontervam 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

Mişcarea New-Age. Repere misionare

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

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

Principala caracteristică a Mişcării New Age este reprezentată de interesul său crescut pentru ştiinţă şi dezvoltarea tehnologiei. Această caracteristică ar putea părea surprinzătoare dacă ar fi să analizăm acest lucru la prima vedere pentru că adepţii New Age tind să respingă raţionamentul academic, însă, în realitate, acest paradox este doar unul este doar aparent. Progresul care se manifestă în toate domeniile ştiinţelor moderne stârneşte un real interes la adepţilor New Age din două motive. Primul motiv este acela că progresul este interpretat în aşa fel încât legitimează o perspectivă spirituală. Al doilea motiv este acela că progresul este folosit pentru a combate consensurile ştiinţifice existente. Acest lucru este posibil deoarece *noua* şi *vechea* ştiinţă sunt percepute ca fiind în opoziţie în mod radical, dacă nu în practică, cel puţin din punct de vedere principial. Ştiinţa tradiţională, asociată cu instituţia academică, este condamnată în profunzime, ca fiind materialistă, care favorizează alienarea omului, dar New Age-ul a descoperit noua ştiinţă, pe care o consideră ca un potenţial aliat împotriva ştiinţei *vechi.*

I. Perspective istorice ale mişcării New-Age

Unul din prestigioşii cercetători ai noilor mişcări 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”.[1] 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`, şi, de atunci, se află în continuă dezvoltare. Grupările ufolatre înpărăşesc mai multe teze şi doctrine eshatologice.[2]

Perspectiva metafizică-ocultă a acestor mişcări ufolatre îşi au rădăcina în multe izvoare de inspirație, însă cu precădere trebuie menționată aici una din fondatoarele sistemului Teosofic, Alice. A. Bailey.[3] Influența acesteia asupra Mișcării New Age, mai ales în perioada de început a mişcării, 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 mişcările ufolatre, putem spune că acest cult reprezintă într-o oarecare măsură Mișcarea Proto-New Age.[4] După anul 1960 se cunoaşte o adevărată înflorire a fenomenului neo-religios, apărând mişcări 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.

Cultele 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”.[5] Având în vedere că evenimentul apocaliptic a eşuat de mai multe ori, s-a dezvoltat un sentiment de frustrare și o rezistență crescândă față de atitudinea pasivă a aşteptării marelui eveniment, foarte asemănător cu Noaptea albă de la Boston, când adventiştii l-au aşteptat în zadar pe Iisus. cazul.[6]

---

[1] Gordon J. Melton, *New Age Encyclopedia*, Editura Gale Research, London, 1990, p. 246.
[2] Gregory Recce, *UFO Religion*, Editura I.B. Tauris, New York, 2007, p. 188.
[3] Chistopher Partridge, *UFO Religions*, Ed, Routledge, London, 2003, p. 8.
[4] Robert Ellwood, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Editura Prentice Hall, New York, 1973, p. 143.
[5] Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreştin*, Editura Do Minor, Bucureşti, 2009, p. 226.
[6] 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”.[7]

Mişcarea New Age a avut primii adepţi 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.[8]

New Age a cunoscut o dezvoltare intensă, daca ar fi să ne raportăm la numărul membrilor săi, la sfârşitul anilor 70`, când a început să perceapă o similaritate de amploare cu alte varietăţi de idei şi preocupări *alternative,* şi a început să le vadă pe acestea ca fiind componente ale *mişcării.* „Această mişcare poate fi considerată ca fiind: un cult milenarist, care a devenit conştient de el însuşi, 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.[9] Toate aceste influențe vor fi dezbătute ulterior”. [10]

Se părea că dorinţa de a căuta *Noa Paradigmă,* care ar trebui să o înlocuiască pe cea veche, este odorinţă a Mişcării 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”.[11] Căutarea Noii Paradigme este esențială pentru noua perspectivă a lumii, pe care teoriile americane au avut grijă

[7] Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase,* Editura Limes, Cluj Napoca, 2000, p. 232.
[8] Christoph Bochinger, *New Age und moderne Religion, Religionswissenschaftliche Untersuchungen,* Editura Kaiser, Gutersloh, 1994, p. 515.
[9] *Ibidem.*
[10] Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin,* p. 244.
[11] *Ibidem.*

să o explice, iar această nouă paradigmă, pare după spusele lor să se dezvolte chiar în mijlocul nostru.[12]

II. Doctrina milenaristă în concepţia New Age

Mişcarea New Age şi-a centrat doctrina pe ideea milenarismului, ca reprezentând un eveniment iminent. Din acest motiv, este normal să privim Mişcarea dintr-o perspectivă a eruditilor milenarişti.

Terminologia despre mileniu este departe de a fi decisă. Se vorbeşte despre apocalipsă, mesianism şi hiliasm (sinonim aproximativ cu milenarism), ca și concepte analitice diferite, dar subliniază limitele acestora, de multe ori faptele pur şi simplu nu se acomodează cu compartimentele lor. „Este anevoios totuşi să precizăm, să subliniem diferenţa relativă dintre apocalipticism şi milenarism".[13] Într-o viziune tipic apocaliptică, lumea nouă se va instaura ca o catastrofă peste ceea ce deja există, și înlocuieşte ordinea lumii actuale, printr-o ordine diferită, *transcendentă.* Visul tipic pentru milenarişti este acela al perfecţiunii, un pământ înconjurat de pace şi îndestulare, fără nedreptate şi injustiţie. 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 îşi piardă atributele pământeşti definitorii.[14] O lume a păcii şi a îndestulării, în care spiritualitate, a duce oamenii la un alt nivel de evoluţie, care trăiesc lângă îngeri, seamănă mai degrabă cu Raiul pe Pământ, la propriu.[15] O oarecare apocaliptizare, care prevede cataclisme în întreaga lume, este posibilă, însă nu totala distrugere a acestuia. Potrivit acestui scenariu, Apocalipsa poate fi percepută ca fiind o perioadă de *curăţare*, pentru a folosi o expresie de sorginte New Age, care va pregăti drumul pentru *Mileniu.* [16]

Asemănător cu cele menţionate este deasa menţionare, dar oarecum neclară distincţie între pre şi post milenarism. Din perspctiva scenariului pre-milenarist, venirea Împărăţiei lui

[12] Victor Schermer, *Spirit & Psyche,* Editura Jessica Kingsley Publishers, New York, 2003, p. 133.
[13] 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.
[14] Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreştin,* p. 18.
[15] Adela Yarbro Collins, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism,* Editura Brill, Leiden, 1996, p. 116.
[16] Nicolae Achimescu, *Noile mişcări 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. Mişcarea 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.[17]

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.[18]

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 învestită 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.[19] „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”*.[20]

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

[17] Henri Desroche, *The Sociology of Hope,* Editura Routledge, London, 1979, p. 92.
[18] George John Hoynacki, *Messianic Expectations in Non-Christian Religious Traditions,* în revista *Asian Journal of Theology,* nr. 5, 1991, p. 20.
[19] Benjamin Creme, *The World Teacher for all Humanity,* Editura First International Foundation, Amsterdam, 2007, p. 95.
[20] Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin,* p. 332.

dintre ei cred că îţi va face apariţia o persoană (de pildă teosofistul Benjamin Creme), dar cea mai mare majoritate cred într-o venire spirituală, eveniment care va fi trăit şi simţit în interior, mai degrabă decât fizic. [21]

Ca mişcare milenară, adepţii New Age sunt încorporaţi într-o perspectivă macro-istorică. Cu toate că anumiţi autori au precizat că milenarismul are o istorie liniară, nu este clar dacă această asociere se află înafara contextului iudeo-creştin. În orice caz Mişcarea New Age nu crede că odată cu venirea Erei Vărsătorului, istoria va lua sfârşit. După cum bine ştim, adepţii New Age, văd venirea Noii Ere foarte apropiată de calculele ciclice, care sunt interpretate astrologic. Astfel, ultimii 2000 de ani, dominaţi de creştinism, sunt numiţi de aceştia ca fiind Era Peştelui (aceasta şi datorită faptului că Biserica primară, folosea ca simbol al creştinismului peştele, pentru ei aceasta are o semnificaţie profundă). Era Vărsătorului, care va urma Erei Peştelui, va dura tot aproximativ 2000 de ani, şi se presupune că şi aceasta va fi urmată de altă Eră.[22] Se poate observa o anumită discrepanţă între general, şi acceptarea implicită a acestei percepţii macro-istorice, a acestor cicluri recurente, pe de-o parte, şi o lipsă de interes în dezvoltarea macro-istoriei într-un mod sistematic.

Toată atenţia se adresează venirii Noii Ere, în opoziţie cu cea care a precedat-o. „Concepţiile despre ciclurile precedente sunt extrem de vagi şi slab schiţate, şi întrebările ce eră va urma celei a Vărsătorului, sunt considerate în mod aparent irelevante. După cum vom vedea, în general teoriile despre rostul şi sfârşitul erelor nu există, dar sunt puse în legătură cu teoria ciclurilor astrologice, totuşi sunt prezentate foarte vag. Dintr-o perspectivă teoretică, această situaţie creează probleme interesante, care foarte bine s-ar putea transforma în noi direcţii pentru milenarişti pe viitor”. [23]

III. Spiritualitatea New Age

În cadrul New Age, religiile metafizice şi oculte au dezvoltat un nou vocabular şi o nouă respectabilitate. Viziunea alternativă, holistică asupra vieţii a mişcării New Age este proeminentă pe piaţa ideilor. New Age-ul s-ar putea sa nu fie capabil să transforme o cultură întreagă, dar este gata sa lucreze asupra micilor lui părţi ale lumii[24].

[21] Benjamin Creme, *Transmission, a Meditation for the New Age*, Editura First International Foundation, Amsterdam, 2006, p. 7.
[22] Idem, *The Ageless Wisdom Teaching*, Ed, Share International Foundation, London, 2006, p. 37.
[23] Idem, *The Awakening of Humanity*, Editura Share International Foundation, London, 2008, p. 136.
[24] Timothy Miller, *America's Alternative Religious*, 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 şi loc vremelnic de „joacă" a spiritului pur; 4) propovăduirea mântuirii, de fapt a automântuirii prin diferite tehnici şi ritualuri de dobândire a stării de iluminare; 5) identificarea răului cu starea de neiluminare spirituală.[25]

Cele cinci caracteristici sunt suficiente pentru a observa că spiritualitatea New Age este un neognosticism „mascat" sub diverse denumiri: teosofie, antroposofie, mişcarea Gral-ului, scientologie, Divine light mission ş.a. În legătură cu această observaţie, un autor menţionat de Bruno Wurtz formulează ipoteza conform căreia „gnosticismul nu a fost o erezie a antichităţii, ci este un fenomen peren sau cel puţin recurent al istoriei gândirii, un fenomen care se manifestă în periodice puse sub forma unei religii a automântuirii."[26] Chiar aşa stând lucrurile, New Age are caracteristicile sale.

Din perspectiva spiritualităţii New Age, se poate afirma că este o sinteză între ştiinţificitatea occidentală şi înţelepciunea orientală. La constituirea acestei „noi evanghelii" au participat, având fiecare un rol decisiv, întregul eşichier al disciplinelor ştiinţifice, de la psihologie până la fizica nucleară, alături de doctrinele oculte şi religiile orientale, mişcarea Hippie şi psihedelismul consumului de droguri (ultimele valorizate în generarea experienţei transpersonale a „lărgirii de conştiinţă").[27] Pentru a avea o imagine mai plastică asupra eterogenităţii spiritualităţii New Age, spicuim din lista de curente, metode, ştiinţe, religii din care mişcarea sa „servit"; lista este citată la Lothar Gassmann, din „Animalul neterminat" de Theodore Roszak. Începem: renaştere indeo-creştină; noua credinţă penticostală, comunităţi şi secte Iisus, adunări harismatice în cadrul marilor biserici; religii orientale: zen, budism tibetan, tantrism, yoga, sufism, bahai; guru individuali, precum şi mişcări de masă: conştiinţa Krishna, Yoga totală, Yoga Ananda Marga, Sri Aurobindo, Guru Bawa; ştiinţe şi grupuri ezoterice: ştiinţa 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,

[25] Bruno Wurtz, *New Age. Paradigma holistă sau Revrăjirea Vărsătorului*, Editura de vest, Timişoara, 1994, p. 12
[26] Hans-Jurgen Ruppert, *Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist?*, Wiesbaden, 1990, p. 12
[27] Bruno Wurtz, *op. cit.*, p. 33

botanică, introspectivă, astrologie medicală; terapii corporale: recepţie senzorială, bioenergetică, munca fizică, masaj, meditaţie orientală, atletism terapeutic; neoprimitivism şi păgânism: mitologie filosofică, cult magic, primitivism ales voluntar ca stil de viaţă, acomodare la ştiinţa primitivă şi ritualuri primitive; organicism: misticism ecologic, alimentaţie naturală, bioritm, alimentaţie vegetariană; ştiinţa „sălbatică": stări modificate de conştiinţă, cercetarea viselor, psihometrie, cercetare psihedelică, hipnoza călătoriei în timp, fizica vizionară (universul-conştiinţă), sisteme psihoenergetice, tanatologie; psihologi, spiritişti. 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 şi electronică; cultura pop: science-fiction, grupuri de studii OZN, punk rock, light showuri şi spectacole multimedia, fascinaţia filmelor, droguri şi lărgirea necontrolată a conştiinţei[28].

Nucleul spiritualităţii New Age se regăseşte în Societatea Teosofică întemeiată de Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). Astfel, în programul Societăţii Teosofice se află următoarele ţeluri:

„Formarea unui nucleu al fraternităţii generale a omenirii, fără deosebire de rasă, religie, sex, castă sau culoare."

„Să promoveze studiul comparativ al religiilor, al filosofiilor şi al ştiinţelor."

„Să cerceteze legile naturii, până acum inexplicabile, şi forţele latente ascunse ale omului."[29]

Mişcarea New Age este o mişcare sincretistă, adică combină şi sintetizează învăţături şi principii religioase valoroase şi plauzibile. Culege din învăţăturile tuturor religiilor lumii ceea ce e bun, adevărat şi valoros, şi le redefineşte sub forma unei noi concepţii despre lume şi viaţă: „Noi onorăm adevărul şi frumuseţea tuturor religiilor lumii şi credem că fiecare din ele conţine o parte din Dumnezeu, un sâmbure al adevărului care să ne unească pe toţi". New Age nu oferă un devotament exclusiv unei forte supranaturale invizibile şi inaccesibile, unui învăţător sau unei învăţături anume. Dimpotrivă, cred ca TOT CEEA CE ESTE (DUMNEZEU) s-a revelat pe sine (printre alţii) în Iisus, dar şi în mulţi alţi maeştrii înălţaţi, cum ar fi Lao-Tze, Buddha, Hermes Trismegistos, Pitagora, Zoroastru, Moise, Mohammed etc. Prin urmare, Biblia nu poate face nici

[28] Lothar Gassmann, *New Age*, Editura Stephanus, Bucureşti, 1996, pp. 43-48
[29] *Ibidem*, p. 16-17

o pretenţie de a fi singura revelaţie a lui Dumnezeu făcută omenirii, ci numai una din multele sale revelaţii.

Afirmaţia fundamentală, extrem de pozitivă, a New Age este divinizarea reală a omului[30], a tuturor creaţiilor din univers. Daca totul este una (monism) şi totul este dumnezeu (panteism), atunci şi noi oamenii, precum şi toate creaţiilor materiale ale giganticului Univers, sunt în ultimă instanţă părţi intrinsece ale lui Dumnezeu, sunt Dumnezeu. Odată ce noi începem să pricepem că toţi suntem Dumnezeu, că toţi avem atributele sale, întreg scopul vieţii devine redescoperirea măreţiei divine din noi, a iubirii, a înţelepciunii, a înţelegerii şi a inteligenţei perfecte.

În New Age se remarca doua aspecte ale transformării: transformarea personala şi transformarea planetara. Transformarea personală reprezintă corespondentul naşterii din nou din creştinism, bazându-se pe recunoaşterea personală a contopirii cu Dumnezeirea, cu umanitatea, cu universul. Aceasta recunoaştere 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 omeneşti şi mărginirii omului. Pentru că am uitat în cursul evoluţiei multimilenare, nu totdeauna fericita, adevărata noastră identitate divina. Doar printr-o transformare a conştiinţei noastre putem scăpa de aceasta minciuna şi putem redescoperi adevăratul nostru potenţial minunat divin. Transformarea planetară se spera a se realiza prin atingerea unei mase critice suficiente de oameni, ce au fost ei înşişi personal transformaţi, şi care îşi asuma răspunderea socio-politica pentru întreaga umanitate.

Idea politică a New Age este bazată pe încrederea optimistă şi generoasă avută în potenţialul uman şi nu în dependenţa omenirii de călăuzirea unui Dumnezeu personal inexistent, aflat în afara propriilor sale creaţii. Omniprezentul Hristos cosmic este cel ce-l umple pe om cu acest potenţial. Hristosul cosmic a operat în multe din perioadele istorice trecute în vieţile diferitelor personalităţi religioase şi prin intermediul lor s-au produs schimbări deosebit de spectaculoase şi pozitive în lumea noastră (mutaţii genetice psihologice la scara de masă). Masele trebuie să înveţe sa nu se mai vadă ca indivizi izolaţi şi neajutoraţi, ci ca parte a unui întreg mai mare, a unui grup, a unei comunităţi, a planetei, a universului.

Unul din principiile de bază ale noii paradigme este rezultatul unei răsturnări ontologice şi gnoseologice ce se vrea dincolo de orice dualism. Este vorba despre un monism cosmologic

[30] Walter Martin, *The New Age Cult*, Bethany House, Bloomington, 1989, p. 22

care spune că totul se află în conexiune şi în raport de premisă reciprocă, totul formează o unitate fără polaritate subiect-obiect; realitatea primordială este totalitatea, holonul care generează partea, iar partea conţine întregul univers în stare „înfăşurată” [31]. În noul curent de gândire ştiinţifică şi-a făcut apariţia ceea ce se numeşte „paradigma virbratorie”: universul este un complex de vibraţii. 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 şi identitatea persoanei umane este identitatea unui ritm. Ritmicitatea caracterizează nu numai autoorganizarea şi exprimarea de sine, ci şi percepţia senzorială şi comunicarea. Teza după care cogniţia reflectă obiectul în chip fotografic nu mai este valabilă. Imaginile de obiecte separate există numai în lumea noastră lăuntrică a simbolurilor, a reprezentărilor şi a ideilor. Realitatea din jurul nostru e cu totul altfel: un neîntrerupt „dans ritmic” din care simţurile noastre traduc unele game de vibraţii, 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; opoziţiile nu sunt exterioare, ci se cuprind în unitate.

Pierre Teilhard de Chardin, autorul primei încercări de depăşire a dualismului prin unirea într-o sinteză a ştiinţelor naturii cu religia, este cel care vorbeşte despre o evoluţie a conştiinţei: Omul se află în evoluţie către stadiul de supraom. Omenirea tinde spre unitate şi spre o stare superioară a conştiinţei, spre punctul OMEGA, în care se va realiza unitatea în Hristos. O posibilă pustiire a ecosistemului cosmic nu l-ar mai afecta.[32]

Concluzii

Mişcarea New Age *în sens general*, este o mişcare 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*

[31] Despre „noua paradigmă” vezi la Bruno Wurtz, *op. cit.*, pp. 167-184
[32] 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 Mişcarea 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 Mişcării 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 mişcări 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, Bucureşti, 1996
11. Istodor, Gheorghe, *Fenomenul sectar necreştin*, Editura Do Minor, Bucureşti, 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, Chistopher, *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, Timişoara, 1994

Relaţia dintre religie şi ştiinţă

Pr. Drd. Alexandru Lupaşcu
Universitatea „Ovidius” – Constanţa
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

Ştiinţa nu se poate dezvolta fără a se înrădăcina mai întâi într-o “credinţă” ***a priori,*** potrivit căreia universul este o totalitate de lucruri, ordonată în mod raţional. Oamenii de ştiinţă se bazează întotdeauna pe credinţa tacită (asupra căreia reflectă rar într-un mod explicit conştient) că există o lume reală, alcătuită în mod inteligibil, iar mintea omenească are capacitatea de a înţelege cel puţin o parte din inteligibilitatea lumii şi, indiferent cât de departe am explora, va găsi tot mai multă inteligibilitate de descifrat. Fără acest fel de credinţă nu ar putea exista nici un stimulent pentru a investiga ordinea prezentă în natură sau pentru a cerceta mai adânc lucrurile specifice acestei ordini.

Credinţa, fiind bazată pe încrederea elementară în raţionalitatea fără limite a realului, nu se opune ştiinţei, ci este chiar rodul acesteia. Ştiinţa, la fel ca întreaga cunoaştere umană, are ceea ce Michael Polanyi numeşte o orientare de încredere în ceva[1], Fără acest element de încredere, nu ar exista imboldul de a căuta adevărul prin intermediul ştiinţei.

Scepticismul a criticat pe drept naivitatea asocierii religiei cu rezolvarea unor probleme ce trebuie lăsate mai degrabă în seama ştiinţei. Scepticii au dreptate să ne certe ori de câte ori oferim învăţături religioase ca răspunsuri la enigme specifice ştiinţei. De exemplu, atunci când un adept al creaţionismului ştiinţific spune că o poveste biblică despre creaţie poate fi o explicaţie ştiinţifică a originilor mai bună decât teoria evoluţiei, scepticul reacţionează corect, arătând că, în acest caz, religia încearcă să submineze adevărata cercetare ştiinţifică. Şi totuşi, dacă citim istorisirile biblice despre creaţie, nu ca set alternativ şi competitiv de informaţii ştiinţifice, ci ca invitaţie de a cunoaşte adevărul suprem al realităţii, nu găsim nici un conflict.

I. Religia. Noţiuni teoretice

Religia (din lat. *religio, religare* = a lega) reprezintă un *„sistem de credinţe (dogme) şi de practici (rituri) privind sentimentul divinităţii, care-i uneşte, în aceeaşi comunitate spirituală şi morală, pe toţi cei care aderă la acest sistem”*[2].

Să remarcăm, însă, că nu toate religiile au dogme. Deopotrivă, „sentimentul” divinităţii este o noţiune fără conţinut precis — se face referire aici la sentiment în sens de intuire a existenţei divinităţii? La sentiment ca relaţie cu divinitatea? Sau, eventual, la un oarecare sentiment vizavi de conceptul de divinitate? De adăugat că relaţia cu Dumnezeu implică, în creştinism, persoana în integralitatea ei: vorbim de cunoaştere ca „împărtăşire întru fiinţă”, implicându-l pe om în integralitatea lui, cunoaştere care nicidecum nu se poate rezuma la un „sentiment” religios sau la o eventuală stare emoţională de pioşenie. Ideea de „aderare la sistem” pare de-a dreptul ideologică, în măsura în care ignoră faptul că, pentru credinciosul creştin, comunitatea este resimţită în termeni de participare la gustarea realităţii profunde într-un „împreună” cu ceilalţi, principiul unităţii fiind însuşi Dumnezeu, şi nu o construcţie omenească de „aderare” la ceva. Definind religia drept „ansamblu de credinţe sau dogme şi de practici

[1] Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Harper Torchbooks, New York, 1964, p. 299
[2] *Dicţionarul Explicativ al Limbii Române (DEX),* 1998, p. 913

cultuale, care constituie raporturile omului cu o putere divină (monoteism) sau cu puterile supranaturale (politeism, panteism)[3], dincolo de conceptul de „putere", care, în creştinism, este copleşit de cel de filiaţie/paternitate, ne regăsim infinit mai aproape de o înţelegere a religiei în ceea ce are acest termen fundamental de spus: nu o afirmare a existentei lui Dumnezeu, cât o afirmare a posibilităţii reale a relaţiei, a comunicării efective cu El. Religia este legătura cu divinitatea exprimată prin credinţă (implicând o reprezentare şi, respectiv, o raportare la El printr-un gest dialogic în spaţiul interiorităţii umane) şi cult (gest ritual, ce constituie gestul prin excelenţă de relaţionare pe verticală).

Pentru Ortodoxie, religia exprimă „legătura conştientă şi liberă a omului cu Dumnezeu. În conţinutul acestei legături intră cunoaşterea lui Dumnezeu şi trăirea după voia lui Dumnezeu"[4]. Altfel spus, religia priveşte permanentizarea întâlnirii dintre om şi Dumnezeu ca mod de vieţuire şi 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 fiinţarea omului, ea face posibilă împărtăşirea cu harul dumnezeiesc dăruit de Dumnezeu celui ce se roagă. Tradiţia Bisericii afirmă drept scop fundamental al vieţii creştine dobândirea harului. Teologia este viaţă inspirată de harul lui Dumnezeu şi este pregustare a veşniciei. Mântuirea începe aici şi acum, prin experienţa întâlnirii harului dumnezeiesc, ceea ce presupune o experiere dincolo de concept şi de cugetare: „Convingându-ne de neputinţa logicii noastre formale în domeniul teologiei, părăsim această cale şi păşim pe alta, paza poruncilor, adică pe calea experienţei vii în locul gândirii abstracte. Rugăciunea este, în esenţa ei, lucrarea lui Dumnezeu înlăuntrul nostru. [...] Ea conduce la cunoaşterea fiinţială, vie de Dumnezeu"[5].

Natura adevărată a teologiei este, aşadar, experienţa vie, dincolo de cuprinderea minţii, a prezenţei lui Dumnezeu. Fondul vieţii teologice este experienţa participării la viaţa pe care însuşi Dumnezeu i-o împărtăşeşte omului. „Aceasta este viaţa veşnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis" (Ioan, 17,3). Teologia este, în fapt, o experienţă de pregustare a vieţii veşnice. Cercetarea dogmelor, a textelor sacre, a Tradiţiei este, desigur, extrem de importantă, prin care avem acces la sursele ce relatează experienţa dumnezeirii, dar nu constituie o finalitate în sine. Ele sunt mediatori, instrumente

[3] *Dictionnaire encyclopedique de la langue francaise*, Hachette, Paris, 1995, p. 668
[4] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran; Arhid. Prof. Pr. Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Renaşterea, Cluj Napoca, 2003, p. 24
[5] Arhimadrit Sofronie, *Naşterea întru împărăţia cea neclădită*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 244

pentru atingerea unicului scop care este întâlnirea cu Dumnezeu, realizată prin gestul personal şi deopotrivă ecclesial de rugăciune: „L-am căutat pe Dumnezeu în oamenii din satul meu, apoi în cărţi, în idei şi în simboluri. Dar aceasta nu-mi dădea nici pace, nici dragoste. Într-o zi, am descoperit în scrierile Sfinţilor Părinţi ai Bisericii că este posibil să-L întâlneşti pe Dumnezeu cu adevărat în rugăciune. Atunci, cu multă răbdare, m-am aşezat la treabă. Astfel am înţeles, puţin câte puţin, că Dumnezeu este aproape, că mă iubeşte şi că, lăsându-mă umplut de iubirea Lui, inima mea li se va deschide celorlalţi. Am înţeles că iubirea e comuniune cu Dumnezeu şi cu cel de lângă tine. Şi că, fără această comuniune, lumea nu este decât tristeţe, ruşine, dezolare, masacre. Numai dacă va voi să trăiască în această iubire, lumea va cunoaşte viaţa veşnică”[6].

Teologie înseamnă, deopotrivă, vorbire *despre* Dumnezeu. Constatând, însă, cât este de greu, dacă nu chiar imposibil, în condiţii de minimă onestitate, a vorbi despre cineva fără să-1 cunoşti personal, e limpede că vorbirea despre Dumnezeu se împlineşte (doar) în condiţiile cunoaşterii Lui prin experienţă nemijlocită, adică în urma vorbirii *cu* Dumnezeu. Dumnezeu este Prezenţă personală, care cere, în vederea cunoaşterii, gestul întâlnirii directe. El i se adresează omului lăuntric: „Teologia, desigur, e viaţă, iar teolog este acela în inima căruia vorbeşte Dumnezeu-Cuvântul (o Theos Logos)”[7].

Din momentul în care omul intrat în lucrarea teologică pe care harul o săvârşeşte asupra sa, instrumentarul conceptual şi ideatic pe care-1 posedă, bogăţia de cunoştinţe dobândită prin educaţie, anumite deprinderi de rigoare intelectuală, toate acestea îi pot servi la edificarea discursului teologic. Pentru a se exprima, trăirea teologică se foloseşte de cărămizile conceptuale, respectiv de eventuala sistematizare pe care instrumentele raţiunii o permit ca gest încadrat într-o anumită rigoare intelectuală. Teologia academică este un astfel de exemplu, o abordare supusă rigorii de tip ştiinţific. Fondul oricărei discipline teologice rămâne, însă, exprimarea experienţei vii teologice: „Nu este respinsă nici partea ştiinţifică a teologiei. Noi combatem absolutizarea şi rămânerea numai în această *teologie ştiinţifică*”[8].

Creştinul care a cunoscut realitatea purtătoare de har a prezenţei lui Hristos este frapat de sărăcia şi de caracterul aproximativ al definiţiilor de dicţionar în ceea ce priveşte *teologia.* Pentru un creştin, esenţialul trăirii teologice nu poate fi circumscris de nimic, nu încape în descrieri mai mult sau mai puţin formale, ci se descoperă prin actul trăirii. Teologia creştină, infinit mai bogată

[6] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Viaţa Sfântului Grigorie Palama, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 348
[7] Arhimandritul Efrem, *Cuvânt din Sfântul Munte: Omiliile arhimandritului Efrem, egumenul mănăstirii Vatopedi*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, pp. 157-158
[8] *Dictionnaire de la langue francaise*, Le Petit *Robert*, Paris, 2000, p. 2298

şi mai profundă decât simplul studiu al chestiunilor religioase fondat în principal pe textele sacre, pe dogme şi pe tradiţie, este în mod fundamental viaţă.

II. Relaţia dintre ştiinţă şi religie

Ştiinţa reprezintă un corpus de cunoştinţe având un obiect determinat şi recunoscut şi o metodă proprie pentru dezvoltarea cunoştinţelor. Este domeniul organizat al cunoaşterii. Este cunoaşterea exactă, universală şi verificabilă, exprimată prin legi[9]. Ca în orice demers de cunoaştere, ştiinţa presupune un obiect al cunoaşterii (universul fizic, natura), un subiect cunoscător (omul) şi o metodă de dezvoltare a cunoaşterii (metoda ştiinţifică de cunoaştere). Ştiinţa se diferenţiază în chip fundamental de alte moduri de cunoaştere prin metoda sa, rezultat al unui proces istoric evolutiv, ce a presupus eficientizarea continuă şi critică a demersului de investigare, în vederea obţinerii obiectivităţii maxime.

Prin ştiinţă desemnăm astăzi un spectru larg de discipline ştiinţifice, cu obiecte de cercetare distincte. Metoda ştiinţifică de cunoaştere se aplică nu atât într-o manieră invariantă, cât adaptată nevoilor particulare ale fiecărei discipline în parte. De exemplu, avem clase de ştiinţe, cum sunt ştiinţele formale (matematica, logica), în care ponderea o au raţionamentele, ori ştiinţele experimentale, care se bazează, în mare parte, pe experiment (chimia, fizica, biologia), ori ştiinţele umaniste, care au ca obiect de cunoaştere omul văzut prin prisma diferitelor sale dimensiuni (psihologie, sociologie, istorie, economie politică). În contextul unităţii metodologice, distincţia de faţă are rolul de a sugera unitatea în diversitate a ştiinţei.

În contemporaneitate, ştiinţa ne oferă, în diferite domenii, mutaţii semnificative faţă de mentalitatea autosuficientă şi exclusivistă, după care ştiinţa poate oferi răspunsuri exhaustive în planul cunoaşterii. Sunt semnificative cercetările din fizică, matematică, neurobiologie şi cosmologie, ce evidenţiază limitele interne ale metodei ştiinţifice bazate pe cercetarea analitică şi pe experiment. Ştiinţa contemporană recuperează dimensiunea teleologică existentă în cunoaşterea ancorată în interiorul unei tradiţii religioase.

Depăşirea viziunii deterministe propuse de Laplace, pretenţia absolută a lui Hilbert de a găsi o soluţie finală, prin care să fie rezolvate toate problemele logicii ori concepţia materialistă din cartea *Omul neuronal* a lui Jean-Pierre Changeux sunt depăşite, la acest început de mileniu

[9] *Ibidem*

trei. Paradigma ştiinţei contemporane oferă cadrul generos al unui posibil dialog dintre teologie şi ştiinţă, în care aspectele specifice al cunoaşterii ştiinţifice şi religioase se reconciliază într-o perspectivă unificatoare. Această perspectivă integratoare nu anulează distincţiile, ci subliniază complementaritatea dintre teologie şi ştiinţă. Astfel, poziţiile unilaterale şi extremiste sunt depăşite. Abordarea schematică şi facilă, marcată de prejudecăţi care duc fie spre un concordism forţat, fie spre o separare absolută între ştiinţă şi teologie, este depăşită prin încurajarea unui dialog în care sunt păstrate şi valorificate competenţele specifice[10].

In paradigma ştiinţei contemporane, completitudinea explicativă şi viziunea materialistă generată de concepţia mecanicistă şi deterministă despre lume sunt, mai curând, repere ale trecutului şi nu investiţii de actualitate: „Emergenţa, în toate marile domenii ştiinţifice, a unei noi paradigme care contrapune poziţii puternice concepţiilor 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 speranţă la începutul celui de-al treilea mileniu”[11].

Astăzi, ştiinţa oferă şansa depăşirii unei viziuni cantitative, generate de ştiinţa modernă, recuperând din puterea cunoaşterii simbolice care operează în cadrul gândirii tradiţionale: într-un mod care poate să pară paradoxal, ştiinţa contemporană merge împotriva unui regn al cantităţii, în pofida aplicaţiilor oarbe ale descoperirilor sale, aplicaţii care-i scapă, de altfel. În acelaşi timp, este evident că ştiinţa nu poate constitui, *prin ea însăşi*, o înţelepciune, căci ea nu tratează realitatea omului decât ca pe un aspect parţial. Mai degrabă, ştiinţa ne ajută să evităm impasurile, fantomele şi mirajele ivite în calea cunoaşterii. La rândul ei, Tradiţia e memoria valorilor vieţii interioare, în rigoarea unei permanenţe fără de care totul se poate prăbuşi în haos şi distrugere. De aceea, convergenţa structurală între ştiinţă şi Tradiţie poate avea un impact incalculabil asupra lumii de astăzi sau de mâine, prin apariţia unei imagini unificate, totodată diverse a lumii, în care omul îşi va regăsi, în fine, locul[12].

Atunci când vorbim despre „ştiinţă” şi „religie”, ne gândim imediat la istoria tumultuoasă a relaţiei dintre ele. Dar cronica întâlnirii religiei cu ştiinţa nu e deloc doar cea a unui conflict.

---

[10]Adrian Lemeni; Pr. Răzvan Ionescu, Teologie ortodoxă şi ştiinţă, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2007, pp. 54-55

[11]Jean Staune, *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, Bucureşti, 2003, p. 184

[12] Basarab Nicolescu, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jacob Bohme*, Editura Cartea Româească, Bucureşti, 2007, pp. 251- 252

Vom vedea că există patru tipuri distincte de relaţii între ştiinţă şi religie[13]: 1) ***Conflictul*** - convingerea potrivit căreia ştiinţa şi religia sunt fundamental ireconciliabile; 2) ***Contrastul*** - punctul de vedere potrivit căruia nu există vreun conflict real între cele două, religia şi ştiinţa răspunzând, fiecare, la întrebări total diferite; 3)***Contactul*** - o abordare care caută dialogul, interacţiunea şi o posibilă consonanţă între ştiinţă şi religie, şi, mai ales, căile prin care ştiinţa poate modela înţelegerea religioasă şi teologică; 4) ***Confirmarea*** - o perspectivă ceva mai paşnică, dar extrem de importantă, care clarifică modalităţile prin care religia sprijină şi alimentează, în profunzime, întreaga activitate ştiinţifică.

O serie de gânditori ai ştiinţei sunt absolut siguri că religia nu se poate împăca niciodată cu ştiinţa. Dacă eşti om de ştiinţă, spun ei, e greu de crezut că poţi fi cu adevărat şi religios, cel puţin în sensul credinţei în Dumnezeu. Principala cauză ce-i face să tragă o astfel de concluzie este că, în aparenţă, religia nu poate demonstra în mod direct adevărul ideilor sale. În timp ce ştiinţa o poate face. Religia încearcă să se strecoare, fără a aduce vreo dovadă concretă despre existenţa lui Dumnezeu. Pe de altă parte, ştiinţa este gata să-şi testeze toate ipotezele şi teoriile pe baza „experienţei". Scepticii susţin că religia nu poate face aceasta într-un mod care să satisfacă un martor imparţial, de unde şi conflictul dintre modalităţile de înţelegere ştiinţifică şi religioasă.

Pe de altă parte, scepticii cred că învăţăturile religioase "nu pot fi falsificate". Karl Popper, unul dintre cei mai renumiţi filosofi ai secolului XX, argumenta că ştiinţa adevărată trebuie să se străduiască să aducă dovezi care să arate că ideile sale sunt eronate. Cu alte cuvinte, ştiinţa trebuie să rişte "falsificarea" diferitelor sale afirmaţii[14]. De exemplu, deoarece teoria relativităţii afirmă că undele luminoase sunt deviate întotdeauna în prezenţa câmpurilor gravitaţionale, oamenii de ştiinţă trebuie să caute posibile exemple în care această afirmaţie 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 ştiinţific al unei teorii. Disponibilitatea de a permite ca ideile sale să fie falsificate purifică ştiinţa şi dovedeşte că e o modalitate de cunoaştere a naturii lucrurilor, cu adevărat deschisă şi corectă.

Scepticii susţin deseori că religia se bazează pe presupuneri *a priori* sau pe "credinţă", în vreme ce ştiinţa nu ia nimic de bun fără să se convingă de asta. În plus, religia se bazează foarte

[13] Ian Barbour, *Religia într-o epocă a ştiinţei*, Harper & Row, New York, 1990, p. 10
[14] Karl Popper, *Conjecture and Refutation*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, pp. 33-39

mult pe o imaginaţie fără margini, în timp ce ştiinţa se limitează la fapte ce pot fi observate. Mai mult, religia pune mare preţ pe emoţie, pasiune şi subiectivitate, pe când ştiinţa se străduieşte să rămână dezinteresată, realistă şi obiectivă. Aceste antiteze par să nu facă altceva decât să creeze o ostilitate reciprocă insurmontabilă între ştiinţă şi religie.

Există mulţi oameni de ştiinţă şi teologi care susţin că nu există nici o opoziţie între religie şi ştiinţă. Aceştia argumentează că fiecare din ele este perfect valabilă, însă doar în propria sferă de cercetare, bine delimitată. Religia nu trebuie judecată după standardele ştiinţei sau viceversa, deoarece întrebările pe care le pune fiecare sunt complet deosebite, iar conţinuturile răspunsurilor atât de distincte, încât comparaţia dintre cele două nu are sens. Dacă religia şi ştiinţa ar fi încercat să facă acelaşi lucru, atunci ele nu ar mai fi fost incompatibile. Dar, din moment ce ele au misiuni radical diferite, ţinându-le în sferele lor separate şi împiedicându-le să-şi încalce teritoriile, în mod automat dispare şi „problema" raporturilor dintre ştiinţă şi religie.

Potrivit acestei abordări a contrastului, impresia că religia vine în conflict cu ştiinţa îşi are originea, aproape întotdeauna, într-o confuzie anterioară sau într-o „combinaţie" a ştiinţei cu un sistem religios sau de credinţă seculară.

Religia şi ştiinţa nu trebuie să se amestece una în treburile celeilalte. Potrivit acestei abordări, pentru a evita un posibil conflict între ele, ştiinţa trebuie *contrastată* atent cu religia. Ştiinţa şi religia sunt două modalităţi complet independente de înţelegere a realităţii, astfel încât nu are nici un sens să fie puse în opoziţie[15].

Din această perspectivă, contradicţia este o încercare nesatisfăcătoare de a evita conflictul, prin amestecarea, la întâmplare, a ştiinţei cu credinţa. In loc de a respecta marile deosebiri dintre ştiinţă şi religie, combinaţia le ţese într-un singur material, în care se pierd una în cealaltă, devenind aproape de nedeosebit. Astăzi, de exemplu, mulţi creştini conservatori susţin că, din moment ce Biblia este de inspiraţie divină şi fără nici o greşeală, ea e cea mai sigură sursă de informaţie *ştiinţifică* despre începuturile universului şi ale vieţii. Unii dintre ei numesc fuziunea pe care o fac între ştiinţă şi credinţă „ştiinţa creaţiei" şi renunţă la teoria darwinistă despre evoluţie în favoarea unei interpretări literale a istoriilor biblice despre crearea lumii. Ei mai susţin că, din moment ce istoriile biblice au un caracter "ştiinţific", ele trebuie predate în şcoli, ca cea mai bună alternativă la biologia evoluţionistă.

[15] Ian Barbour, *op.cit.*, pp. 10-16

Concluzii

Aşa cum am văzut, religia, teologia şi ştiinţa reprezintă domenii ale cunoaşterii umane care au la bază preocupări diferite. Pe de o parte, religia are ca preocupare cunoaşterea divinităţii, indiferent dacă vorbim de creştinism, islam, iudaism sau religii orientale. Apoi, teologia reprezintă viaţă inspirată de harul lui Dumnezeu împărtăşit prin Sfintele Sale Taine şi, în mod practic, este experienţa omului de a trăi viaţa pe care însuşi Dumnezeu i-o împărtăşeşte omului în cadrul mântuirii. Şi nu în ultimul rând, ştiinţa reprezintă cunoaşterea exactă, universală şi verificabilă a creaţiei lui Dumnezeu cu ajutorul legilor care o guvernează. Din nefericire, ideologizarea ştiinţelor a făcut ca ştiinţa să îşi piardă sensul şi menirea ei, dând naştere la anumite grupări cu caracter profund sincretist, cel mai evident exemplu fiind scientologia.

Bibliografie

1. Barbour, Ian, *Religia într-o epocă a ştiinţei*, 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. *Dicţionarul 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 şi ştiinţă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2007
7. Nicolescu, Basarab, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jacob Bohme*, Editura Cartea Româească, Bucureşti, 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, *Naşterea întru împărăţia 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, Bucureşti, 2003

12. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, Viaţa Sfântului Grigorie Palama, Editura Scripta, Bucureşti, 1993

13. Todoran, Pr. Prof. Dr. Isidor; Zăgrean, Arhid. Prof. Pr. Ioan, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Renaşterea, Cluj Napoca, 2003

Homosexualitatea – provocare majoră la adresa moralităţii creştine

Pr. Drd. Gheorghe Razvan
Universitatea “Ovidius” Constanţa
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, deviante din punct de vedere sexual. La greci şi romani, homosexualitatea era tolerată şi 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.

Sigmunt 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[1], homosexualitatea este considerată pervesiune 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[2] și Evelyn Hooker[3], încurajați de John Spiegel[4], homosexualitatea nu mai este inclusă în categoria *tulburărilor mintale* („mental disorder“).

---

[1] 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 psihanalitic, companiile de asigurări de sănătate sau farmaceutice și chiar de factorii decizionali politici

[2] Psiholog la „John Hopkins“ Univeristy, 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 infinit maleabile. Afirmă că homosexualitatea în sine este absolut normală

[3] 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), la secțiunea referitoare la homosexuali și lesbiene, în care se încearcă demonstrarea ideii că nu există nicio legătură între homosexualitate și psihopatologie

[4] Preşedinte 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“*[5]

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/psihiatri 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 psihiatri și psihanaliști 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[6]. 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, psihiatri 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

---

[5] Evelyn Hooker, *op. cit.*, p. 27

[6] Ronald Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Princeton Univercity Press, Princeton, New Jersey, 1987, p. 104

pe lucrarea lui Hooker şi pe cercetările lui Kinsey. El a pledat pentru scoaterea homosexualităţii din DSM, încercând să demonstreze că homosexualitatea nu este asociată cu psihopatologia şi că toate studiile de până atunci sunt eronate, deoarece se bazau pe eşantioane „clinice“, iar nu pe eşantioane din rândul populaţiei - ca şi cum nu de aceasta este nevoie pentru a compara patologiile. Cu toate acestea, ambele afirmaţii sunt falsităţi grosolane. Ele nu corespund nici celor mai modeste exigenţe în materie de psihiatrie. La toate acestea, se mai adaugă şi faptul că datele furnizate de Kinsey - de care el însuşi se făcuse responsabil, deoarece chiar el le fabricase - fuseseră produse într-o manieră incorectă, prin selectarea părtinitoare a unor grupuri de subiecţi, prin intimidarea şi chiar mituirea unor subiecţi deţinuţi sau instituţionalizaţi, subiecţi care nu au fost declaraţi ca atare.

Spitzer a prezentat poziţia oficială a NIMH[7] asupra homosexualităţii. Potrivit ziarului *Psychiatric News*, *„Comitetul, când a luat decizia, s-a bazat pe raţionamentul doctorului Spitzer* —. În prezentarea sa, acesta a solicitat normalizarea homosexualităţii din următoarele motive: 1. „homosexualitatea exclusivă“ ar reprezenta o componentă normală a condiţiei umane, afirmaţie bazată pe datele lui Kinsey; 2. homosexualitatea nu ar întruni cerinţele unei tulburări psihice, din moment ce „nu îi provoacă subiectului neplăceri în mod constant şi nici nu generează impedimente în îndeplinirea efectivă a rolurilor sociale [sic!]“; 3. lucrarea autorilor Marcel T. Saghir şi Eli Robins, *Male and Female Homosexuality: Natural History*, arăta că homosexualitatea este normală. Aşa-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 menţionat nimic în acest sens.

Urmând rapid sfatul consultanţilor 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 abţineri). Cu toate acestea, s-a apelat şi la solicitrea votului tuturor membrilor, o altă procedură care, la rândul ei, nu era ştiinţifică. 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 ştiinţifice furnizate de APA, dar care, în realitate, erau finanţate în totalitate de Grupul Naţional de Lucru al Homosexualilor. Două treimi dintre cei care au votat s-au pronunţat în favoarea

[7] The National Institute of Mental Health (NIMH), în traducere Institutul Naţional al Sănătăţii Mintale, este cea mai mare organizaţie ştiinţifică din lume, a cărei activitate este dedicată, în principal, cercetării bazate pe înţelegerea, tratarea şi prevenirea tulburărilor mintale şi promovarea sănătăţii mintale

schimbării, şi numai o treime dintre membri au răspuns (cei mai mulţi dintre psihiatrii care au dat curs solicitării nu aparţineau 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 ameninţau să politizeze fiecare aspect al vieţii sociale americane. Un egalitarism furios* [...] *îi făcuse pe psihiatri să negocieze statutul patologic al homosexualităţii, chiar cu homosexualii. Rezultatul a fost o concluzie, bazată nu pe aproximarea unui adevăr ştiinţific, aşa cum cerea bunul simţ, ci pe o acţiune cerută de agitaţia ideologică a vremii*— .

Astfel, comitetul de publicare a DSM-II (1974), a hotărât ca diagnosticul homosexualităţii să fie înlocuit şi homosexualitatea a fost inclusă în catogoria „tulburărilor de orientare sexuală“ („sexual orientation disturbance“)[8]. Reformularea statutului diagnosticului homosexualităţii a reprezentat - după spusele doctorului Spitzer *„un compromis între cei care susţin că homosexualitatea este o tulburare mintală neschimbabilă* (boală genetică-n.n.) *şi cei care susţin că este pur şi simplu o variantă sexuală* (comportament deviant-n.n.)[9].

În luna mai a anului 2001, Robert L. Spitzer a prezentat un studiu numit *Ar putea homosexualii şi lesbienele să-şi schimbe orientarea sexuală? 200 de participanţi au înregistrat schimbarea orietării homosexuale în heterosexuale*[10], 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 homosexualităţii, din boală mintală, în tulburare de orientare sexuală. Astăzi, ea este definită de cele mai multe dicţionare de psihiatrie ca fiind o tulburare ce se referă la persoane care au atracţii sexuale îndreptate în principal către persoane de acelaşi sex şi care sunt deranjaţi acest fapt. Confruntându-se cu un conflict ei doresc să-şi schimbe orientarea sexuală. În cazul în care acest diagnostic este depistat, tulburarea trebuie diferenţiată de homosexualitate, care nu constituie o boală de natură psihiatrică, ci o formă de comportament sexual, alături de alte forme de comportament sexual,

---

[8] 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

[9] *Ibidem*

[10] 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 publicităţii la convenţia 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[11] 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) “* .

[11] Parafilia este caracterizată (în prezent!) ca fiind perversiune prin care se căută plăceri sexuale, printr-un obiect sau printr-o situație bizară, neobișnuită. Mai exact, temenul se referă la practicile deviante precum: sadomasichism, 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[12], 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 înainte 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*

---

[12] 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[13], nu o boală în

[13] 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 complace 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 Univercity 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 şi migraţia și riscul islamizării Europei

Drd. Neagu Antoniu
Universitatea „Ovidius” - Constanţa
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.[4] 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[5] 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[6]. 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*[1]. Religia este una dintre sursele identitare importante, iar identitățile definite religios reprezintă un segment larg al identităților angajate în dinamica interrelaționării globale.

Prezenţa imigranţilor generează inevitabil elemente de comparaţie şi de contrast în legătură cu populaţiile indgene. Mişcarea oamenilor are ca rezultat schimbul de idei, credinţe, opinii, culturi, religii. Este lesne de înţeles că mişcarea oamenilor este determinată de două

[1] Natalia Vlas, *Globalizarea și fenomenul religios la începutul secolului XXI*, Cluj Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 105

coordonate esenţiale: spaţiu şi timp. migraţia presupune infrastructuri de transporturi şi de comunicaţii, acestea fiind factori importanţi în derularea migraţiilor. Infrascturile de transport şi comunicaţii afectează costurile, riscurile, velocitatea şi dimensiunile migraţiilor posibile. Existenţa transporturilor şi a telecomunicaţiilor ieftine afectează măsura în care comunităţile imigrante pot să menţină contactul cu societăţile lor de origine. Migranţia contemporană, privită din perspectiva globalizării, se desfăşoară sub auspiciile dreptului internaţional, iar organizaţiile internaţionale monitorizează şi intervin şi ele în procesele de migraţie.

Stratificarea migraţiei globale şi regionale poate fi analizată în primul rând din perspectiva disparităţii dintre origini şi destinaţii. Distribuţia inegală a accesului diverselor grupuri în diferite locuri şi puterea relativă a fluxurilor migratoare pot fi studiate şi din prisma ierarhiilor de putere. Distincţia relizată de McNeill[2] între migraţia de elite şi cea de masă evidenţiază, nu numai, alcătuirea socială diferită a migraţiilor, ci şi capacităţile distincte ale diverselor grupuri sociale de a acumula resurse în scopul migraţiei şi de a pătrunde cu succes în alte societăţi şi teritorii. Această ierarhie de putere printre migranţi este reflectată de ierarhia puterii statelor, în care ţări diferite posedă capacităţi inegale de a controla deplasările populaţiei, de a-şi menţine integritatea graniţelor şi de a contura structura regimurilor internaţionale de migraţie.

II. Migraţia modernă între fenomen social şi "armă neconvenţională"

Pentru a înţelege mai bine fenomenul migraţiei interconectat procesului de globalizare, este nevoie de o delimitare conceptuală privind noţiunea de migraţie, mobilitate geografică, populaţie.

Mişcarea totală a unei populaţii se compune din **mişcarea naturală** şi **mişcarea migratorie**. Populaţia unei ţări sau a unei unităţi administrativ-teritoriale îşi modifică numărul nu numai ca urmare a intrărilor şi ieşirilor determinate de naşteri şi decese, ci şi în urma imigrărilor şi emigrărilor. Deoarece fluxurile migratorii pot să afecteze grupe particulare de persoane sub raportul caracteristicilor vârstă şi sex, migraţia modifică nu numai numărul populaţiei, ci şi structura acesteia după sex şi vârstă şi, eventual, după alte caracteristici. Deplasările locuitorilor se pot face în afara localităţii, între ţări, pot avea o durată mai mică sau

[2] 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 migraţie. Fiind parte a mişcării totale a unei populaţii, migraţia interesează nu numai demografia, ci şi sociologia, care studiază fenomenele de adaptare sau aculturaţie a persoanelor migrante, influenţa migraţiei asupra structurii populaţiei, asupra instituţiilor sociale e.t.c[3].

Migraţia populaţiei este **forma principală a mobilităţii geografice** (spaţiale) **a populaţiei**, constând în schimbarea definitivă a domiciliului stabil, între două unităţi administrativ-teritoriale bine definite. Se mai numeşte migraţie rezidenţială, întrucât persoana implicată într-o asemenea mişcare îşi schimbă statutul rezidenţial. Prin urmare, în noţiunea de migraţie a populaţiei nu intră excursiile, deplasările sezoniere, diferitele forme ale navetismului etc. De aceea, este important să se definească corect unităţile geografice sau teritorial-administrative şi tipurile de mişcări ale populaţiei[4].

În raport cu graniţele oficiale ale unei ţări, migraţia poate fi:

- **migraţie internă**: totalitatea deplasărilor, însoţite de schimbarea definitivă (permanentă) a domiciliului obişnuit, în cadrul unei ţări, între unităţile teritorial-administrative.
- **migraţie internaţională** (externă): totalitatea deplasărilor, însoţite de schimbarea definitivă (permanentă) a domiciliului, între două ţări.

În raport cu localitatea de destinaţie (sosire), respectiv de plecare (origine), se folosesc termenii de imigrare şi emigrare:

- **imigrarea**: migraţie privită din punctul de vedere al localităţii de destinaţie (de obicei, în cadrul migraţiei internaţionale). Persoanele cuprinse în acest flux migratoriu se numesc persoane imigrante
- **emigrarea**: migraţie privită din punctul de vedere al localităţii de plecare (de obicei, în cadrul migraţiei internaţionale). Persoanele cuprinse în acest flux migratoriu se numesc persoane emigrante

Literatura de specialitate care a studiat fenomenul migraţiei prezintă mai multe **cauze care determină mişcarea migratorie a populaţiei**[5], printre care:

- O cauză esenţială rezidă în procesele de suprapopulare, marcate prin ruptura dintre numărul populaţiei şi resurse, având drept efect reducerea veniturilor şi imposibilitatea satisfacerii consumului. Suprapopularea poate fi determinată de excedentul naşterilor, care

[3] Dan Roşca, „Introducere în sociologia populaţiei şi demografie”, ediţia a IV-a, Editura Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2007, p. 96
[4] Dan Roşca, *op. cit.*, pp. 97-98
[5] Dan Roşca, *op. cit.*, pp. 99-100

domină indicele mortalităţii, fapt specific mai ales ţărilor mai puţin dezvoltate. O asemenea creştere a caracterizat, în secolul al XIX-lea, Europa Occidentală, când scăderea mortalităţii a compensat reducerea fecundităţii.

- În anumite ţări, creşterea intensivă a animalelor a favorizat disponibilizarea forţei de muncă, aceasta intrând apoi sub incidenţa migraţiei.
- În alte situaţii, dezvoltarea căilor de comunicaţie a facilitat dispersarea industriilor, ceea ce reclamă forţă de muncă şi antrenează o parte a populaţiei în fluxul migratoriu. Transportul maritim şi, într-o măsură mai mică, cel feroviar au favorizat migraţiile intercontinentale.
- De asemenea, mişcările migratorii pot fi determinate şi de motive istorice, religioase, politice, care pot fi considerate drept cauze accidentale şi actuale. Accidentale pot fi şi cataclismele şi maladiile, ce pot determina imigrări şi emigrări masive şi bruşte.
- Cauzele de ordin psihologic au în vedere fascinaţia unor locuri, forme de relief sau peisaje. În acest fel, locurile alese de un grup de populaţie pot fi poli de atracţie pentru compatrioţi, aşa cum, de exemplu, Barcelonette – colonie în Mexic – a devenit un caz clasic, la fel ca şi cartierele-colonii din S.U.A. şi Europa Occidentală.
- Cauzele de ordin ecologic determină aşa-numita migraţie ecologică. Aceasta presupune deplasări de populaţie din zonele afectate de transformări ale mediului natural sau antropic spre alte regiuni. Astfel, Mexico City, Milano şi Atena sunt oraşe extrem de afectate de poluare şi pot constitui centre de disconfort şi de emigrare a populaţiei.

Mişcările migratorii au implicaţii profunde în cadrul societăţilor contemporane, identificându-se trei paliere[6] asupra cărora migraţiile produc efecte importante: efectele migraţiei asupra populaţiei de origine, asupra populaţiei de destinaţie şi asupra migranţilor înşişi. Conform studiilor sociologice, există nenumărate consecinţe pe care migraţiile le produc la nivelul acestor trei nivele dintr-o societate, dar nu vom menţiona decât pe cele mai importante şi relevante[7] pentru această lucrare.

O migraţie ce antrenează un număr mare de persoane, în general de vârstă tânără, poate provoca, în populaţia de origine, un deficit de forţă de muncă şi, deci, o slăbire a activităţilor, o scădere a natalităţii, o îmbătrânire demografică. Dacă avem situaţia unei zone iniţial

[6] Lazăr Vlăsceanu, Cătălin Zamfir, „Dicţionar sociologie”, ediţia online: http://www.dictsociologie.netfirms.com/M/Termeni/migratie.htm
[7] David Held, Anthony Mcgrew, David Goldblatt, *op. cit.*, pp. 332-334

suprapopulate, migraţia poate, prin slăbirea presiunii demografice, să amelioreze situaţia celor rămaşi, mai cu seamă dacă migranţii trimit celor rămaşi acasă bunuri materiale şi bani. Situaţia populaţiei din aria de primire poate fi şi ea influenţată în ambele sensuri. În perioade de creştere economică, imigranţii contribuie la completarea necesarului forţei de muncă; în schimb, în epoci de recesiune, participă la îngroşarea rândurilor şomerilor, fiind cei mai expuşi la concediere, şi determină un consum suplimentar de resurse. Un alt aspect deosebit de intens cercetat este integrarea migranţilor în comunităţile de primire. În cazul migraţiei interne, accentul cade îndeosebi pe problema adaptării ruralilor la viaţa urbană şi la munca industrială. În cazul celei externe, o atenţie specială se acordă contactelor între două populaţii ale căror culturi sunt mult diferite, fapt ce ridică probleme deosebite de integrare.

Nu există o definiţie universal valabilă şi acceptată a termenului de „migrant", dar definiţia dată de Organizaţia Naţiunilor Unite este foarte pertinentă: „orice persoană care îşi schimbă teritoriul unde locuieşte de obicei"[8]. Astfel, în această categorie nu intră turiştii şi oamenii de afaceri, deoarece călătoriile lor nu implică schimbarea locului obişnuit de rezidenţă. Statistic, populaţia migratoare poate fi direct determinată în funcţie de numărul de străini care se găsesc într-o ţară: cei înregistraţi în funcţie de ţara natală sau acel procent al populaţiei cu naţionalitate străină.

Confuzia în privinţa migranţilor este exacerbată, deoarece se consideră că naţionalitatea migrantului trebuie să corespundă cu ţara natală a migrantului, dar naţionalitatea poate fi schimbată, pe când, locul naşterii nu poate fi modificat, cel puţin din perspectivă legală. Astfel, o persoană poate fi născută într-un teritoriu, dar poate fi calificat drept străin dacă are părinţi străini sau invers: o persoană născută poate fi considerată cetăţean naţional, dar caracterizat drept străin dacă este născut peste hotarele acelui stat. Se poate constata că există o varietate a criteriilor naţionale în ceea ce priveşte definirea condiţia de imigrant în cadrul statelor lumii. În tabelul de mai jos, am prezentat criteriile privind condiţia de migrant în Marea Britanie şi Irlanda.

Migraţia internaţională este unul dintre cele mai vechi fenomene sociale. Martin O. Heisler şi Zig Layton-Henry arată că, înainte de toate, migraţia este o problemă de securitate[9]. În antichitate, Grecia şi Roma au apărut şi, mai ales, au dispărut ca state datorită migraţiei. Abia în

[8] Caglar Ozden, Maurice Schiff (ed.), „Internaţional migration, economic development and policy", Banca Mondială, Washington DC, 2007, p. 19

[9] Ionel Nicu Sava, „Teoria şi practica securităţii", Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Sociologie şi Asistenţă Socială, Bucureşti, 2007, p. 53, ediţia online: http://www.romaniaeuropa.com/cartionline/carti_psihologie/teoria_si_practica_securitatii_ionel_nicu_sava.php

timpurile mai recente, migraţia a ajuns să fie studiată din punct de vedere al securităţii. Uniunea Europeană, printre alte foruri internaţionale, a adoptat o serie de măsuri pentru a limita efectele negative ale migraţiei. Din perspectivă teoretică, conceptul de securitate societală include problema migraţiei, ca element cheie.

După 1945, stabilirea unor comunităţi semnificative din ţările Lumii a III-a în ţările industriale avansate a dus la crearea unor "capete de pod" (bridgeheads), care sunt în permanenţă alimentate de noi valuri de imigranţi. Procesul de stabilire a unei comunităţi de imigranţi într-o ţară şi transformarea ei în recipient pentru noi imigranţi a fost denumit "lanţ de imigrare" (chain migration). Migraţia în lanţ înseamnă reîntregirea familiilor, căsătorii mixte, invitarea rudelor, a apropiaţilor, înfieri, etc[10]. Este cazul, de exemplu, al comunităţii turce in Germania, stabilită în anii "50-"60 în Republica Federală, dar care a fost continuu alimentată cu noi imigranţi. Comunitatea înregistrează la nivelul anilor 2000 peste 2 milioane de etnici turci stabiliţi legal în Germania.

Concluzii

În ţările de tranzit, fenomenul migraţiei încurajează “industriile traficului cu persoane”: procurarea documentelor de transport, alegerea destinaţiei finale, identificarea viitorului loc de muncă.

În ţările receptoare, principala dificultate rezidă în integrarea socială a noilor veniţi. Apar taberele de refugiaţi, o birocraţie locală pentru procesarea datelor personale ale imigranţilor, legislaţie, delicvenţă ş.a. Capacitatea instituţiilor sociale, economice, politice, administrative de a integra un număr mare de imigranţi, rezistenţa unor comunităţi de imigranţi la asimilare, afectează stabilitatea statelor şi, în acest mod, afectează capacitatea guvernelor de a guverna.

Alături de riscurile societale la adresa securităţii, în ţările de destinaţie apar şi riscuri de natură militară:

a) activităţi iredentiste, derulate de imigranţi ce încearcă să afecteze procesul politic în ţările de origine (este cazul minorităţilor albaneze din ţările Europei Occidentale, care s-au implicat în conflictele din Kosovo şi Macedonia)

[10] 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 imigranţi, care conduc la violenţă în ţara gazdă (este cazul grupurilor de palestinieni, care au provocat acte de violenţă împotriva evreilor)

c) activităţi teroriste (este vorba în principal de grupările tip Al Quaeda, active în aproape toate ţările occidentale)

d) iniţiative politice ale ţării gazdă de a stopa, prin intervenţie militară, fluxul de imigranţi în ţările furnizoare (este cazul intervenţiei 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.), „Internaţional migration, economic development and policy", Banca Mondială, Washington DC, 2007
4. Roşca, Dan, „Introducere în sociologia populaţiei şi demografie", ediţia a IV-a, Editura Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2007
5. Sava, Ionel Nicu, „Teoria şi practica securităţii", Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Sociologie şi Asistenţă Socială, Bucureşti, 2007, p. 53, ediţia online: 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, „Dicţionar sociologie", ediţia online: http://www.dictsociologie.netfirms.com/M/Termeni/migratie.htm

Ziua Judecăţii din perspectivă musulmană

Drd. Neagu Antoniu

Universitatea „Ovidius” - Constanţa

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 şi relelor”[1], iar omul nu poate decât să-l venereze, să contemple creaţia, nicidecum să aibă o relaţie iubitoare, fiind creat

[1] Ali Al-Tantawi, *Introducere generală în Islam.* Editura Islam, Timişoara, 1998, p. 63.

doar pentru scopul adorării: „Şi duhurile şi oamenii i-am făcut numai ca să-Mi servească” (Sura LI,56).

Drept urmare a acestei înţelegeri despre divinitate, în Islam s-a ajuns la doctrina predestinării fapt care a suscitat dezbateri teologice încă din secolele VII-VIII. Concluzia a fost că omul nefiind în totalitate liber; atât el cât şi faptele sale sunt create, se află permanent sub controlul strict al lui Allah: „De voieşte Dumnezeu pe cineva să-l ocârmuiască, apoi îi deschide pieptul pentru Islam, iar dacă voieşte să-l ducă în rătăcire, apoi îi face pieptul îngust, ca şi celui ce voieşte să se suie în cer. Astfel de vină pune Dumnezeu asupra celor ce nu cred” (Sura VI,125).

Cu vremea însă teologii musulmani modernişti au găsit o formulare mai blândă, care există şi în creştinism, că omul este „colaboratorul lui Dumnezeu şi ca urmare responsabil de faptele sale”[2].

I. Ziua judecăţii

Fiind una dintre cele şase credinţe islamice, **credinţa în ziua judecăţii**, le cere musulmanilor că trebuie să creadă, fără nici un dubiu, în venirea acesteia. Credinţa în ,,Ziua Judecăţii” trebuie însă asociată şi cu credinţa în resuscitarea fizică; atunci când corpul va fi recreat şi sufletul va fi reunit cu trupul prin puterea nelimitată a lui Allah.

Aşa cum Dumnezeu a creat pe oameni la început, El este sigur *Reînvietorul* care va aduce pe cei adormiţi din moarte să stea în faţa Lui la judecată. După ,,Ziua Judecăţii” nu va mai fi moarte, şi existenţa umană va fi pentru totdeauna. Judecata finală este atunci când fiecare persoană umană va sta în faţa Creatorului şi va fi chestionat pentru faptele din viaţa pământescă.

[2] Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, ed. a III-a, Editura Didactică şi Pedagogică, R.A., Bucureşti, 1998, pp. 161-162.

Ultima recompensă este Paradisul şi pedeapsa este iadul. Din punct de vedere literal Raiul şi 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[3], umplut cu uimitoare grădini eterne[4], cu râuri pe dedesubt. În Paradis nu există nici frig, nici căldură, nici boală, plictiseală sau rău[5].

Cea mai mare plăcere în viaţa de apoi va fi abilitatea credincioşilor de a vedea faţa lui Dumnezeu. Simplul faptul în sine de a fi musulman[6] 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 depăşeşte imaginaţia omului, un foc al cărui combustibil este omenirea şi pietrele. Descrierea iadului este chiar mai amplă decât a raiului. Iadul este răsplata dată lui satan şi celor care îl vor urma (Sura XVII,65), în special pentru cei pe care Dumnezeu îi ocârmuieşte spre rătăcire (Sura XVII,99) şi cei care se leapădă de numele său (al lui Allah) pentru a „căpăta avere şi copii" (Sura XIX,80). Aceştia vor fi „hrană pentru focul iadului" unde „vor geme" şi nu vor auzi acolo mângâiere" (Sura XXI,98-100).

Necredincioşii vor primi şi ei pedeapsa cu focul iadului (Sura XXXV,33) alături de cel „al cărui cântar va fi uşor" (Sura CI,6) având în vedere că sentinţa pedepsirii în iad vine în urma unei judecăţi. Mahomed foloseşte pentru iad numele *El-Hotamah* (Sura CIV,4).

Infinita justiţie divină este absolută şi eternă. În "Ziua Judecăţii" toate faptele omeenirii vor fi expuse şi fiecare va fi tratat drept. Oamenii nu vor intra în Paradis numai datorită faptelor proprii ci şi prin harul lui Dumnezeu.

Judecata este momentul în care toate lucrurile vor fi separate în conformitate cu valorile lor adevărate, intrinseci şi eterne. Nu se va da socoteală doar pentru faptele săvârşite, ci şi pentru cauzele care au stat la baza înfăptuirii acestora, căci va fi „ziua în care omul îşi va aduce aminte de cele pentru care a trudit"[7].

---

[3] Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor: o istorie a Paradisului*, traducere de Horaţiu Pepine, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 75.
[4]*Ibidem*.
[5]*Ibidem*, p. 78.
[6] Teologia islamică consideră că tot ce este viu în Univers se supune lui Allah întrucât el este creatorul şi stăpânul a toate. Diferenţa dintre un musulman şi un nemusulman este dată de acceptarea liberă şi conştientă a religiei islamice. Cf. Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 16.
[7]*Semnele Zilei de Apoi, pe site http://www.islam.ro/pdf/26648326semnele-zilei-de-apoi.pdf.*

În viaţa pământească, omul nu-şi mai aminteşte toate faptele sale rele, însă în acele condiţii, nu doar că îşi va aminti de ele, ci va vedea ,,focul iadului", vizibil nu doar pentru el, ci pentru toţi oamenii. Aceasta se va adăuga umilirii păcătosului.

Pedeapsa eternă va fi pentru cei care s-au răzvrătit cu încăpăţânare şi stăruinţă împotriva lui Allah, întrecând toate limitele şi persistând în vanităţile şi josniciile care caracterizează viaţa lor neînsemnată. Pedeapsa nu-i va atinge pe cei care s-au căit şi au fost iertaţi, nici pe cei vinovaţi, prin slăbiciunea umană, de păcate neînsemnate, ale căror fapte vor cântări în balanţă alături de faptele lor bune.

Aceste două categorii de oameni sunt total opuse. Răzvrătiţii împotriva legii lui Allah, care preferă o viaţă josnică, vor sălăşlui în focul iadului, în timp ce aceia care cu umilinţă s-au temut de pedeapsa datorată păcatelor, au crezut în avertismentele Domnului lor şi şi-au ţinut în frâu dorinţele josnice vor sălăşlui în ,,Grădinile Paradisului"[8].

Credinţa în ,,Lumea de Apoi" şi în lucrurile nevăzute este fundamentală în credinţa islamică. De aceea, a crede în ,,Ceasul din Urmă" şi în semnele acestuia intră în credinţa în ,,Cele Nevăzute".Pentru isalmism credinţa nu înseamnă doar simple cuvinte, trebuie să fie o credinţă conştientă de prezenţa şi bunătatea lui Allah.

Fiind una deosebit de importantă, credinţa ,,Zilei de Apoi"poartă în Coran19 nume diferite[9]. Conform aceloraşi surse islamice judecata lui Allah, se înfăptuieşte în trei etape:

---

[8]Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 81.

[9] 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 Judecăţii**,** Viaţa 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 Veşnică**,** *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 Despărţitoare (între bine şi rău), *Yaum Al-Fasl*, de şase ori cu sensul de Ziua de Apoi: XXXVII,21; LXIV,40; LXXVII,13,14,38; LXXVIII,17.

9. Ziua Adunării (în faţa 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 ameninţării, *Yaum Al-Ua'id*, o singură dată: L,20.

12. Ziua Veşniciei, *Yaum Al-Khulud*, ca şi precedentul: L,34.

13. Ziua ieşirii (din morminte), *Yaum Al-Khuruj*, L,42.

1) Multe dintre răutăţile şi păcatele omului îşi găsesc pedeapsa şi în această viaţă.

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 şi apare o lume nouă.

În perioada în care Iisus se va afla pe pământ va domni pacea, liniştea şi siguranţa. Allah le va dărui oamenilor mai multă bunăstare, trimiţând ploi abundente, astfel încât pământul va avea multe feluri de roade, dăruind astfel oamenilor bogăţii pe măsură. Mai mult, invidia şi ură reciprocă vor dispărea cu siguranţă.

Perioada exactă a şederii lui Iisus pe pământ nu este cunoscută, însă unii învăţaţi spun că este vorba de 7 ani, în timp ce alţii consideră că ar fi 40 de ani. Iisus va veni pe pământ atunci când musulmanii vor fi pregătiţi să lupte împotriva lui *Dajjal*. Atunci va intra timpul de rugăciune şi Iisus va participa la rugăciunea de mulţumire condusă de imamul *Mahdi*.

Dajjal va fi conştient de venirea lui Iisus Hristos şi 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 şi pe adepţii lui la poarta dinspre răsărit a localităţii Ludd[10].

II. Eshatologia

Şi musulmanii ca şi evreii înmormântează pe cel decedat în aceeaşi zi, cel târziu a doua zi. Pentru cel răposat se rosteşte de către o rudă de sex masculin *shahada*, trupul este spălat şi înfăşurat într-un giulgiu care însă foloseşte doar pentru depunerea în mormânt[11].

---

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-Taammat-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 trâmbiţă, care vesteşte 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 loveşte, *Al-Qaari'a*, se repetă de patru ori: LXIX,4; CI,1-3.
Pentru acest demers statistic am folosit traducerea Coranului editată de Asociaţia Studenţilor Musulmani din România, Editura Islam, Timişoara, 1998.
[10]*Semnele Zilei de Apoi…*
[11] 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 pastoraţia puţinilor creştini existenţi şi la măcar menţinerea creştinismului pe aceste meleaguri cândva creştinate de Sfinţii 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[12] justificată oarecum politic dar cu puternică motivaţie religioasă Islamul a generat în continuare violenţe. Nu este foarte mult de când în S.U.A. mii de oameni au fost ucişi în turnurile gemene fără altă vină decât aceea de a face parte din societatea americană[13], 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 faţă deloc plăcută a Islamului. Şi 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 evoluţia statelor islamice, au întărit forţa geopolitică a islamului din zona Orientului Apropiat şi Mijlociu, toate în sec. XX. În ordine acestea sunt:

− înfiinţarea Statului Israel în 1948 şi conflictele consecutive acesteia apărute între evrei şi arabi, în special în teritoriile palestiniene ocupate;

− Revoluţia Islamică din Iran (1979);

− războiul sovieto-afgan (1979-1989).

Împreună cu uriaşul interes manifestat de marile puteri (URSS şi SUA) faţă de rezervele petrolifere din zonă şi de posibilitatea obţinerii unor poziţii strategice în perspectiva unei bipolarităţi îndelungate, acestecauze au influenţat radicalismul islamic şi pe acest fond, escaladareaacţiunilor, cu caracter terorist.

După intervenţiile militare ale trupelor N.A.T.O. în vederea eliminării unor dictatori, Sadam Hussein, în Iraq, Moamer Gadafi, în Libia şi foarte actual a lui Bashar al-Assad, pe fondul nemulţumirilor naţionale dar strict asociate religios a luat fiinţă o altă grupare teroristă numită ISIS sau Statul Islamic, cu acelaşi scop declarat ca şi Al-Quaeda de a înfrânge Occidentul şi de a impune religia Profetului. ,,Islamismul - o excrescenţă extremistă, pe care covârşitoarea

[12] Lelia Munteanu, *Hamas-o idee adusă la exasperare*, în ziarul Gândul, 14.07.2014.

[13] Părintele Ioan I. Ică jr. consideră că la baza conflictelor violente stă împărţirea geopolitică a lumii în "blocuri culturale" ca urmare a fenomenului globalizării. Ioan I. Ică jr. şi Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii*. *Fundamente-documente-analize-perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, cap. "Globalizarea-mutaţii şi provocări", p. 482.

majoritate a musulmanilor înşişi îl condamnă”[14] este opinia generală numai că privind comparativ cu toate celelalte religii actuale fundamentaliştii islamici nu au cultura dialogului.

Din punctul meu de vedere două sunt fundamentele coranice ale extremismului islamic. Primul ar fi diferenţa conceptuală asupra iubirii semenilor, care în cazul Islamului nu sunt credincioşii altor religii ci doar aceea din propria religie[15]. Aici trebuie să remarcăm că grupările mari din Islam, sunna, shia şi allawy au la rândul lor conflicte tocmai ca urmare a diferenţelor religioase dintre ele. Al doilea constă în instigarea la ucidere adresată la modul direct şi transparent în Coran: ,,Luptaţi-vă pentru calea lui Allah împotriva celor ce voiesc să se lupte cu voi. Omorâţi-i oriunde îi găsiţi şi goniţi-i de acolo, de unde v-au gonit pe voi, căci ispita este mai rea decât omorul, însă nu luptaţi împotriva lor lângă templul sfânt, doar dacă se luptă ei acolo împotriva voastră; omorâţi-i, căci aceasta este răsplata celor necredincioşi" (Sura II, 186-187) şi ,,Cine vă atacă pe voi, atunci atacaţi-l şi voi pe el, întocmai cum v-a atacat pe voi" (Sura II, 190)[16].

Privită misiologic, eshatologia celor două religii monoteiste cu elemente apropiate creştinismului, a Iudaismului şi 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 credinţei creştine între iudei şi musulmani, nu poate fi vorba întrucât iudaismul oficial din Israel nu recunoaşte nici un rol mesianic lui Iisus din Nazareth, ajungând de la interpretarea textelor biblice mesianice, aplicate poporului Israel până la negarea existenţei lui Iisus. În Israel, iudaismul este religie oficială în stat iar eshatologia sa ar putea ajuta în înţelegerea că Mesia făgăduit de profeţii Bibliei iudaice este Iisus fiul Mariei.

În Islam, legislaţiile ţărilor majoritar musulmane pedepsesc şi simpla deţinere a unei cărţi cu conţinut creştin. Foarte recent în Turcia un tribunal din Ankara i-a retras Patriarhului Ecumenic dreptul de a se mai intitula Ecumenic, putând să îşi folosească doar celelelalte titulaturi religioase.

Islamul nu se suprapune perfect peste fundamentalismul islamic. După 14 secole de lectură a Coranului, diferitele şcoli islamice de gîndire moderată nu s-au înţeles cu privire la urmările practice a ceea ce scrie acolo. În occident s-au născut două mari curente: primul în care

---

[14]**Lelia Munteanu**, *Unde scrie pana, nu taie sabia*, în ziarul Gândul, **08.01.2015.**

[15]Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Iubirea creştină şi provocările contemporane*, Editura Sigma, Bucureşti, 2006, p.83.

[16]*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 şi sîngeroasă dar fiecare om are dreptul să trăiască cum vrea. Islamul nu este incompatibil cu democraţia de tip occidental, iar democraţia de tip occidental şi drepturile omului nu sunt universale. Ambele abordări (prima de dreapta, a doua de stânga) sunt false pentru că nu vorbesc despre Islam. Islamul, ca orice religie, este aplicată de nişte oameni care înţeleg diferit un acelaşi text. Islamul nu e mai bun sau mai rău, mai sîngeros sau mai tolerant decît creştinismul, de pildă, dar rămâne problema, de unde violenţa şi intoleranţa?

Eshatologia sa, mult mai nuanţată în sufism, ar putea identifica în Mahdi pe Iisus care oricum este recunoscut ca judecător la Judecata de Apoi iar venerarea sfinţilor şi credinţa în minuni ar putea duce către o rapidă evanghelizare a Islamului.

Concluzii

Islamul reprezintă cea din urmă şi singura religie acceptată de Allah, nu va fi anulată până în Ziua de Apoi şi nu vor mai fi desemnaţi alţi profeţi, trimişi sau mesageri ai lui Allah pentru această naţiune. Aşadar, Iisus va judeca în conformitate cu *Şari'a* profetului Mahomed.

Pământul va fi distrus în întregime. Chiar şi după venirea lui Iisus, vor exista credincioşi musulmani şi lege islamică, deoarece însuşi Iisus va participa la o rugăciune de mulţumire imediat după ce va veni pe pământ, unde va face pelerinajul (*Hajj*) şi va conduce un război sfânt decisiv (*Jihad*) împotriva celor necredincioşi (aliaţii lui *Dajjal*)[17].

Bibliografie

1. Al-Tantawi, Ali, *Introducere generală în Islam.* Editura Islam, Timişoara, 1998
2. Anghelescu, Nadia, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993
3. *Coranul*, traducere de Dr. Silvestru Octavian Isopescul, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1912
4. Dan, Drd. Toader, M*ântuirea ca unire finală şi eternă a fiinţei în absolut, în islamism şi creştinism*, în „Studii Teologice", nr. 3-4, 2000
5. Delumeau, Jean, *Grădina desfătărilor: o istorie a Paradisului*, traducere de Horaţiu Pepine, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

[17] Drd. Toader Dan, M*ântuirea ca unire finală şi eternă a fiinţei în absolut, în islamism şi creştinism*, 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 creştină şi provocările contemporane*, Editura Sigma, Bucureşti, 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 şi Pedagogică, R.A., Bucureşti, 1998

Yoga creştină – exemplu nociv de sincretism filosofic-creştin

Pr. Drd. Panaitescu Traian Ștefan

Universitatea „Ovidius” - Constanţa

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 şi 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 priveşte celelalte învăţături precum şi cultul divin. Explicaţia este că omul s-a îndepărtat de revelaţia primordială din cauza păcatului adamic care a ajut consecinţe fundamentale pentru om şi natură. Din cauza păcatului mintea omului a fost pervertită în rău depărtându-se de Dumnezeu. Neputând să-şi explice ceea ce se întâmplă în jurul său şi neştiind sensul vieţii sale, omul a uitat de adevăratul Dumnezeu şi 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 şi concepţii care sunt uşor de asimilat pentru un număr mare de oameni cu concepţii diferite. Un astfel de exemplu este şi India în a cărei religiozitate întâlnim un sincretism de doctrine religioase care au fost grupate, astfel luând naştere diverse şcoli filosofice. „În hinduismul clasic, deoarece nu toţi hinduşii au împărtăşit sau împărtăşesc acelaşi punct de vedere s-a ajuns la existenţa în paralel a şase şcoli (denumite darsanas – „privire la" adevăr) ermineutice recunoscute ca valide şi care dau interpretări deosebite textelor vedice. Ele sunt asociate în câte trei grupe: Nyaya - Vaiseshika, Samkhya - Yoga şi Mimamsa - Vedanta, fiecare din ele având câte o preocupare proprie: logica, epistemologia, fizica, evoluţia materiei etc. Despre apariţia lor în istoria hinduismului nu se poate indica cu exactitate o perioadă, evoluţia lor fiind destul de îndelungată"[1].

I. Practica Yoga. Repere fundamentale

Cele două şcoli Samkhya şi Yoga au multe asemănări cu unele excepţii. Şcoala Samkhya a fost întemeiată de Kapila, ce a trăit aproximativ în secolul III î. Hr., şi care a dezvoltat un sistem dualist, ateu. „Samkhya propune o cale de eliberare a spiritului din puhoiul suferinţei universale (*Samsara*) şi din constrângerea faptelor (*Karma*) care determină subiectul absolut (*Atman*) să se reîncarneze mereu (*avatara*) şi pentru realizarea eliberării se doreşte o despărţire totală a insului de lume, adică a subiectului (*Puruşa* – spiritul, sinele) de obiect (*Prakriti* – natura)"[2].

Şcoala Yoga a preluat gândirea filisofică a şcolii Samkhya operând o schimbare în structura filosofică a şcolii Samkhya: Yoga adaugă un Dumnezeu în persoana lui Işvara. „Yoga clasică considera, în tradiţia sa, pe acest Işvara ca fiind un purusa-suflet, care a ajuns la cunoaşterea supremă fără a mai trece prin ciclul reîncarnărilor. El era un arhetip al perfecţiunii, spre care trebuia să tindă fiecare yoghin. Sub influenţa mişcărilor teiste de mai târziu, Işvara va primi atribute divine"[3].

Mircea Eliade consideră cadrele teoretice ale sistemelor Samkhya şi Yoga destul de apropiate cu excepţia a două deosebiri esenţiale: a. În timp ce Samkhya clasică este ateistă, Yoga este teistă, pentru că postulează existenţa unui Domn (Işvara); b. În vreme ce, după Samkhya,

[1] Prof. Dr. Remus Rus, Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1991, p. 221
[2] Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *MISA şi Yoga în lumina Ortodoxiei*, Editura Sigma, Bucureşti, 2006, p. 15
[3] Prof. Dr. Remus Rus, Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, *Istoria religiilor*, p. 222

singura cale de a dobândi eliberarea este aceea a cunoaşterii metafizice, yoga acordă o importanţă considerabilă tehnicilor meditaţiei. Astfel, doctrinele Samkhya pot fi considerate valabile şi pentru cadrele teoretice ale textelor Yoga – Sutra de Patanjali. Patanjali nu a făcut decât să sistematizeze tradiţiile yoga ajunse la el din timpuri străvechi. Nu se ştie cu siguranţă când a trăit acest autor; probabil cândva între sec. II î.Hr. – III d.Hr. Lucrarea în care Patanjali a formulat esenţa sistemului yoga, luată astăzi ca sistem de referinţă când se vorbeşte despre acest subiect, este *Yoga – Sutra*.[4] În Samkhya-Yoga „realităţile ultime sunt spiritul (,,puruşa,,) şi materia (,,prakrti,,). Deopotrivă de reale cele două sunt oarecum opuse. In timp ce spiritul este un principiu transcendent, autonom, ireductibil, lipsit de calităţi, liber din eternitate, materia este dinamică şi creatoare”[5].

Cu timpul, popoarele Indiei au ajuns să-şi contopească divinităţile multiple într-un fel de principiu unic, impersonal şi abstract, esenţă 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 şi pentru a o găsi şi a se contopi cu ea, omul nu mai deci nevoie să caute vreun sprijin în afara sa, ci „este suficient să mediteze asupra lui concentrându-se”[6].

Având în vedere cele menţionate, 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 şi mulţumeşte divinităţii iar aceasta răspunde chemării sale. „ Altfel, nu se poate vorbi de religie, ci cel mult de un sistem filosofic”[7].

Având în vedere caracterul universal şi revelat al creştinismului, celelalte religii nu se pot ridica la nivelul spiritual al creştinismului. „Definind experienţele sau mentalităţile spirituale din afara creştinismului prin termenul “religie” înseamnă a le atribui caracteristici fundamentale cuprinse şi exprimate de acest concept şi nu le putem acorda valori superioare care să le ridice la

---

[4] *Patanjali – Yoga – Sutras*, publicată de Bihar school of Yoga, Monghyr, India, 1984, p. 59. Există şi o traducere în lb. română din sanscrită a acestui text de Constantin Făgeţean, însoţită de un comentariu realizat de Gheorghe Jurj: Patanjali, *Yoga-Sutra*, Societatea Informaţia, Bucureşti, 1993; Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *MISA şi Yoga în lumina Ortodoxiei*, p. 16

[5] Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Cunoaşterea lui Dumnezeu din perspectiva evaluărilor inter-religioase: Ortodoxia şi Samkya-Yoga*, în volumul simpozionului internaţional cu tema „Libertate şi Responsabilitate-iniţiative şi limite în dialogul religios”, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009, p. 456

[6] *Patanjali – Yoga – Sutras*. p. 42

[7] Pr. Prof. I. Mihălcescu, *Curs de Teologie Fundamentală*, partea I, Bucureşti, 1925, p. 13

nivelul creştinismului atât timp cât se are în vedere caracterul unic şi universal al revelaţiei creştine”[8].

Este necesar să punctăm faptul că nu orice concepţie despre Dumnezeu poate servi ca bază pentru o religie, ci Dumnezeu trebuie înţeles ca o putere personală, spirituală, transcendentă, infinită. Din acest motiv Sfinţii Părinţi au numit creştinismul şi ca *filosofie a faptelor* pentru a scoate în evidenţă existenţa unei strânse relaţii între învăţătură şi viaţă în sânul creştinismului, „iar temeiul acestei expresii, aşa cum mărturisea Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi, constă în faptul că Logosul întrupat este însăşi Descoperirea dumnezeiască personificată (Luca 1,35), nu vorbită ci trăită, iar viaţa Lui este cartea învăţăturii Lui”[9]. Viaţa comunitară este specifică stării de dragoste şi ea există datorită existenţei a două sau mai multe persoane care manifestă prin dragoste, o dorinţă de comuniune. „Modelul suprem al vieţii în comuniune este Sfânta Treime, Persoanele Sfintei Treimi fiind subiecţi deplini ai vieţii comunitare divine, iar subiecţii umani dobândesc împlinire prin participarea lor la dragostea dumnezeiască”[10].

Învăţătura 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 aşa cum este El, întreit în feţe: Tată, Fiu şi Duh Sfânt, a intrat în legătură cu omul, persoana creată după chipul şi asemănarea Sa, realitate ontologică care Îl poate cunoaşte şi exprima prin cuvinte, dogme sau învăţături absolut necesare mântuirii”[11].

În Yoga mântuirea se obţine prin retragerea în sine şi fără a exista o influentă sau influenţa şi mântuirea celorlalţi pe când în creştinism mântuirea se realizează numai în Biserică, Trupul tainic al lui Hristos şi în care sunt adunaţi cei ce-L mărturisesc într-un cuget şi o inimă (Fapte 4,32). „Biserica este spaţiul eclezial în care găsim mijloacele necesare mântuirii şi-n care

[8] Conf. Dr. Remus Rus, *Sensul şi semnificaţia termenului “religie” în marile tradiţii religioase actuale,* în Glasul Bisericii, XLIV (1985), nr. 10-12, p. 686

[9] Magistrand Nicolae V. Stănescu, *Temeiuri dogmatice ale trăirii religioase în ortodoxie* , în „Ortodoxia”, X (1958), nr. 3, p. 383; Dionysios Farasiotis, *Marii iniţiaţi ai Indiei şi Părintele Paisie*, Editura Egumeniţa, Galaţi, 2012

[10] *Ibidem*, p. 385

[11] Pr. Lect. univ. Dr. Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar. Relaţia Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul în teologia răsăriteană şi apuseană. Implicaţiile doctrinare şi spirituale ale acesteia*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 7

ne împărtăşim cu Sfintele Taine ce ne ajută spre îndumnezeirea noastră făcând posibilă aceasta prin har şi prin participare. Omul poate năzui spre depăşirea istoricului şi ridicare în transcendent pe calea îndumnezeirii, a unirii cu Dumnezeu”[12]

În Yoga se pretinde realizarea unei identificări chiar substanţiale cu divinul şi atunci nu se mai poate vorbi de îndumnezeire ci de deificare. Yoga, ca şi toate sistemele hinduse, susţine şi propovăduieşte panteismul – concepţie filosofică monistă care identifică divinitatea cu întreaga natură – în care Dumnezeu nu e personal ci impersonal manifestându-se sub forma a diferite forţe, vibraţii, energii. Consecinţa acestei concepţii 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 şi să dispară astfel într-o masă anonimă. De asemenea, panteismul propovăduieşte şi reîncarnarea, ce este o falsă soluţie la problema morţii trupului ce seamănă cu o “haină” lepădată de sufletul ce migrează prin trupuri. Omul are nostalgia nemuririi şi nu se împacă cu moartea trupului. Karma cere fiecărui individ acceptarea reîncarnării cu pasivitate - numai astfel el se poate elibera de rău, şi-i dă posibilitate omului de a se întrupa într-o fiinţă superioară sau inferioară. „Panteismul afirmă prezenţa lui Dumnezeu în creaţie cu fiinţa, pe când panenteismul afirmă prezenţa lui Dumnezeu în creaţie nu cu fiinţa ci cu lucrarea sau energia divină”[13].

Propovăduitorii sistemului Yoga la noi în ţară nu au pretenţia de a considera acest sistem religie: „Toate sistemele Yoga în general şi Hatha Yoga[14] în particular nu sunt în mod obligatoriu legate de vreo religie. Atât cel credincios, indiferent dacă este ortodox sau catolic, cât şi 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”[15].

Chiar dacă sistemele yoga nu au caracteristicile unei religii adevărate pentru a fi comparată cu creştinismul, ele sunt numite religii necreştine. „În aceste religii necreştine putem distinge două trepte:

1) Religii în care conştiinţa revelaţiei divinităţii şi deci a voii ei este foarte slăbită şi tulbure. În ele se produc miturile într-un număr mai mare.

[12] Magistrand Nicolae V. Stănescu, *op.cit.*, p. 390

[13] Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie şi cultură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR., Bucureşti, 1993, p. 104

[14] Hatha-Yoga cere o participare totală prin angajarea întreagii fiinţe. „Prin efort de voinţă conjugă simultan fizicul, afectivul şi raţionalul se acţionează asupra fizicului prin psihic şi asupra psihicului prin fizic, concomitent cu acţiunea fizicului asupra fizicului şi a psihicului asupra psihicului. Se poate spune fără exagerare, fiecare se construieşte în mod conştient pe sine, devenind expresia propriei voinţe şi arbitru al propriei existenţe”. (Ioan Vulcănescu, *Abecedar Hatha-Yoga*, text dactil., f.a., p. 2)

[15] *Curs de Yoga*, an I, curs I, p. 8

2) Religii în care conştiinţa revelaţiei divinităţii - şi aceasta înseamnă revelaţie prin persoane istorice - este mai intensă şi deci ideile despre divinitate sunt mai clare. În acestea, miturile nu prea înfloresc”[16].

În cadrul religiilor nerelevate miturile au un rol foarte important mai ales în momentele în care se simte o slăbire a conştiinţei despre distanţa între om şi Dumnezeu şi „apar ca urmare a exaltării nestingherite a fanteziei, când omul nu mai simte atât de viu prezenţa şi iniţiativa divinităţii întru a se revela”[17].

În general, în cadrul unei religii se poate face distincţie între religia internă sau subiectivă (prin care se înţelege ceea ce simte în sufletul său omul care se află în legătură cu Dumnezeu) şi religia externă sau obiectivă (prin care se înţelege felul cum se manifestă în afară sentimentul religios sau cu alte cuvinte cultul şi morala). Astfel, o scurtă definiţie a religiei poate fi aceasta: „Religia este un report liber şi conştient al omului cu Dumnezeu, raport, care se traduce în suflet prin sentimentul religios, iar în afară prin cult şi morală” [18].

Atât timp cât sistemul Yoga cuprinde un sincretism de concepţii, menit să atragă şi pe adepţii religiilor din care s-au împrumutat unele concepţii, nu se poate fundamenta pe un teren atât de instabil şi schimbător cu adevărat o religie ci, Yoga rămâne în tiparele unui sistem filosofic şi practic.

II. Yoga creştină

Când vorbim de Yoga şi încercarea unora de a o apropia de creştinism în sincretismul numit „yoga creştina” 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 înşelător al slujirii falşilor dumnezei: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî şi pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi şi pe celălalt îl va dis-preţui; nu puteţi să slujiţi lui Dumnezeu şi lui mamona” (Matei 6, 24).

Afirmaţiile aşa numiţilor guru, ce se autointitulează *profesori* Yoga, că Yoga ar fi un sistem complet în care se integrează concepţiile majorităţii religiilor, inclusiv ale creştinismului,

[16] Dumitru Staniloae, *Poziţia domnului Lucian Blaga faţa de creştinism şi ortodoxie*, Editura Paideia, Bucureşti, 1993, p. 77
[17] *Ibidem*, p. 77
[18] Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, *Apologetica - Noţiuni de filosofie a Religiei*, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994, p. 6

au menirea de a produce confuzie în mintea oamenilor neavizaţi şi neîntăriţi în propria lor credinţă creştină. Aceşti guru chiar îndeamnă practicanţii Yoga să meargă la biserică şi să participe la slujbele religioase pentru a capta energiile benefice emanate de prezenţa divinului. Îndemnurile la săvârşirea binelui şi la ferirea de rău, sau principiile morale, sunt echivalate de ei cu practicarea unei gândiri pozitive fără a presupune şi o implicare socială pentru aplicarea acestei gândiri "pozitive" prin faptă. „Fundamentală pentru Yoga nu este numai latura sa practică, ci şi structura sa iniţiatică. De aceea, Yoga nu poate fi însuşită în particular, de unul singur, ci totdeauna sub îndrumarea unui maestru (guru). De altfel, trebuie remarcat faptul că, în India, şi celelalte "sisteme filosofice" (darsanas), ca orice cunoştinţe sau meserii tradiţionale, sunt predate de către maeştri, fiind în această privinţă nişte "iniţieri": de multe milenii, ele se transmit pe cale orală, având un caracter absolut "confidenţial". În cazul Yoga, însă, caracterul iniţiatic este şi mai evident, întrucât, la fel ca şi în cazul celorlalte tipuri de iniţiere religioasă, discipolul yoghin debutează prin abandonul lumii profane (familie, societate etc.) şi, îndrumat de guru, încearcă să depăşească etapizat comportamentele şi valorile proprii condiţiei umane. Practic, yoghinul îşi doreşte să "moară faţă de această viaţă", pentru a renaşte la un alt mod de existenţă, la un alt mod de a fi, pe care-1 dobândeşte prin eliberare. Renaşterea iniţiatică este desemnată în toate formele Yoga ca fiind accesul la un nou mod de existenţă, neprofan, metafizic şi indescriptibil, pe care şcolile indiene îl exprimă sub diferite nume: mokşa, Nirvana, asamskrta etc" [19].

Practica „gândirii pozitive" regăsite în „yoga creştină" are la bază aşa numitele *gânduri luminoase* ce nu sunt altceva decât maxime sau cugetări de multe ori contradictorii prin mesajul transmis care uneori e încărcat şi de ridicol. Pentru a exemplifica cele spuse, cităm câteva *maxime* ce poartă numele de *gânduri luminoase* şi care sunt extrase dintr-un curs de Yoga pentru începători folosit de cursanţii *profesorului* Yoga, Gregorian Bivolaru, despre care am vorbit în capitolul anterior:

- ✓ „Încercaţi cât mai des să înţelegeţi fiinţele, fenomenele şi lucrurile, iubindu-le;
- ✓ Mai binele este aproape întotdeauna duşmanul binelui;
- ✓ Iluzia este fundamentul a toate, ea creează multiplicitatea efemeră printr-un act pe care îl repetă în fiecare moment; ea produce aceasta lume şi alte lumi fiindcă nu încetează să proiecteze drept real ceea ce nu este;
- ✓ Epoca noastră îşi are eroii pe care îi merită;
- ✓ Întâmplarea este învăţătorul neghiobilor;
- ✓ Nimic nu este tragic. Totul este ireal;

[19] Nicolae Achimescu, *India, religie şi filosofie*, Editura Tehnopress, Iaşi, 2001, p. 184; Francois Brune, *Hristos şi Karma*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997

✓ Natura a spus: am să te hipnotizez eu acum. După aceea, dacă vrei, ai să mă hipnotizezi tu pe mine”[20].

Scopul acestui amalgam de maxime este acela de a anihila puterea de discernere a oamenilor care primesc ca pe un mesaj bun idei sau concepţii cu substrat malefic şi chiar imoral, fiind strecurate printre frazele ce într-adevăr îndeamnă la săvârşirea binelui. Sistemul Tantra - Yoga de exemplu, este sistemul care prezintă imoralitatea, desfrâul ca pe o virtute, folosindu-se trupul şi funcţiile lui sexuale ca pe un obiect menit să producă elevaţie spirituală. Cuvântul tantra în limba sanscrită semnifică “ceea ce permite expansiunea conştiinţei dincolo de urzeala aparentelor iluzorii”. „Scopul final pe care îl trasează majoritatea sistemelor Yoga constă, după cum se ştie, 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 însăşi diferitele nivele de manifestare fenomenală ale cosmosului. Totdeauna obiectivul esenţial vizat este de a se acţiona în perfectă concordantă cu armonia şi activitatea superioară cosmică. De aceea, prin diferitele tehnici yoghine, câmpul de conştiinţă al practicantului este extins la extrem, iar facultăţile de percepţie superioară amplificate şi dezvoltate. Aceste caracteristici sunt totuşi comune tuturor sistemelor şi în această direcţie Tantra Yoga nu face excepţie. Totuşi, calea pe care ea o recomandă nu este făcută, în această direcţie, din negaţii sau mortificări, ci din plăcere şi beatitudine, căci tradiţia tantrică afirmă şi subliniază net că starea de armonioasă integrare şi eliberare spirituală poate să apară numai prin experienţa directă, deoarece planurile de conştiinţă nu pot fi controlate şi depăşite până ce nu au fost trăite în mod frenetic, intens şi total, în întreaga plenitudine a puterii lor” [21].

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 creştinism. De altfel, ce se poate aştepta de la un sistem filosofic în care lipseşte ideea de responsabilitate în faţa lui Dumnezeu pentru faptele săvârşite. Acest sistem tinde spre o amoralitate accentuată în ciuda îndemnurilor spre bine. Aceasta datorită unei conştiinţe adormite căreia i se răspunde că mai există şi alte vieţi în care se poate repara răul săvârşit.

Ideea unei răspunderi pentru faptele săvârşite în faţa unui Dumnezeu personal este anulată de concepţia panteistă a identificării divinului cu lumea ce există şi ea în realitate. În Ortodoxie se afirmă imanenţa lui Dumnezeu prin energiile necreate ce fac posibilă cunoaşterea lucrărilor lui Dumnezeu în lume şi nu a fiinţei Sale: “Energiile necreate păstrează taina personală a Dumnezeirii, fiindcă Dumnezeu nu poate fi cunoscut în esenţa Sa, dar şi deschiderea personală

[20] *Curs de Yoga*, Anul I, cursul 2, p. 2
[21] Omar V. Garrison, *Tantra: The Yoga of Sex*, Avon Books, New York, 1964, p. 6

a divinităţii faţă de ceea ce nu este Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu, ca iubire, este comunicabil. Ceea ce cunoaştem în Dumnezeu nu este fiinţa Sa, ci Persoana Sa prin energiile divine”.[22]

Iar sesizarea prezenţei personale a lui Dumnezeu nu se poate realiza atât timp cât omul îşi îndreaptă atenţia spre cele trupeşti, prin patimile iraţionale, ce întunecă raţiunea omului capabilă să înţeleagă voia lui Dumnezeu: „Prezenţa 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 trupeşti, de pasiunile de orice fel. Ea cere o ridicare peste pasiuni, o purificare de ele”.[23]

Un yoghin ar spune că el nu se lasă copleşit de pasiunile sau patimile trupeşti căci ar fi detaşat de ele conform principiului de neataşare. Pentru ca cineva să-şi justifice doctrina cei călăuzeşte acţiunile, poate găsi orice justificare mai mult sau mai puţin plauzibilă, dar o veche zicală zice: „Nu poţi să atingi de foc fără să te arzi”.

Concepţia 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 componenţa trupească a fiinţei umane şi lepădarea de trup pentru o nouă reîncarnare seamănă cu lepădarea de o haină murdară şi uzată.

Spiritualitatea indiană şi în special lumea hindusă nu poate să ofere o alternativă la spiritualitatea creştină ortodoxă. Zestrea spirituală a acestui popor oriental este specifică cadrului etnico-geografic al populaţiei indiene. Mai ales sistemul filosofic şi practic Yoga, nu numai că opune principiilor morale creştine, dar atentează şi la integritatea psihică (sufletească) a omului, încercând să opereze la nivel antologic asupra datului nativ sau dobândit prin Botez al creştinului. „La Botez are loc o reimprimare a chipului lui Dumnezeu în om, întunecat şi stricat prin căderea protopărinţilor. E o reimprimare a chipului lui Dumnezeu îndreptat de către Hristos însuşi, în lucrarea Duhului Sfânt, după ce tot El îl refăcuse şi reimprimase întreaga fire umană prin Întruparea, Crucea şi învierea sa din morţi. Deci, în relaţia cu Dumnezeu de chemare şi 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 relaţie cu el. Cel botezat îşi va aminti legătura între el şi Hristos, între chipul lui personal şi chipul lui Hristos imprimat în El” [24].

---

[22] Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1996, p. 13

[23] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1996, p. 85

[24] Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu ne lămureşte cu privire la actul profund ce se petrece prin săvârşirea Tainei Botezului:. (Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Îndreptarea şi îndumnezeirea omului în Iisus Hristos*, în Ortodoxia, nr. 2,

Yoga merge împotriva structurilor determinante antologice ale omului şi se limitează doar la structurile naturale, ţinându-i pe practicanţii yoghini prizonieri ai contextului natural promiţându-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 asistenţa divină, atunci au apelat la paranormal, ca un surogat demn să le amorţească şi să le întunece şi mai mult mintea sau raţiunea. „Existenţa şi continuitatea sistemului Yoga de-a lungul timpurilor are la bază principiul fundamental care susţine că omul se poate schimba pe sine prin acţiune conştientă, voluntară. Involuntar toţi oamenii modifică sub influenţa emoţiilor, ritmul cardiac sau respirator, peristaltismul intestinal, motilitatea digestivă sau presiunea sanguină într-o direcţie favorabilă sau defavorabilă vieţii. Controlul voluntar al funcţiilor involuntare nu este accesibil doar unor oameni dotaţi sau iniţiaţi. Programele de antrenament de astăzi au decodificat tehnicile yoga şi au făcut evident faptul că oamenii pot să fie antrenaţi pentru a-şi controla propriul ritm cardiac, presiunea sanguină şi alte funcţii presupuse anterior drept involuntare. Scepticismul actual în privinţa accesibilităţii controlului funcţiilor vegetative nu a fost spulberat de yoginii care au venit în centrele de cercetări ştiinţifice occidentale pentru a arăta controlul total al funcţiilor fiziologice "involuntare" (oprirea sau accelerarea ritmului cardiac, variaţia ritmurilor cerebrale, vasodilataţia, vasoconstricţia), ci de descoperirea metodei biofeedback-ului care a permis animalelor (pisici, şoareci, prin dresare cu recompensă alimentară, să-şi modifice în direcţia dorită de experimentator ritmul cardiac, cerebral, presiunea sanguină sau chiar să hiberneze). Deci acest control al funcţiilor vegetative este accesibil tuturor animalelor şi oamenilor dacă parametrul ce trebuie controlat este perceput sau afişat (interior în Yoga şi exterior în biofeedback); adică acesta nu constituie nicidecum o zonă interzisă sau care este deschisă doar unor oameni iniţiaţi sau foarte dotaţi" [25].

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.[26]

1988, p.49)

[25] *Trezirea în tradiţiile omenirii. Introducere la aforismele lui Patanjali*, studiu introductiv, comentarii şi note de Dan Mirahorian, Editura Axix Mundi, Bucureşti, 1994, p. 11)

[26]Nicoale Achimescu, *Noile mişcări religioase,* Editura Limes, Cluj Napoca, 2000, p. 185.

Concluzii

Există o diferenţă fundamentală între yoga practicată în Orient faţă de cea practicată în Occident, lucru datorat faptului că în Occident se practică o falsă yoga sau pseudo-yoga, adaptată la nevoile şi neputinţele occidentalilor. Omul desacralizat şi secularizat, din cauza depărtării de Dumnezeu şi adâncirii în ignoranţa faţă de divinitate a permis apariţia pseudo-maeştrilor, intrând cu mare uşurinţă în rândul neo-gnozelor occidentale, cum ar fi Meditaţia Transcedentală, sau a sectelor potenţialului uman (yoga sutra). Bineînţeles 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 creştină şi generarea unui sistem sicretist de tip yoga creştină este o absurditate cu greu de egalat. Diferenţa fundamentală dintre yoga – ca practică ce are în centru ei corpul uman şi trăirea creştină ce are în centru rugăciunea către Dumnezeul Sfânta Treime şi comuniunea cu El ne arată ca yoga creştină nu face altceva decât să îndepărteze pe om de scopul pentru care a fost creat – mântuirea sufletului.

Bibliografie

1. Achimescu, Nicoale, *Noile mişcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000
2. Achimescu, Nicolae, *India, religie şi filosofie*, Editura Tehnopress, Iaşi, 2001
3. Brune, Francois, *Hristos şi Karma*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997
4. Dionysios Farasiotis, *Marii iniţiaţi ai Indiei şi Părintele Paisie*, Editura Egumeniţa, Galaţi, 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. Relaţia Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul în teologia răsăriteană şi apuseană. Implicaţiile doctrinare şi spirituale ale acesteia*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004
7. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Cunoaşterea lui Dumnezeu din perspectiva evaluărilor inter-religioase: Ortodoxia şi Samkya-Yoga*, în volumul simpozionului internaţional cu tema „Libertate şi Responsabilitate-iniţiative şi limite în dialogul religios”, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009

8. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *MISA şi Yoga în lumina Ortodoxiei*, Editura Sigma, Bucureşti, 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 - Noţiuni de filosofie a Religiei,* Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994

11. Mihălcescu, Prof. I., *Curs de Teologie Fundamentală*, partea I, Bucureşti, 1925

12. *Patanjali – Yoga – Sutras*, publicată de Bihar school of Yoga, Monghyr, India, 1984

13. Popescu, Dumitru, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1996

14. Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh., *Teologie şi cultură,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR., Bucureşti, 1993

15. Radu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Îndreptarea şi îndumnezeirea omului în Iisus Hristos*, în Ortodoxia, nr. 2, 1988

16. Rus, Conf. Dr. Remus, *Sensul şi semnificaţia termenului "religie" în marile tradiţii 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 şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1991

18. Staniloae, Dumitru, *Poziţia domnului Lucian Blaga faţa de creştinism şi ortodoxie*, Editura Paideia, Bucureşti, 1993

19. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1996

20. *Trezirea în tradiţiile omenirii. Introducere la aforismele lui Patanjali*, studiu introductiv, comentarii şi note de Dan Mirahorian, Editura Axix Mundi, Bucureşti, 1994

Aspecte ale misiunii externe. Rolul şi importanţa convertirii ca act misionar

Diac. Drd. Paul Loghin
Universitatea „Ovidius” – Constanţa
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*. Învăţătura fundamentală pe care primii creştini au primit-o în momentul convertirii de la Sfinţii Apostoli şi Ucenici şi care i-a făcut să primească botezul se numea *kerygma*. Activitatea kerygmatică a Sfinţilor Apostolilor se manifesta pe două planuri: pe de o parte, ei se adresau necreştinilor, cărora le proclamau kerygma al cărei conţinut esenţial era Sfânta Evanghelie adusă de către Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat; iar pe de altă parte, ei se adresau comunităţii creştine, pe care o instruiau şi o formau fără întrerupere, dăruindu-i o învăţătură 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 şi oamenii de ştiinţă socială manifestă un mare interes în explorarea acestei experienţe notabile. Convertirea este adesea văzută drept punctul central al identităţii religioase creştine – momentul în care/ sau procesul prin care cineva devine creştin. Experienţa este uneori legată de ceea ce Mântuitorul i-a spus lui Nicodim: *„Adevărat, adevărat zic ţie: De nu se va naşte cineva de sus, nu va putea să vadă împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3: 3*). Astfel, experienţa convertirii are o importanţă centrală atât pentru soteriologie, cât şi pentru înţelegerea corectă a importanţei misiunii externe.

I. Aspecte ale misiunii externe. Rolul şi importanţa 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 reacţia individului la iniţiativa divină. În Vechiul Testament, acest termen reprezintă atât o mişcare de îndepărtare, cât şi o întoarcere spre. În acest fel, convertirea este înţeleasă 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 înţeleasă într-un sens evanghelic de schimbare apăruta în religie sau în credinţa personală ci, mai degrabă, este menţinerea unei relaţii în cadrul legământului divin.

La fel ca în literatura greacă, in sens mai larg, şi în Noul Testament conceptul de convertire este asociat în mod tipic cu termenul ***metanoia*** ("*pocăinţa*") şi forma sa verbală, **metanoeo** („*a schimba cursul*") sau ***epistrophe*** („*întors spre/către*") şi 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 relaţia dintre „respingerea unui mod de viaţă" şi „îmbrăţişarea" a vieţii pe care a ales-o "- amândouă fiind conotaţii uşor ilustrate ale metanoiei? Este convertirea o trecere a frontierelor religioase? Desigur, conceptul de convertire este adesea prezent şi 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 şi Mântuitor este relevant: *„S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi 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 şi fapte, scopul venirii lui Iisus a fost *„Ca să lumineze pe cei care şed în întuneric şi în umbra morţii şi să îndrepte picioarele noastre pe calea păcii"* (*Luca 1, 79), Evanghelia este „calea mântuirii"* (*Faptele Apostolilor 16, 17*), iar comunitatea adepților 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[2]. 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 susţinător al unei tradiții religioase, (5) interacțiunea în cadrul comunității religioase, (6) angajamentul religios și (7) recunoașterea consecinței a angajamentului religios[3].

[2] 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
[3] 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 evidenţiat o lucrare interesantă legată de convertirea religioasă[4].

Asocierea deasă a fenomenelor religioase cu activitatea lobului temporal a determinat unii autori să susțină că lobii temporali constituie substratul neural al experienţelor de convertire religioasă[5]. Această concluzie naşte mai multe idei. În primul rând, sfinții religioşi 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 părţi ale creierului, care ar putea, de asemenea, contribui la simptomatologia unei activităţi a lobului temporal.. În al treilea rând, mulți pacienți cu epilepsie a lobului temporal cu simptome religioase au, de asemenea, focare electrice în alte părţi ale creierului, în plus faţă de lobii temporali. De exemplu, cel puţin jumătate dintre pacienții originali ai lui Dewhurst și Beard au prezentat poziţii în lobii frontali. În al patrulea rând, este cunoscut faptul că supra-activitatea lobilor temporali provoacă răspunsuri compensatorii (de exemplu, creşterea activităţii lobilor frontali) în altă parte a creierului, în special în cortexul orbito-frontal. Astfel, este necesară o mare atenţie 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 şi pocăinţa. Nu numai că există o schimbare duhovnicască, dar există și o transformare dobândită în dorințele motivaționale. Pe măsură ce viața omului este caracterizată de virtuțile creştine, preocuparea principală a convertitului devine iubirea lui Dumnezeu și iubirea aproapelui, în special de cel care are nevoie. De aceea, experiența convertirii creştine 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 semnificaţie internă și externă.

II. Importanţa dialogului inter-religios pentru misiunea externă

[4] Paul Markham, *Rewired: Exploring Religious Conversion*, Wipf & Stock, Eugene, OR, 2007, p. 10

[5] Vezi M.A. Persinger, "Experimental simulation of the God experience. Implication for religious beliefs anf 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, violenţa, ura şi crima devin coordonatele vieţuirii în cadru societăţilor actuale, dialogul inter-religios – parte a misiunii externe a Bisericii în post-modernitate capătă o valoare fundamentală şi devine soluţie a vieţii autentice a omului în relaţie cu Dumnezeu şi cu semenii. Dialogul inter-religios trebuie cultivat şi ferit totodată de relativism, de sincretism pseudo-religios, de pierderea identităţii religioase sau de uniformizare confuză fals-religioasă. Misiunea ortodoxă propune ca soluţii pentru dialogul inter-religios, toleranţa, respectul care trebuie să izvorască dintr-o înţelegere a raportului dintre cult şi cultură şi a înţelegerii a nevoii pentru omul contemporan a unei „*culturi a Duhului*", spiritualizată şi creatoare de valori în perspectiva mântuirii tuturor.

Trăim azi într-o lume din ce în ce mai divizată, din ce în ce mai agresivă şi 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 şi tinde spre asemănarea cu Sfânta Treime care este „*structura supremă a iubirii*"[6] după cum se exprimă marele profesor ortodox român, Dumitru Stăniloae. Dumnezeu fiind „Comunitate şi Comuniune de Iubire eternă"[7] iar omul fiind creaţia din iubire a lui Dumnezeu, este şi el chemat la aceeaşi viaţă de manifestare. Ori, observăm din păcate, că depărtarea de Dumnezeu, înlocuirea revelaţiei Sale cu sisteme de valori limitate omeneşti şi mai des folosirea lui Dumnezeu ca justificare pentru comportamentul inuman şi chiar criminal al omului decreştinat şi desacralizat, face ca omul să decadă din comuniunea cu Dumnezeu dar şi dintr-o „cultură a dialogului". Dialogul în aceste coordonate este înlocuit de competitivitate, de intoleranţă, de atitudine atotsuficientă şi superioară, iar consecinţele acestor substituiri se regăsesc în starea din ce în ce mai conflictuală a omului contemporan. Pe de altă parte, există şi pericole cu care se poate confrunta dialogul inter-religios sau inter-cultural. El trebuie să fie şi să rămână o mărturie a sacralităţii vieţii 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 forţare sau de relativizare axiologică pentru nici un partener de dialog. Nu în ultimul rând, dialogul nu trebuie să devină o negociere a credinţei, 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 şi seculare – cu corespondentele lor în

[6] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sfânta Treime, structura supremei iubiri, in „Studii Teologice", nr. 5-6, 1970, pp. 333-355

[7] Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea Bisericii în faţa provocărilor societăţii seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul International Teologie, Istorie, Muzică şi 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 şi 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 conştienţi că în perioada contemporană, văzută de unii filosofi seculari sau ideologi ca fiind post-post-modernă şi, mai grav, post-creştină, dialogul inter-religios trebuie să reprezinte nu doar temă, ci, mai mult, o realitate de o importanţă şi actualitate evidente. Date fiind aceste realităţi, valoarea misionară a cestor dimensiuni devine una marcantă de necesitate pentru viaţa misionară a Bisericii.

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

Pentru ca dialogul inter-religios să fie relansat în contextul secularismului, este nevoie de o înţelgere, de o radiografiere a procesului de secularizare. Înţelegerea procesului de secularizare se referă la o privire de ansamblu asupra tuturor cauzelor care au provocat dezbinări spirituale între oameni. Dialogul inter-religios depăşeşte pe cel inter-confesional[8], ecumenic din interiorul creştinismului şi este fundamentat de universalitatea lucrării mântuitoare a Mântuitorului Hristos şi se constituie, în acelaşi timp, ca o latură esenţială a învăţăturii creştine despre relaţia Bisericii cu lumea. Dialogul inter-religios urmăreşte, în general, dizolvarea tensiunilor periculoase dintre religie şi interesele naţionale sau politice.

Dialogul are o valoare teologică certă, el depăşeşte monologul şi presupune existenţa a minimum două persoane. Dimensiunea personală a dialogului este fundamentală ,atât pentru comuniunea noastră cu Dumnezeu, dar şi cu oamenii. El pune în valoare persoana umană, cu valenţele ei în sfera voinţei şi a libertăţii şi presupune rostirea şi ascultarea reciprocă. Dialogul este fundamental pentru relaţia vie şi personală cu Dumnezeu în planul revelaţiei dumnezeieşti, dar şi cu oamenii. El devine un obstacol în calea depersonalizării lui Dumnezeu – ca în „religiile” Orientale – dar şi a omului. Întâlnirea personală este infinit superioară comparaţiei de idei sau confruntării între sisteme de gândire diverse. Dialogul religios nu se epuizează în planul fundamental al religiei ci „coboară” în planul social şi cultural. În plan social, el presupune gestionarea căsătoriilor inter-religioase, formarea religios-socială a copiilor rezultaţi din acestea,

[8] Confesiunea se referă la una din cele trei ramuri ale creştinismului. (Ene Branişte, Ecaterina Branişte, *Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeş, 2001, p. 112)

etc. În plan cultual, dialogul religios îl vizează pe om în individualitatea lui ce cuprinde şi particularitatea acestuia culturală şi gestionarea – pe acest plan – este importantă pentru că poate preveni izolatismul cultural[9].

Secularizarea societăţilor occidentale deschide larg calea pluralismului religios recunoscut de statele occidentale după separarea acestora de Biserică. Separarea Bisericii de stat corespunde unei percepţii a absenţei funcţiei tradiţiilor religioase în societate.

Secularizarea a dus la ştergerea din sfera socială a oricărei referinţe de tip religios, religia nu mai are – odată cu separarea stat – Biserică – nicio relevanţă şi nicio legitimitate în spaţiul public, fiind o prezenţă acceptată doar în spaţiul privat al individului, statul sub impulsul secularizării tolerează religia,transformând-o într-o realitate invizibilă pentru spaţiul public. Pluralismul religios se acomodează foarte fine acestei situaţii şi se constituie ca bază pentru o legitimitate religioasă dar numai pe planul strict al unor tradiţii particulare cu pretenţie de religie. Astfel că, pluralismul religios conduce la accentuarea fenomenului de secularizare, totul se reduce la exacerbarea apartenenţei de tip confesional – religios ce duce la o adevărată competiţie, atât între tradiţiile religioase diverse, cât şi între acestea şi secularismul militant. Contextul secular conduce nu doar la pluralismul religios, dar şi la o distincţie clară între sacru şi profan, la o conformitate a religiosului cu lumea secularizată, la o desacralizare şi decreştinare a acesteia[10].

Nu putem să vorbim de dialog inter-religios dacă nu avem în vedere mişcarea ecumenică şi dialogul ecumenic în cadrul căruia sunt implicate Bisericile tradiţionale, precum şi alte denominaţiuni protestante şi neoprotestante. Termenul ecumenism semnifică mişcarea care are în vedere să unifice toate bisericile creştine, să refacă unitatea vizibilă a Bisericii dintru începuturi[11]. Ecumenismul a luat naştere în sânul bisericilor protestante la începutului secolului al XX-lea[12], ca "un efort de redobândire a unităţii pentru o lume protestantă împărţită în nenumărate grupări şi ramificaţii"[13]. Acest model de ecumenism nu are absolut nici o legătură cu ecumenicitatea şi sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii[14], care este pe deplin păstrată, atât

[9] 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
[10] L. Cady, E. Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, p. 43
[11] Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală şi misionară*, p. 231
[12] *Ibidem*, p. 297
[13] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, p. 134.
[14] Prof. N. Chiţescu, *Relaţiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în "Ortodoxia", nr. 2, apr.-iun., 1968, pp. 198-199

geografic, cât şi eclesiologic, în Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească Biserică, adică Biserica Ortodoxă, care continuă să creadă în ceea ce a fost crezut „*întotdeauna, pretutindeni şi de către toţi*”[15].

Concluzii

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

Bibliografie

1. Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeş, 2001

2. Bria, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995

3. Cady, L., E. Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010

4. Chiţescu, Prof. N., *Relaţiile 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 ant Others*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1998

[15] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 197

7. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Misiunea Bisericii în faţa provocărilor societăţii seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul International Teologie, Istorie, Muzică şi 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 anf 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” – Constanţa
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 îşi facă un scop în a lupta împotriva secularismului ultimelor secole. O astfel de luptă este una care consumă resurse şi care nu se justifică, pentru că, indiferent de epocă şi 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 îşi vindece fiii[1]. De aceea, în activitatea desfăşurată azi, misionarul

[1] Pr. D.Popescu, „Contextul social-cultural al misiunii”, în vol. *Hristos, Biserică, Misiune. Relevanţa misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galaţi, 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[2].

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[3] 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[4]. 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

[2] Pr. D.Belu, *Studii de teologie morală și filosofia valorilor*, Ed. Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2012, p. 255.
[3] Pr. I.Felea, *Ereticii și rătăcirile lor doctrinare*, Ed. România creștină, București, 1999, pp. 3-5; Pr. A.Pavel, C.I. Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini*, Ed. Universității Lucian Blaga/Ed. Andreiana, Sibiu, 2010, pp. 8-25
[4]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[5]. De asemenea, misiologiiau amintit și despre o *educație ecumenică*, precum și despre o misiune a Bisericii concretizată prin ecumenism[6]. 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[7]. 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[8]. 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 încercareacontinuă 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[9].

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[10]. 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 şi cu cei de departe, a condus chiar cercetarea contemporană a căilor şi a mijloacelor de restaurare a unităţii celor care cred în Hristos şi a participat la Mişcarea Ecumenică încă de la apariţia acesteia, contribuind la formarea şi la dezvoltarea ei ulterioară. De altfel, datorită*

[5]Pr. A.PAVEL, *Reflecții critice asupra misiunii creștine*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2014, p. 25 și p. 32.
[6] Mitropolitul Ghenadios de Sassima, „Mișcarea ecumenică și gândirea teologică în viața Bisericilor Ortodoxe”, *Revista Teologică*, anul XCIII, nr. 1, p. 77
[7] Pr. Gh.Petraru, „Misiune și evanghelizare”, *Teologie și viață*, anul V (LXXI), nr. 1-3, 1995, p. 98.
[8]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.
[9] Pr. M. Himcinschi, „Secularizarea – o problemă contemporană”, Revista Teologică, anul XCIII (2011), nr. 2, p. 125.
[10] *Despre Sfântul și Marele Sinod din Creta (16-26 iunie 2016). Întrebări și răspunsuri*, Ed. Basilica, București, 2017, pp. 31-36.

spiritului ecumenic şi filantropic care o caracterizează, cerând după porunca divină, ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină (I Timotei 2, 4), Biserica Ortodoxă s-a străduit întotdeauna pentru refacerea unităţii creştine. Astfel, participarea ortodoxă la mişcarea pentru restaurarea unităţii cu ceilalţi creştini în Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească nu este deloc împotriva naturii şi istoriei Bisericii Ortodoxe, ci constituie expresia constantă a credinţei şi a tradiţiei apostolice în condiţii istorice noi[11]. 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 apropierii[12].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[13].

Ecumenismul, privit ca realitate a unei societăți contemporane care promovează

[11] *https://basilica.ro /sfantul-si-marele-sinod-relatiile-bisericii-ortodoxe-cu-ansamblul-lumii-crestine-document-oficial/*

[12] Pr. D.Stăniloae, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioşilor”, *Ortodoxia*, nr. 1, 1981, p. 6

[13] 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 cateren de evanghelizare, ca mod prin care Biserica Ortodoxă își realizează misiunea sa externă. Așa cum am amintit, activitatea Bisericii nu e limitată la o anume 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 şi modul de înțelegere apostolic şi patristic al Bisericii, contribuind prin aceasta la evidențierea valorilor eterne ale Ortodoxiei și la apropierea dintre creştini[14]. Cu alte cuvinte, dialogul dintre religii este văzut ca posibilă soluție de lărgire și răspândire a Adevărului revelat[15].

Prin urmare, în societatea contemporană secularizată, ecumenismul constituie deopotrivă o provocare pentru Biserică, dar şi 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 şi dragostea creştină. Simbolic, aşa cum am arătat şi mai sus, dialogul dintre confesiunile creştine reprezintă o prelungire, în afara Bisericii, a dialogului şi 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 aceastădirecție. 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 mişcării ecumeniste este formulată cât se poate de clar în actele Sinodului din Creta: *Biserica Ortodoxă are o conştiinţă comună a necesităţii dialogului teologic intercreştin. De aceea şi consideră că este necesar ca acest dialog să fie totdeauna însoţit de mărturia în lume prin acţiuni de înţelegere reciprocă şi iubire, care să exprime bucuria negrăită a Evangheliei (I Petru 1, 8), excluzând orice act de prozelitism, uniaţie sau altă acţiune de antagonism confesional provocator. În acest spirit, Biserica Ortodoxă consideră că este important ca toţi creştinii, inspiraţi de principiile fundamentale comune ale Evangheliei, să încerce să dea un răspuns unanim şi solidar, bazat pe modelul omului nou în Hristos, la problemele spinoase ale lumii*[16].

II. Pastorație și misiune în mijlocul modernității. Provocări, așteptări,

[14] *Despre Sfântul și Marele Sinod din Creta (16-26 iunie 2016). Întrebări și răspunsuri*, p. 32.

[15] Pr. N.Achimescu, „Biserica în faţa pluralismului religios”, disponibil la *https://ziarullumina.ro/repere-si-idei/biserica-in-fata-pluralismului-religios-44050.html*

[16] 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*[17].

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[18]. 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[19], pentru că ea arată întregii lumii faptul că omul fără Dumnezeu este asemenea unei *oi rătăcite* (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

[17] *https://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea-bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/*

[18] 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.

[19] 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[20]. Însăși misiunea Bisericii, atât cea internă, cât și cea externă,are un caractervindecător 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”[21].

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 neauzit. 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”[22], spune Schmemann, punând în valoareexpresia deja consacrată în tradiția creștină, anume *extra Ecclesiam, nulla salus*[23].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 camesajul 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

[20]Daniel, Patriarhul BOR, *Dăruire și Dăinuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor,* Ed. Trinitas, Iași, 2005, p. 331.
[21] Pr. V.Bel, „Taina Maslului – vindecare spre Împărăție”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul XII (2012), Ed. Universității din București, p. 223.
[22] A.Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăției*, Ed. Bonifaciu, București, 2016, p. 175.
[23] 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*[24]. 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[25].

Bibliografie

1. Achimescu, Pr. N., „Biserica în faţa 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 Dăinuire. 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

[24] 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.

[25] Pr. E.Jurca, *Experiența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletești. Contribuții de metodologie și pedagogie creștină*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2001, p. 26.

10. Himcinschi, 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., *Adevăratul 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. Schmemann, A., *Euharistia, Taina Împărăției*, Ed. Bonifaciu, București, 2016

22. Stan, Pr. L., „Succesiunea 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”, *Ortodoxia*, 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” - Constanţa
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 iconomiei mântuirii, a iconomiei iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni şi 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 şi îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulţumi să se întrupeze numai ca un om cu intenţia de a rămâne separat de ceilalţi, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se aşa zicând în toţi oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite şi neîncetând de a rămâne El însuşi o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârşite. 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 şi mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-

un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relaţiei de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată şi prin unirea trupului nostru cu Trupul şi Sângele Său preacurat.

I. Învăţătura 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 şi cu Sângele Lui, imprimate în trupul şi în sângele nostru. Iar unde este Trupul şi Sângele Său e prezent şi lucrător în mod deplin însuşi subiectul lor. Deci însuşi subiectul lui Hristos, ca subiect al Trupului şi Sângelui Său, se face prin Euharistie subiect direct al Trupului şi Sângelui nostru cu care sunt unite intim Trupul şi Sângele Său, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului şi sângelui nostru.» [1]. Iar unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu Trupul Său în noi, înseamnă şi o unire a noastră cu ceilalţi oameni, în care s-a extins Hristos prin acelaşi trup al Său. Din această pricină, Euharistia este aceea care constituie Biserica ca trup extins al lui Hristos, desăvârşind, în sensul acesta, lucrarea de încorporare a oamenilor în Hristos ca membri ai Bisericii, Euharistia fiind cea care încheie şi desăvârşeşte înnoirea şi sfinţirea fiecăruia dintre noi.

Cu pricire spuselor Părintelui Stăniloae „în Euharistie, omul renăscut în Hristos şi întărit prin Duhul Sfânt nu se mai uneşte cu Hristos Care Se naşte şi moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos Care moare la sfârşitul activităţii Sale, pentru a învia la viaţa eternă. Euharistia sădeşte astfel în noi puterea pentru a preda total existenţa noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viaţa Lui eternă, asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viaţa reînnoită de pe pământ, după asemănarea vieţii de pe pământ a lui Hristos, ci mai ales pentru viaţa de veci... În mod principal Euharistia se dă pentru viaţa de veci, deci pentru ridicarea deasupra vieţii pământeşti... Euharistia e forţa unui agent magnetic ce lucrează în viaţa noastră pământească atrăgând-o spre ea; e steaua polară ce călăuzeşte corabia vieţii noastre pe valurile existenţei pământeşti; e fermentul sau aluatul care preface viaţa noastră pământească treptat în viaţa de veci. Viaţa cea nouă din Botez, ce urmează morţii omului vechi, nu poate exista fără perspectiva şi arvuna vieţii de veci susţinută de Euharistie. De aceea Euharistia se dă îndată după

[1] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, Bucureşti, 1999, p. 82

Botez şi după Mirungere. Viaţa cea nouă de pe pământ n-ar avea nici un rost şi nici o putere fără perspectiva şi arvuna învierii"[2].

Trebuie concluzionat şi 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, aşa cum am mai spus, Jertfa lui Hristos se distinge prin faptul că este plină de viaţă. El se aduce pe Sine ca Jertfă vie, conştient fiind de alegerea pe care o face. Dacă în cadrul religiilor respective actul de jertfă se petrecea contrar instinctelor animalelor sau voinţei persoanelor ce urmau a fi sacrificate, Hristos se aduce jertfă în mod liber, din proprie iniţiativă. Caracteristicile firii umane nu acţionează în mod contrar faţă de voinţa Persoanei Fiului lui Dumnezeu care a enipostaziat-o, ci ambele firi (umană şi divină) sunt unite în lucrarea divino-umană care se face spre mântuirea lumii şi slava lui Dumnezeu. Prin aceasta Mântuitorul Hristos dă jertfei o nouă dimensiune, cea de dăruire spre viaţă. El ne arată că omul nu se întâlneşte cu Dumnezeu numai prin moarte, ci şi prin viaţă, şi de aceea întreaga existenţă trebuie orientată în vederea realizării acestui fapt[3].

Sfânta Scriptură aduce o serie de referiri despre cele câte a suferit şi 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 trupească (Mc 6, 3); era foarte sărac (Mt 8, 20); a suferit foamea, setea şi oboseala (Mt 21, 18); a fost batjocorit de conaţionalii Săi (Mt 9, 34) etc., dar pe toate acestea El le-a biruit, descoperindu-ne tuturor adevărul în care trebuie trăită existenţa: „A fost ispitit (Mt 4, 1-11) şi a învins ca să ne dea nouă biruinţă şi să dea firii putere de a învinge pe duşman, pentru ca firea învinsă odinioară să învingă pe învingătorul de altă dată prin aceleaşi ispite, prin care a fost învinsă... în Domnul afectele fireşti nu precedau voinţa. 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"[4]. Sfântul Ioan Casian, făcând o paralelă între ispitirea cu care diavolul a încercat pe Adam şi cea faţă 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 şi asemănarea cu Dumnezeu, El a trebuit să fie ispitit de aceleaşi patimi de care a fost ispitit şi Adam, pe când păstra încă neatins chipul lui Dumnezeu, adică de lăcomia de mâncare, de slava deşartă, de trufie, dar nu s-a rostogolit în cele în care a căzut Adam, după ce şi-a pătat chipul şi asemănarea cu Dumnezeu, a

[2] *Ibidem*, pp. 57-58
[3] Pr. Dr. Petre Vintilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, Bucureşti, 1927, p. 44-45
[4] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 217-218

cărui poruncă a călcat-o. Trecut fiind prin aceste încercări, El ne învaţă prin exemplul Său cum trebuie să învingem şi noi pe cel ce ne ispiteşte. Şi de aceea se spune că Adam acela şi Adam Acesta, acela fiind primul pentru prăbuşire şi moarte, iar Acesta primul pentru înviere şi viaţă"[5]. 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[6]. „Hristos însă a biruit şi ţi-a deschis calea spre biruinţă. El a biruit postind pentru ca şi tu să ştii „să învingi acest neam de demoni cu post şi cu rugăciune" *(Mc* 9, 29). Atunci când i s-au oferit toate împărăţiile lumii cu mărirea lor, nu le-a primit pentru ca şi tu să ieşi biruitor împotriva măreţiei ispititoare a acestei lumi, nesocotind-o"[7].

Şi totuşi, după toate acestea, Iisus Hristos nu trebuie abordat ca un simplu om. Hristos şi-a activat, prin firea umană, puterea dumnezeiască. El săvârşea şi minunea de a înmulţi pâinile când a considerat binevenit acest lucru, dar răbda şi foamea când socotea că aceasta este necesară pentru eliberarea umanului, prin răbdare, de această slăbiciune şi pentru a se solidariza din compătimirea cu oamenii şi a dobândi iertarea lor de la Tatăl, pentru păcatele lor şi a le comunica şi lor asigurarea iertării, prin pătrunderea în inima lor"[8].

Taina Euharistiei, care este o încoronare, o culminare a tuturor celorlalte Taine, implicând în sine „puterea morţii depline faţă de existenţa separată de Dumnezeu"[9]. *Prin împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos, creştinii, aşa cum a scris Părintele Stăniloae, participă la Jertfa pe care Acesta a adus-o pentru noi, dar şi 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 şi de vin ce se vor preface în Trupul şi Sângele Mântuitorului Hristos, ci şi peste noi, spre a fi sfinţiţi şi pentru a putea participa la această sfântă jertfă: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste Daruri ce sunt puse înainte"[10]. Aşadar, prin aducerea de pâine şi de vin, creştinii prezintă înaintea lui Dumnezeu jertfa muncii lor, iar prefacerea acestora în Trupul şi în Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, pe lângă prezenţa reală a

---

[5] Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti,* V, 6, 1-2, Scrieri alese, PSB 57, trad. Prof. Vasile Cojocaru şi Prof. David Popescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 380

[6] Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă,* vol. I, Editura Ex Ponto, Constanţa, 2003, p. 229

[7] Origen, *Omilii la cartea Ieşirii,* II, în Scrieri alese, I, PSB 6, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga şi Zorica Laţcu, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 67

[8] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 326

[9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. 3..., p. 56

[10] *Liturghier,*p. 153

Fiului lui Dumnezeu în daruri şi în comuniunea eclezială, sau realitatea vie şi puterea veşnică a Jertfei lui Hristos ce se transmite Bisericii prin Euharistie, se deschide credincioşilor perspectiva de se împărtăşi, prin Duhul Sfânt, de Pastile lui Hristos, de a interioriza viaţa lui Hristos şi de a se oferi Tatălui[11]. Prin Euharistie noi nu ne prezentăm înaintea lui Dumnezeu în mod personal şi nici lipsiţi de Hristos. Nimeni nu poate să săvârşească jertfa euharistică numai pentru el, deoarece nici Hristos nu a adus o jertfă diferită pentru fiecare în parte. *El este ieri şi azi şi în veci Acelaşi pentru toţi,* iar atunci când dorim să ne unim cu El, să ne manifestăm Jertfa faţă de El, sau să-L revelăm a fi lucrător în noi, trebuie mai întâi să realizăm o comuniune vie, în sinceritatea iubirii cu toţi semenii noştri. „Astfel, prin faptul că Hristos ne ia şi pe noi ca să ne aducă, prin împreuna noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între Jertfa Lui şi jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din jertfa Lui, şi jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce şi El în noi care ne aducem"[12].

II. Concepţii referitoare la Sfânta Taină a Euharistiei în cadrul mişcării baptismale

Baptiştii nu recunosc Euharistia ca taină, ci doar un simbol sau o aducere aminte a Cinei celei de Taină la care a participat Mântuitorul Hristos şi cei 12 apostoli, fapt pentru care mai este numita şi Cina Domnului sau „Comuniunea sfântă a Domnului”[13].

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 ţinută în bisericile locale (Fapte 2:42; 20:7; 1 Corinteni 11:20, 33, 34). Astăzi, baptiştii învaţă că numai credincioşii născuţi din nou şi botezaţi ar trebui lăsaţi să participe la Cina Domnului iar cei care au un stil de viaţă păcătos nu ar trebui să participe până nu se pocăiesc (1 Corinteni 5:9-12; 11:27-32).

Singura dezbatere cu privire la cina Domnului este legată de cei cărora li se permite să participe la cina Domnului. Există trei poziţii diferite la care aderă baptiştii independenţi. Prima este denumită „cina deschisă”. Conform acestei poziţii orice credincios declarat poate participa,

[11] Drd. Nicolae Răzvan Stan, *Actualitatea Jertfei Mântuitorului*, în „Altarul Banatului” XV/LIV (2004), nr. 10-12, p. 68
[12] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 73
[13] *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 poziţia doctrinară. Nu se cunoaşte nicio biserică baptistă independentă din România care practică această poziţie. A doua poziţie este denumită „cina apropiată”. Aceasta permite participarea credincioşilor din alte biserici care sunt mântuiţi, botezaţi biblic şi care trăiesc în părtăşie cu Dumnezeu. A treia poziţie este „cina închisă”. Conform acesteia numai membrii bisericii locale respective au voie să participe la îndeplinirea acestei ordonanţe. Baptiştii din România cred că cred că cea de-a doua poziţie, „cina apropiată”, reprezintă ceea ce s-a practicat în Noul Testament.

Cina Domnului este o comemorare a morţii lui Hristos (1 Corinteni 11:24, 25). Elementele sunt simboluri ale trupului frânt al lui Hristos şi al sângelui Său vărsat (1 Corinteni 10:16; 11:24, 25). Cina este o profeţie a revenirii lui Hristos după noi şi a cinei noastre cu El în Cer (Matei 26:29; Marcu 14:25; Luca 22:16; 1 Corinteni 11:26).

Aceste două ordonanţe, botezul şi 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 (sfinţitoare) în vreuna din ele. De asemenea, spun că în Noul Testament nu există nici un text care să confirme afirmaţia că „fiecare membru botezat al trupului lui Hristos primeşte în Euharistie asigurarea de iertarea păcatelor”[14].

Euharistia, numită și Cina Domnului (mulți baptiști 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 porunceşte “să faceți lucrul acesta spre pomenirea mea” (Luca 22:19). Ea ar trebui prezidată de către un „preot hirotonit”[15]. De asemenea, folosirea cuvântului „Euharistie” nu este comună, chiar dacă este legitimată de către o veche tradiţie care o confirmă[16].

Participanții laolaltă mănâncă pâinea și beau vinul reprezentând trupul și sângele lui Iisus. Baptiștii 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.

---

[14] *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

[15] *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

[16] *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 abstinenței 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-evanghelice, cu excepția celor disciplinați sau a celor care se abțin din motive de conștiință.

Majoritatea bisericilor baptiste din Convenţia 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.”

Baptiştii recunosc validitatea biblică a Euharistiei însă o înţeleg ca pe o masă în sensul de mulţumire. E fost instituită de către Hristos atunci când a frânt pâinea şi 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 „înţelesul pe care textul BEM îl conferă Euharistiei, acela de anamneză”[17].

Pentru biserica baptistă din Suedia, textul BEM cu privire la Euharistie este unul deosebit de important deoarece menţionează mai multe aspecte ale acestei taine printre care:

- Prin Euharistie, relaţia cu Dumnezeu în Treime este una foarte clară şi cuprinzătoare;
- Modul deosebit de prudent şi înţelept prin care s-a oferit răspuns la întrebarea veche privind prezenţa lui Hristos în elementele de pâine şi fin;

[17] *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

- Împărtăşirea credincioşilor este subliniată foarte clar;
- Perspectiva eshatologică a tainei[18].

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 reprezentanţii baptişti.

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

[18] *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

Împuterniciţi fiind cu Harul Sfintelor Taine şi uniţi fiind cu Hristos prin Sfânta Euharistie, creştinii continuă să-şi manifeste dragostea faţă de Dumnezeu prin săvârşirea virtuţilor. Asceza, ca luptă permanentă ce se duce împotriva autonomismului, egoismului şi orgoliului personal, înduhovniceşte fiinţa umană şi îi oferă demnitatea stăpânirii de sine. Persoana care şi-a exercitat voinţa prin post, rugăciune, milostenie, cultivarea smereniei şi altele descoperă în străfundurile sale capacităţi noi de raportare la Dumnezeu. Sufletul şi trupul trăiesc împreună dorinţe şi sentimente, neopunându-se nici unul funcţiei pe care celălalt o reprezintă. Chiar dacă la prima vedere această luptă de renunţare şi de încălcare, de tăiere a voii apare ca o îngrădire a libertăţii omului, analizată după conţinutul şi rezultatele ei, asceza creştină reprezintă lupta omului cu propria-i natură, cu moartea care s-a amestecat cu natura, realizând, de fapt, deschiderea faţă de libertatea cea adevărată care se găseşte doar la Dumnezeu. Efortul pe care noi îl depunem pe parcursul luptei duhovniceşti nu poate fi catalogat drept chin şi nici autoflagelare, deoarece toate aceste acte şi fapte se prezintă ca nişte trepte cu ajutorul cărora jertfa vieţii noastre se ridică la Dumnezeu, iar atunci când le împlinim nu suntem condamnaţi şi nici abandonaţi sub povara obligativităţii lor. Dumnezeu respectă libertatea omului şi primeşte darul pe care fiecare persoană poate să-l aducă: unul mai mult, altul mai puţin, şi aurul, smirna şi tămâia magilor *(Mt* 2, 11), dar şi cei doi bani ai văduvei *(Mc* 12, 42-44).

Trebuie, foarte bine, reţinut faptul, că jertfa lui Hristos nu se reduce la un simplu exemplu de comportare socială, ci se distinge prin superioritatea absolută şi puterea desăvârşită pe care Fiul lui Dumnezeu i-o imprimă. În urma unirii cu Hristos, ia naştere şi în noi manifestarea iubirii Sale faţă de lume. Prin mine Hristos îl iubeşte pe semenul meu şi acela primeşte iubirea mea care îşi are sursa în Hristos. Prin această iubire şi 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 despărţită de Înviere, tot aşa nici jertfa noastră nu rămâne străină de viaţa pe care El ne-o oferă. Şi să nu uităm faptul că fără de jertfa lui Hristos, îndeosebi cea euharistică, nu putem face nimic. Tocmai de aceea se cere împlinită şi împărtăşită.

Bibliografie

1. Citirigă, Pr. Dr. Vasile, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă,* vol. I, Editura Ex Ponto, Constanţa, 2003

2. Damaschin, Sfântul Ioan, *Dogmatica,* III, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 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, *Omilii la cartea Ieşirii,* II, în Scrieri alese, I, PSB 6, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga şi Zorica Laţcu, EIBMBOR, Bucureşti, 1981

10. Pr. Dr. Petre Vintilescu, *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei,* Bucureşti, 1927

11. Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti,* V, 6, 1-2, Scrieri alese, PSB 57, trad. Prof. Vasile Cojocaru şi Prof. David Popescu, EIBMBOR, Bucureşti, 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, Bucureşti, 1999

Globalizarea şi ortodoxia. Repere fundamentale

Drd. George Constantin Codreanu
Universitatea „Ovidius” Constanţa
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″.[1] 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.″[2]

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

[1]Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London, 1992, p.8.
[2] 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*. Identităţile pot fi construite într-o varietate de moduri: un actor se poate defini prin prisma naţionalităţii, a religiei sau sectei căreia aparţine, a ideologiei, a orientării politice, iar în diferite momente istorice, una sau alta dintre identităţi capătă prevalentă, definind cursul acţiunii, în funcţie de interacţiunile dintre subiecţi şi oportunităţile istorice.[3] 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.[4] Secularizarea, consecință a modernizării, a produs un vacuum în care tot ceea ce este tradițional este diluat, dar tocmai acest vacuum

[3] Natalia Vlas, *Globalizarea şifenomenul religios la începutul secolului XXI*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 105.
[4] *Ibidem*, p. 136.

reclamă a fi umplut cu sens existențial. În această stare, religia este reașezată 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-convieţuire 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.″[5]

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, dealtfel, relativizarea, drept ,,un fenomen - poate fenomenul - sociologic și antropologic central al procesului globalizării″.[6] Relativizarea și tradiționalul devin elemente diacronice și ireconciliabile în plan social public. Practic, relativizarea vizează aspectele hermeneutice și identitare ale tradiției, întrucât tradiția ″își

[5]Hans Kung andKarl-Joseph Kuschel (ed.), *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, Continuum, New York, 1993, pp.18-21.
[6]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) ″.[7] În aceste condiții, relativizarea poate fi definită ca o ″experiență a amenințării și insecurității, fiind însoțită de confuzie, îndoială și teamă.″[8] 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.[9] 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 li 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 şi ortodoxie

Debutul postmodernismului poate fi asociat imaginii unui ″Big-Bang″ ideologic-globalizarea - generator de diferenţiere şi ″ciocniri″, un proces non-cursiv, neomogen şi asimetric şi care încorporează şi o doză substanţială de incertitudine. Practic nici un individ nu se poate sustrage acestui proces inexorabil, însă erorile, excesele, inechităţile 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 şi comunităţi, ″ciocnirile″ între civilizaţii. Nefiind vorba însă despre un fenomen static, globalizarea ″nu se întinde numai la nivelul macro-economic, ci pătrunde şi în toate structurile microsociale, până în însăşi persoana omenească, insuflând duhul său distructiv, care este spiritul

[7] Natalia Vlas, *Globalizarea și fenomenul religios la începutul secolului XXI*, p. 232.
[8] George Van Pelt Campbell, *Everything You Know Seems Wrong: Globalization and the Relativizing of Tradition*, University Press of America, 2004, p. 54.
[9] 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 diferenţa între a fi şi a fi bine nu este cantitativă, ci calitativă. însă, atunci când toate calităţile sunt abordate drept cantităţi şi când ele sunt apreciate în funcţie de bani, nu mai rămâne loc şi 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"[10].

Se afirmă la scară largă că trăim într-o eră în care cea mai mare parte a vieţii sociale este subsumată proceselor globale, o eră în care culturile, economiile și graniţele naţionale sunt pe cale de a se destrăma. Ne-am obişnuit să invocăm globalizarea ca un sistem de referinţă pentru a explica și interpreta diversele procese şi fenomene caracteristice lumii contemporane. Putem spune că regăsim influenţa globalizării, în proporţii diferite, în toate sferele de activitate umană. Conceptul îşi 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 şi profunzimea impactului modelează la scară largă interacţiunile sociale, apropie comunităţi distante şi extinde relaţiile de putere de la nivel de regiune, continent la nivel global Cum arată Zygmunt Bauman, ea - globalizarea "a devenit rapid lozincă, incantaţie magică, paşaportul capabil să deschidă porţile tuturor misterelor prezente și viitoare"[11].

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 umanităţii: crearea unui topos comun în vederea croirii destinului comun al omenirii. Fenomenul globalizării duce la o lărgire a identităţii religiei și civilizaţiei, care vor câştiga în importanţă pentru indivizi și popoare. Când discutăm de factori de potenţare a interacţiunilor diverselor culturi și civilizaţii, suprafactorul, ceea ce leagă şi în acelaşi timp include aceşti factori este tocmai globalizarea.

Astfel, aceasta poate fi percepută ca "o lărgire, adâncire și accelerare a interconectării la scară mondială în toate aspectele vieţii sociale contemporane, de la finanţe la sfera spirituală". Definiţia de mai sus este destul de succintă dar pune foarte bine în lumină aspectele care susţin

[10]Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare şi Universalitate, Himeră şi Adevăr,* traducere de Pr. Prof. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, Bucureşti, pp. 13-14.
[11]Zygmunt Bauman, *Globalizarea şi efectele ei sociale,* Ed. Antet, Bucureşti, 2002, p. 5.

faptul că globalizarea nuanţează tema multiculturală. Putem vorbi, cu o anumită rezervă, de o "civilizaţie globală": avem obiceiuri, interese, orientări comune cu a persoanelor aparţinând atâtor alte culturi, naţionalităţi, religii, manifestăm dorinţe comune. Presaţi din toate părţile de o societate modernă, care încă nu dispune de toate mijloacele de adaptare și integrare rapidă și eficientă, oamenii nu sunt pregătiţi pentru a juca un rol important în noua situaţie globaliza(n)tă.

Cel mai adesea, analiştii globalizării încearcă să evite angajarea evidentă faţă de sloganurile excesiv de simpliste ale unei tabere sau ale celeilalte, adoptând un ton - în aparenţă cel puţin - neutru. Globalizarea este, într-o primă instanţă, un proces obiectiv şi un fenomen de dezvoltare a lumii contemporane, proces ce are situate la bază o serie de cauze impersonale şi cu un mare potenţial de transformare (în bine sau în mai puţin bine) a vieţii oamenilor din întreaga lume.

Cei ataşaţi fenomenului consideră că prin efectul de demontare a structurilor tradiţionale şi focalizate naţional se creează premisele accelerării prosperităţii, unei mai mari şanse de egalitate, prin repercusiune, producându-se o întărire a instituţiilor democratice şi, prin urmare, a bazei climatului paşnic[12]. De cealaltă parte a baricadei, se poziţionează cei ce întrezăresc în globalizare nu doar efectele pozitive ci și germenii autodistrugerii sale. Ei susţin că tocmai erodarea surselor de autoritate și a acelor instituţii ale societăţii care puteau netezi asperităţile forţelor pieţei va conduce către creşterea inegalităţilor din interiorul societăţilor. Este dificilă reliefarea în termeni categorici a consecinţelor globalizării. Şi asta întrucât, practic, nu există domeniu al vieţii sociale care să nu fie atins de manifestările, cel mai adesea incontrolabile, ale acesteia. Putem admite că fenomenul a cuprins impasibil totul: guverne și state, naţiuni, organizaţii transnaţionale, politici și arhitecturi sociale, partide și asociaţii nonguvernamentale, arta militară, democraţia, piaţa şi tehnologiile revoluţiei informaţionale etc. Efectele generate de procesul globalizării sunt multiple şi prezintă intensităţi variate, ceea ce poate conduce la o integrare și asimilare deplină, necondiţionată de către societăţile unor state sau la o anumită reticenţă, dacă nu chiar ostilitate, în acceptarea lor, de către altele. Efectele aduc atingere sferei economice, politice, militare, culturale, religioase, sociale, demografice şi/sau ambientale.

Globalizarea a însoţit, cel puţin în ultimii 5000 de ani, istoria scrisa şi nescrisa a civilizaţiei umane, dar matricea globalizării contemporane este rezultanta unei conjuncturi social-economice, politice, cultural-tehnologice specifice, caracterizată prin asimilarea mai

[12]Thomas Friedman, *apud* M. D. Popescu, *Globalizarea si dezvoltarea bivalentă*, Ed. Expert, Bucureşti, 1999, pp. 31 -32.

rapidă a condiţiei globale a umanităţii. Implicit, observa Anton Carpinschi în *Cultura recunoaşterii*, comprimarea spaţiului şi a timpului a favorizat conştiinţa suprateritorialităţii şi a ec-stazelor trecutului, prezentului şi viitorului într-un continuum fiinţal supraspaţial şi supratemporal. Prin urmare, dintr-o perspectivă ontologică, globalizarea reprezintă o conştientizare a ″devenirii întru fiinţă″ a diversităţii existenţelor umane[13]. Pentru Constantin Noica, conştiinţa devenirii întru fiinţă venea să definească raţiunea, nu ca un simplu joc formal, ci ca trimitere spre realizarea de sine. ″Conştiinţa devenirii întru fiinţa se converteşte în devenirea conştientă întru fiinţă; raţiunea trimite spre propria ei încorporare. Şi iată atunci apărând, ca expresii concrete ale devenirii întru fiinţa: persoana, comunitatea istorică, umanitatea ca întreg şi logosul dialecticii. Raţiunea este în toate, ea în-fiinţează toate aceste trepte de realitate: dar pe primele trei trepte ea se încorporează în materia uman-individuală, uman istorică şi uman absolută, pe când ultima treaptă este propriul ei obiect″[14].

Altfel spus, raţiunea globalizatoare ca devenire conştientă întru fiinţă, conferă sensul ontologic fluxului devenirii. Problema care se ridică în continuare, este localizarea proximităţii istorice a acestui flux al devenirii întru fiinţă - a transpunerii concepţiei onto-teologice a globalizării în contextele cultural politice ale modernităţii, postmodemităţii și transmodemităţii, precum și identificarea transformărilor pe care le generează[15].

Istoric şi filosof al religiilor, Mircea Eliade subliniază complexitatea fenomenului religios, fenomen perceput ca o dimensiune constitutivă a condiţiei umane, prin care se exprimă nevoia permanentă a omului de a-şi raporta existenţa şi întreaga experienţă la o realitate transcendentă. Toate societăţile și culturile de-a lungul istoriei au operat în reprezentările lor colective cu o zonă a sacralităţii, zonă pe care au delimitat-o de sfera experienţei imediate, jucând rolul de sistem de referinţă pentru sensurile conferite istoriei și vieţii umane. în cuvântul înainte scris la *Istoria credinţelor și a ideilor religioase*, Eliade reia ideea exprimată în alte lucrări, idee potrivit căreia religia constituie una dintre structurile permanentă ale condiţiei umane, nefiind doar o fază tranzitorie în evoluţia omului.″Conştiinţa unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experienţa sacrului, spiritul uman a sesizat diferenţa între ceea ce se relevă ca fiind real, puternic, bogat şi semnificativ, şi ceea ce

[13]*Globalization and Multiculturalism. Towards a New Paradigm: The Comprhensive Politics,* în volumul: *The Chalenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe,* Ed. Provopress. Cluj-Napoca. 2005, pp. 22-23.

[14]Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă, vol. I: încercare asupra filosofici tradiţionale,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 186.

[15]Anton Carpinschi, *Cultura recunoaşterii,* Ed. Fundaţiei Academice AXIS, Iaşi, 2008, pp. 27-28.

este lipsit de aceste calităţi, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens... Pe scurt, sacrul este un element în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca fiinţă umană este în sine un act religios, căci alimentaţia, viaţa sexuală și munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi religios"[16].

Totodată, cei mai mulţi istorici şi teoreticieni ai civilizaţiilor au văzut în religie un factor definitoriu al civilizaţiilor, făcând din diferenţele religioase un criteriu pentru a deosebi şi 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 vieţii. Succesul mişcării către unitatea creştină presupune ca însuşi creştinismul să intre într-o epocă nouă, într-o nouă şi mai adâncă spiritualitate, ceea ce înseamnă o nouă revărsare a Duhului Sfânt" scria Nikolai Berdiaev. Unitatea creştină îşi poate găsi însă împlinirea doar ca extensie conservării caracterului său personalist care asigură armonia unuia şi a multiplului, unitatea şi diversitatea aidoma modelului Absolutului divin - Sfânta Treime.

Problema pe care o aduce cu sine modernitatea şi globalizarea stă în discreditarea eternităţii și într-o temporalizare radicală a existenţei individuale, mai exact în investirea timpului cu atributele tari ale fiinţei, ceea ce face ca omul să se metamorfozeze prin gândul obsesiv al "noutăţii" în captivul caruselului temporalităţii și în cele din urmă al neantului și al morţii - obligat să construiască în permanenţă totul, inclusiv propria sa natură[17].

Departe de a fi un proces liniar, cu o dezvoltare uniform accelerată, procesul de globalizare este însoţit de numeroase efecte secundare, care, nestăpânite la timp, pot destabiliza, chiar ireversibil, sistemul, globalizarea conţinând și motorul amplificării insecurităţii ei. Aceasta datorită faptului că procesul "nu numai că a transformat caracteristicile riscurilor, pericolelor şi ameninţărilor deja existente, ci a creat unele noi, specifice"[18].

Urmările cu care desacralizarea lumii contemporane - componentă intrinsecă a fenomenului globalizării - confruntă omul modern pot fi periculoase atât la nivel individual, cât şi la nivel societal. Viktor Frankl aduce în discuţie în acest sens, un vid existenţial al omului

---

[16] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* vol. I, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 8.

[17] Horia Roman Patapievici, *Omul recent,* 2000, p. 33

[18] Alexandra Sarcinschi, *Globalizarea insecurităţii: factori si modalităţi de contracaram,* Ed. UNAp, Bucureşti, 2006, p. 31.

modern care nu îşi mai găseşte printre atâtea căi (pseudo) deschise sensul vieţii[19]. ″Există astăzi, la limită, doar două alternative pentru om, absolut de neîmpăcat: credinţa în lume şi în religia sinelui, al cărui rod este moartea; şi credinţa în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, singurul în Care este Viaţa cea veşnică″[20], după cum frumos spunea Sfântul Serafim de Sarov. Omul se găseşte transferat într-o stare de criză, pe care trebuie să o gestioneze în aşa fel încât să reuşească să o depăşească pentru a se putea (re)întoarce la starea lui firească, starea care îl defineşte ca om adevărat. Pericolul ivirii (de altfel tot mai vizibile) a unei scindări între conştiinţa civilizata şi civilizatoare şi instinctele primare pot duce la o creştere alarmantă a gradului de disociere şi confuzie psihică, după cum atrage atenţia Cari Gustav Jung[21].

Nihilismul s-a metamorfozat (după cum anticipa și M. Heidegger) în starea de veghe permanentă a civilizaţiei globalizate. Rupt de rădăcinile transcendentale, omul modern se regăseşte însingurat, înfometat de iubire și sens, după cum spunea Nicolae Steindhardt. Reducerea nihilistă a fiinţei 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 totalităţii existenţei și lui însuşi.

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 şi personal. Basarab Nicolescu subliniază în acest sens importanţa semnificativă jucată de dimensiunea spirituală a democraţiei[22]. Salvarea omului de pericolul ştiinţei și tehnologiei (ambele puse, cel mai adesea, în slujba conflictelor inter-culturale sau/și interconfesionale), dar şi 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 şi trans-religioasa, care să permită ″unitatea în diversitate și diversitatea în unitate″.

Prin subordonarea pe care globalizarea o suscită asupra propupulsorilor valorici locali - religie, tradiţie, limbă, memorie social colectivă, se ajunge la o serie de manifestări ce ţin de

[19]Viktor E. Frankl, *Teoria şi terapia nevrozelor (Introducere în logoterapie şi analiza existenţială),* Ed. Trei, Bucureşti, 2008, p.15.

[20]Christensen Damascene, *Viaţa şi opera Părintelui Serafim Rose,* Ed. Apologeticum, 2005, p. 14

[21]Carl G. Jung, *Approaching the unconscious,* în *Man and his Symbols* editată de Cari G. JUNG şi M.-L.VON Franz, Anchor Press, London, 1964, pp. 83-84.

[22]Basarab Nicolescu, *Spiritual dimension of democracy - utopia or necesity,* 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 evoluţiei globalizării, dominaţia noilor tehnici de comunicare și de manipulare a imaginii face ca raportul cu celălalt şi experienţa decisivă a alterităţii să devină tot mai abstracte[23].

Concluzii

Întemeiată pe cuceririle tehnologiei, comunicarea, unul dintre conceptele centrale pentru lumea globalizată, valorizează informaţia punând sub umbră însă semnificaţia. Perifrazându-1 pe sociologul Emile Durkheim, creşterea pe orizontală a dimensiunii comunicării nu conduce şi la o agregare a dimensiunii etice a acesteia. Se generează astfel unul dintre paradoxurile globalizării: relaţionarea socială, departe de a fi înlesnită, ajunge să fie limitată tocmai prin diversificarea tumultuoasă a tehnicilor de comunicare. În aparenţă, modernizarea aceasta a mijloacelor de comunicare - menite să facă posibilă interacţiunea între diferiţi actori sociali chiar și în absenţa unei proximităţi spaţiale contribuie la o sporire considerabilă a gradului de independenţă, de libertate a individului. La o analiză mai profundă însă, se observă că tocmai această perfecţionare a tehnicilor şi tehnologiilor de comunicare ajunge să producă efecte alienante, conducând adeseori la recluzionarea omului, printr-o înstrăinare acută a acestuia faţă de societate în ansamblul ei și faţă de chiar el însuşi.

[23]Ioan Bizău, *Viaţa în Hristos şi maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 25.

Importantă dialogului inter-religios pentru misiunea Bisericii

Drd. George Constantin Codreanu
Universitatea „Ovidius” Constanţa
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Introducere

Religia constituie un factor care poate induce şi fundamenta, în dinamica interculturală, fie o închidere în propriile valori, fie o acceptare a diferenţelor în acelaşi spaţiu cultural. În societatea contemporană este evidentă o exacerbare a atitudinilor fundamentaliste și a intolerantei, care alimentează conflicte ideologice, politice şi militare. În acest context, dialogul poate constitui un resort al respectării valorilor celuilalt, concomitent cu păstrarea propriei identități culturale şi 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.[1]

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.[2]

[1] Catherine Cornille, *Introduction*, in *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Catherine Cornille (Ed.), Wiley-Blackwell, Oxford, 2013, pp. 20-34.
[2] 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 şi ideologii, avem în vedere ceva destul de precis, anume, dubla comunicare dintre persoane; evident, discursul de tipul monologului nu este dialog. Totuşi, există multe tipuri de comunicare dublă, de exemplu confruntarea, cearta, dezbaterea etc. Evident, niciunul din acestea nu este dialog. La cealaltă extremă se află comunicarea dintre persoane care au aceleaşi 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 siguranţă 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.[3]

Analizând mai întâi ultimul exemplu - principiul ce susţine ″consolidarea″ este ipoteza conform căreia ambele părţi implicate cunosc în întregime adevărul despre ceea ce discută şi astfel nu au nevoie decât de un angajament faţă de acesta. Din moment ce sensul dialogului exclude acest exemplu şi principiul pe care se bazează, în mod clar, dialogul trebuie să includă ideea că niciuna din părţile implicate nu cunoaşte în întregime adevărul despre subiectul aflat în discuţie, ci că ambele au nevoie să-şi continue căutarea.[4]Principiul ce susţine ″dezbaterea″ în al doilea exemplu este ipoteza conform căreia o parte implicată deţine 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 şi principiul care îl susţine, este evident că dialogul înseamnă că nicio parte nu deţine monopolul adevărului despre subiect, ci că amândoi au nevoie să caute în continuare.[5]

Atenția noastră vizează explorarea paradigmelor filosofului japonez Abe Masao în ceea ce privește logica, eficiența și cadrul de desfășurare al dialogului interreligios. În accepțiunea lui Abe Masao[6], 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 credința a fiecăruia din actorii participanți la acest dialog, până la

[3] Leonard Swidler, Khalid Duran, Reuven Firestone, *Trialog. Evrei, creștini, musulmani în dialog*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2013, p. 21.
[4]*Ibidem*, p. 22.
[5]*Ibdem.*
[6] 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 religios 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 reașeza, 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[7], pe care le vom aborda într-o secțiune viitoare.

II. Dialog interreligios sau dialog intercultual?

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, interculturație și inculturație, ultimul fiind preferat de romano-catolici.[8]

[7] Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, SCM Press, London, 2010, pp. 60-61.

[8] 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 "interculturație", decât de "inculturație". Vezi Peter C. Phan, *Evangelization and Interreligious Dialogue: Compatible Parts of Christian Mission?*, Santa Clara, Lectures. 7, Santa Clara University, p. 6

Deşi aceşti termeni sunt construcţii noi, activitatea pe care o conotează este la fel de veche ca şi creştinismul în sine.[9] Însuşi faptul că Noul Testament este scris în greacă, şi nu în ebraică sau aramaică, este un martor irefutabil al încercării de interculturaţie de către primii creştini evrei pentru a transmite mesajul creştin într-o limbă şi cultură mult diferite de cele ale lui Iisus şi ucenicilor Săi.[10] De fapt, această practică de interculturaţie poate fi apărată prin apel la Iisus Hristos însuşi. Lumea în care a trăit Iisus era deja multietnică şi multiculturală, în special în urma ocupaţiilor elenistice şi romane. Mântuitorul Hristos a învăţat în această lume variată şi complexă din punct de vedere cultural. Însăşi întruparea Logosului divin şi actul kenotic (Fil. 2: 6-8) este evenimentul *inculturaţiei* divine în istoria umană prin excelenţă.[11] În consecinţă, întruparea Cuvântului lui Dumnezeu în persoana divino-umană a lui Iisus Hristos funcţionează ca paradigmă teologică şi norma pentru contextualizările ulterioare ale credinţei creştine.

Pe urmele Mântuitorului Iisus Hristos care au atras limba, categorii de gândire, strategii retorice, practici culturale şi cotidiene ale experienţelor auditoriului pentru a transmite mesajul său despre Împărăţia lui Dumnezeu, primii creştini, atât ″cei evrei″ (adică, creştini evrei vorbind aramaică), cât şi ″elenişti″ (adică, creştini evrei vorbitori greci din diaspora), s-au adaptat rapid contextelor schimbătoare ale misiunii lor. Cartea *Faptelor* povesteşte unele momente cheie ale acestui proces de contextualizare, cum ar fi pogorârea Duhului Sfânt la Rusalii, prin care predicarea Apostolului Petru a fost înţeleasă de către evreii evlavioşi ″din fiecare neam de sub cer″ care locuiesc în Ierusalim, fiecare în propria limbă (2, 8-11); convertirea sutaşului Corneliu ″temător de Dumnezeu″ în credinţa creştină şi cea a lui Petru la credinţa că ″Dumnezeu nu arată nici o parţialitate″ şi că harul lui Dumnezeu este dat tuturor, evreilor şi neamurilor deopotrivă

[9] Pentru o colecţie a documentelor primare în ceea ce priveşte *inculturaţia* în istoria creştinismului, vezi: Robert Hunt, *The GospelAmong 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.

[10] 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.

[11] Aici cuvântul *inculturaţie* este mai potrivit din punct de vedere teologic decât *interculturaţie* pentru a descrie întruparea Cuvântului. Întruparea nu este o întâlnire între un Logos deja încărcat de cultură şi istoria umană, ci mai degrabă preluarea unei anumite culturi, adică a evreilor, prin logosul etern, până acum fără cultură. Prin urmare, deşi este prezentată ca o paradigmă pentru *interculturaţie*, întruparea este un model înşelător pentru înţelegerea a ceea ce se întâmplă în întâlnirea dintre credinţa creştină şi o altă cultură. Confirmă în mod involuntar superioritate şi chiar normativitate culturilor în care Evanghelia a fost deja contextualizată (de exemplu, ebraică, greacă, romană etc.), în ceea ce priveşte celelalte culturi în care trebuie încă contextualizat.

(10, 1-11: 18); si 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[12]. 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.[13] 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 interculturație 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 intercultura 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.[14]

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″.[15] 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

---

[12] 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.

[13] Peter C. Phan, *Evangelization and Interreligious Dialogue: Compatible Parts of Christian Mission?*, p. 7.

[14] *Ibidem.*

[15] 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[16]. 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 Evanghelii, ″Roma″ și ″poporul roman″ au fost prezenți de-a lungul vieții lui Iisus Hristos, literalmente de la nașterea sa până la moartea

[16] 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 şi execuţia sa a fost efectuată de soldaţi romani. În timpul slujirii sale, Iisus a lăudat credinţa unui centurion, al cărui slujitor l-a vindecat (Mt 8, 5-13). Centurionul roman supraveghea răstignirea lui Iisus care a declarat nevinovăţia Sa şi fiinţa 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 şi să o arunci câinilor″ (Mc 7,27). În general, atitudinea lui Hristos faţă de neamuri este reflectată de cea a contemporanilor săi, pentru care neamurile erau păcătoşi. Dar toate cele patru evanghelii îl prezintă pe Iisus ca prezicând o dată viitoare, după respingerea sa de către evrei şi moartea şi învierea sa, în care vestea bună a mântuirii va fi anunţată neamurilor care o vor accepta. Pavel, după cum am văzut, era bine cunoscător al diferitelor medii religioase ale convertiţilor, în special a celor din Corint şi din Colose. Corintenilor le-a adresat problema dacă ar fi permis ca creştinii să participe la mese în incinta templului şi 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 şi a consumat acest tip mâncare, a existat un act religios în natură şi 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 sacrificată idolilor şi care acum a fost vândută pe piaţă 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 cărţi în sine nu are nici o semnificaţie religioasă, ci doar culturală şi, prin urmare, un ″dialog intercultural″ este permis. Scriind creştinilor din Colose, Sfântul Apostol Pavel a condamnat o versiune hibridă a creştinismului practicată acolo, o fabrică sincretistă de credinţă creştină, gnosticism timpuriu, filosofie greacă, misticism evreiesc şi credinţe populare indigene din Firigia în spirite rele, zei şi zeiţe şi puteri astrale. Pavel a considerat, evident, această formă a New Age *avant la lettre* ca un fenomen religios şi 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 neliniştit de prezenţa omniprezentă a idolilor în oraş, deşi el a lăudat atenienii că sunt ″extrem de religioşi în toate privinţele″ (Fapte 17,22) şi că au avut un altar dedicat ″unui zeu necunoscut ″(Fapte 17,23).

Pe scurt, Mântuitorul Hristos era conştient de alte religii, dar şi-a limitat slujirea la semenii săi. Mai mult, la fel ca şi alţi evrei, el a privit pe neamuri ca păcătoşi, dar spre deosebire de ei, a văzut prezenţa credinţei autentice în unele dintre neamuri şi a prezis o zi în care neamurile s-ar converti la creştinism ca urmare a respingerii semenilor săi faţă de mesaj. Contactele sale ocazionale cu Neamurile, deşi 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 semnificaţie religioasă şi l-au condamnat pentru că a proclamat credinţa creştină în dimensiunea ei universală şi absolută a lui Hristos; pe alţii pe care îi considera că nu deţin decât o semnificaţie culturală şi îi considerau ca fiind inofensivi şi admisibili din punct de vedere religios. Astfel, cel puţin în Pavel, există o distincţie incipientă între practicile semnificative din punct de vedere cultural şi cele semnificative din punct de vedere religios. Diferenţa dintre Mântuitorul Hristos şi Apostolul Pavel nu constă în actele fizice în sine ale propovăduirii, ci în contextele performanţei 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 şi Mântuitor. Pentru Pavel, dacă o practică neagă în vreun fel această credinţă creştină, este înţeleasă ca ″religioasă″ şi trebuie respinsă; în caz contrar, este cultural şi acceptabil, cu condiţia să nu dea scandal celor ″slabi″.

În ansamblu, însă, atât Iisus Hristos, cât şi urmaşii săi imediaţi nu au considerat ″cultura ″ şi ″religia″ ca două sisteme de gândire şi comportament umane separate, cu limite clare ale graniţelor, funcţii sociale şi artefacte umane. Într-adevăr, nu au putut. O separare etanşă între religie şi cultură este o invenţie modernă, copilul iluminismului european, a cărui concomitent este doctrina separării dintre biserică şi stat.

Împreună cu triada politicii, economiei şi sociologiei ca ştiinţe noi, studiul academic al culturii - antropologie - şi studiul academic al religiei - religie comparată - s-au născut în secolul al XIX-lea, ca gemeni, dar s-au separat la naştere.[17] Această separare între cultură şi religie a devenit mai accentuată odată cu apariţia *secularizării*, care rezultă din tendinţa modernităţii de a extinde organizarea raţională, diferenţierea structurală şi socială, specializarea funcţională şi expertiza tehnologică. Astfel secularizarea reduce inevitabil influenţa religiei şi o limitează la sfera individuală şi privată, în afara domeniile socio-politice, economice şi culturale ale societăţii.

[17] 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 mişcarea New-Age

Drd. Beniamim Gavril Micle
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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, ştiinţă, 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 mişcării New-Age

Cunoscutul cercetător al noilor mişcări religioase, J. Gordon Melton, a subliniat în repetate rânduri că Mişcarea New Age îşi are originea în ceea ce el defineşte ca fiind comunitatea metafizică-ocultă, o tradiţie religioasă care are rădăcini până în secolul al-XVIII-lea.[1] Pentru a descoperi originile New Age, ar fi bine să aruncăm o privire la cultele OZN-urilor, care s-au dezvoltat în anii 50`, şi continuă să existe de atunci. Aceste grupuri OZN împărtăşeau adevărate credinţe apocaliptice.[2]

Viziunea metafizică-ocultă a acestor culte OZN, îşi au obârşia în multe izvoare de inspiraţie, dar cu precădere trebuie menţionată aici una din fondatoarele sistemului Teosofic, Alice. A. Bailey.[3] Influenţa acesteia asupra Mişcării 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 enunţat anterior despre cultul OZN, vom spune că acest cult este într-o oarecare măsură *Mişcarea Proto-New Age*.[4] Anii 60`, a cunoscut o adevărată înflorire de puzderii religioase, comunităţi contra culturale de diferite soiuri. O persoană care a devenit celebră în cadrul New Age este David Spangler, care s-a evidenţiat în multe comunităţi comparabile, el evidenţiind afinitatea lui pentru susţinerea cultelor OZN.

Atât aceste culte OZN, cât şi Spangler, au reliefat în credinţele lor o viziune futuristică milenar-apocaliptică. Totuşi este chiar elementul apocaliptic care a fost foarte mult nuanţat, în evoluţia viitoare a acestor comunităţi.[5] Însă cum evenimentul apocaliptic a eşuat în a îşi face apariţia, ş-a dezvoltat un sentiment de frustrare şi o rezistenţă crescândă faţă de atitudinea pasivă a *aşteptării marelui eveniment* (similar episodului de la Boston, în cazul Adventismului de ziua a VII-a).[6]

---

[1] Gordon J. Melton, *New Age Encyclopedia*, Editura Gale Research, London, 1990, p. 246.
[2] Gregory Recce, *UFO Religion*, Editura I.B. Tauris, New York, 2007, p. 188.
[3] Chistopher Partridge, *UFO Religions*, Ed, Routledge, London, 2003, p. 8.
[4] Robert Ellwood, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Editura Prentice Hall, New York, 1973, p. 143.
[5] Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreştin*, Editura Do Minor, Bucureşti, 2009, p. 226.
[6] 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 adepții 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.[7]

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.[8]

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.[9] Toate aceste influențe vor fi dezbătute ulterior. [10]

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.[11] Căutarea Noii Paradigme este esențială pentru noua perspectivă a lumii, pe care

[7] Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase,* Editura Limes, Cluj Napoca, 2000, p. 232.
[8] Christoph Bochinger, *New Age und moderne Religion, Religionswissenschaftliche Untersuchungen,* Editura Kaiser, Gutersloh, 1994, p. 515.
[9] *Ibidem.*
[10] Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin,* p. 244.
[11] *Ibidem.*

teoriile americane au avut grijă să o explice, iar această nouă paradigmă, pare după spusele lor să se dezvolte chiar în mijlocul nostru.[12]

II. New Age în sens restrâns: Percepţia milenaristă

Aici discutăm cu precădere despre centrarea Mişcării New Age pe ideea milenarismului, ca fiind un eveniment iminent, toată atenţia acestora fiind centrată pe acest eveniment. Din acest motiv, este firesc să privim Mişcarea dintr-o perspectivă a eruditilor milenarişti.

Terminologia în această sferă este departe de a fi decisă. Se vorbeşte despre Apocalipsă, mesianism şi hiliasm (sinonim aproximativ cu milenarism), ca şi concepte analitice distincte, dar subliniază limitele acestora, de multe ori faptele pur şi simplu nu se acomodează cu compartimentele lor. Este anevoios totuşi să precizăm, să subliniem diferenţa relativă dintre apocalipticism şi milenarism.[13] Într-o viziune tipic apocaliptică, lumea nouă se va instaura ca o catastrofă peste ceea ce deja există, şi înlocuieşte ordinea lumii actuale, printr-o ordine diferită, *transcendentă.* Visul tipic pentru milenarişti este acela al perfecţiunii, un pământ înconjurat de pace şi îndestulare, fără nedreptate şi injustiţie. 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 şi luminii*, diferă de lumea cu care suntem obişnuiţi, de fapt cu cât este mai perfectă, cu atât o să o percepem ca fiind o lume transcendentă. Este greu, probabil imposibil, să schiţăm o linie exactă: cât de puternic poate un om pământesc să difere de unul *new age*, şi cum poate să fie diferit fără să îşi piardă atributele pământeşti definitorii.[14] O lume a păcii şi a îndestulării, în care spiritualitate, a duce oamenii la un alt nivel de evoluţie, care trăiesc lângă îngeri, seamănă mai degrabă cu Raiul pe Pământ, la propriu.[15] Vom mai discuta pe marginea acestei idei, când vom ajunge la conceptualizarea New Age-ului.

---

[12] Victor Schermer, *Spirit & Psyche*, Editura Jessica Kingsley Publishers, New York, 2003, p. 133.
[13] 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.
[14] Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreştin*, p. 18.
[15] Adela Yarbro 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.* [16]

Similar cu cele menționate anterior este deasa 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.[17]

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.[18]

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 învestită 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.[19] Ne vom raporta la persoana lui Hristos, din punctul de vedere al New Age-ului, ca întreg, fiind

[16] Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, p. 14.
[17] Henri Desroche, *The Sociology of Hope*, Editura Routledge, London, 1979, p. 92.
[18] 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.*[20]

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 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. [21]

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 peștele, 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.[22] 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

[19] Benjamin Creme, *The World Teacher for all Humanity,* Editura First International Foundation, Amsterdam, 2007, p. 95.
[20] Istodor Gheorghe, *Fenomenul sectar necreștin,* p. 332.
[21] Benjamin Creme, *Transmission, a Meditation for the New Age,* Editura First International Foundation, Amsterdam, 2006, p. 7.
[22] 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. [23]

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

[23] 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, Bucureşti, 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 şi de natură sincretistă în viaţa creştinului ortodox

Drd. Gavril Beniamim Micle
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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 holistă

Introducere

Reflexologia se doreşte a fi o alternativă la medicina tradiţională, însă esenţa ei este de tip ocult şi de sorginte orientală. Fundamentul reflexologiei îl reprezintă centrii nervoşi identificaţi cu centrii energetici (chakrele), atât de importanţi în filosofia orientală. Presupusa rezonanţă între diferitele puncte de pe talpă, coapsă sau glezna omului şi celelalte organe are corpului uman, stă la baza dignosticării – denumit reflexodiagnostic – precum şi a tratamentului reflexologic – reflexoterapia.

Astfel că fel medicina holistă se fundamentează pe principiul „toate sunt una”, ceea ce este echivalent cu confundarea lui Dumnezeu cu creaţia, idee pe care o regăsim şi 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 şi consecinţe. Metodele de prevenire a bolilor sunt multiple: o gândire corectă, alimentaţia echilibrată, exerciţiul fizic, viaţa ordonată etc. Ele

sunt metode excelente de menţinere a sănătăţii, dar insuficiente când e vorba de reechilibrarea organismului după declanşarea bolii. Pentru aceasta e nevoie de acţiuni mai energice, care să se adreseze forţei vitale, pe care să o întărească, să o ajute să aducă organismul întro stare de sănătate cât mai apropiată de normal. Acest lucru se poate realiza prin metode naturale, energetice, informaţionale, lipsite de toxicitatea şi efectele secundare pe care le au medicamentele chimice folosite de medicina clasică.

I. **Reflexologia**

Reflexologia este o ramură a medicinii orientale şi reprezintă ştiinţa zonelor reflexogene ale organismului care se află la distanţă faţă de organele corespunzătoare lor. „Organele sunt componente inseparabile în ansamblul organismului uman, având legătură vasculară şi energetică directă cu zonele corespunzătoare reflexogene. Ea este arta ştiinţifică de diagnosticare şi vindecare prin apăsarea şi stimularea anumitor zone reflexogene de la nivelul extremităţilor organismului, care corespund tuturor organelor şi părţilor corpului uman. Reflexul este activitatea fundamentală a sistemului nervos cu ajutorul căruia se reglează relaţiile dintre organe şi relaţiile dintre organism şi mediul înconjurător”[1].

Reflexologia se împarte în reflexodiagnostic şi în reflexoterapie.

a) ***Reflexodiagnosticul*** reprezintă reperarea punctelor sensibile şi dureroase din zonele reflexe, prin care se descoperă o suferinţă morfo-funcţională a organului reflexogen, palpând zona reflexogenă[2], foarte bogată în terminaţii nervoase şi vascularizată.

b) ***Reflexoterapia*** reprezintă componenta reflexologiei care are ca ocupaţie tratamentul prin masaj al punctelor reflexogene, diagnosticate ca fiind sensibile. „În timpul masajului aceste puncte reflexe trebuie controlate în permanenţă pentru a nu se traumatiza zonele învecinate şi a putea face o evaluare corectă a deblocării cristalelor. Dacă nu se acordă atenţie acestor depozite, din starea lor incipientă se vor descoperi ulterior tulburări la distanţă, în zonele şi organele corespondente”[3].

---

[1] Ion Chiriţă, Vasile Postolică, *Incursiune în reflexoterapie*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 8

[2] Termenul „zonă de reflex” a fost inventat de către medicul Dr. Head, care şi-a publicat în anul 1898 rezultatele privind zonele de reflex de la nivelul trunchiului. (M. Kibier, *Die Behandiung innerer Erkrankungen von der Head schen Zonen aus*, „Deuts Medizinsche Wochenschrift”, nr. 12, 1949, p. 372-374)

[3] Ion Chiriţă, Vasile Postolică, *op.cit.*, p. 10

Reflexoterapia[4] are origini în orientul antic, în Egiptul antic cunoscându-se terapiile prin masarea unor puncte din extremităţile 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[5] pacienţilor cu policele”[6].

Una din personalităţile care au stat la baza activităţii reflexoterapiei în SUA a fost medicul William Fitzgerald care a promovat această metodă împreună cu doctorul Riley şi de fizioterapeuta Eunice Ingham, aceasta din urmă introducând-o în secţia de fizioterapie a spitalului în care lucra. „Doctorul Fitzgerald a fost cel care a redescoperit reflexologia, iar Eunice Ingham, cea care a promovat-o şi desăvârşit-o, deschizându-şi un cabinet de reflexoterapie, iar mai târziu (în 1930), a scris prima carte de specialitate şi a înfiinţat prima şcoală în domeniu. Reflexoterapia în România este promovată pe scară largă la sfârşitul anilor 90, dar ea a fost practicată şi înainte, într-un mod limitat”[7].

Reflexologia recomandă ca reflexodiagnosticul să fie realizat la nivelul picioarelor şi nu al mâinilor, deoarece aici se acumulează cele mai multe toxine. De aceea, diagnosticarea cu ajutorul punctelor reflexogene[8] situate la mâini este grea şi nu foarte precisă. În vederea unui diagnostic corect este necesară cunoaşterea situării punctelor reflexe, precum şi o examinare corectă deoarece unele puncte pot fi sensibile din cauza unor afecţiuni. Starea de sănătate a pacientului se evaluează depinzând de toleranţa la durere pe care acesta o are. Astfel, „dacă ne aflăm în faţa:

- unui organ bolnav[9] – acumulări multe şi durere mare;

---

[4] „Istoria reflexoterapiei începe în urmă cu cinci milenii, la fel ca şi alte ramuri ale medicinii tradiţionale chinezeşti şi indiene. Reflexologia are aceleaşi rădăcini ca şi acupunctura. Vracii din vechime nu foloseau doar ace pentru a-şi trata pacienţii, ci şi tehnici de masaj al unor zone ale corpului. Tehnici similare au fost folosite şi de către vracii indienilor americani”. (H.Marquardt, *Reflexzonenarbeit am Fuss*, Heidelberg. 1978, p. 88-89)

[5] H. Marquardt scrie: „În cazul reflexologiei trebuie luat în considerare faptul că între tălpin şi pământ există o legătură de influenţă reciprocă. Zonele de reflex din talpă pot fi considerate poli de egalizare a câmpului electromagnetic al omului. Această corelaţie este de natură energetică, ea nu se poate explica pe cale ştiinţifică. Puteţi fi totuşi siguri că nu există nici o corespondenţă cu traiectele nervoase cunoscute. Legăturile energetice dintre talpă şi organele corpului nu corespund nici meridianelor acupuncturii. Mai degrabă trebuie să fie vorba de un sistem energetic propriu, care acţionează atât de la organe către zonele de reflex din talpă, cât şi invers, dinspre acestea către organ”. (H. Marquardt, *op.cit.*, p. 56)

[6] Ion Chiriţă, Vasile Postolică, *op.cit.*, p. 12

[7] *Ibidem.*, p. 13

[8] „Masajul reflexogen constă în masarea anumitor zone limitate ale corpului, în scopul obţinerii unui efect la distanţă de zona masată (la nivelul unor organe, muşchi, funcţii ale sistemului nervos, etc.)”. (*Curs de masaj classic, Masaj de intretinere şi relaxare*, text. dactil., 2009, p. 80)

[9] 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 suferinţe – doar depozite, durere de loc sau foarte scăzută;
- a unui organ predispus la îmbolnăvire – prezenţa depozitelor, însoţite de dureri surde;
- unui deficit energetic al organului respectiv –nu există depozite doar sensibilitate, sau uneori o durere acută”[10].

Reflexoterapia susţine că masarea zonelor reflexe afectate, în decursul a mai multor şedinţe duce la îmbunătăţirea circulaţiei sângelui şi la transportarea toxinelor către organele de eliminare. „O altă modalitate prin care reflexoterapia acţionează asupra organismului este stimularea punctelor reflexe corespunzătoare sistemului nervos şi a celui endocrin, care activate fiind vor contribui la buna funcţionare a întregului organism”[11].

În cadrul reflexoterapiei se pot regăsi câteva principii de bază: corectarea a trei factorii negativi care sunt implicaţi în procesul de boală, îmbunătăţirea circulaţiei în corp şi eliminarea toxinelor în aşa fel încât să nu se mai acumuleze în rinichi, în intestin sau ficat, diminuarea durerii. „Reflexoterapia are acţiunea cea mai eficientă atunci când este folosită pentru tratarea întregului organism şi nu numai pentru anumite afecţiuni[12]. În acest mod ea îmbunătăţeşte toate funcţiile organismului ce stimulează procesul natural de vindecare făcând-ul mai rapid şi mai eficient. Este o metodă de întreţinere preventivă a bunăstării corpului”[13].

Totuşi, se regăsesc şi câteva contraindicaţii ale reflexoterapiei: „nu se recomandă reflexoterapia în tromboflebită pentru a nu facilita deplasarea cheagurilor sangvine, odată cu creşterea fluxului sangvin; la persoanele cu tensiune arterială crescută se recomandă aşezarea acestora şi nu culcarea lor, pentru a evita o şi mai mare creştere a tensiunii; unii o contraindică şi la cei cu tumori maligne, dar practica ne-a dovedit că ea nu face nici un rău, dimpotrivă

---

este senzaţia 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 ţesutului bolnav”. (H. Marquardt, *op.cit.*, p. 56)

[10] Frankie Avalon Wolfe, *Reflexoterapia*, traducere de Andreea Rosemarie Lutic, Editura Curtea Veche, Bucureşti, p. 2005, p. 20

[11] Ann Gillanders, *Alinare şi vindecare prin reflexoterapie*, traducere de dr. Rodica Chirculescu, Editura Niculescu, p. 26

[12] Reflexologul Davaki Berkson scrie: „Starea de sănătate este o chestiune de echilibru energetic. Intre organele organismului şi zonele de reflex există anumite trasee spirituale (sau curenţi) prin care trec toate energiile importante de care are nevoie organismul nostru pentru a se menţine la starea de echilibru şi de vibraţie normală. Aceste trasee de vehiculare a energiei pot fi localizate pe o planşă anatomică a organismului la fel ca autostrăzile pe o hartă geografică. Reflexologul nu face decât să îndepărteze blocajele care împiedică circulaţia normală a energiei în organismul pacientului său. Metoda este simplă şi poate fi comparată cu apăsarea unui anumit buton (punctul de reflex) al unui calculator (organismul) pentru a-i restabili echilibrul energetic şi a permite astfel ca starea generală de sănătate să se instaleze în întregul sistem. (Davaki Berkson, *op.cit.*, p. 11)

[13] Joan Cosway-Hayes, *Reflexologia pentru toţi*, traducere de Silvia Chiriţă, Editura Polirom, Iaşi, 2005, p. 43

îmbunătăţeşte starea psihică a bolnavului şi în fazele mai avansate calmează durerile, ajungându-se chiar la renunţarea la morfină. De asemenea, atunci când există leziuni sau traumatisme la nivelul picioarelor, se vor masa alte zone reflexogene (mâini, urechi, etc.)”[14].

În cadrul reflexoterapiei cele mai folosite instrumente sunt mâinile[15], care la început se vor simţi 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 foloseşte 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, loţiunilor şi balsamului, pentru mâini şi picioare. „Considerăm că utilizarea acestora este pe deplin justificată, neinfluenţând în nici un fel tratamentul, unguentele facilitează doar contactul dintre degetele terapeutului şi picioarele sau mâinile pacientului. Dacă le folosim avem nevoie şi de un prosop (de preferinţă din în sau cânepă), pentru a şterge şi a masa uşor picioarele sau mâinile la sfârşitul şedinţei. Va fi o relaxare şi o stare de bine adusă în plus pacienţilor”[16].

Frankie Avalon Wolfe ne prezintă câteva tehnici de reflexoterapie astfel:

1. ***„Apăsare şi retragere*** – se foloseşte în cazul acţiunii asupra unui singur punct reflex care necesită o apăsare profundă şi individualizată (de exemplu hipofiză, epifiză, vezică biliară, etc.). Pe măsură ce se apasă degetul poate fi uşor tras spre palmă, iar intensitatea este crescută în momentul presării şi scade în timpul tragerii degetului.

2. ***Ridicare şi apăsare*** – se poate utiliza mai ales atunci când nu avem o cremă sau o loţiune care să ne faciliteze mişcarea pe un punct reflexogen, sau când degetele sunt deja obosite. Degetul mâinii active apasă punctul, iar cea inactivă susţine şi ridică piciorul (sau mâna pacientului). Pe măsură ce apăsarea se repetă se şi amplifică.

3. ***Tragerea înainte şi înapoi*** – reprezintă o mişcare de presare şi 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

[14] *Ibidem*, p. 46

[15] „Simplul fapt că pacienţii sunt trataţi în mod regulat pe o perioadă lungă de timp are o mare importanţă pentru mulţi dintre ei. Atenţia pe care le-o acordă terapeutul le dă sentimentul liniştitor 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 şi terapeut prin *punerea mâinilor*”. (Grober J. Stieve F.E. (editori), *Handbuch der physikalischen Therapie*, vol I, Stuttgart 1971, p. 180)

[16] Ann Gillanders, *op.cit.*, p. 31

4. ***Masarea circulară*** – se aplică pe puncte mai mari şi bine individualizate (ficat, vezică biliară sau urinară, etc.)

5. ***În zig-zag*** – se foloseşte pentru a acoperii din toate unghiurile o zonă întinsă, (intestin subţire)”[17].

Se recomandă un set de şedinţe reflexoterapeutice chiar şi persoanelor sănătoase numai în scop profilactic. Însă, „în cazul afecţiunilor cronice tratamentul se recomandă cu regularitate de două trei ori pe săptămână, iar în cazul celor acute, sau după o intervenţie chirurgicală, sau un accident vascular, se poate apela la reflexoterapie chiar de două trei ori pe zi, cu menţiunea că şedinţele vor fi mai scurte şi fără o presare intensă”[18].

În cazul tratamentului profilactic sau a afecţiunilor cronice se recomandă şedinţe aplicate picioarelor de 40 de minute fiecare cu o durată crescândă atunci când este nevoie să se insiste mai mult asupra unui organ[19], sau atunci când se vor masa şi celelalte zone reflexe, mâini, urechi, coloană, etc. Şedinţele prin care se masează mâinile vor fi de 20 de minute iar cele la lobul urechii unde este destul de dureros şi puţine persoane rezistă, în jur de zece minute. „În cazul afecţiunilor acute şedinţa de reflexoterapie va fi mai scurtă, cam 30 de minute, pentru a nu obosi bolnavul şi pentru că oricum se recomandă două trei şedinţe pe zi”[20].

În reflexoterapie picioarele şi mâinile sunt considerate oglinzi ale corpului omenesc[21]. Acestea reflectă corpul omenesc în întregime astfel: piciorul şi mâna dreaptă cuprind reflexe prezente în partea dreaptă a corpului, iar piciorul şi mâna stângă cuprind reflexe prezente în partea stângă a corpului, „cu precizarea că la nivelul capului punctele reflexe sunt dispuse invers şi anume degetul mare de la mâna şi piciorul drept reflectă emisfera stângă a capului, iar degetul mare de la mâna şi piciorul stâng, reflectă emisfera dreaptă a capului”[22].

---

[17] Frankie Avalon Wolfe, *op.cit.*, p. 28

[18] Ion Chiriţă, Vasile Postolică, *op.cit.*, p. 79

[19] Creierul şi-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 şi în zona gleznei. A rezultat astfel o nouă disciplină a medicinii alternative, prin care devenea posibilă tratarea tuturor organelor corpului, de la creier până la şold şi de la măseaua de minte până la intestinul subţire, prin masajul unor „punte de reflex” ale piciorului”. (Masafret H., *Gesund în die Zukunft*, Vaduz, Liechtenstein, 1975, p. 7)

[20] Joan Cosway-Hayes, *op.cit.*, p. 53

[21] În cartea *“Reflexologia de la A la Z”* Madeleine Turgeon vorbeşte de modul în care se face masajul terapeutic a picior: “Ţineţi cu o mână piciorul care trebuie masat. Folosiţi cealaltă mână pentru a exercita o presiune asupra punctelor dureroase ale piciorului; masajul trebuie realizat într-o mişcare circulară, mai ales cu ajutorul degetului mare, dar şi cu cel al arătătorului, al degetului mijlociu şi al inelarului. (Madeleine Turgeon, *Reflexologia de la A la Z*, traducere Luminiţa Botoşineanu, Editura Polirom, Iasi, 2001, p. 32)

[22] Frankie Avalon Wolfe, *op.cit.*, p. 35

Între reflexoterapie şi presupunctură există câteva asemănări, dar fără să fie identice. Astfel, atât reflexoterapia, cât şi presopunctura reprezintă procedee de terapie care nu necesită neaparat instrumente ajutătoare. „Diferenţa constă însă în modul de acţiune a fiecăreia. Dacă reflexoterapia se adresează punctelor reflexe, din zonele reflexe aflate la extremităţile corpului, presopunctura se face pe puncte repartizate pe întregul corp, bazându-se pe aceleaşi principii şi în acelaşi mod ca acupunctura, cu diferenţa că în presopunctură punctele se apasă iar în acupunctură, la nivelul lor se introduc nişte ace, foarte subţiri, din metal (oţel de obicei), care nu produc sângerări sau leziuni cutanate. Atât presopunctura cât şi acupunctura reprezintă tehnici milenare a medicinii chinezeşti, ce se bazează pe nişte principii greu de pătruns pentru occidentali pragmatici şi raţionalişti”[23].

Trebuie să menţionăm faptul că refloxologii au o orientare clară în direcţia filosofico-religioasă. „Întregul tratament se bazează pe ideea armonizăm energiilor din organismul pacientului. Având în vedere valoarea terapeutica limitata a reflexologiei creştinii ar trebui să-şi pună serios întrebarea daca o asemenea metodă cu o bază filozofică de origine orientală, poate fi adevărata soluţie a problemelor lor”[24].

II. Medicina holistică orientală şi vindecare autentica ortodoxă

În timpul activităţii Sale mântuitoare, Iisus a profeţit faptul că „se vor scula hristoşi mincinoşi şi prooroci mincinoşi, vor face semne mari şi minuni, până acolo încât să înşele, dacă va fi cu putinţă, chiar şi pe cei aleşi” (Matei 24:24). Vindecările „miraculoase” au un rol foarte important în proliferarea învăţăturilor acestor hristoşi mincinoşi. Astfel că pacientul vindecat va prelua, conştient sau nu, din concepţiile filozofico-religioase ale tămăduitorului, cu atât mai mult cu cât vindecătorii repetă constant dictonul: „Cine vindecă are dreptate!”. În acest sens este necesar să analizăm fundamentele Mişcării pentru Sănătate Holistă şi să aflăm care este mesajul pe care îl aduc pacienţilor şi întregii lumi.

În ultimul timp foarte mulţi oameni au fost dezamăgiţi de medicina bazată pe ştiinţă, la această stare de fapt contribuind foarte mult şi mass-media care au prezentat din ce în ce mai mult aspectele negative întâlnite în spitalele din România. „În speranţa descifrării misterului vieţii, cercetătorii s-au aplecat asupra materiei, asupra studiului organelor, ţesuturilor, celulelor,

[23] Ann Gillanders, *op.cit.*, p. 62
[24] Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 61

apoi moleculelor şi altor structuri din ce în ce mai mici, uitând cel mai adesea că ele sunt o părticică dintr-un întreg, dintr-o fiinţă capabilă de gândire, voinţă, sentimente. Şi atunci oamenii au simţit nevoia să îşi recapete identitatea, să-şi reia şi să-şi întărească legătura cu rădăcinile, cu Natura care ne-a creat şi care, ori de câte ori ne întoarcem la ea, ne strânge la piept ca o mamă iubitoare, ne hrăneşte şi ne vindecă[25]".

Este necesar să precizăm faptul că „noua medicină" reprezintă, atât un sistem de metode terapeutice neconvenţionale, cât şi o serie de concepţii diferite de tradiţia creştină. „Acupuncturistul redă starea de sănătate nu doar de dragul fericirii pacienţilor, ci şi pentru ca întreaga lume să poată funcţiona aşa cum trebuie. Fiecare ac pe care-1 roteşte între degetele sale poartă în vârful său ascuţit întreaga greutate a armoniei universale"[26].

Este de ştiut faptul că nu toţi cei care susţin Mişcarea pentru Sănătate Holistă vor afirma că sunt parte a ei, deoarece metodele paramedicale în foarte multe situaţii 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 şi bazlele lor filosofice, în cele mai multe cazuri fiind de factură orientală. Sursa filosofică pentru cei mai mulţi adepţi ai medicinii holiste este Orientul, chiar dacă recunosc acest lucru sau nu.

Răspândirea practicilor medicinii holiste se datorează şi faptului că medicina tradiţională şi ştiinţifică, de multe ori nu dă dovadă de empatie faţă de pacient. „Medicina care s-a dovedit salvatoare în multe cazuri, din păcate, de multe ori ne tratează cu răceală, ca pe nişte obiecte, lucru care se repercutează asupra efectelor tratamentului. Aşa că ne-am îndreptat către medicina alternativă[27]: medicina holistică (de la grecescul holos = întreg). Medicina holistică[28] este un mod de abordare a problemei sănătăţii şi 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 şi abia în ultimele

[25] Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 11

[26] Marc Duke, *Acupuncture*, New York, Pyramid House, 1972, p. 164; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 130

[27] „Terapiile alternative sunt metode de păstrare a sănătăţii şi de vindecare ce pornesc de la o perspectivă „holistică" asupra lumii şi vieţii, intenţia declarată fiind aceea de a aborda simultan trupul şi sufletul. Treptat acceptate de medicina alopată (medicină), terapiile alternative provin, în general, din filosofia şi cultura orientală, dar au fost dezvoltate şi în spaţiul cultural occidental". (http://ro.wikipedia.org/wiki/Terapii_alternative citat la 28.06.2010)

[28] „O abordare holistică presupune că exista o forţă vitală în fiecare pacient şi că aceasta este singura capabilă să determine cauza bolii şi modalitatea de restabilire a echilibrului. Un medic specializat în holistica ştie să recunoască simptomele forţei vitale, iar remediile sale terapeutice nu sunt îndreptate spre contracararea unui efect, ci pentru a stimula energia Qi, astfel fiind restabilita starea de sănătate a întregului organism. Forţa vitală, odată trezită, elimină boala; pacientul trebuie doar să aibă răbdare şi să acţioneze în aceeaşi direcţie cu această forţă. Practic, trebuie să aibă încredere în inteligenţa acestei forţe. Toate procesele fizico-bio-chimice sunt controlate perfect de forţa vitala. Boala apare pentru că noi împiedicăm energia vitală să-şi facă treaba aşa cum ar trebui, iar de multe ori, acţionăm inconştient impotriva ei". (Ovidiu Bojor, *art.cit.*)

decenii a fost redescoperită, la ora actuală fiind din ce în ce mai apreciată, atât de către medici cât şi de către pacienţi, datorită rezultatelor sale. În concepţia holistică omul este privit ca un tot, ca un întreg indivizibil. Fiinţa umană nu este doar suma organelor sale, ci este un sistem integrat, un ansamblu de elemente care interacţionează permanent unele cu altele, în timp ce întreg sistemul interacţionează cu mediul înconjurător. Din interacţiunea componentelor sistemului rezultă proprietăţi pe care nu le pot manifesta părţile luate separat. Metodele holistice de tratament se adresează bolnavului şi nu bolii, ele ocupându-se concomitent de corpul, mintea şi sufletul acestuia, în conformitate cu legile naturii”[29].

În concepţia adepţilor medicinii holiste Dumnezeu se confundă cu universul sau cu natura, ceea ce ne demonstrează încă o dată rădăcinile orientale ale practicilor. „Cu toţii avem înăuntrul nostru puterile vindecătoare ale universului. Toţi avem dreptul şi capacitatea de a invoca puterea vindecătoare a realităţii ultime, indiferent dacă o numim Dumnezeu, natură sau astfel”[30].

Unul din ţelurile medicinii holiste este să arate omului cum să se ajute singur. Mesajul ei de bază este: „Poţi să te ajuţi şi să te salvezi singur!”. De asemenea, tehnicile yoga şi meditaţia orientală n-ar face decât să ajute pacientul[31] să se cunoască pe sine însuşi şi să-şi depăşească defectele psihologice şi suferinţele fizice. Cu ajutorul medicinii holiste, omul se poate întoarce la o stare de echilibru energetic, la armonie cu universul şi la aşa 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, preşedintele Asociaţiei pentru Sănătate Holistă din S.U.A., susţine că „scopul medicinii holiste este să faciliteze un mariaj între ştiinţă şi religie”[32]. Fundamentele ideologiei Mişcării pentru Sănătate Holistă înseamnă mai mult decât o teorie abstractă şi lipsită

---

[29] Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 12

[30] Devaki Berkson, *The Foot Book: Healing the Body Through Reflexology*, New York, Barnes & Noble Books, 1977, p. 8; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 133

[31] „Conform medicinii holistice, pacientul trebuie înţeles şi tratat în funcţie de un ansamblu de factori: fizici, emoţionali, sociali, spirituali şi economici. Tratamentul holistic înseamnă să vindeci concomitent trupul şi sufletul, prin toate mijloacele. De aceea, când se doreşte tratarea unei afecţiuni, trebuie să se ţina cont de toate aspectele din viata bolnavului, inclusiv de emoţiile cu care ne confruntăm. Mânia, stresul sau tristeţea sunt sentimente care consumă energia organismului şi scad dramatic numarul globulelor albe, influenţând negativ imunitatea. De asemenea, este important şi cum ne odihnim. Imunitatea creşte dacă-i dam organismului suficient timp de refacere, prin activităţi recreative şi somn odihnitor”. (Ovidiu Bojor, *art.cit.*)

[32] 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 înţelegem mai bine goana după senzaţional şi minuni a generaţiei noastre.

Concluzii

Orientarea filozofico-religioasă a celor care practică reflexoterapia nu trebuie sa rămână un secret pentru creştinii care sunt tentaţi să o folosească în scop terapeutic. Este oare vorba doar de dizolvarea în substanţe nocive şi de relaxare musculară prin masarea tălpilor? Sau întregul tratament se bazează pe ideea armonizăm energiilor din organismul pacientului? Având în vedere valoarea terapeutica limitata a reflexologiei creştinii ar trebui să-şi pună serios întrebarea daca o asemenea metodă cu o bază filozofică de origine orientală, poate fi adevărata soluţie a problemelor lor.

Din perspectiva holistă, vindecarea reprezintă atât refacerea condiţiei fizice a omului, cât şi refacerea armoniei cu Universul, energia cosmică curgând în mod liber prin organism. Această concepţie holistă vis a vis de boală şi vindecare este străină învăţăturilor Sfintei Scripturi. Omul este creaţia lui Dumnezeu, nu o parte al lui Dumnezeu. Omul nu este „plimbat” de acolo dincolo de forţele universului, ci este o creatură înzestrată cu libertate, care este capabilă de a alege între bine şi rău. Boala nu este dezechilibru energetic iar vindecarea nu reprezintă în mod necesar refacerea armoniei dintre om şi 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. Chiriţă, Ion, Postolică, Vasile, *Incursiune în reflexoterapie*, Editura Polirom, Iaşi, 2001

4. Cosway-Hayes, Joan, *Reflexologia pentru toţi*, traducere de Silvia Chiriţă, Editura Polirom, Iaşi, 2005

5. Duke, Marc, *Acupuncture*, New York, Pyramid House, 1972, p. 164

6. Gillanders, Ann, *Alinare şi vindecare prin reflexoterapie*, traducere de dr. Rodica Chirculescu, Editura Niculescu, Bucureşti, 2006

7. Grober J. Stieve F.E. (editori), *Handbuch der physikalischen Therapie*, vol I, Stuttgart 1971

8. Kibier, M., *Die Behandiung 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 Luminiţa Botoşineanu, Editura Polirom, Iasi, 2001

12. Wolfe Frankie Avalon, *Reflexoterapia*, traducere de Andreea Rosemarie Lutic, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2005

Aspecte ale misiunii externe a Bisericii

Drd. Angelica Miculaiciuc
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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 renaştere la o nouă viaţă spirituală, prin participare directă şi conştientă la energiile dumnezeieşti necreate, de care pulsează viaţa şi spaţiul tainic al Bisericii. Credinţa care izvorăşte din har, este un act de comuniune personală şi de comunitate eclezială care implică chipul lui Dumnezeu din om şi nu doar o simplă problemă de convertire individuală, nominală.

Prioritatea Evangheliei şi cea a Euharistiei sunt concomitente şi complementare. Preoţia nu poate fi redusă la predicarea cuvântului şi la chivernisirea comunităţii, cum crede mişcarea evanghelică, deoarece toate cele care ţin de această Taină sunt încredinţate mai întâi Sfinţilor Apostoli, apoi urmaşilor acestora, până la sfârşitul veacurilor, prin succesiune apostolică, de care această mişcare nu se împărtăşeşte.

I. Scopul misiunii Bisericii ortodoxe

Mărturia creştină are în centrul ei pe semenul nostru, de aproape sau de departe, în baza faptului că toţi suntern creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, fraţi între noi prin Fiul Său întrupat, Iisus Hristos[1]. Mai mult, trebuie să deducem aceasta şi din temeiul preoţiei generale, obşteşti sau universale, aducătoare de daruri lui Dumnezeu, din puterea aducerii continue a jertfei Lui Hristos, care aparţine tuturor creştinilor, ca făpturi noi în Hristos şi popor agonisit al lui Dumnezeu (I Pet. 2,5,9-11).

Fiind încorporaţi în Hristos, ca mădulare ale Sale, creştinii sunt o seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit al lui Dumnezeu, ca să vestească lumii bunătăţile Celui ce i-a chemat la ,,lumina Sa cea minunată" (I Pet. 2,9), aşa cum a fost în Vechiul Testament poporul lui Israel, preoţie împărătească şi neam sfânt între celelalte popoare (Ieş. 19,5,6). Toţi suntem în calitate de creştini, într-un anume fel, ,,pietre vii", mărturisitori sau misionari ai credinţei celei adevărate. Dar această preoţie nu-şi găseşte împlinirea decât printr-o inter-condiţionare cu preoţia sacramentală sau harică, de drept divin[2].

Slujirea semenului nostru din perspectiva misiunii creştine, în vederea obţinerii unei mărturii comune şi a mântuirii în viaţa de apoi, întregeşte spiritualitatea, îi dă relief deosebit şi un specific aparte, unic, hristologic, eclesiologic şi eshatologic[3].

Biserica Ortodoxă a păstrat adevărul revelat, în constituţia lui nealterată, din generaţie în generaţie, 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 credinţe, pe de o parte în faţa atacurilor sectare de tot felul iar pe de alta ca o concretizare a misiunii în lumea contemporană[4]. Toate acestea reflectă un singur adevăr, acela că întreaga viaţă liturgic-sactamentală a Bisericii se află într-o profundă legătură cu activitatea misionară fiind practic indestructibile[5].

---

[1] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Mărturia creştină în Biserica Ortodoxă*, în "Glasul Bisericii", nr. 1-3, 1982, p. 89.
[2] Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Taina Preoţiei (Hirotonia). Ierarhia bisericească*, în „Îndrumări Misionare", Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985, pp. 583-585.
[3] Pr. Prof. Dr. Corneliu Sârbu, *Misionarismul laic în lupta antisectară*, în „Telegraful", Sibiu, 1945, nr. 1, p. 18.
[4] *Ibidem*, p. 21.
[5] *Ibidem*, pp. 24-26.

Din această perspectivă sunt demne de amintit în continuare, sub aspectul documentelor adoptate, diversele acţiuni ale Bisericii Ortodoxe Române, începând cu hotărâririle Sfântului Sinod şi continuând cu cele ale sinoadelor mitropolitane şi eparhiale.

Încă din perioada regimului comunist a fost inclusă în activitatea misionar-pastorală a preoţilor de parohie obligativitatea catehizării credincioşilor şi a conferinţelor misionare din duminici după amiaza. Acţiunea a continuat şi continuă încă în zilele de astăzi, de această dată cu mai multă libertate.

Odată cu zorii libertăţii 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 credincioşi în ţările Uniunii Europene, s-au înfiinţat noi parohii misionare în Occident şi s-au construit lăcaşe de cult.

Recent adoptatul *Statut de organizare şi funcţionare* al Bisericii Ortodoxe Române a înfiinţat două noi Mitropolii pentru diaspora şi a reactivat două episcopii sufragane Mitropoliei Basarabiei.

La nivel mitropolitan pot fi amintite acţiunile misionare prin care s-au înfiinţat noi parohii în scopul diminuării numărului mare de păstoriţi alocaţi unui paroh şi implicit al unei pastoraţii eficiente. Aici se evidenţiază Mitropolia Moldovei şi Bucovinei, în special Arhiepiscopia Iaşilor, sub înalta păstorire a actualului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române Prea Fericitul Părinte Dr. Daniel Ciobotea. Pot fi deasemeni amintite nenumărate acţiuni misionare, social-caritative, toate întreprinse cu scopul păstrării nealterată a liniei misionare a Bisericii.

Universalismul misiunii creştine înţeles ca extensie a Bisericii în toată lumea pe temeiul creaţiei şi răscumpărării acesteia prin Logosul etern al Tatălui pe de o parte şi ca expresie, trăire a plinătăţii credinţei şi comuniunii harice cu acelaşi Logos prin Duhul Sfânt în Sfintele Taine şi celelalte lucrări sfinte şi sfinţitoare de către fiecare creştin în parte, se întemeiază pe atributul apostolicităţii şi al sobornicităţii eclesiale[6]. De aceea fiecare eparhie urmează exact aceeaşi linie misionară.

Aceasta semnifică faptul că în misiunea ei Biserica transmite începând de la Sfinţii Apostoli şi prin urmaşii acestora, episcopii şi preoţii ei, acelaşi har şi aceeaşi învăţătură, întreagă

[6] Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie şi prozelitism*, Editura Trinitas, Iaşi, 2000, pp. 77-80.

şi neschimbată, dreapta credinţă a Bisericii mărturisită şi trăită de toţi creştinii care primesc de la Domnul Hristos, prin Duhul Sfânt, lumina şi viaţa cea dumnezeiască şi mântuitoare[7].

II. Misiunea externă–chemarea „neamurilor”

Când spunem ,,neamurile” pornim de la aspectul că astăzi creştinismul mai are de ,,cucerit” întregi zone geografice unde Evanghelia lui Hristos nu a ajuns niciodată. Şi urmăm faptului că în Africa şi Asia au fost şi timpuri când creştinismul era înfloritor. Invaziile şi cuceririle arabe sunt cele care au transformat faţa creştină a celor două continente în părţile lor creştine.

Ştim bine că ţări precum Egipt, Libia, Maroc, Tunisia, Etiopia şi Algeria au cunoscut cândva creştinismul, încă din primele două secole. Din păcate astăzi mai există acolo doar mici comunităţi şi se păstrează Patriarhia Alexandriei. Misiune în înţelesul de bază nu se poate face datorită condiţiilor vitrege alimentate şi susţinute de guvernele musulmane ale acestor ţări.

În unele ţări din Asia creştinismul a fost înainte de cuceririle arabe o religie răspândită. Nu putem neglija puternicele centre creştine din Siria, Iraq, Turcia şi Ierusalim din primele secole creştine sau faptul că, conform tradiţiei bisericeşti, Sfântul Apostol Toma ar fi propovăduit în Persia şi în India[8].

Dacă în aceste ţări avem prezenţă creştină putem considera că totuşi există o anumită influenţă a creştinismului asupra celorlalte religii aşa cum religia iudaică, cândva, era o mărturie a monoteismului în mijlocul neamurilor unde exista diaspora.

Avem însă şi teritorii întregi unde, pe cele două continente Africa şi Asia, Evanghelia nu a fost niciodată propovăduită. Ţările Extremului Orient cunosc astăzi prezenţă ortodoxă datorită existenţei unor biserici aparţinând Patriarhiilor Greacă şi Rusă.

Acolo unde s-au format mici comunităţi ortodoxe a fost pentru că negustori, meseriaşi şi simpli muncitori au ajuns, fie prin migraţie, fie prin interese de medie şi lungă durată, să locuiască şi au adus cu ei şi religia în care au fost botezaţi. La aceste comunităţi s-au adăugat, mai degrabă prin căsătorie decât prin convertire, şi localnici, însă cu rezultate timide. Patriarhiile de emigraţie au trimis preoţi care să păstorească parohiile nou înfiinţate.

[7] *Ibidem*, p. 80.
[8] Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, p.12.

În Asia şi Africa există la populaţiile necreştine o activitate misionară ortodoxă importantă, datorată mai ales Bisericii Greciei la care s-au adăugat timid şi Bisericile Ortodoxe care au depăşit greutăţile aduse lor de prigoana din partea statului ateu. De câţiva ani asistăm la un adevărat succes al misiunii ortodoxe desfăşurate sub oblăduirea Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei în Africa sahariană şi subsahariană. Patriarhia Română a organizat o parohie la Johanesburg în Africa de Sud pentru românii imigraţi dar şi pentru localnicii convertiţi.

Statistici sau studii cu privire la răspândirea ortodocşilor nu avem în Biserica Ortodoxă Română însă într-o statistică a Episcopiei Romano-Catolice avem următoarele date: ,,Dacă în lume procentajul creştinilor nu s-a schimbat, este foarte diferită răspândirea lor geografică, cu o creştere în ceea ce priveşte Africa şi Asia. În anul 1910, două treimi din totalul creştinilor (66,3%) trăiau în Europa, 27% în Americi, 4,5% în Asia-Pacific, 1,4% în Africa subsahariană, 0,7% în Orientul Mijlociu şi Africa de nord. Situaţia s-a schimbat radical: astăzi Europa este pe locul doi - cu o pătrime din totalul creştinilor (25,9%) - în timp ce numărul cel mai mare de creştini (36,8%) este în Americi. Numărul creştinilor a crescut mai ales în Africa subsahariană (23,6%) şi în zona Asia-Pacific (13,1%). Prezenţa creştinilor în Orientul Mijlociu şi în nordul Africii rămâne la fel: era 0,7% în anul 1910, acum este 0,6%. Cu privire la raportul nord-sud, răspândirea creştinilor a suferit o însemnată schimbare. În anul 1910, creştinii care trăiau în nordul lumii (Europa, America de Nord, Australia, Japonia şi Noua Zeelandă) erau de aproape patru ori mai mulţi decât cei care trăiau în sud. Acum 61% sunt în sud şi 39% în nord”[9].

Concluzii

Ortodoxia înţelege că misiunea creştină şi planurile de evanghelizare occidentale trebuie să se desfăşoare în ţările şi la popoarele necreştine, aceasta fiind datoria sfântă a Bisericii şi sensul consacrat clasic al misiunii creştine. Misiunea creştină 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 prezenţa ei în toată lumea, prin comunităţile sale drept-mărturisitoare, este un factor de misiune creştină mondială. Misiunea

[9] Pr. Cornel Cadar, *Creştinismul, cea mai răspândită religie*, în “*Lumina creştinului”*, revista Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, pe site *http://www.ercis.ro/lumina/numar.asp?an=2012&numar=5&id=102*, accesat pe 26.08.2013, ora 19.40.

trebuie înţeleasă ca „a predica celor aflaţi în afara Bisericii”[10] în ducerea la capăt a fundamentului ei misionar.

Bibliografie

1. Bria, Pr. Prof. Dr. Ion, *Mărturia creştină în Biserica Ortodoxă*, în “Glasul Bisericii”, nr. 1-3, 1982,
2. Cadar, Pr. Cornel, *Creştinismul, cea mai răspândită religie*, în *“Lumina creştinului”*, revista Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, pe site *http://www.ercis.ro/lumina/numar.asp?an=2012&numar=5&id=102*
3. Himcinschi, Pr. Conf. Univ. Dr. Mihai, *Misionarismul vieţii ecleziale*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008
4. Petraru, Pr. Dr. Gheorghe, *Ortodoxie şi prozelitism*, Editura Trinitas, Iaşi, 2000,
5. Radu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Taina Preoţiei (Hirotonia). Ierarhia bisericească*, în „Îndrumări Misionare”, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985,
6. Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Istoria Bisericească Universală*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992,
7. Sârbu, Pr. Prof. Dr. Corneliu, *Misionarismul laic în lupta antisectară*, în „Telegraful”, Sibiu, 1945, nr. 1,

[10] Pr. Conf. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *Misionarismul vieţii ecleziale*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008, p. 123.

Panteismul în cadrul doctrinei Ananda Marga

Drd. Angelica Miculaiciuc
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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 vorbeşte despre prezenţa lui Dumnezeu în tot: în istorie, natură, cosmos, lume şi sufletul omului ş.a. Deci, panteismul nu se opreşte doar la viziunea despre Dumnezeu în natură, ci caută o punte de legătură între teism şi ateism sau între religie şi ştiinţă. În conformitate cu această învăţătură, Dumnezeu[1] nu este impersonal, ci transpersonal, mai presus de orice determinări, calităţi şi atribute. Chiar dacă pare paradoxal, Dumnezeu este imanent în lume dar şi transcendent[2]. „Nu este ilogică echivalenţa dintre transcendenţă şi imanenţă sau între dincolo şi aici (spaţial) 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. Totuşi,

[1] Paul Evdokimov, *Iubirea nebuna a lui Dumnezeu*, Traducere, prefata şi note Teodor Baconsky Editura Anastasia, p. 13

[2] În acord cu panteismul stoic, Seneca defineşte divinitatea ca „tot ceea ce vezi şi ceea ce nu vezi” (Seneca, *Scrieri filosofice alese*, traducere, coordonată de Eugen Cizek, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 201)

transcendenţa nu se reduce la nivelul spaţial, dar pe de altă parte diferenţa dintre om şi Dumnezeu nu mai justifică atotputernicia lui Dumnezeu şi faptul că el este Totul, Întregul, aşa cum teismul afirmă cu tărie. Un contraargument faţă de panteism îl reprezintă concepţia că lumea nu este perfectă, ci are doar grade de perfecţiune. Totuşi, panteismul nu se referă la întreg totalmente, ci esenţialmente. Acuza din partea criticismului este dură şi nefondată: panteismul ar fi o formă pervertită şi confuză de teism”[3].

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 susţine că Dumnezeu este în afara lumii deci transcendent, şi nu în ea iar panteismul spune că Dumnezeu este în lume sau, mai curând, că Dumnezeu este lumea. Cu late cuvinte, deismul pune accent pe transcendenţa lui Dumnezeu faţă de lume, pe când panteismul accentuează imanenţa Acestuia în lume. „Diferenţa dintre panteism şi teism constă nu în existenţa unei cauze prime şi inteligente, ci în aceea a unui Dumnezeu personal, transcendent, unic şi diferit de cosmos, lume, mintea şi sufletul omului (teismul). Panteismul nu opune spiritul materiei, enunţând superioritatea şi anterioritatea spiritului, ca teismul, ci le vede în complementaritate, materia fiind o expresie a spiritului, o hierofanie (manifestare a sacrului). Teologii teişti adaugă argumente ca: moral, etic, estetic, cosmologic şi teleologic (orientat spre scop). complementare. A vedea conflictul între teism şi panteism este ca şi cum am miza pe separaţia radicală şi partizanală dintre religie şi ştiinţă[4]. 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”[5].

Putem vorbi de mai multe tipuri de panteism. Astfel, întâlnim la Parmenides[6] Panteismul *absolut* în sensul că există o singură fiinţă divină iar restul universului este nefiinţă. Mai avem panteismul *emanaţional* sl lui Plotinius[7] care spune că totul decurge din Dumnezeu asemenea

[3] Mircea Itu, *Filosofia şi Istoria Religiilor*, Bucureşti, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2004, p. 23-24
[4] Radu Toderescu, *Muntele Athos – loc al civilizaţiei duhovniceşti 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)
[5] Mircea Itu, *Filosofia şi Istoria Religiilor*, p. 26-27
[6] Filosof grec care a trăit în secolul al V-lea î.Hr.
[7] Plotinius a fost un important filosof al greciei antice (204-270)

florii care se dezvoltă dintr-o sămânţă. De asemenea, mai întâlnim şi panteismul *evolutiv*[8] prin Dumnezeu este perceput într-un mod evolutiv sau istoric. Această concepţie a fost adoptată şi de Hegel[9] care crede că Dumnezeu Se desfăşoară în mod istoric. „Alte concepţii panteiste sunt *modale*, cum este cazul lui Spinoza[10] care a afirmat că lucrurile sunt considerate moduri sau momente într-o substanţă 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”[11].

Panteismul lui Plotinus susţine că totul decurge din Dumnezeu şi totul se întoarce la El. astfel, totul e în Unul şi Unul este în totul. „Sursa oricărei realităţi este Unitatea, şi gradul de unitate este criteriul prin care ceva este constituit în însăşi natura fiinţei sale. Cu cât este ceva mai puţin unit, cu atât este mai puţin real. Prin urmare, la Plotinus nu întâlnim un monism rigid şi inflexibil, ci o unitate divină emanaţională, în desfăşurare, care se revarsă ca o cascadă de-a lungul şirului lung de fiinţe, de la Unitate la o tot mai mare multiplicitate”[12].

Potrivit lui Radhakrishnan există câteva stări sau nivele ale realităţii. „Avem (1) Absolutul, (2) Dumnezeu ca Forţă Creatoare, (3) Dumnezeu imanent în lumea aceasta[13]. Acestea nu trebuie privite ca entităţi separate. Ele sunt aranjate în ordinea aceasta deoarece există o prioritate logică.” Fiecare formă purcede de la forma precedentă şi este bazată pe ea. „în felul acesta obţinem cele patru poziţii sau stări ale realităţii, (1) Absolutul, *Brahman*, (2) Spiritul Creator, *Isvara*, (3) Spiritul Lumii, *Hiranya-garbha* şi (4) Lumea *(viraj)*[14].

Radhakrishnan compară aceasta cu panteismul neo-platonic: „La Plotinus întâlnim o schemă similară, (i) Unicul, Cel simplu, Cel necondiţionat... (ii) *Nous*. Lumea Inteligibilă pe care Plotinus o numeşte Unul-Mulţi, lumea de forme sau arhetipuri platonice... (iii) Unul şi Mulţi. Sufletul Tuturor este a treia stare, care modelează universul material după modelul gândurilor divine, ideile elaborate în Mintea Divină... (iv) Cei mulţi. Este lumea trupurilor, lumea materiei

[8] Panteismul necunoscând ideea de creare a lumii, Divinitatea se confundă cu lumea, având deci un caracter impersonal. (Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1996, p. 184)
[9] Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770-1831) a fost un important filozof german, principal reprezentant al idealismului.
[10] Baruch Spinoza (1632-1677) a fost un renumit filosof evreu olandez de origine sefardă reprezentant al raţionalismului
[11] Norman Geisler, *Apologetică creştină*, p. 187
[12] *Ibidem*, p. 191
[13] Dumnezeu, în învăţătura Bisericii nu rămâne doar transcendent ca în filosofiile 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 şi asupra noastră Se odihneşte Sfântul Duh, ca şi în trupul Domnului Hristos”. (Pr. Mihai Himinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, p. 340)
[14] Sarvepali Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, p. 64

fără formă”[15]. Schema hinduistă despre realitate, însă, se deosebeşte de emanaţionalismul plotinian prin aceea că Brahman se manifestă pe diferite nivele dar nu emană (alte fiinţe pe flivele inferioare) şi nivelele- inferioare se ridică spre nivele mai înalte. În sensul acesta pantesmul neo-hinduist este un panteism pe mai multe nivele şi nu un panteism emanaţional.

Concepţiile panteiste despre Dumnezeu se caracterizează printr-o *epistemologie fundamentală intuitivă.* Dumnezeu este conceput în sensul cel mai înalt şi mai semnificativ nu prin observaţii senzoriale sau prin deducţii logice ci prin intuiţia mistică ce trece dincolo de legea noncontradicţiei.

Accentul pus în limbajul religios *pe negare* este esenţial pentru panteism. Dumnezeu nu poate fi descris adecvat în termeni pozitivi. Nimic din experienţa noastră nu poate descrie în mod adecvat cum este Dumnezeu. Dumnezeu este mai presus de fiinţă şi depăşeşte cunoaşterea raţională.

Concepţia panteistă[16] centrală despre Dumnezeu este *absoluta unitate şi transcendenţă* a lui Dumnezeu. Supremaţia şi unitatea lui Dumnezeu sunt esenţa realităţii ultime şi baza pentru tot ce este derivat din El.

Creaţia este ex Deo, adică, din Dumnezeu[17]. Creaţia din nimic, ex nihilo, nu are sens. Dumnezeu este sursa pentru toate lucrurile; toate îşi au originea în fiinţa Lui. Creaţia rezultă din fiinţa lui Dumnezeu fie prin manifestare, fie prin emanaţie, fie printr-un fel oarecare de dezvoltare.

Atât *creaţia cât şi răul rezultă cu necesitate din Dumnezeu.* Absolutul nu este personal şi creaţia 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 şi razele soarelui, sau ca razele din centrul unui cerc, sau ca o sămânţă care se dezvoltă şi dă naştere unei flori. Orice rele, lipsuri şi

---

[15] *Ibidem*, p. 65-66

[16] „Secolul al XIII-lea aduce în sânul bisericii astfel de erezii subminatoare, care pretind că era credinţei pur şi simplu s-a sfârşit şi începe era ştiinţei (Amaury de Bène). Principiul ştiinţei care avea să înlocuiască credinţa era un fel de panteism, conform căruia Dumnezeu reprezintă esenţa tuturor creaturilor şi fiinţa tuturor lucrurilor; toate fiinţele sunt una singură şi sunt Dumnezeu. Pentru panteismul său, Amaury a avut de pătimit şi după moarte: corpul i-a fost dezgropat şi aruncat într-un pământ nesfânt, iar mulţi dintre adepţii săi au fost arşi pe rug în 1215”. (Dumitru Isac, Dumitru Isac, *Studii, prelegeri şi note de curs de istoria filozofiei modern*, Editura: Argonaut, Cluj Napoca, 2007, p. 484).

[17] Creştinismul are ca fundament credinţa în Dumnezeu, unul în fiinţă şi întreit în persoane. „Credinţa în Sfânta Treime delimitează învăţătura creştină despre Dumnezeu de alte învăţături şi concepţii, în sensul că, numai o astfel de dumnezeire e singura mântuitoare, singura care se manifestă ca bază a comunităţii de iubire cu noi în veşnicie. Ea ne fereşte de a confunda pe Dumnezeu cu lumea, cum face panteismul”. (Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar necreştin*, p. 69)

deficienţe care sunt observate în emanaţii sau în manifestări sunt acolo pentru că trebuie să fie acolo.

În sensul cel mai înalt şi absolut, Dumnezeu *nu este personal şi nici conştient.* Absolutul şi Supremul nu este personal ci impersonal. Personalitatea vine, în cel mai bun caz, prin emanaţie sau manifestare pe un nivel inferior.

Universul este în ultimă instanţă Cel Unic şi nu mulţi. În monismul absolut al lui Parmenides, numai Fiinţa absolut unică are realitate şi nimic altceva. În alte forme de panteism este acceptată ideea că oricare ar fi realitatea inferioară găsită în multiplicitate şi finitudine, cei mulţi sunt totdeauna în Cel Unic, dar Cel Unic nu este în cei mulţi. Cu alte cuvinte, unitatea este realitatea fundamentală din care rezultă multiplicitatea, şi nu invers. În plus, chiar dacă realitatea inferioară este acordată cu finitul şi cu cei mulţi, *în ultimă instanţă* există numai o singură realitate. Din punct de vedere temporal şi din punctul de vedere al manifestării există multe moduri şi multe aspecte ale realităţii. Dar la fel ca şi razele dintr-un cerc, există de fapt un singur punct central de realitate pe care îl au toate în comun, adică, Singura Fiinţă, Cel Unic.

II. Doctrina Ananda Marga

Ranjana Sarkar şi-a construit doctrina mişcării având la bază filosofia tantrică în care se mai regăsesc principii ale misticii bhakti, precum şi o doctrină socială inspirată din tradiţia indiană şi filosofia marxistă. Din cauza faptului că în doctrina Ananda Marga nu se întâlneşte venerarea vreunei energii shakti, nu se poate spune că doctrina shakti a influenţat concepţiile mişcării. În concepţia lui Sarkar, învăţătura principală este Parampurusha, întruchipat se cele mai multe ori ca „Părinte suprem” şi reprezentat ca obiect al iubirii devoţionale. „Parampurusha este spiritul suprem, singura Fiinţă existentă realmente, însă el a evoluat prin intermediul materiei eterne (prakriti), respectiv maya (iluzia) sau shakti (energia feminină), transformându-se într-o materie grosieră”[18].

Concepţia despre Dumnezeu este una panteistă în care se vorbeşte despre prezenţa divinului din om şi în întreg şi în care se prezintă „unele concluzii social-etice, aşa cum a făcut-o neohinduismul în general. Calea spre unirea cu Absolutul este, ca în tantrism în general, Yoga-

[18] S.S. Anandamurti, *Baba's Grace. Vortrage von S.S. Anandamurti*, Mainz, Kastel, 1976, p. 5; Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*, Editura Limes, Cluj Napoca, 2000, p. 148

kun-dalini” [19]. Toate acestea, atât teoretic cât şi practic, calea rămâne în plan secundar faţă de mistica bhakti. „Calea iubirii devoţionale (bhakti-yoga) este predominantă faţă de celelalte două, respectiv calea înţelepciunii (jnana-yoga) şi calea faptei (karma-yoga). Bhakti se concretizează şi în iubirea devoţională faţă de guru. Venerarea divinităţilor hinduiste este mai puţin importantă decât iubirea devoţională faţă de guru”[20].

În ceea ce priveşte cosmologia, aceasta este similară cu cea prezentă în filosofia Samkhya, interpretând dualismul ei Purusha-prakriti (Spirit- materie), din perspectivă tantrică, Brahman fiind Realitatea unică şi constituit din Shiva şi Shakti. Pe de altă parte, Purusha (Shiva) este cauza materială a existenţei acestei lumi. În scrierile sale, Ranjana Sarkar utilizează noţiuni din filosofie dar şi din ştiinţele naturale (evoluţie, telepatie, vibraţii etc.), prin care are pretenţia de a oferi doctrinei sale un caracter ştiinţific. „El denumeşte procesul autoevoluţiei „naturii” (prakriti) spre lumea materială sancara, iar procesul reîntoarcerii spre origini, spre starea primordială, ca pratisancara. Intr-o manieră similară interpreţilor moderni ai filosofiei Samkhya, el utilizează noţiunea de „evoluţie” pentru procesul în întregul său, însă alteori doar pentru cea de-a doua parte a acestuia, respectiv pentru reîntoarcerea spre origini”[21].

În lucrarea „Ananda Sutram” al lui Anandamurti avem detaliată învăţătura despre împărţirea socială a oamenilor. Astfel, regăsim cinci grupe foarte importante, adică patru caste principale, numite „varna” care se află într-o succesiune permanentă la conducerea societăţii, şi elita spirituală formată din „sadvipra”, care reprezintă adevăraţii brahmani sau adevăraţii intelectuali. Prin această împărţire el nu acceptă împărţirea socială indiană tradiţională 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 dominaţia feudală a kshatriya, după care era brahmanilor, şi în cele din urmă este înlocuită de domnia vaishya. Din acestea, vedem o influenţă marxistă în doctrina acestei mişcări deoarece capitalismul castei vaishya reprezintă ultima fază după perioada de o dominaţie feudală şi religioasă. Anandamurti îşi fundamentează doctrina despre ciclul social în baza dialecticii marxiste: „atunci când o epocă de dominaţie degenerează într-o fază de exploatare, ea conduce mai devreme sau mai târziu la constituirea unei antiteze”[22].

---

[19] Gopi Krishna, *Kundalini. Erweckung der geistigen Kraft im Menschen*, Weilheim, 1968, p. 57; Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*, p. 148
[20] S.S. Anandamurti, *Baba's Grace...*, p. 42 ; Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*, p. 148
[21] Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*, p. 149

Ananda Marga mai dezvoltă şi doctrina privind dezvoltarea celor „şapte chakra” care controlează forţele psihice ale omului şi care se situează în diverse puncte ale corpului. În vederea dezvoltării şi stăpânirii lor, reprezentantul mişcării învaţă să parcurgă „calea Yoga în opt trepte” prin urmarea a unor exerciţii şi reguli exacte care au rolul de a reglementa viaţa adeptului dar şi a comunităţii în general. Viaţa adepţilor este îndrumată cu ajutorul unui set de reguli de comportament pe care fiecare membru trebuie să le urmeze, şi care sunt cuprinse într-o „cartă în 16 puncte”. Carta conţine şi statutul şi modalitatea de a face parte din ierarhia sectei. O problemă esenţială regăsită în „cele 16 puncte” reprezintă realizarea intereselor mişcării Ananda Marga fără compromis. „Esenţial este idealul personal, finalitatea vieţii personale, iubirea devoţională faţă de Absolut, prin care omul urmăreşte să se detaşeze de propriul ego, fapt în urma căruia să devină capabil de a sacrifica totul în favoarea ideologiei Ananda Marga”[23].

Concluzii

Chiar dacă în tara noastră coordonatele religioase sunt diferite faţă de Occident, totuşi iată că întâlnim aceste secte cu caracter oriental şi la noi în ţară. Aceste secte orientale au profitat în ţara noastră de vidul de autoritate religioasă, precum şi de o degringoladă ce s-a menţinut câţiva ani buni după căderea dictaturii comuniste. Tendinţele pro-occidentale ale românilor (exacerbarea toleranţei, exagerarea permisivităţii 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 menţionate nu au reuşit să se impună în cadrul societăţii româneşti ca religii sau noi mişcări religioase, ci s-au infiltrat sub acoperirea unor asociaţii filantropic-caritabile. Interesant este lipsa de reacţie a autorităţilor române care fără să stea pe gânduri au recunoscut aceste asociaţii fără să ceară competenta expertiză a Bisericii Ortodoxe naţionale. Lipsa de cultură şi pregătire religioasă a autorităţilor, precum şi atotsuficienţa afişată în materie de religie au făcut ca statul român să recunoască secte deosebit de periculoase sub acoperirea unor asociaţii non-profit.

[22] S.S. Anandamurti, *Ananda Sutram, Anandangar (West Bengal)*, 1967; cf. R. Hummel, *Weltverbesserung und Idealgesellschaft. Zum Verständnis indischer Meditationsbewegungen im Westen*, în: ZRGG 30, 1978, p. 142; Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*, p. 149

[23] Vezi S.S. Anandamurti, *16 Punkte zur Selbstverwirklichung*, 2 Aufl., Mainz, 1977; Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*, p. 151

Iată că diferitele promisiuni şi pretenţii pe care aceste secte le-au proferat în faţa autorităţilor şi societăţii româneşti au avut succes imediat spre marea dezamăgire a Bisericii majoritare creştin ortodoxe. Cele reliefate au darul de a atrage un puternic semnal de alarmă cu privire la fenomenul sectar general şi în mod special cu privire la sectele de sorginte orientală.

Bibliografie

1. Achimescu, Nicolae, *Noile mişcări 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 şi note Teodor Baconsky Editura Anastasia
6. Hummel, R., *Weltverbesserung und Idealgesellschaft. Zum Verstăndnis indischer Meditationsbewegungen im Westen*, în: ZRGG 30, 1978
7. Isac ,Dumitru, *Studii, prelegeri şi note de curs de istoria filozofiei modern*, Editura: Argonaut, Cluj Napoca, 2007
8. Itu, Mircea, *Filosofia şi Istoria Religiilor*, Bucureşti, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2004
9. Krishna, Gopi, *Kundalini. Erweckung der geistigen Kraft im Menschen*, Weilheim, 1968
10. Popescu, Dumitru, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1996
11. Seneca, *Scrieri filosofice alese*, traducere, coordonată de Eugen Cizek, Bucureşti, Editura Minerva, 1981
12. Toderescu, Radu, *Muntele Athos – loc al civilizaţiei duhovniceşti 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 viaţa creştinului contemporan

Drd. Mircea Costel
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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 şi o mulţime de pseudo-vindecători care nu mai vedeau în Dumnezeu o Persoană care iubeşte infinit omul, ci l-au transformat într-o energie cosmică sau o forţă vitală. Astfel, John Keel, cunoscut cercetător în parapsihologie, spune următoarele cuvinte cu privire la această idee: „Definiţia 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”[1].

Medicina holistă are la bază concepţia panteistă despre Dumnezeu care îl confundă pe Dumnezeu cu natura sau folosesc noţiuni precum bioplasmă, aură, orgon pentru a-l identifica pe Dumnezeu. De asemenea, şi medicinile alternative precum acupunctura, văd în Dumnezeu „energie cosmică” sau „prana” (forţa vitală a fiinţelor vii). „Cu toţii avem înăuntrul nostru

[1] John Keel, *The Eight Tower*, New York, Signet, 1975, p. 6; Samuel Pfeifer, *Sănătate cu orice preţ*, Editura Agape, Făgăraş, 2005, p. 133

puterile vindecătoare ale universului. Toţi avem dreptul şi capacitatea de a invoca puterea vindecătoare a realităţii ultime, indiferent dacă o numim Dumnezeu, natură sau astfel”[2].

Este foarte important de menţionat că pacienţii trebuie să-şi schimbe modul de gândire în goana lor după „sănătate cu orice preţ”, raportând-o la realitatea dureroasă a propriilor limite. „În ultimă instanţă, nu suntem niciodată stăpâni absoluţi ai sănătăţii noastre, ci trăim zi de zi în dependenţă de providenţa lui Dumnezeu”[3].

I. Acupuctura – 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, hinduşii, eschimoşii, polinezienii, triburile din continentul American pentru tratarea diferitelor boli. În Europa, acupunctura este pentru prima dată menţionată de Fernao Mendez Pinto (1509-1583), un navigator portughez, dar a fost cunoscută mai bine datorită scrierilor lui Ten Rhyne (1683) şi 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 şi fundamentele ei teoretice, în lucrarea *Dissertatio de Arthritide: Mantissa Schematica: De Acupunctura: Et Orationes Tres*, publicată în 1683, după întoarcerea sa din China şi Japonia. Lui Ten Rhyne îi datorăm termenul acupunctură, compus din lat. acus = ac şi pungere = a înţepa”[4].

Acupunctura nu a fost utilizată doar pentru a alina durerile, ci a fost şi este utilizată pentru vindecarea unor boli complexe precum alergii, ulcer şi chiar dependenţa de droguri. Din acest motiv, fenomenul a luat amploare, ajungând ca în Franţa să aibă peste 1.000 de acupuncturişti, iar în Germania să fie peste 1.500. Aproape în fiecare an se brevetează metode noi de acupunctura. „Presopunctura, ca variantă a ei, înlocuieşte acele cu apăsarea degetelor. În acupunctura cu laser, acele sunt înlocuite de un fascicol laser de intensitate potrivită. Anumiţi acupuncturişti folosesc doar urechea ca domeniu de inserare a acelor, pe considerentul că toate punctele îşi au echivalentul la acest nivel. În electroacupunctură, acele sunt conectate la un

[2] Devaki Berkson, *The Foot Book: Healing the Body Through Reflexology*, New York, Barnes & Noble Books, 1977, p. 8; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 133
[3] Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 158
[4] Dr. Laurenţiu 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 şcoli le contrazic pe celelalte cu privire la *calea cea dreaptă*”[5]

În acupunctură, cel mai important rol îl joacă funcţionalitatea energiei atotpătrunzătoare a universului, numită *Qi*, şi aspectele acesteia polare *Yin* şi *Yang*. Acupunctura învaţă că această energie circulă prin organismul uman printr-un sistem de canale care au fost numite meridiane dar care nu au fost demonstrate ştiinţific nici până în ziua de astăzi. „Din moment ce disecţia corpului uman nu era permisă din considerente religioase, chinezii aveau doar vagi cunoştinţe de anatomie umană. În timp ce creierul era considerat un organ minuscul cu rol nesemnificativ, splinei se atribuia funcţia de centru al cunoaşterii”[6].

În ţara noastră, tratamentul prin acupunctură a fost menţionat pentru prima dată de Nicolae Vătămanu[7] din surse franceze prin care se comunicau principalele noţiuni de acupunctură. „Iniţiatorul 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 experienţă să poată fi transpusă într-o lucrare de sinteză, rămasă în Stadiu de proiect, încă din iunie 1948, în cadrul Societăţii de Terapeutică din Bucureşti, Ion Bratu comunică lucrarea „Asupra unui an de experienţă cu acupunctura”. Să menţionăm că la acea dată, Ion Bratu era autorul a 37 de lucrări efectuate în domeniul urologiei, unele dintre el şi publicate în reviste internaţionale de prestigiu, precum *Comptes Rendus Soc. Biol. Paris* sau *Revue d'Uro logie*”[8].

Acupunctura a început să fie practicată şi cunoscută după anul 1950 iar în 1958 a fost înfiinţat în cadrul spitalului Colţea primul serviciu experimental de acupunctură. „În acelaşi an, metoda este apreciată ca utilă practicii medicale de către Sfatul Ştiinţific al Ministerului Sănătăţii, România fiind probabil prima ţară din Europa în care acupunctura a fost oficial recunoscută şi încurajată”[9].

Din păcate, originea sincretistă şi ocultă a acestei practici este minimalizată, ceea ce a dus la proliferarea şi utilizarea ei. Acest lucru este arătat şi de Johannes Bischko care spune despre chinezi că „nu erau un popor mistic, ci dimpotrivă, erau deosebit de realişti. Ei au înţeles însă că

---

[5] Peter Bruegge, *Stich în den Punkt der gottlichen Gleichmut*, în „Der Spiegel”, No. 8, 1976 ; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 34
[6] Marc Duke, *Acupuncture*, Pyramid House Books, New York, 1972, p. 67; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 35
[7] Vezi Nicolae Vătămanu, *Reflexoterapia modernă*, Editura Orientarea, Bucureşti, 1934
[8] Dr. Constantin Ionescu, *Acupunctura – un mit, o ştiinţă*, Editura Medicala, Bucureşti, 1985, p. 106
[9] *Ibidem*, p. 106

trebuie să facă apel la puteri superioare pentru a-şi împlini năzuinţele pământeşti. Prin urmare, obişnuiau să-i consulte pe practicanţii geomanţiei pentru a afla dacă locul unde urmau să construiască o casă era plăcut spiritelor. În realitate, aceşti oameni erau adevăraţi arhitecţi în folosirea elementelor de teren”[10].

Punctele de acupunctură se regăsesc de-a lungul meridianelor şi există peste 700 de astfel de puncte. Ele măsoară între 1 şi 3 mm fapt pentru care acupuncturiştii utilizează un obiect numit punctoscop care face să măsoare rezistenţa electrică a pielii şi să semnaleze cu un semnal luminos atunci când se ajunge la minimul de rezistenţă. Din punct de vedere ştiinţific, această metodă este una care nu poate fi demonstrată ca fiind adevărată şi care dă roade. În cadrul punctelor de acupunctură, găsim câteva categorii: „puncte de tonifiere şi de dispersie, puncte sursă şi *de pasaj*, puncte de alarmă şi de asentiment, puncte de reunire şi cardinale”[11].

Aşa cum am putut vedea în prezentarea noastră, acupunctura este o practică medicală, utilizată ce-i drept de foarte mult timp, care nu are argumentaţie medicală şi nici nu prezintă dovezi ştiinţifice care să permită folosirea ei fără a avea reţineri sau suspiciuni. Acupunctura nu poate fi considerată o ştiinţă exactă. Deşi unele fenomene pot fi explicate prin metode ştiinţifice, nu există nimic sigur pe care să ne putem baza şi este evident faptul că acest caracter sincretist al ei are o influenţă mare asupra rezultatelor ei. Toate aceste metode neconvenţionale de vindecare fac apel la încrederea pacientului în eficacitatea lor. Dacă el nu-şi pune credinţa în Dumnezeu şi nu are încredere în ştiinţa medicală, se va orienta spre alte alternative. Omul are o nevoie fundamentală de a crede şi a se încrede în cineva. Dacă nu-şi pune credinţa în adevăratul Dumnezeu, şi-o va pune în tot felul de înşelăciuni şi falsuri care-1 vor duce la pierzare.

Referitor la această metodă terapeutice, marele duhovnic, arhimandritul Teofil Pârâian menţionează următoarele: „Sunt totuşi mijloace de întremare a fiinţei umane, de ce să nu poată face apel la tot ceea ce se poate face pentru binele omului? Oamenii, în general, nu sunt încă obişnuiţi cu chestiunea aceasta şi se pot face şi multe lucruri care să-i înşele pe oameni, se pot prezenta unii care au, ştiu eu, practica aceasta de a ajuta pe oameni şi de fapt o fac pentru bani sau pentru avantaje ale lor, nu pentru avantaje ale bolnavului. Pot fi şi lucruri de felul acesta, însă, în general, acolo unde se duce omul are încredere că poate fi ajutat, se poate duce şi la acupunctură, şi la bioenergie, şi la orice unde poate câştiga un spor de bine pentru viaţa lui personală, aşa cum te duci la un izvor de apă termală, la izvoare de apă minerală şi te poţi folosi

[10] Johannes Bischko, *Einfuhrung în die Akupunktur*, Heidelberg, 1976, p. 13; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 39
[11] Johannes Bischko, *op.cit.*, p. 19; Samuel Pfeifer, *op.cit.*, p. 43

de acestea, cam aşa te poţi duce şi la un bionergetician, dacă acela este om serios şi dacă simţi că îţi foloseşte la ceva intervenţia lui”[12].

La întrebarea “dacă am recurge la acupunctură” Serghei Nikolaevici Lazarev răspunde astfel: „Aici totul depinde de personalitatea acupunctorului. Doi medici diferiţi, acţionând exact în acelaşi fel cu acele, obţin rezultate absolut diferite. Şi nu oricărui om i se permite de sus, să devină medic, fără a mai vorbi de acupunctura. Chiar prescriind tablete, medicul îşi pune la contribuţie propria bioenergie. De aceea el trebuie să fie într-o oarecare măsură duhovnic. Şi numai cu o mare rezervă de iubire în suflet poţi 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 plăteşte pentru asta cu propria sănătate şi cu sănătatea celor dragi lui”[13].

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 porneşte de la ideea că simptomele reprezintă o reacţie de apărare a organismului, care astfel încearcă să evite un rău mai mare. Folosind remedii similare homeopatia întăreşte forţa vitală care acţionează permanent pentru menţinerea organismului în echilibru. Exemple găsim adesea în medicina populară: picioarele îngheţate se fricţionează cu zăpadă, cel care seara face abuz de alcool, dimineaţa *se drege* tot cu alcool (dar în doză mult mai mică!), dragostea nefericită se vindecă cu o nouă iubire, sau, cum spune înţelepciunea populară: *cui pe cui se scoate!*”[14].

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,

[12] Pr. Teofil Paraian, Veniţi de luaţi bucurie. O sinteză a gândirii Părintelui Teofil în 1270 de capete, Editura Teognost, Cluj Napoca, 2007, p. 38
[13] Serghei Nikolaevici Lazarev, Diagnosticarea karmei. Iubirea, Editura Dharana. Bucureşti, 2000, p. 24-25
[14] Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, Homeopatia. Tratament pentru corp, minte şi suflet, Editura BonsOffices, Chişinău, 2004, p. 14

administrată în doze foarte mici (homeopatice) poate vindeca insomnia, în timp ce, în doze mari, unui om sănătos îi produce insomnie[15].

Această metodă terapeutică a fost folosită şi în antichitate chiar de către Hipocrate (460-377 î.Ch.)[16]. „Medicul german Christian Samuel Friedrich Hahnemann (1755-1843) are meritul de a o fi redescoperit, fiind astfel întemeietorul homeopatiei moderne. Anul de naştere al acestui sistem medical este 1796”[17]. De asemenea, Dr. Sabin Ivan este de aceaşi părere: „Când pronunţăm cuvântul homeopatie, în mod automat îl asociem unui nume înscris de multă vreme cu litere de aur în istoria medicinii: Christian Friedrich Samuel Hahnemann, descoperitorul şi fondatorul homeopatiei”[18].

Homeopaţii văd în simptomele pe care le prezintă fiecare corp ca pe încercări ale acestuia de a se reechilibra. „Transpiraţiile abundente, erupţiile 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 bronşic sau de un infarct, să spunem. Simptomele pe care organismul ni le prezintă sunt, în acelaşi timp, şi modul său de a ne comunica starea sa de dezechilibru. Ele sunt „strigăte de ajutor” pe care le lansează forţa vitală dezechilibrată. De aceea homeopaţii sunt atât de atenţi la simptome”[19].

Facem precizarea că simptomele care sunt induse la acele persoanele sănătoase, prin administrarea unei anumite substanţe poartă numele de *patogenezia* acesteia. „*Lista acţiunilor patogene*, pe care o anumită substanţă le provoacă la omul sănătos *(banca de patogenezii)*, defineşte *profilul reactiv al substanţei* de referinţă Beneficiind de o astfel de *listă* putem reacţiona, când ne aflăm în faţa unui suferind al cărui tablou simptomatologic îl înregistrăm şi să căutăm printre patogeneziile existente mai exact pe aceea care reprezintă *contraponderea (suprapunerea)* cât mai bine pe simptomele prezentate de bolnav examinat clinic *(similibus)*”[20].

În homeopatie simptomele sunt cele mai importante elemente deoarece ele exprimă individualitatea persoanei tratate şi îl ajută în alegerea celui mai bun remediu. „Pacientul este

---

[15] Dr. Sabin Ivan, *op.cit.*, p. 96

[16] „Hippocrate în secolul V î.Hr. a aplicat acest principiu în medicină. El a fost inventatorul “observaţiei clinice”, care trebuie să fie extrem de minuţioasă şi orientată catre o înţelegere sintetică, holistică a omului bolnav. Numai aşa, afirmă el, se poate pune un diagnostic. Considerand unitate a om-mediu esenţiala în terapeutică, Hippocrate a stabilit trei orientări fundamentale în arta medicinii: legea contrariilor; legea similitudinii; natura vindecatoare”. (Corneliu Aurian-Blăjeni, *Homeopatia*, Editura Litera, Bucureşti 1983, p. 23)

[17] Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 13

[18] Dr. Sabin Ivan, *op.cit.*, p. 97

[19] Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 27

[20] Mihai Botez, *Curs Homeopatie*, Themis Art, Education Certificate Programs, Iasi, 2008, p. 2

tratat corect numai dacă primeşte 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 şi nu boala. Fiecare om este unic, aşa cum unică este şi combinaţia de simptome fizice şi mental-emoţionale pe care o prezintă fiecare caz în parte”[21].

Având în vedere cele menţinute, putem afirma că homeopatia reprezintă o metodă terapeutică care este bazată „pe principiul similitudinii care există între potenţialul toxic al unei substanţe şi puterea sa terapeutică, observându-se în practica medicală nemijlocită că anumite substanţe, 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 infinitezimale, aceleaşi substanţe, vindecă *boli* analoage celor pe care le-ar fi provocat”[22].

De asemenea homeopatia este o tehnică medicală alternativă care tratează pacientul cu aceeaşi substanţă care produce suferinţa. Spre exemplu urzica produce o erupţie cu prurit (mâncărime). Aceleaşi erupţii 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 şi care au rămas neschimbate până astăzi: cel al *asemănării*; al dozei *infinitezimale* şi al *individualizării*. Principiul asemănărilor spune că homeopatia utilizează doar acele remedii care provoacă omului sănătos simptomele bolii care se doreşte tratată. Al doilea principiu spune că în tratament să se folosească doar doze foarte mici, infinitezimale. *Principiul individualizării tratamentului* împarte bolile în trei categorii: *psore*, *luetism* şi *sycoze*. O astfel de împărţire nu mai prezintă pentru homeopaţii de azi o prea mare importanţă, ea avînd doar una de ordin istoric[23].

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 ştiinţific şi care este de multe ori periculoasă pentru sănătatea omului, există pericolul împrumutărilor

[21] Dr. Tatiana Bolbocean; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, *op.cit.*, p. 28
[22] Mihai Botez, *op.cit.*, p. 1
[23] Dr. Sabin Ivan, *op.cit.*, p. 100

filosofiei orientale care are un caracter panteist sau unor elemente aparţinând acestor religii (Energia Qi, Meridianele, energii, etc.).

Bibliografie

1. Aurian-Blăjeni, Corneliu, *Homeopatia*, Editura Litera, Bucureşti 1983
2. Berkson, Devaki, *The Foot Book: Healing the Body Through Reflexology*, New York, Barnes & Noble Books, 1977
3. Bischko, Johannes, *Einfuhrung în die Akupunktur*, Heidelberg, 1976
4. Bolbocean, Dr. Tatiana; Dr. Mihaela-Gheorgia Cîmpian, Homeopatia. Tratament pentru corp, minte şi suflet, Editura BonsOffices, Chişinău, 2004
5. Botez, Mihai, *Curs Homeopatie*, Themis Art, Education Certificate Programs, Iasi, 2008
6. Bruegge, Peter, *Stich în 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 ştiinţă*, Editura Medicala, Bucureşti, 1985
9. Keel, John, *The Eight Tower*, New York, Signet, 1975, p. 6; Samuel Pfeifer, *Sănătate cu orice preţ*, Editura Agape, Făgăraş, 2005
10. Lazarev, Serghei Nikolaevici, Diagnosticarea karmei. Iubirea, Editura Dharana. Bucureşti, 2000
11. Paraian, Pr. Teofil, Veniţi de luaţi bucurie. O sinteză a gândirii Părintelui Teofil în 1270 de capete, Editura Teognost, Cluj Napoca, 2007
12. Pfeifer, Samuel, *Sănătate cu orice preţ*, Editura Agape, Bucureşti, 2005
13. Teodorescu, Dr. Laurenţiu, *Pătrunderea acupuncturii în Europa*, în revista „Universul interior", nr. 1, septembrie, 2009
14. Vătămanu, Nicolae, *Reflexoterapia modernă*, Editura Orientarea, Bucureşti, 1934

Neo-darwinismul – ateism ştiinţific

Drd. Mircea Costel
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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, evoluţionism, selecţie naturală

Introducere

După concepţia neodarwinistă mutaţiile sunt totdeauna întâmplătoare şi independente între ele. Aceasta face însă imposibilă explicarea apariţiei organelor complexe şi a coadaptărilor. Date fiind aceste dificultăţi întâmpinate de neodarwinişti, unii dintre ei încearcă să explice evoluţia prin mutaţii genomice adică prin fenomenul de poliploidie[1] (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 variaţii întâmplătoare, fără o cauză aparentă. De Vries arată că diferenţele individuale provin din caracterele neereditare determinate de acţiunea mediului; evoluţia efectuându-se prin mutaţii progresive, regresive sau degresive, pentru că numai ele singure sunt ereditare.

[1] Gheorghe Mohan și Aurelian Ardelean, Enciclopedie de Biologie, Editura All, București, 2007,p.855.

I. Neo-darwinismul – repere fundamentale

Când Charles Darwin şi-a publicat pentru prima dată teoria sa despre originea speciilor prin selecţie naturală, el a lansat ideea că micile variaţii continue între indivizii unei specii care se observă în natură, ar conferi diferite grade de avantaj sau dezavantaj în lupta pentru existenţă. Cei cu avantaje semnificative ar fi favorizaţi de selecţia naturală şi astfel vor supravieţui mai mult pentru a transmite aceste caracteristici pe cale ereditară descendenţilor lor. Astfel, treptat, tipuri de organisme complet noi şi superioare şi-ar face apariţia.

„Mai târziu s-a descoperit că varietăţile normale sunt supuse rigidelor legi mendeliene ale eredităţii, 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 şi mai mult că variaţiile normale operează numai între limitele specificate de ADN-ul acelui tip particular de organism, aşa încât nu pot să apară nici un fel de caracteristici cu adevărat noi, care să producă grade de ordine sau de complexitate. Variaţia este orizontală, nu verticală!”[2]

Din nefericire, tocmai variaţia normală de felul acesta este încă oferită ca dovadă că evoluţia are loc şi 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 poluanţilor din timpul revoluţiei industriale, este cel mai bun caz ilustrativ. „Experimentele cu molia pătată demonstrează foarte bine selecţia naturală sau supravieţuirea celui mai adaptat la mediu în acţiune, dar ele nu demonstrează evoluţia în mersul ei, căci oricât ar putea să se schimbe populaţiile în culoare de la nuanţe deschise, la nuanţe intermediare sau închise, toate moliile rămân de la început până la sfârşit Biston Betularia.”[3]

Cu alte cuvinte fenomenul variaţiei şi al selecţiei naturale, nu numai că nu explică evoluţia aşa cum credea Darwin că o face, ci este în realitate un minunat exemplu al principiului creaţionist al conservării în acţiune. Adică, o prezicere fundamentală din modelul creaţionist este

[2] Dr. Henry M Morris, Creaționismul științific, editat de Societatea misionară română, 1992,pp 51-52.

[3] 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 şi facă în stare să supravieţuiască în natură. Sistemul genetic trebuia să fie astfel făcut încât să menţină identitatea organismului ca specie particulară, dar, în acelaşi timp, să-i permită să-şi adapteze caracteristicile (între anumite limite) după schimbările mediului înconjurător. Altfel chiar şi cele mai mici schimbări în habitatul său, în sursele de hrană etc. , i-ar putea cauza dispariţia ca specie.

Recombinarea este indiscutabil cea mai importantă sursă de variaţie genetică, adică de material pentru selecţia naturală."[4]

Aşa cum însuşi termenul sugerează, recombinarea nu generează ceva nou şi cu certitudine nu ceva de un grad de complexitate superior. De fapt, ea nu este decât un alt nume pentru variaţie.

Modelul evoluţionist este valabil, atunci într-un fel aripile s-au format prin evoluţie de patru ori (odată la insecte, odată la reptile, odată la păsări, şi odată la lilieci) şi ochii „au evoluat" independent cel puţin de trei ori. Salisbury a comentat recent asupra acestui fapt remarcabil în felul următor:

„Ultima mea îndoială priveşte aşa numita evoluţie paralelă... Chiar şi un organ atât de complex cum e ochiul a apărut de mai multe ori - de ex.: la sepie, la vertebrate şi la artropode. Este teribil de greu să încerci să explici apariţia 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."[5]

Acest comentariu ne aduce aminte că Charles Darwin a spus că gândul la un ochi şi la modul în care acesta ar fi putut să fie produs prin selecţie naturală îl făcea să se îmbolnăvească.[6]

Aşadar, selecţia naturală, ce acţionează asupra potenţialului variaţional înscris în codul genetic al fiecărui organism, este un puternic mecanism pentru permiterea variaţiei orizontale, sau a radierii, ca să-i îngăduie să se adapteze la mediu şi astfel să supravieţuiască. Dar el este un mecanism care nu poate să genereze o variaţie verticală care să ducă la dezvoltarea unor organisme superioare, de un tip mai complex. În realitate, el acţionează pentru a preveni astfel de variaţii verticale, de vreme ce în cel mai bun caz noutăţile incipiente n-ar fi utile până la deplina lor dezvoltare şi funcţionare. În cele mai multe cazuri, însă, astfel de noutăţi ar fi de-a dreptul

[4] Ernst Mayr, în Populations, Species and Evolution (Populaţii, specii şi evoluţie).(Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970), p. 103.
[5] Frank B. Salisbury, în „Doubts about the Modern Synthetic Theory of Evolution"(„indoieli cu privire la teoria evoluţiei moderne şi sintetice"), în American Biology Thecher, (septembrie 1971), p. 338.
[6] Dr. Henry M Morris, Creaționismul științific, editat de Socitatea misionară română, 1992,p 54.

dăunătoare. Este semnificativ faptul că evoluţioniştii nu au reuşit 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 creaţionist. De vreme ce este evident că nici variaţiile obişnuite, nici recombinările caracteristicilor existente nu pot explica evoluţia „ascendentă", trebuie găsit un alt mecanism extraordinar care să slujească scopului acestuia. În teoria sintetică modernă a evoluţiei, adică în neo-darwinism, mecanismul care este universal adoptat pentru acest scop este mutaţia.

O mutaţie se presupune a fi o schimbare structurală reală într-o genă, de aşa 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, aşa încât se transmite o „informaţie" diferită prin codul genetic pentru formarea structurii descendentului.

„Trebuie să nu uităm că mutaţia este sursa ultimă a oricărei variaţii genetice descoperite în populaţiile naturale şi singurul material nou la dispoziţia selecţiei naturale asupra căruia să opereze aceasta." [7]

Prin urmare fenomenul mutaţiei este unul dintre cele mai importante componente ale modelului evoluţionist. Modelul evoluţionist 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 mutaţia este mecanismul acela.[8]

Modelul evoluţionist de bază va prezice, prin urmare, că mutaţiile 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 selecţia naturală şi să contribuie la progresul evoluţionar.

II. Neo-darwinismul sau ateizarea în numele ştiinţei

Modelul creaţionist va prezice că, dacă există realmente mutaţii care cauzează schimbări „verticale" în complexitatea şi ordinea speciilor, ele vor fi dăunătoare, nu folositoare.

Cu aceste două modele în minte, să analizăm acum câteva dintre faptele reale experimentale referitoare la mutaţii.

[7] C. H. Waddington, The Nature of Life (Natura vieţii) (New York: Atheneum, 1962), pg. 98.
[8] Dr. Henry M Morris, op.cit., pg.55.

1. Mutaţiile sunt întâmplătoare nu direcţionate

„Este corect să spunem că noi nu cunoaştem nici o altfel de mutaţie decât pe cea întâmplătoare prin care vin în fiinţă noile variaţii ereditare şi nici un altfel de proces în afara selecţiei naturale prin care constituţia ereditară a unei populaţii se schimbă de la o generaţie la cea următoare.”[9]

Nu există mod de a controla mutaţiile pentru a le face să producă caracteristici necesare. Selecţia naturală trebuie pur şi simplu să ia ceea ce vine.

2.Mutaţiile sunt rare, nu obişnuite

Probabil este corect să apreciem frecvenţa majorităţii mutaţiilor în organismele superioare ca fiind între una la zece mii şi una la un milion per genă per generaţie.

3. Mutaţiile bune sunt foarte, foarte rare

Omul care după toate probabilităţile a acordat mai multă atenţie decât oricine altul observaţiei experimentale a mutaţiilor declară: „Dar mutaţiile se dovedesc a fi de natură întâmplătoare, în ce priveşte utilitatea lor. În consecinţă, marea majoritate a mutaţiilor, cu siguranţă mult peste 99 la sută, sunt dăunătoare într-un fel sau altul, aşa cum este de aşteptat de la efectele evenimentelor accidentale." [10]

Omul care probabil a contribuit mai substanţial decât oricare altul la formularea teoriei moderne a evoluţiei cunoscută sub numele de neodarwinism, care spune că evoluţia înaintează prin acumularea de mici mutaţii păstrate prin selecţie naturală, este încă şi mai puţin încrezător în frecvenţa mutaţiilor prielnice. „O proporţie de mutaţii favorabile de una la mie nu este mare, dar probabil că este generoasă, de vreme ce atât de multe mutaţii sunt mortale, împiedicând organismul să mai trăiască, şi marea majoritate a celorlalte provoacă dezordine în funcţionarea maşinăriei."[11]

In realitate, fenomenul unei mutaţii cu adevărat prielnice, una care se ştie că este o mutaţie şi nu doar o caracteristică latentă deja prezentă în materialul genetic dar care nu avusese până atunci prilejul de a se exprima, şi una care este permanent binefăcătoare în mediul natural, urmează încă să fie descoperită. Unii evoluţionişti chiar se îndoiesc că asemenea mutaţii ar avea loc: „În consecinţă, mutaţiile sunt mai mult decât nişte schimbări bruşte în ereditate; ele

[9]Francisco J. Ayala, „Teleological Explanations în Evolutionary Biolog/'(„Explicaţii teologice în biologia evoluţionistă"), în Philosophy of Science, 37 (martie1970), pg. 3.

[10] H. J. Muller, „Radiation Damage to the Genetic Material" („Daune produse de radiaţii materialului genetic"),in American Scientist,38(ianuarie 1950),p.35

[11] Julian Huxley, Evolution în Action (Evoluţia în acţiune) (New York:HarperBros., 1953), p. 41.

afectează chiar viabilitatea şi, după tot ceea ce cunoaştem până acum, o afectează în mod defavorabil. Oare faptul acesta nu arată că mutaţiile sunt în realitate asalturi asupra fiinţei centrale a organismului, asupra capacităţii lui fundamentale de a fi un organism viu."[12]

4. Efectul net al tuturor mutaţiilor este dăunător

Chiar dacă mutaţiile nu sunt atât de dăunătoare încât să cauzeze eliminarea completă a purtătorilor lor prin selecţia naturală efectul lor global este scăderea treptată a viabilităţii populaţiei.

„Marea majoritate a mutaţiilor, însă, sunt dăunătoare sau chiar mortale pentru individul în care se exprimă. Astfel de mutaţii 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 frecvenţa mutaţiilor este mărită de numeroşi agenţi pe care i-a introdus omul în mediul său, în special radiaţia ionizantă și chimicalele mutagene."[13]

Faptul că efectul net al mutaţiilor este mai degrabă dăunător, decât binefăcător presupusului progres al evoluţiei, se vede transparent de clar din zelul cu care de zeci de ani evoluţioniştii încearcă să îndepărteze din mediu radiaţiile producătoare de mutaţii.

„Cele mai importante acţiuni care trebuiesc întreprinse, însă, sunt în domeniul minimalizării adaosului de noi agenţi mutageni la cei deja prezenţi în mediu. Orice creştere a tarei mutaționale este dăunătoare, dacă nu imediat, atunci cu siguranţă pentru generaţiile viitoare."[14]

Este clar că, dacă evoluţioniştii ar crede cu adevărat că evoluţia se datorează mutaţiilor, ei ar favoriza toate măsurile care ar putea creşte frecvenţa mutaţiilor, ca să faciliteze astfel avansul evoluţiei, în loc să facă aceasta, ei s-au opus consecvent în ultimele decenii experienţelor nucleare tocmai pentru motivul prevenirii mutaţiilor. [15]

5. Mutaţiile afectează şi sunt afectate de multe gene

Conceptul de mutaţie 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 şi fiecare caracteristică este controlată de mai multe gene. „Mai mult, în ciuda

---

[12].C. P. Martin, „A Non-Geneticist Looks at Evolution" („Opiniile unui negenetician cu privire la evoluţie"), în American Scientist, (ianuarie 1953), p. 102.

[13] Cristopher Wills, „Genetic load" („Tara genetică"), Scientific American,222,(martie 1970), p. 98; P.Raicu , Genetica, București , 1992.

[14] Ibidem, p. 107.

[15] 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 mutaţie este un efect discret, discontinuu la nivelul celular, cromozoic sau genetic, efectele lui sunt modificate de interacţiuni în întreg sistemul genetic al individului."[16]

„Această interacţiune universală a fost descrisă, în formă deliberat exagerată, prin următoarea afirmaţie: Fiecare caracteristică a unui organism este afectată de toate genele, şi fiecare genă afectează toate caracteristicile. Această interacţiune este cea care explică integrarea funcţională strâns întrețesută a genotipului ca întreg." [17]

Pare să fie evident că dacă oricare mutaţie singulară este foarte probabil să fie dăunătoare, atunci de vreme ce o caracteristică schimbată necesită efectul combinat al mai multor gene, şi prin urmare mai multe mutaţii simultane, probabilitatea unor efecte dăunătoare creşte de mai multe ori. Şi invers, probabilitatea unor mutaţii bune simultane, în toate genele care controlează o caracteristică dată este redusă practic la zero.[18]

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 celuilalt domeniu al cercetării”.

Bibliografie

[16] George G. Simpson, „Uniformitarianism" („Conceptul de uniformitate"),Chap. 2 în Essays în Evolution and Genetics, Ed. by Max A. Hecht & Wm. C. Steeres (New York: Appleton-Century Crofts, 1970), p. 80.
[17] Ernst Mayr, op. cit., p. 164.
[18] 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, Bucureşti, 2007

7. Morris, Dr. Henry M, *Creaționismul 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*, Bucureşti , 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. Ionuţ Secară
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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 voinţa şi planul divin sau suprauman. Termenul milenarism este specific creştinismului 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 aşteptată de milenarişti. „Multe secte milenare au descris mântuirea colectivă ca având o durată de o mie de ani (un mileniu)”[1].

I. Aspecte esenţiale cu privire la milenarism

[1] *The Oxford Handbook of Millennialism*, editat de Catherine Wessinger, Oxford University Press;, Oxford, 2011, p. 720

Sub numele de *milenarism* (de la millenium = o mie de ani) e cunoscută învăţătura de credinţă care susţine că *Mântuitorul Iisus Hristos, între venirea a doua şi sfârşitul lumii, va întemeia pe pământ o împărăţie nouă, în care El va domni cu drepţii o mie de ani.* Recomandat ca un capitol de doctrină pseudo-creştină, cu numeroase implicaţii dogmatice şi morale, precum şi ca o ermineutică spiritualistă, milenarismul este de fapt o viziune eshatologică "pământească", o interpretare fantezistă a unor texte scripturistice şi o gândire religioasă lipsită de adevărul mântuirii.

Învăţătura despre „împărăţia de o mie de ani" a ajuns cu timpul să reprezinte o principală deviere de la dreapta credinţă, dar şi să constituie o *temă* centrală a unei concepţii religioase în care atitudinea negativă faţă de *creaţie, repulsia faţă de lumea pământească şi dispreţul* fa(ă de progresul social să atingă cote din cele mai ridicate. Înmormântată pe nesimţite în veacul al IV-lea şi al V-lea, erezia hiliastă (cum i se spunea în vechime) reapare după douăsprezece secole în sânul pro-testantismului, şi este predicată de secta anabaptiştilor, cunoscând o dezvoltare continuă[2]. Având o aparentă fundamentare biblică, această falsă învăţătură religioasă – în contradicţie evidentă cu Revelaţia dumnezeiască – prezintă o serie de incoerenţe care favorizează apariţia în cuprinsul ei a adversiunii faţă de valorile culturii şi ale civilizaţiei[3].

Milenarismul se caracterizează prin : a) învăţătura parusiei (arătării) neîntârziate a Domnului ; b) învierea separată a credincioşilor pentru ca aceştia să împărăţească cu Hristos o mie de ani, şi c) tăgăduirea veşniciei pedepselor. Accentul principal cade însă pe ideea "milenistă special. Originea ei fiind foarte veche, ea trebuie căutată într-o perioadă precreştină. Se ştie că iudeii, înţelegând greşit profeţiile 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 împărăţie vizibilă pe acest pământ şi că această împărăţie va precede sfârşitul lumii şi judecata de apoi[4].

Preluând această interpretare, milenariştii o pun în legătură cu unele cuvinte rostite de Mântuitorul şi de Sfinţii Apostoli, izolând anumite texte şi rupându-le din întregul învăţăturii creştine, pentru ca în acest fel să poată fi răstălmăcite după plac. În locul unui Mesia blînd şi smerit cu inima, pe care îl descrie profetul Zaharia (IX, 9) şi care suferă patimile şi moartea în locul nostru (Isaia LIII), atenţia milenariştilor se îndreaptă spre un rege "pământesc", care vine să zdrobească pe duşmanii poporului ales, să pedepsească pe necredincioşi şi să apere pe drepţi, întemeind o împărăţie

[2] H. Ch. Chery, L'offensive des sectes, Paris, 1961, p. 44
[3] Roger MehI, *Traite de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel (Suisse), 1965, p. 208
[4] Vezi Keith Summey, *Kingdom Growth Through Spiritual Groups*, Xulon Press, Maitland, FL, 2005, p. 26

nouă. îmbrăţişarea erorii milenariste, după Reformă, a adus cu sine şi ispita de a stabili data revenirii Domnului, în care e concentrată ardoarea deplasată a aşteptării mesianice.

Milenarismul profesat în zilele noastre de adepţii unui creştinism denaturat nu constituie numai o simplă reluare a ereziei hiliaste din timpurile primare[5]. Numărul de idei ale hiliasmului din trecut, cunoscut astăzi ca patrimoniu al unui eshatologism rău conceput, s-a îmbogăţit cu teme noi, care provin, în general, din desconsiderarea sau chiar aversiunea faţă de Biserica întemeiată de Hristos şi din refuzul realităţilor lumii prezente. Milenarismul de astăzi nu mai este "hiliasmul" din trecut, o eroare cu privire la evenimentele ce vor avea loc la sfârşitul lumii. El este o erezie ce se referă, tot atât de mult, la existenţa şi misiunea Bisericii în istoria mântuirii, aducând cu sine şi grave prejudicii asupra operei răscumpărătoare săvârşite de Fiul lui Dumnezeu însuşi. Predicând şi punând termen apropiat parusiei, susţinătorii milenarismului spun că Hristos nu ar fi propovăduit altceva decât o „împărăţie" de tip eshatologic, care urmează a lua fiinţă numai după un iminent sfârşit catastrofal al lumi. Între milenarişti e acreditată ideea că Biserica este o realitate cu totul străină de Împărăţia lui Dumnezeu şi chiar potrivnică acestei împărăţii. Ispitiţi a crede că „mileniul" trebuie înţeles după literă şi că el va desfiinţa şi va înlocui orice fel de instituţie, de orice natură, milenariştii au ajuns la concluzia că Biserica tradiţională, ca instituţie umană, aparţine ea însăşi celui rău, urmând să fie distrusă de războiul ce va avea loc mai înainte de instaurarea fericirii făgăduite.

Tradiţia ortodoxă, care păstrează cu sfinţenie moştenirea apostolică, a înţeles că Apocalipsa exprimă măreţia lucrării mântuitoare a Domnului, după înălţare şi până la parusie, într-o formulă maiestuoasă, simbolică şi profetică : *„Împărăţia de o mie de ani"*. Pentru a cunoaşte natura şi a descoperi semnificaţia acestei împărăţii, ea are în vedere raportul pe care Scriptura însăşi îl stabileşte între Împărăţia lui Dumnezeu şi Biserică, înlăturând astfel orice eroare de interpretare „milenistă".

Gândirea hiliastă, încă de la primele ei afirmări în istoria creştinismului, a considerat „mileniul" de la Apocalipsă cap. XX, 1-6, 14 ca o „împărăţie" 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 aşezământ omenesc, cât şi de împărăţia lui Dumnezeu, care urmează numai după învierea necredincioşilor. Astfel, mileniul ar însemna regăsirea Ierusalimului părăsit, un nou timp de propăşire pentru Israel. "Poporul ales" va reveni la Ierusalim pentru a prăznui sărbătorile şi pentru a se închina Domnului (Zaharia XIV, 16; Isaia XI, 9 ; Avacum II, 14). Întemeierea acestei "împărăţii" ar fi rezultatul unei noi intervenţii divine a lui Hristos în lume. De aceea, în vederea realizării mileniului, Iisus Hristos ar interveni direct şi ar limita puterea diavolului (Apocalipsă XX, 1), până spre sfârşit, când, după o scurtă activitate nefastă, ar fi aruncat în iad (Apocalipsă XX, 14). Legat

[5] 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 înşela lumea, ducându-o la pierzare. Împărăţia de o mie de ani ar fi, în concluzie, ultima zi din săptămâna cea mare a timpului divin, un sabat al odihnei pentru pământ şi pentru poporul lui Dumnezeu[6].

II. Împărăţia de o mie de ani

Caracterele particulare ale "împărăţiei de o mie de ani" nu ar privi numai intervenţia lui Hristos pentru restaurarea cetăţii davidice şi legarea lui satan, ci în special modul în care drepţii 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 drepţii. 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 şi o viaţă foarte lungă ("milenială" Isaia LXV, 20, cf. Geneză V), înlăturarea răului şi a nedreptăţii (Ieremia XXIII, 5-6), într-o viaţă cu accentuate caractere pământeşti[7].

b) În perioada mileniului aleşii Domnului ar petrece împreună cu Hristos, în „ceruri", acestea fiind înţelese ca „locuri cereşti" sau „văzduhuri", cuprinse şi ele în „cetatea lui Dumnezeu". *„Ei stau înaintea scaunului de domnie a lui Dumnezeu şi-L slujesc zi şi noapte în templul Lui"*(Apocalipsa VII, 15). Dar in timp ce drepţii s-ar afla sus în ceruri, înaintea tronului, pe pământ totul ar fi pustiu şi gol. Pământul nelocuit ar fi închisoarea lui satan. în acest sens ar vorbi profetul Ieremia : "Mă *uit la pământ şi iată este pustiu şi gol; mă uit la ceruri şi lumina lor a pierit. Mă uit la munţi şi iată că sunt zguduiţi şi toate dealurile se clatină... Mă uit şi iată Carmelul este pustiu şi toate cetăţile sale sunt uimite înaintea Domnului şi 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 însăşi funcţiunea pe care o îndeplinesc aleşii Domnului ce se află cu Hristos. În vremea celor o mie de ani, drepţii înviaţi ar lua parte la judecata ce trebuie făcută asupra nelegiuiţilor şi care ar dura până la distrugerea păcatului şi până la nimicirea lui satan :şi a tuturor lucrărilor lui. La această lucrare de judecată împotriva nelegiuiţilor şi a îngerilor răi s-ar referi şi Apostolul Pavel: *„Nu ştiţi că sfinţii vor judeca lumea ?... Nu ştiţi că noi vom judeca pe îngeri?"* (I Corinteni VI, 2-3). Deci ar fi vorba despre o judecată care durează ea însăşi o mie de ani (Apocalipsa XX, 4)[8].

---

[6] Gerard Dagon, *Petites Eglises et grandes sectes en France aujourd'hui, SCE,* Paris, 1965, p. 37

[7] Steven D. Aguzzi, *Israel, the Church, and Millenarianism: A Way beyond Replacement Theology*, Routledge, London, 2017, p. 249

[8] William Ambrose Spicer, *Our Day in the Light of Prophecy*, Kessinger Publishing, Whitefish, Montana, 1998, p. 320—321

Împărăţia de o mie de ani, după o altă interpretare scripturistică, prezintă aspecte care o deosebesc de împărăţia păcii universale aşteptate. După toate proorociile biblice, timpul predestinat pentru instaurarea împărăţiei 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 şi învierea aleşilor Lui a avut într-adevăr loc, în chip nevăzut. De această înviere ar depinde exercitarea unei autorităţi suverane în întreaga omenire. Mărturie ne-ar sta cuvintele Scripturii: "Împărăţia lumii a ajuns a Domnului nostru şi a Hristosului Său şi va împărăţi în vecii vecilor" (Apoc. XI, 15). Instaurarea împărăţiei divine ar fi tot una cu constituirea unui "guvern perfect", prin mijlocirea căruia Dumnezeu îşi impune suveranitatea absolută în conducerea evenimentelor care pregătesc nimicirea lumii. Sfânta Scriptură ne-ar descoperi faptul că ar fi vorba de un guvern superior faţă de toate celelalte guverne umane, atât ca mod de organizare cât şi ca administrare, el fiind dintr-un număr limitat de coregenţi (144.000 după datele Apocalipsei, cap. VII). Capitala acestei împărăţii ar fi în ceruri, într-un loc numit Sion şi din acest punct central îşi exercită puterea în tot universul (Ps. XLVIII, 1, 2; Zaharia IX, 10). Dovadă ne-ar fi şi cuvintele Apocalipsei : M-am uitat şi iată Mielul stătea pe muntele Sionului şi cu El 144.000 care aveau numele Lui şi numele Tatălui Lui, scris pe frunţile 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 toţi aceia prin care se susţine şi se dezvoltă acest "sistem" în existenţa umană[9]. Împărăţia de o mie de ani nu este instaurată în vederea impunerii păcii în "sistemul actual al lucrurilor", ci în vederea instituirii unei rânduieli noi. "Toţi cei ce se depărtează de Tine vor pieri, numit-ai pe tot cel ce se leapădă de Tine" (Ps. LXXII, 26), scrie profetul David.

In ce priveşte raportul în care se află "împărăţia de o mie de ani" cu Biserica, avem, de asemenea, mai multe presupoziţii :

a) Domnia lui Hristos fiind vizibilă şi personală, faptele şi evenimentele din mia de ani ar fi reale şi nu ar aparţine numai de domeniul spiritului. Biserica este numai o realitate spirituală a membrilor ei, adunaţi în numele lui Hristos (Efeseni IV, 11-16), pe când mileniul este împlinirea făgăduinţei menţionate în Vechiul Testament, precum şi în Noul Testament, de a se înfăptui împărăţia mesianică pe acest pământ.

b) Biserica creştină din vremea apostolică ar fi decăzut, de la Constantin cel Mare încoace în istorie nu mai găsim decât urme de credincioşi şi mărturisitori ai adevărului, nicidecum o realitate ecclezială[10]. Fiii lui Dumnezeu, din ultima generaţie creştină sunt numai "reformatorii".

[9] Teza iehovistă poate fi cunoscută din toate broşurile care, în general nu poartă semnătura unui autor. Aceste broşuri sunt: *Iată Eu fac toate lucrările noi*; *Adevărul care duce la viaţa eternă; Adevărata pace şi Siguranţă. De unde se poate aştepta?* Toate având semnătura:By Watchtower Bible and Tract Society of New York.
[10] 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 presupoziţie milenară externă. Ceea ce trebuia să se înfăptuiască până la "sfârşitul acestui sistem de lucruri" a fost numai o lucrare de selectare şi adunare a "fiilor Împărăţiei", aşa după cum a ilustrat acest adevăr Iisus în pilda despre grâu şi 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 aleşilor este formată de către corporaţiunea 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 asociaţi cu Hristos într-un guvern cu totul invizibil ochilor omeneşti, pregătiţi pentru această misiune în decursul veacurilor, atât în Vechiul Testament, cât şi în Noul Testament. Psalmistul însuşi i-ar numi "*căpetenii peste tot pământul"* (Psalmi XLV, 19). Când acest guvern a fost pe deplin capabil de funcţiune şi împărăţia de o mie de ani s-a constituit, rezultatul ar fi fost izbucnirea unui "război în cer" (Apocalipsă XII, 7). Ţinând seama de aceste condiţii ale apariţiei mileniului, se înţelege că el nu poate fi identic cu epoca de pace deplină care aparţine numai împărăţiei lui Dumnezeu, ce apare după nimicirea păcătoşilor.

O analiză temeinică şi judicioasă a textelor sacre ne orientează spre o altă înţelegere a raportului dintre Biserică şi împărăţia de o mie de ani, făcându-ne să ne dăm seama că o separare categorică dintre aceste două realităţi, în spiritul Scripturii, nu este posibilă.

Viziunea terestră a instaurării împărăţiei de o mie de ani stă la baza tuturor presupoziţiilor milenariste[11]. Constatăm, în această privinţă, că există două direcţii: una mai aproape de idealul. iudaismului de după robie, situează împărăţia de o mie de ani pe pământ, în care drepţii vor duce, după toate normele acestei lumi, o viaţă întru totul trupească alta, care ar părea să fie mai spiritualistă, susţine că în timpul mileniului drepţii vor petrece în cer în prezenţa lui Hristos. Dar nici aceasta din urmă însă nu este lipsită de înţelegerea "pământească" a petrecerii drepţilor cu Hristos, susţinând că viaţa "după trup" va forma la sfârşitul împărăţiei de o mie de ani, specificul însuşi al vieţii veşnice. Ideea că mileniul este "ultima zi din săptămâna cea mare a timpului divin, un sabat al odihnei pentru pământ şi pentru poporul lui Dumnezeu", are şi ea un caracter pur terestru şi relevă o viziune nespirituală a acestei stări mileniale[12]. Înlăturarea acestei viziuni grosiere este afirmată mai întâi de către Mântuitorul însuşi când mustră astfel pe saduchei spunând : *"Rătăciţi neştiind 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 învaţă : *"Împărăţia lui Dumnezeu nu este mâncare şi băutură, ci dreptate şi bucurie în Duhul Sfânt"* (Romani XIV, 17), sau

[11] Nicolae Stănescu, "Hiliasmul şi incoerenţele lui", în *Ortodoxia*, IX (1957), nr. 2, pp. 252—258.
[12] William Ambrose Spicer, *Our Day in the Light of Prophecy*, p. 318

în altă parte tot el ne spune : *„Carnea şisîngele nu pot să moştenească împărăţia lui Dumnezeu, nici stricăciuneanu moşteneşte nestricăciunea”* (I Corinteni XV, 50). Concepţia particulară a instituirii “împărăţiei de o mie de ani”, în termenii presupoziţiei de mai sus, nu este altceva decât erezia hiliastă dusă până la extaz. Tendinţa 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.) îşi are izvorul în excluderea oricărei legături dintre Biserica întemeiată de Hristos pe pământ şi împărăţia viitoare a lui Dumnezeu. După această concepţie, mileniul se stabileşte în lume prin intervenţia răzbunătoare a lui Iisus Hristos şi a îngerilor Lui. E vorba despre o intervenţie ce urmăreşte o nouă creare a lumii din nimic, după nimicirea celei dintâi. În ce priveşte Biserica tradiţională, toţi mileniştii consideră că ea şi-a pierdut orice drept de a mai vorbi în numele lui Hristos. În consecinţă ea urmează a fi distrusă.

Concluzii

Argumentele care vin în sprijinul identificării mileniului cu viaţa Bisericii, opunându-se separării lor, le aflăm chiar în textele de care se folosesc mileniştii, ţinând seama că aceste citate trebuie să fie înţelese în întregul din care fac parte. Astfel, amintind de versetul în care se spune că drepţii “stau înaintea scaunului de domnie a lui Dumnezeu şi-L slujesc zi şi 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 însuşi vine să-şi afle sălăşluire, după cum ne încredinţează revenirea acestei imagini în ultimul capitol din Apocalipsă (XXI, 3). Strălucirea acestui templu o are însă, ca o arvună şi Biserica de pe pământ[13]. Urmând o strictă exegeză a textelor, constatăm că în capitolul XX, în care ni se vorbeşte despre mileniu, nu avem decât o recapitulare a capitolului XII, în care este cuprinsă vedenia privitoare la femeia înveşmântată cu stele, simbol al unei realităţi tainice bisericeşti. Această femeie simbolizează Biserica primară, care trebuie să îndure încă din pruncie adversităţile îndreptate asupra ei şi să-şi caute refugiul printre neamuri. “Soarele şi luna” (XII, 1), care împodobesc personificarea acestei tainice realităţi arată slava cea cerească a Bisericii triumfătoare, care în capitolul XX, 9 este numită “cetatea cea iubită”, iar în capitolul XIV, 1 “muntele Sion”. “împărăţia” 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 împăraţi în vecii vecilor” viitorul “va împărăţi” nu arată aici decât continuarea eternă a unei domnii spirituale inaugurată ia învierea lui Hristos în toată perfecţiunea şi splendoarea ei. În

[13] 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 şi incoerenţele lui”, în *Ortodoxia*, IX (1957), nr. 2
10. Allo, Bernard, *Saint Jean, L'Apocalypse*, Gabalda, Paris, 1993

Pozitivismul filosofic – manifestare a ateismului contemporan

Drd. Ionuţ Gheorghiţă Secară
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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, ştiinţă, ateism

Introducere

De-a lungul timpului s-a vorbit destul de mult despre „filosofie” şi care este scopul ei, abordându-se mai simplu sau mai complex definiţia sau domeniul de care se ocupă. Din toate timpurile, omul a căutat să înţeleagă sensul vieţii, de aceea el a recurs la filosofie, aceasta fiind domeniul prin excelenţă prin care el poate să dobândească înţelepciunea. După spusele lui Platon, filosofia este cea mai mare artă – μουσιχη – lucrul muzelor, cea mai mare muzică pe care a creat-o şi a intonat-o mintea omenească. S-a spus, pe drept cuvânt, că filosoful este prietenul înţelepciunii şi că „filosofia este arta cunoaşterii în libertate prin creaţia ideilor, care se opun datului şi necesităţii universale şi care pătrund în esenţa de dincolo de limite a lumii”[1]. Prin aceasta, teologul de origine rusă doreşte să precizeze că prima condiţie a filozofiei este libertatea care se manifestă prin creaţia ideilor, filosofia fiind o artă a creaţiei spirtului, care se opune necesităţii universale prin spiritul creator şi pătrunde, cu ajutorul înţelepciunii, în esenţa de dincolo de limite a acestei lumi.

[1] Nikolai Berdiaev, *Sensul creaţiei*, Editura Humanitas, Bucureşti 1992, p. 44

În contemporaneitate, filosofia a suferit modificări fundamentale deoarece şi-a pierdut dorinţa de cunoaştere prin înţelepciune în defavoarea cunoaşterii prin ştiinţă. Însă, trebuie să spunem că filosofia nu este ştiinţifică deoarece ea are rădăcini mai vechi decât cele ale ştiinţe şi că ea este mai aproape de înţelepciune (sofia) şi pe când ştiinţa nu exista, ea a generat-o din sine. Pe de o parte, ştiinţa reprezintă cunoaşterea necesităţii prin adaptare la datul universal, o cunoaştere din necesitate, pe de altă parte, filosofia este o cunoaştere a spiritului care „tânjeşte" după aflarea Adevărului suprem.

I. Auguste Comte – promotor al pozitivismului

Odată cu Renaşterea şi cu Iluminismul, omul s-a angajat într-un efort de autonomizare a raţiunii – sub forma cugetări libere sau mai degrabă a negativismului – faţă de teologie şi Dumnezeu. Noul umanism, antropocentric, se voia independent de orice realitate şi criterii transcendente. Ca, însă, orice teologie construită în afara lui Hristos, umanismul modern se transformă fatal în subumanism şi antiumanism, fapt dovedit cu prisosinţă în atrocităţile revoluţiei franceze (1789), în revoluţiile din secolul XIX şi mai cu seamă în sângerosul secol XX[2]. Auguste Comte (1798-1857) este unul dintre promotorii de bază ai acestei ideologii. În „Cours de la pshilosophie positive" (1842) sunt afirmate trei stadii ale cunoaşterii: teologic, metafizic, pozitivist. Pentru el ştiinţa este adevărata credinţă şi baza spirituală a ordinii sociale „atât timp cât va dura pe Pământ activitatea speciei noastre"[3]. Tot în anul 1842 apare şi lucrarea „Esenţa creştinismului" a lui Ludwing Feuerbach; această coincidenţă de date l-a făcut pe Emil Saisset să afirme: „Feuerbach la Berlin, precum Auguste Comte la Paris propun Europei creştine adorarea unui Dumnezeu nou: fiinţa umană"[4]

Auguste Comte transformă umanismul într-o religie, cu un cult faţă de umanitate, faţă de o Fiinţă Supremă constituită dintr-un organism concret de fiinţe umane, un ansamblu continuu de fiinţe convergente. În 1847, Auguste Comte va ţine o serie de conferinţe, care vor servi ca suport pentru lucrarea „Discurs asupra pozitivismului". E. Semerie, un discipol al lui Auguste Comte spunea: „Noi avem credinţa care inspiră marile lucruri şi curajul de a le înfăptui. Mirosului vostru de tămâie şi acordurilor cântecelor voastre, noi opunem sărbătorile splendide ale umanităţii în oraşul sfânt al Revoluţiei; cultului lui Dumnezeu îi opunem cultul omului; misticii obscurantiste a catolicismului îi opunem entuziasmul patriotic".[5]

---

[2] As. Dr. Adrian Lemeni, "Ideologizarea ştiintei", în *Ştiinţă şi teologie*, Editura Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001, p. 61
[3]Cf. Jean – Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Bronwer, Paris, 1992, p. 146
[4]As. Dr. Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creaţiei*, p. 319
[5]*Ibidem*, p. 320

Comte a realizat o legislaţie referitoare la cultul concret al religiei în care se prevedea cum trebuie aplicate sacramentele noii religii. Analog cultului pentru sfinţi exista un cult pentru binefăcătorii umanităţii. Deasupra tuturor, rugăciunile pozitiviste erau înălţate către Marea Fiinţă. Noul sacerdoţiu al pozitivismului, în viziunea lui Comte, trebuia atribuit savanţilor. Sacerdoţiul pozitiv va fi reprezentat de savanţi iar şcolile vor fi anexate Templului umanităţii. Deşi propovăduieşte toleranţa şi înţelegerea între oameni, umanismul este de fapt o realitate, care în caz de nevoie se impune prin forţă. Comte nu va ezita să propovăduiască supunerea conduitei umane unui examen al unui sacerdoţiu inflexibil. Mai mult decât atât ,pentru fondatorul pozitivismului se realizează un adevărat cult, fiind denumit Marele Preot, „supremul organ al umanităţii". Toţi vor trebui să îi arate o ascultare totală în gândire, simţire şi acţiune. Astfel Comte introduce un adevărat despotism spiritual, o tiranie a savanţilor pozitivişti care culminează în însăşi persoana lui. Religia pozitivistă se întrupează în societate şi devine religia oficială a societăţii, a statului. Asistăm la o deformare a sensului eshatologic al istoriei din creştinism. Dacă viziunea creştină ne oferă un sens eshatologic al lumii şi al istoriei, creştinul trăieşte între tensiunea dintre „acum" şi „nu încă" a împărăţiei cerurilor în această lume. Mijloacele prin care se formează această religie paradisiacă sunt exclusiv umane şi ele ţin de resortul societăţii, fiind utilizate de puterea politică. Dacă puterea spirituală este în mâna savanţilor, puterea temporală trebuie să aparţină celor care conduc afacerile economice.[6]

Cel care a creat doctrina pozitivistă, Auguste Comte, a remarcat importanţa ştiinţei pentru omul modern şi societatea sa şi a dezvoltat pozitivismul pornind de la cunoaşterea ştiinţifică, ignorând problemele cunoaşterii în general. Cercetarea metodelor utilizate de ştiinţă i-a permis să aducă şi o perspectivă ontologică cu privire la fenomenele obiective, dar care nu a fost suficient de dezvoltată. Concentrarea pe metodele ştiinţei a dus la o filosofia unitară a sistemului ştiinţelor în care concluzia finală este cunoaşterea umană, filosofia evoluţiei umanităţii strâns legată de nivelul e ştiinţă şi a unei interdependenţe între preocupările teoretice şi ştiinţifice şi practică.

II. Pozitivismul ca filozofie atee

Pozitivismul a reprezentat conturarea unitară şi coerentă a tendinţelor de realism şi de „scientism" manifestate deja în refuzul „idolilor" şi în raţionalismul „clasicismului" a lui Descartes. Astfel, pozitivismul lui Comte a avut dubla funcţie de a fi certificat, reflectându-le, schimbările şi fierberea din preocupările ştiinţifice din secolul al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea şi, în

[6]*Ibidem*, p. 321

acelaşi timp, de a legitima filosofic făgaşul ştiinţific al acestuia din urmă. În acest sens, pozitivismul a fost purtător de optimism: dacă ştiinţele se ocupă de fenomene determinate, filosofia dă ştiinţei „generalitatea care îi lipseşte”[7]; dacă ştiinţele se ocupă cu metodele lor specifice de obiectele cercetate, filosofia este aceea care fundamentează şi aceste metode şi raporturile din sfera cunoaşterii ca atare.

Când analizăm filosofia pozitivistă este necesar să înţelegem şi contextul în care ea s-a dezvoltat, precum şi apariţia ei ca reacţie la spiritualismul romantic care apăruse atât în Occident şi care a adus o interpretare simplistă a pozitivismului. Auguste Comte şi-a asumat spiritul ştiinţific şi critic dar şi elementele structurale ale teoriei sale care au avut influenţe puternice şi statornice.

Criticii vremii şi nu numai au adus şi critici şi obiecţii asupra teoriei lui Comte. De exemplu, o obiecţie se referă la clasificarea ştiinţelor care poate fi înţeleasă ca o imagine istorică, deci, inevitabil, determinată de nivelul ştiinţific fără să ia seama de identitatea obiectului ştiinţelor diferite, şi nu doar diferenţierea potrivit aspectelor diferite ale obiectului; sau modul diferit dar complementar al ştiinţelor care sunt înrudite de a trece de la particular la general), funcţia filosofiei „de a unifica şi organiza ştiinţa” este, cu toate că la fel de istorică, mai greu de acceptat.

Funcţia de unificare şi organizare a ştiinţei se datorează spiritului uşor nedemocratic al lui Comte care admira ordinea şi ierarhia, or „ştiinţa nu are nevoie să fie unificată, nici organizată; ea se organizează şi se unifică singură sau, mai degrabă, este prin ea însăşi organizare şi unitate. Toate adevărurile se acordă între ele pentru simplul motiv că sunt adevărate”[8]. Din această perspectivă, epistemologia rămâne doar o interpretare a ştiinţelor potrivit unor concepte şi probleme, nu şi o interferenţă în ştiinţe. Superioritatea filosofiei nu derivă din faptul că niveluri mai profunde ale ştiinţei ajung să conveargă cu filosofia, sau mai concret cu ontologia sau să se preocupe de forme ale materiei. Fiecare în sensul propriu, şi ştiinţa şi filosofia ş-au demonstrat sensul şi utilitatea. Progresul filosofiei a dus la separarea unor domenii ale sale şi încadrarea lor în anumite discipline ştiinţifice, filosofia nu se dizolvă deoarece există mereu ceva mai mult şi încă netranspozabil în termeni ştiinţifici ne-echivoci, relate din complexe de relaţii măsurabile, verificate, catalogabile. Tocmai acest „mereu mai mult” implică şi o multiplicare fără sfârşit a interpretărilor semnificative pentru umanitate şi originale (deci nu vorbim defel, şi nu le echivalăm defel nici cu „eseurile" „lăutăreşti” persiflate de Noica[9] şi şi nici cu şirurile de *copy-paste* şi parafraze menite să dea bani birocraţiei

[7]Mihai Uţă, *Teoria ştiinţei în filosofia lui Auguste Comte (1928)*, traducere din franceză şi ediţie de Adrian Michiduţă, Craiova, Aius, 2012, p. 230
[8]*Ibidem, p. 28*
[9]Constantin Noica, *Despre lăutărism*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 33

academice[10] şi poză intelectuală unor ajunşi[11]) şi, în acelaşi 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 relaţii dată într-o unitate actuală”[12]. Acest lucru înseamnă că relaţiile, fiind cercetate (ştiinţific, deci generând certitudini probate şi valabile în universul paradigmatic asumat de către oamenii de ştiinţă) din multe unghiuri de vedere şi cu ajutorul unor concepte diferite, permit cunoaşterea unei lumi pluraliste: permit cunoştinţa, spune tânărul aspirant la titlul de doctor în filozofie, că „lumea este pluralistă.

Concluzii

Cel puţin în anumite părţi ale lumii, omul modern de astăzi trăieşte o profundă stare de criză religioasă. De altfel, încă de pe la sfârşitul secolului al XVII-lea, ca urmare a războaielor religioase şi a naşterii ştiinţei moderne, se poate vorbi de o criză a conştiinţei europene. Tendinţele 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 raţiunea a fost împinsă încet încet în faţă spre a se substitui lui Dumnezeu, spre a deveni instanţa supremă, oferind propriile ei certitudini drept fundament al culturii europene, odinioară profund creştine.

Aruncarea unei priviri raţionale asupra lumii devenea incompatibilă cu vreun demers al credinţei. Totodată, elitele intelectuale, cel puţin parţial, aveau sentimentul că Evanghelia îşi pierduse, între timp, dimensiunea şi farmecul ei filosofic. În fine, religia şi raţiunea s-au transformat în adversare, conform cunoscutei sintagme iluministe: „Lumina raţiunii îndepărtează tenebrele credinţei”.

Din păcate, astăzi, e tot mai evidentă, cel puţin în Occident, renunţarea la Dumnezeu, negarea Sa, dezrădăcinarea Sa din sufletele oamenilor in scopul unei pretinse umanizări depline a omului şi a divinizării lui. Tentaţia aceasta a îndumnezeirii omului împotriva lui Dumnezeu, aşa 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 consecinţele ei imediate au devenit o problemă absolut incontestabilă. E vorba de un fel de privatizare a religiei şi discursului religios, pe de o parte, şi marginalizarea Bisericii în spaţiul şi mediile non-eccleziale. Astăzi, spre deosebire de trecut, valorile religioase au devenit elemente pur opţionale, diversele sisteme religioase

[10]Ana Bazac, „Despre modelul universitarului", în (Romulus Brâncoveanu editor), *Structura universităţii – structura cunoaşterii*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2008, pp. 133-145
[11]Mihail Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Cugetarea, Georgescu-Delafras, Bucureşti, 1942, p. 115
[12]Mihai Uţă, *op.cit.*, p. 126

fiind, ca atare, relativizate. Diminuarea relevanţei valorilor religioase e evidentă atât din punct de vedere cantitativ cât şi calitativ. Tot mai puţină lume asimilează valorile religioase ca esenţiale pentru viaţă. În bună măsură, acest fapt se datorează lipsei de responsabilitate şi implicarea familiei în transmiterea credinţei şi valorilor religioase. Deseori, părinţii deleagă altora această responsabilitate care le este proprie, preotului, bunicii sau şcolii, care uneori se opune educaţiei religioase a copiilor lor în numele libertăţii de alegere. În plus, familiile însele traversează astăzi o profundă criză, mai ales la nivelul comuniunii, comunicării şi trăirii valorilor în general.

Bibliografie

1. Bazac, Ana, „Despre modelul universitarului", în (Romulus Brâncoveanu editor), *Structura universităţii – structura cunoaşterii*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2008
2. Berdiaev, Nikolai, *Sensul creaţiei*, Editura Humanitas, Bucureşti 1992
3. Lemeni, As. Dr. Adrian, "Ideologizarea ştiintei", în *Ştiinţă şi teologie*, Editura Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001
4. Lonchamp, Jean – Pierre, *Science et croyance*, Desclée de Bronwer, Paris, 1992, p. 146
5. Manoilescu, Mihail, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Cugetarea, Georgescu-Delafras, Bucureşti, 1942
6. Noica, Constantin, *Despre lăutărism*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007
7. Uţă, Mihai, *Teoria ştiinţei în filosofia lui Auguste Comte (1928)*, traducere din franceză şi ediţie de Adrian Michiduţă, Craiova, Aius, 2012

Schimbări paradigmatice în ştiinţele vieţii. Perspectivă misionară

Tache Constantin
Universitatea „Ovidius” Constanţa
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 ştiinţelor vieţii 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 aparţinând ştiinţelor vieţii 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.

Ştiinţele vieţii reprezintă ramuri deosebit de importante pentru cercetarea ştiinţifică astăzi întrucât dezvoltarea acestora şi progresul lor au adus o îmbunătăţire a vieţii umane. Pot fi aduse în discuţie foarte multe domenii deosebit de importante care au adus diverse provocări la adresa vieţii religioase, însă în cadrul demersului nostru vom schiţa câteva aspecte legate de domeniul biologiei, medicinii şi geneticii.

I. Ştiinţele vieţii

Biologia este știința vieții. Numele său este derivat din cuvintele grecești „bios” (viață) și „logos” (studiu)[1]. Biologii studiază structura, funcția, creșterea, originea, evoluția și distribuția organismelor vii. Există, de asemenea, câmpuri „umbrelă” ale biologiei, fiecare dintre acestea

[1] *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[2]. 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 ştiinţifice.

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 viaţa pe pământ. Fără stratul de ozon, viața pe uscat nu ar fi fost

[2] *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 şi 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, meteoriţi au lovit Pământul destul de des şi au făcut pagube mari. Astăzi, stratul gros de ozon şi atmosfera groasă face ca meteoriţii 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 revoluţionat lumea ştiinţei[3]. Denumită în mod obișnuit conceptul de „supă primordială”[4], oamenii de știință au arătat cum blocurile de viață, cum ar fi aminoacizii, ar putea fi creaţi 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 şi oceanele de acoperire timpurie ale Pământului[5]. Cu toate acestea, nu au fost niciodată în măsură să creeze în laborator acele condiţii.

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 modalităţi de creare a vieţii. La vremea respectivă această descoperire a fost una uriaşă şi apreciată pentru faptul că a oferit un

[3] Vezi Ian Beardsley, *The Miller-Urey Experiment and Artificial Intelligence*, LULU Press, Morrisville, North Carolina, 2018
[4] Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life*, Simon & Schuster Paperbacks, New York, 2005, pp. 86-94
[5] Peter J. Russell, Paul E. Hertz, Beverly McMillan, *Biology: The Dynamic Science*, Cengage Learning, Australia, 2016, p. 579

răspuns la întrebarea „cum a apărut viaţa”. Cu toate acestea, mai târziu s-a descoperit faptul că anumite ingrediente din „supa primordială” nu existau în atmosferă aşa cum se credea anterior[6].

Am amintit doar două exemple de ipoteze ale biologilor care au încercat, cu ajutorul experimentelor ştiinţifice, să explice eminamente ştiinţific modul de apariţie a vieţii 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 medicinii 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”[7]. 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”[8]. Este considerat „fondatorul anatomiei umane moderne”. El a ocupat funcția de medic regal sub împăratul Charles V și cea deprofesor 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 şi tatăl microbiologiei[9].

---

[6] Richard L. Fern, *Nature, God and Humanity: Envisioning an Ethics of Nature*, Cambridge University Press, 2002, p. 56

[7] 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

[8] Andreas Vesalius, *On the Fabric of the Human Body*, Norman Publishing, Novato, CA, 2007

[9] *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[10].

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 cărţii „Despre originea speciilor"[11].

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."[12] 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 medicinii.

Gregor Mendel (1822-1884) este faimos pentru: genetica modernă. Când a scris „Experimente despre hibridizarea plantelor"[13], 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[14].

Rachel Carson (1907–1964) a demarat mişcarea împotriva utilizării pesticidelor. Rachel Louise Carson a fost biolog biologă născută în Springdale, Pennsylvania, în 1907. Carson este creditată cu lupta de conştientizare pentru conservarea mediului. Ea a condus cruciada împotriva

---

[10] John R. B. Lighton, *Measuring Metabolic Rates: A Manual for Scientists*, Oxford University Press, 2008, p. 5
[11] Charles Darwin, *On the Origin of Species*, Oxford University Press, Oxford 2008
[12] Claude Bernard, *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*, Macmillan & Co, New York, 2012, p. 1
[13] Gregor Mendel, *Experiments in Plant Hybridization: The Genetic Heredity Demonstrated by Hybrids of Garden Peas*, LULU Press, Morrisville, North Carolina, 2018
[14] 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[15].

Pentru a demonstra că **medicina** face parte din ştiinţele vieţii, trebuie să remarcăm obiectivul său principal, respectiv conservarea și / sau restaurarea sănătăţii ori prevenirea și / sau eliminarea bolilor oamenilor. Acest obiectiv a rămas neschimbat, în ciuda faptului că mijloacele şi modalităţile de realizare a acestuia s-au schimbat profund, îmbunătăţindu-se simţitor în ultimele decenii[16].

Succesul medicinii este constă în prevenție și/sau succesul terapiei. Aspectul operaţional al medicinii 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[17] și din acest motiv conceptul de boală nu trebuie separat de speranţa că o boală poate fi vindecată[18].

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 neusţinut. O axioma de bază a medicinii occidentale care are la bază ştiinţa 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 medicinii orientale, în special acupunctură, se face referire la „organe” nu ca la sisteme fizice, ci la anumite entităţi, 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”[19].

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-galileană, de a experimenta lumea naturală, deoarece acest lucru ar putea împiedica descoperirea de noi mijloace terapeutice. Dar afirmația lui Feyerabend conform căreia

---

[15] Meghan Rock, *Rachel Carson: Marine Biologist and Winner of the National Book Award*, Cavendish Square, New York, 2016

[16] Wolfgang Wesiak, „Medicine in the field of conflict of pragmatism ideology and science” in “Pieringer”, F. Ebner. ed. Springer, Vienna / New York, 2000,. 205

[17] Tristram Engelhard, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 65-67

[18] Lennart Nordenfelt, *On the Nature of Health*, Springer, New York, 2013, p. 111

[19] 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-operațional, prin succesul sau eșecul său în prevenirea bolilor sau în tratamentul lor.

Ca oricare ştiinţă 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 medicinii, 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 conştient sau inconştient, 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 ştiinţă 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[20]. 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”[21].

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 șaizeci 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.

---

[20] Harold Koenig, *Handbook of Religion and Health*, Oxford Univerity Press, Oxford, 2012

[21] 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.

Ingineria genetică corespunde ansamblului tehnicilor care permit manipularea genelor, izolarea, modificarea şi 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”[22].

Principiul diferenței genetice laxe (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 avansaţi. 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[23].

---

[22] 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

[23] 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[24] privind libertatea de bază sau cu al lui Norman Daniels[25] 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[26].

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 şi 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)

[24] John Rawls *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971
[25] Norman Daniels, Just Health: Meeting Health Needs Fairly, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 2007
[26] 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[27].

Ca și ingineria nucleară, ingineria genetică poate fi folosită pentru a construi sau pentru a distruge, pentru a edifica sau pentru a manipula. Intre 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 „examenele 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 paradigmatice în cadrul ştiinţelor materiei

Schimbări de paradigmă au avut loc şi în cadrul ştiinţelor vieţii. Aşa cum am vorbit de „daimonul” laplacian sau de „soluţia finală” a lui Hilbert în cadrul ştiinţelor materiri, în cadrul ştiinţelor vieţii vorbim de „omul neuronal” al lui Jean Pierre Changeux[28], care elimina spiritualul din viaţa omului, astfel că omul nu mai avea voinţă şi liber arbitru, ci era la discreţia hotărârilor propriului creier. Însă domeniul biologiei şi al geneticii reprezintă de departe provocările cele mai mari în „ştiinţele vieţii” în „vechea paradigmă ştiinţifică”. Astfel, evoluţia darwiniană se baza pe lupta pentru supravieţuire, pe selecţia naturală şi pe adaptarea la mediu. Acestea erau fundamentate pe „credinţa” că Universul este veşnic, la fel fiind şi timpul şi spaţiul. Toate

[27] Colin Farrelly, “Normative Theorizing about Genetics Responses and Dialogue”, in *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, no. 22, 2013, pp. 408-419
[28] În acest senst vezi Jean Pierre Changeux, *L’homme neuronal*, Odile Jacob, Paris, 2004

acestea au condus – din nefericire – la regimurile totalitare ale secolului XX (nazismul şi comunismul) şi la darwinismul social[29].

Acesta este cel mai important exemplu ce demonstrează schimbările paradigmatice operate şi în cadrul ştiinţelor vieţii. Însă, trebuie să menţionăm că există un decalaj între ştiinţele materiei şi cele ale vieţii de circa 7 decenii în favoarea primelor ca proces de eliberare de sub robia ideologică a patrulaterului de care aminteam, aşa se explică de ce în ştiinţele vieţii schimbările de paradigmă merg atât de greu. Chiar şi aşa este extraordinar pentru teologie şi pentru dialogul cu aceste ştiinţe aceste schimbări structurale ca adevărate revoluţii ştiinţifice de eliberare din influenţa ideologică cu pretenţie de ştiinţă.

Am văzut cât de serioase sunt provocările, atât pe cele venite din sfera ştiinţelor materiei, cât şi pe cele venite din sfera ştiinţelor vieţii şi am procedat aşa pentru că fracturile dialogale şi relaţionale ale teologiei cu ştiinţele s-au manifestat pe aceste două planuri: în planul ştiinţelor materiei a avut loc o ruptură generată de „afacerea Gallilei”, iar în planul ştiinţelor vieţii avem ruptura cauzată de „afacerea Darwin”.

Biologia, în cadrul „noii paradigme ştiinţifice”, a rămas în sine tot evoluţionistă,[30] chiar dacă s-a dezis de Darwin. Schimbări de paradigmă în cadrul biologiei au fost aduse Christian De Duve, care vorbeşte despre viaţă ca fiind „un fenomen inevitabil înscris în legile Universului”, „un imperativ cosmic”[31]. De asemenea, Michael Denton arată că nu mai există contradicţie între biologie şi teologie, biologia actuală poate întări (nu demonstra) învăţăturile teologice. Prin Denton s-a ajuns în situaţia extraordinară ca biologia să valorizeze întruparea Mântuitorului şi să valorizeze viziunea antropocentrică creştină strict în contextul rolului omului în Univers[32].

Este necesar să menţionăm că, deşi rămân savanţi naturalişti, cei doi deschid perspective noi de interdisciplinaritate, de dialog cu teologia, ceea ce este un lucru excepţional. Mai mult, savanţi precum Rosine Chandebois şi Andras Paldi arată că ADN-ul şi genele noastre nu sunt atotputernice în a explica fenomenul eredităţii[33]. De asemenea, Brian Goodwin şi Remy Chavin demonstrează limitele selecţiei naturale prezentată ca un panaceu universal de către darwinişti iar

[29] *Social Darwinism: Linking Evolutionary Thought to Social Theory*, Open University Press, Maidenhead, Berkshire, 2000
[30] După respingerea transformismului Darwinian a fost formulată aşa numita “teorie sintetică a evoluţiei” de către Ernst Mayr, *De la bacterie la om. Evoluţia lumii vii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008
[31] Christian De Duve, *Vital Dust: Life As a Cosmic Imperative*, BasicBooks, New York, 1995
[32] Michael Denton, *Evolution: Still a Theory in Crisis*, Discovery Institute Press, Seattle, 2016
[33] Vezi în acest senst Andras Paldi, *Le Figaro*, 16 iulie, 2002, p. 25

Anne Dambricourt arată limitele influenţei mediului în viaţa şi devenirea mediului, adaptarea la mediu fiind un punct forte al darwinismului şi al „vechii paradigme ştiinţifice”[34].

Cercetătorul Benjamin Libet arată că omul are voinţă şi liber arbitru, experienţele sale demonstrează că omul nu trăieşte într-o dictatură a creierului, astfel se face o distincţie între „omul neuronal” şi „omul mental”, ultimul fiind cel care decide la nivel de liber arbitru, mintea şi raţiunea omului nu se reduce, identifică, sau epuizează la nivelul biologic al creierului. Cu o fracţiune de secundă înaintea unui act, creierul nostru este pregătit de a-l efectua. Noi luăm cunoştinţă de decizia noastră dictată de creier cu 0,2 secunde înainte ca el să se producă. Astfel, se demonstrează la nivel experimental – ştiinţific, că libertatea nu este o iluzie, creierul nostru nu decide pentru şi în locul nostru, pentru că Libet a arătat că înaintea actului omul poate, prin voinţa sa, să oprească procesul iniţiat de creier[35].

Într-o epoca pe car unii cercetători o numesc post post-modernă sau post-creştină, în cadrul căreia ştiinţa şi savantul reprezintă, alături de bancher, şi într-o mai mică măsură de teolog, din cauza desacralizării şi decreştinării, reale repere ale actualei societăţi, este firească şi importantă deopotrivă preocuparea misionarului ortodox faţă de ştiinţă şi de provocările venite din sfera ei.

Aşa cu am putut observa, avem de a face cu reale modificări de paradigmă care au permis dezvoltarea dialogului dintre ştiinţa şi teologia, ca dovadă că au existat în ultima perioadă o serie de conferinţe şi granturi internaţionale la care au participat şi au dezbătut subiecte comune, atât savanţi de renume cât şi teologi importanţi. În cadrul acestora s-a tras o concluzie deosebit de importantă, aceea că cercetătorii oneşti şi obiectivi au recunoscut limitele cunoaşterii ştiinţifice, în detrimentul absolutizării ştiinţei atât de prezentă în cadrul ideologiei scientiste. De asemenea, limitarea cunoaşterii ştiinţifice a fost recunoscută de către marele savant Alexandru Mironescu în cunoscuta lui carte *Limitele cunoaşterii ştiinţifice*.

Este deosebit de important să ştim ca şi teologi şi creştini misionari deopotrivă, că ştiinţele moderne şi postmoderne nu sunt absolute ci relative, totodată să înţelegem importanţa lor în societatea secularizată, dar şi provocările ce vin de la acestea. Schimbările paradigmatice din cadrul ştiinţelor sunt importante pentru noi, ca misionari, pentru că ne deschid posibilităţi noi de dialog cu omul de ştiinţă şi cu omul contemporan ce preţuieşte progresul ştiinţific. Schimbările

[34] 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

[35] Vezi Benjamin Libet, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1991

în interiorul ştiinţelor fac astăzi posibil ca un om să fie „credincios împlinit intelectual” iar religia şi religiozitatea să nu mai fie considerate ca un concept preştiinţific şi absurd.

Modificările paradigmatice din cadrul ştiinţelor vieţii şi materiei, dincolo de faptul că dă o şansă nouă dialogului cu teologia, ne arată că ştiinţele sunt într-o permanentă schimbare, că trebuie să afirmăm alături de savanţii oneşti limitele cunoaşterii ştiinţifice, fără să absolutizăm ştiinţele cum se întâmplă în scientismul ideologic, aşa cum vom vedea în subcapitolul dedicat. Din perspectivă misionară, este foarte important de realizat că ştiinţa contemporană, bazată pe experiment, nu are caracter absolut ci unul relativ, dar joacă un rol fundamental în cadrul societăţii contemporane prin prisma provocărilor venite din sfera ei. Schimbările de paradigmă din cadrul ştiinţelor sunt importante pentru teologia bisericii deoarece a dat posibilitatea dialogurilor dintre teologi şi oamenii de ştiinţă, dar şi apariţia unui dialog între omul contemporan şi savanţi.

În concluzia acestui capitol, putem spune că până la sfârşitul 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 şi noua paradigmă ştiinţifică în ştiinţele materiei. Evalure misionară

Tache Constantin
Universitatea „Ovidius” Constanţa
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Introducere

Ştiinţele materiei reprezintă domenii foarte importante şi care prezintă un foarte mare interes în cadrul ştiinţei astăzi. Progresul lor şi descoperirile realizate în cadrul lor ne-au adus un pic de claritate în ceea ce priveşte lumea înconjurătoare. În contextul dialogului dintre ştiinţă şi religie, este important de a aduce în discuţie activitatea ştiinţelor materiei întrucât au generat o serie de provocări. În continuare vom schiţa câteva aspecte legate de domeniul cosmologiei, matematicii şi fizicii.

Abordarea inter-disciplinară oferă o înțelegere holistică, unitară și obiectivă asupra relaţiei dintre teologie şi ştiinţele 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. Ştiinţele materiei

Cosmologia. Studiul empiric al universului în secolele XX şi XXI a dezvăluit aspecte comune, dar şi diferite între conceptele de bază referitoare la înțelegerile științifice ale cosmologiei și afirmațiile centrale ale teologiei creștine clasice[1]. 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

[1] 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.”[2] 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”[3]. 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”[4]. 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

[2] R.S. Hess, „Genesis 1-2 in its literary context” in rev. *Tyndale Bulletin* no. 41, vol. 1, 1990, p. 161
[3] 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
[4] 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”[5]. David Tsumura adaugă: „Crearea prin voinţă divină în Facere este unică în Orientul Apropiat antic, creația luminii ca prim act de creație apare doar în Facere”[6]. 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 ”[7]. 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 ”[8].

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[9].

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[10]. Pentru a ilustra acest lucru, este suficient să menţionăm 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 predicţiilor. Cu toate acestea, pe lângă astfel

[5] Gordon John Wenham, *Genesis*, Zondervan Academic, Grand Rapids, MI, 2017, p. 38
[6] 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
[7] *Ibidem*, p. 35
[8] R. S. Hess, “God and origins: Interpreting the early chapters of genesis” , p. 91
[9] Joseph Warren Dauben, *Georg Cantor*, Princeton University Press, Princeton, 1990
[10] P. Zlatos, *Godels onthological proof of God'sexistence*, 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 descripţiei 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 creaţiei 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 şi sigure. Ceea ce nu avea peras nu putea fi studiat folosind noţiunile clare ale matematicii.

Matematica modernă, în contrast cu antichitatea, face o distincţie între infinit şi nedeterminat. Consideră că infinitul, în ciuda faptului că nu are un final (finis), este determinat şi fără echivoc şi, astfel, accesibil investigaţiei matematice. Fie o figură geometrică extinsă infinit[11], o cantitate infinit de mică[12] sau un set infinit[13], se consideră ca aparţinând matematicii. Noţiunea antică de apeiron a fost astfel împărţită în două noţiuni: noţiunea de infinit într-un sens restrâns, care a devenit o parte a matematicii, şi noţiunea de nedeterminat, care, ca şi anterior, nu are loc în matematică.

Tyché – aleatoriu. O altă diferenţă între matematica antică şi cea modernă apare în înţelegerea noţiunii de aleatoriu (tyché). Noţiunea de tyché, similar cu cea de apeiron, a avut o semnificaţie mult mai largă decât noţiunea noastră modernă de aleatoriu; pe lângă evenimentele întâmplătoare, a desemnat şi şansa, norocul şi soarta în general.

Prin urmare, nu a fost accesibilă pentru investigaţiile matematice. Tyché era de competenţa unui oracol decât în cea a matematicii. Pentru oamenii obişnuiţi, soarta lor personală a rămas ascunsă. Din secolul al XVI-lea, cărţile despre jocurile de noroc au început să apară în literatura matematică, iar în secolul al XVII-lea, teoria probabilităţii moderne s-a dezvoltat din această tradiţie[14]. Din punctul de vedere al vechilor şcoli, o teorie matematică a lui tyché este doar la fel de absurdă ca o teorie matematică a apeironului.

Şi în cazul lui tyché, descoperirea spre matematica modernă s-a petrecut pe aceeaşi linie, aşa cum s-a întâmplat şi în cazul apeiron: noţiunea antică era împărţită în două concepte. Prima dintre ele, conceptul de aleatoriu, a devenit subiectul teoriei probabilităţii, în timp ce cea de-a doua, noţiunea de soartă, a rămas dincolo de graniţele ştiinţelor exacte.

Arithmos - necunoscut. A treia schimbare are legătură cu naşterea algebrei şi, în special, cu noţiunea de necunoscut, care de la Descartes este cel mai adesea exprimat prin litera x. Algebra a fost creată în civilizaţia arabă, aşa cum indică numele acestei discipline matematice. Civilizaţia arabă este monoteistă, similară cu civilizaţia occidentală. Astfel, urmărind teza despre

[11] Dirk Jan Struik, *A Source Book in Mathematics*, Princeton University Press, Princeton, 2014, p. 227
[12] *Ibidem*, p. 192
[13] Bernard Bolzano, *Paradoxes of the Infinite*, Routledge & Kegan Paul, New York, 2014
[14] 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, menţionăm 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). Totuşi, în rezolvarea unor astfel de probleme au procedat într-un mod sintetic, folosind doar valorile cantităţilor 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 aceloraşi operaţiuni aritmetice ca numere obişnuite[15]. Scopul simbolismului algebric este de a depăşi bariera epistemologică care separă acele cantităţi pe care le cunoaştem de cele pe care le cunoaştem. Astfel, în algebră, lucrăm atât cu cantităţile cunoscute, cât şi cu cele necunoscute, ca şi cum ar fi echivalente.

Din punct de vedere al matematicii antice, aceasta este ceva absurd, deoarece dacă nu cunoaştem valoarea unei cantităţi, nu putem determina rezultatele operațiunilor 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 noţiunea de gol nu este potrivită pentru a deveni un subiect pentru matematică. Cunoștințele matematice sunt caracterizate de noțiuni clare și precise, ceea ce cu

[15] 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”[16]. 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 - mişcare. Pentru ultimul exemplu care ilustrează diferențele dintre matematica antică şi cea modernă, să ne întoarcem la noțiunea de mişcare. Noțiunea greacă de kinezis, care desemnează mişcare, are o semnificație mult mai largă decât noțiunea noastră modernă de mişcare. Pe lângă schimbarea poziției în spațiu, ea cuprinde creşterea, îmbătrânirea şi schimbarea culorii. Conform înțelegerii antice a matematicii, kinesis, ca apeiron şi tyché, au sfidat matematica. Aristotel a explicat de ce este imposibil să descrie kinesis în termeni matematici. Pentru un savant antic, o teorie matematica a kinesis-ului ar fi aceeaşi absurditate ca o teorie matematica a apeironului sau o teorie matematica a lui tyché. Matematica mişcării 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 mişcare locală), iar cealaltă, mai largă, a inclus restul. Galileo a dezvoltat o știință matematică doar pentru noțiunea mai restrânsă de mişcare locală.

În concluzie, ontologia și epistemologia erau în unitate pentru antici. Ei considerau lumea ca fiind aşa cum le apărea; fenomenele, care li s-au părut la fel de ambigue și slabe, au considerat că sunt chiar aşa. 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, cunoaşterea 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,

[16] Isaac Newton, *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*, University of california Press, Berkley, 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 ştiinţelor 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 sfârşit la naşterea matematicii moderne cu noţiunile sale de infinit, probabilitate, necunoscut, spaţiu şi mişcare. Diferenţele fundamentale dintre matematica modernă timpurie şi matematica din perioada elenistică pot fi, probabil, caracteristice ca ruperea graniţelor date de neechivoc şi deschiderea lumii matematicii către fenomenele date de ambiguu precum infinitul, aleatoriul sau mişcarea. 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 noţiuni 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 şi din Egipt. El a sintetizat o idee potrivit căreia sufletul uman ar fi o esenţă divină căzută – o zeitate păcătoasă – care a fost îngropată într-un corp material ca într-un mormânt. Asemeni gânditorilor hinduşi, el credea că sufletul era destinat astfel unui ciclu de renaşteri. Acest suflet - sufletul fiecărei fiinţe 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 mulţi păgâni acest proces includea o trecere prin porţile fiecărei sfere consecutive, până când sufletul eliberat atingea cel mai înalt ideal.

Platon (cca. 430-348 î. Hr.) a dezvoltat aceste idei timpurii într-un sistem mai rafinat şi mai sofisticat. Ceea ce ne interesează aici este concepţia sa potrivit căreia lumea materială, a simţurilor, nu reprezintă altceva decât un ecou al “jurisdicţiei” divine, sau, aşa cum sugerează el în parabola peşterii, o reflectare a realităţii eterne mişcându-se asemeni unduirilor unei umbre pe peretele unei peşteri.

Platon avea o concepţie superioară despre lucrurile legate de fizică, şi a vrut ca aceasta să evoce aspiraţiile şi efortul de purificare a intelectului. În timpul Evului Mediu timpuriu şi al epocii medievale, aceste concepte erau materializate într-un mod foarte particular – poate chiar opusul a ceea ce intenţiona Platon. Analizând pe scurt problema, noţiunea a evoluat astfel: dacă universul material este o umbră, reflecţie sau imitare a formelor ideale ale realităţii eterne, atunci realitatea eternă trebuie să fie o formă subtilă a lumii materiale. Astfel, „lucrurile de dincolo”

erau vizualizate și primeau o forma materială, fizică, concretă (adesea deloc subtilă) chiar şi atunci când descrierile lor erau metafore pentru stări psihologice.

Fizica modernă nu înseamnă o rectificare a ştiinţei tradiţionale, ci o schimbare din temelii a concepţiilor. Putem vorbi de o nouă paradigmă ştiinţifică. Ceea ce aveau de făcut fondatorii ştiinţei moderne, printre ei fiind Galilei, nu era o critică şi o combatere a unor teorii eronate şi deci corectarea şi înlocuirea lor prin altele mai bune. Ei trebuiau să facă ceva cu totul diferit. Trebuiau să distrugă o lume şi s-o înlocuiască cu alta. Trebuiau să reformeze structura intelectului nostru, să reformuleze şi să reformeze conceptele lui, să dezvolte o nouă abordare a existenţei, un nou concept al cunoaşterii, un nou concept al ştiinţei şi chiar să înlocuiască un punct de vedere atât de natural, acela al simţului comun, cu un altul care nu este deloc natural”[17].

Cercetările în domeniul microfizicii a dus astfel la renunţarea la conceptul de cunoaştere ştiinţifică, fiindcă având de-a face cu indecidabile, cu limitele preciziei controlului, cu cuante, fractali, catastrofe şi paradoxuri pragmatice, ştiinţa postmodernă „face teoria propriei sale evoluţii discontinue, catastrofice, nerectificabile, paradoxale. Ea schimbă sensul cuvântului cunoaştere [savoir] şi expune modul în care poate avea loc această schimbare. Ea produce nu cunoscutul, ci necunoscutul, şi sugerează un model de legitimare care nu este nicidecum al celei mai bune performanţe, ci al diferenţei înţelese ca paralogie.”[18] Ştiinţa postmodernă deconstruieşte realitatea, cunoscutul, făcându-l necunoscut, după care reorganizează acest necunoscut într-un metasistem simbolic independent.[19]

Cunoaşterea ştiinţifică corespunde nivelului de înţelegere ştiinţifică. Aici, cel mai important lucru este ca modelul pe care-1 realizăm să fie cât mai apropiat de realitate. Oamenii de ştiinţă continuă să construiască modele, unul după altul, schimbându-le conform principiului falsificării. Şi există diferite niveluri de înţelegere ştiinţifică. Adevărul ştiinţific nu poate nega Adevărul religios, deoarece ele au niveluri diferite. Dar există unele aspecte interesante ale ştiinţei. Munca ştiinţifică este una dintre modurile de a obţine plenitudinea: noi, fiinţele umane, avem un intelect sau o raţiune şi un suflet care are în centrul său inima, şi le putem folosi pe amândouă. Astfel, credinţa şi raţiunea sunt două laturi ale căii către Adevăr.[20]

---

[17] Ilie Pârvu, *Arhitectonica existenţei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, pp. 167-168; Adrian Lemeni, Sensul Eshatologic al creaţiei, Editura ASAB, Bucureşti, 2003 p. 103

[18] Jean-François Lyotard, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, trad. şi cuvânt înainte de Ciprian Mihali, ed. a II-a, Ed. Ideea Design & Print, Cluj, 2003., p. 89.

[19] Ph. Breton, „Pandore”, 3, aprilie 1979, p. 10.

[20] Serguey Grib, “Ştiinţa modernă şi creştinătatea: o încercare de dialog în cadrul gândirii religioase ruse”, în *Ştiinţă şi religie, antagonism sau complementaritate?*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, Bucureşti, 2002, p. 168

Dar este un semn de slăbiciune (pentru un om sau pentru întregul sistem totalitar) când ştiinţa e proclamată remediu pentru toate greşelile şi ca o cale către adevăr. Teorema matematică a lui Gödel şi principiul complementarităţii arată limitele ştiinţei create de om. Astfel, calea ştiinţifică de înţelegere este limitată, dar este rezonabilă, deoarece este legată de revelaţia naturală a lui Dumnezeu în Univers, deşi este dincolo de Revelaţie în istoria omenirii.

II. Schimbări paradigmatice în cadrul ştiinţelor materiei

Încă din modernitate şi continuând cu postmodernitatea locul Bisericii şi al teologului a fost luat de către savant ca reprezentantul ştiinţei care începea să se dezică de tutela religioasă a Bisericii şi care dădea semne că devine din ce în ce mai autonomă. Însă această abordare nu era ceva nou deoarece ştiinţa modernă relua – în alte coordonate – vechiul proces de „dezvrăjire" al lumii demarat în antichitate odată cu aşa numita „teorie atomică" a lui Leucip, Epicur şi Lucreţiu[21]. „Teorie atomică" care a fost prezentată ideologic ca reprezentând „zorii" gândirii raţionale rată că geneza lumii este de fapt interacţiunea întâmplătoare a componentelor elementare care sunt atomii, Această teorie se dorea a fi îndreptată în primul rând împotriva zeilor care nu ar interacţiona deloc cu lumea[22].

Perioada Renaşterii a adus în prim plat preocupările filosofico-ştiinţifice ale materialiştilor antici, dar , în acelaşi timp, a reprezentat şi o reactualizare a valorilor antice păgâne. Trebuie spus că acest proces de „dezvrăjire a lumii" stă la baza edificării „vechii paradigme ştiinţifice" care prezenta şi afirma ştiinţa ca fiind autonomă, garant al progresului total al omenirii fără Dumnezeu[23] şi ca element forte de condamnare a religiozităţii identificată cu perioada de ignoranţă totală, de întuneric gnoseologic şi ca o perioadă desuetă numită pre-ştiinţifică.

Noţiuni şi concepte precum „Dezvrăjirea lumii" şi „vechea paradigmă ştiinţifică" puneau la grea încercare teologia creştină, mai ales cea occidentală, şi se poate vedea aici un proces nociv în care, atât filosofia occidentală seculară, cât şi Biserica occidentală îşi au partea lor de „contribuţie". Din perspectiva filosofiei creştine occidentale avem două momente ce au condus

[21] Gilbert G. Germain, *A Discourse on Disenchantment: Reflections on Politics and Technology*, State University of New York Press, Albany, 1993, p. 31
[22] 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
[23] Vezi în acest sens Jean Fouraste, *Ce que je croi*, Grasset, Paris, 1981

la impunerea în conştiinţa omului occidental, a faptului că Dumnezeu trebuie redus la ceva abstract dar având raţiune, că El a murit pentru omul cel nou, modern şi trebuie izgonit într-o transcendenţă cvasi-iluzorie. Primul moment este cel al impunerii conceptului filosofic profund anti-creştin numit „deism”. Chiar dacă nu se respingea existenţa lui Dumnezeu şi formal se accepta calitatea lui Dumnezeu de „Creator”, totuşi, exact ca în „teoria atomistă” la care am făcut referire, Dumnezeu nu mai interacţiona deloc cu omul şi cosmosul, fiind captiv într-o transcendenţă mai puternică decât El însuşi, lumea şi omul trăind după legile universului create de Dumnezeu; se făcea astfel un pas mare spre teoria mecanicistă a universului fundamentală în „vechea paradigmă ştiinţifică”[24].

Din păcate „Vechea paradigmă ştiinţifică” a fost cea care a transformat ştiinţele materiei şi ale vieţii în ideologii, aducându-le într-o robie a „patrulaterului morţii ideologice” format din materialism, naturalism, ateism şi scientism[25]. Această veche paradigmă va fi una eminamente deterministă, materialistă şi atee, iar în ea va domni hazardul, non-sensul şi absurdul. Vechea paradigmă ştiinţifică elimina religiozitatea din sistemul axiologic al omului iar Dumnezeu devine astfel o „ipoteză inutilă”.

În cadrul vechii paradigme ştiinţifice, Dumnezeu este înlocuit de un „daimon”,acesta fiind un spirit atotştiutor, pur teoretic, iar în virtutea determinismului laplacian acesta cunoştea tot viitorul şi tot trecutul. „Daimon-ului” laplacian îi corespunde – potrivit „vechii paradigme ştiinţifice” – aşa numita „soluţie finală” a lui Hilbert care ideologiza matematicile şi proclama că prin logică se rezolvă orice sistem matematic care poate fi veridic sau fals[26]. David Hilbert punea la baza matematicii teoria numerelor care se baza pe axiome iar acestea pe logică şi făceau matematicile să fie captive într-un determinism logic de factură ideologică. În fizică, astronomie şi astrofizică „vechea paradigmă” îl ia ca normativ pe Jaques Monod cu a sa viziune asupra vieţii „viaţa este un accident improbabil”[27] sau asupra omului: „omul ştie în sfârşit că este singur în imensitatea indiferentă a Universului din care a apărut întâmplător”[28], viziune extrem de relevantă cu privire la capacităţile ştiinţei ideologizate de a-l cunoaşte şi mai ales de a-l sluji pe

[24] Michael Schacker, *Global Awakening: New Science and the 21st-Century Enlightenment*, Park Street Press, South Paris, ME, 2012, p. 10

[25] Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, “Darwinism in the Light of Orthodoxy: Scientific Transformism Based on Materialism and Naturalism” publicată în cadrul conferinţei internaţionale “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

[26] M. Detlefsen, *Hilbert’s Program: An Essay on Mathematical Instrumentalism*, Springer, New York, 2013, p. 169

[27] Vezi în acest sens Jacques Monod, *Le hasard et la necessite*, Le Seuil, Paris, 1970

[28] *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 semnificaţie: „Cu cât înţelegem mai mult lumea, cu atât ni se pare mai lipsită de semnificaţie”[29].

Din aceste câteva exemple înţelegem că sensul şi finalitatea omului, a vieţii şi a Universului, erau reduse la întâmplare într-un demers ideologic care înlocuia demersul ştiinţific autentic bazat pe cercetare experimentală. „Noua paradigmă ştiinţifică” a apărut din cauza unor schimbări importante în fizică, matematică, biologie, genetică sau astronomie.

În cadrul fizicii s-au dezvoltat fizica şi mecanica cuantică care demonstrează că energia este emisă la nivelul particulelor elementare în pachete (cuante) şi nu în mod continuu. Acest mod de manifestare a energiei se constituie ca o ruptură cu conceptele ştiinţei clasice, care nu putea concepe situaţii 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 acelaşi timp şi din particule cu masă nulă numiţi fotoni[30]. Mai mult, Steven Heisenberg formulează principiul incertitudinii demonstrând că nu putem cunoaşte în acelaşi timp poziţia şi viteza unei particule, acest lucru demonstrat ,constituindu-se ca o lovitură fatală dată determinismului clasic al „vechii paradigme ştiinţifice”[31]. „Noua paradigmă ştiinţifică” arată că nu doar lumina, ci şi materia are o dublă natură, ondulatorie şi corpusculară. În acelaşi sens, Niels Bohr va arăta că între două particule există legături misterioase care transcend, atât timpul, cât şi spaţiul[32].

Teoria relativităţii pe care Albert Einstein a emis-o reprezintă un reper al „noii paradigme ştiinţifice”[33]. Celebra sa formulă $E=MC^2$ demonstrează ştiinţific că există timp, că universul nu este veşnic ca în „vechea paradigmă ştiinţifică”, constanta C reprezentând viteza luminii care presupune existenţa mişcării, iar mişcarea presupune existenţa timpului, iar când vorbim de timp, vorbim de crearea Universului. În continuarea acestei certitudini ştiinţifice, a faptului că Universul are un început, avem teoria „Big Bang” a lui Friedmann şi Lemaitre din care s-a dezvoltat principiul antropic al lui Carter cu formele sale: tare, slab şi finalist care vorbeşte din

[29] Steven Weinberg, *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*, Harper Perennial, New York, 2015, p. 64
[30] Jeremy Sanderson, *Understanding Light Microscopy*, John Wiley and Sons, Haboken, NJ, 2019, p. 212
[31] John T. Wixted, *Stevens' Handbook of Experimental Psychology, Methodology in Experimental Psychology*, John Wiley and Sons, New York, 2004
[32] Fritz Dufour, *The Realities of Reality*, MBA Dess, 2018, p. 125
[33] Bernard S. Phillips, David Christner, *Revolution in the Social Sciences*, Lexington Books, Lanham, 2012, p. 91

perspectiva astrofizicii de existenţa şi necesitatea unui Creator al Universului şi de un univers plin de semnificaţii şi nu golit de sens precum cel descris de Weinberg.

„Vechea paradigmă ştiinţifică" a fost afectată şi teoria haosului care ne introduce într-o lume probabilistică şi nu deterministă, iar fenomenele non-lineare ale lui Poincaré ne arată că interacţiunea în cadrul unui sistem de trei corpuri nu poate fi prezisă pe termen lung, lovitură cruntă pentru viziunea mecanicistă a întregului univers autonom[34].

Tot în cadrul fizicii avem un exemplu în persoana Lordului Kelvin care, în cadrul unei conferinţe, a afirmat că fizica a reuşit să explice „totul" mai puţin doi „nori mici negri"[35]. Este vorba de experimentul ratat al lui Albert Abraham Michelson şi Edward Morley din anul 1887 prezentat în cadrul unui volum[36]. Acest experiment eşuat a devastate viziunea ştiinţei clasice asupra lumii şi a contribuit la crearea „noii paradigme ştiinţifice"[37].

Există multe mistere ale Universului şi ale vieţii pe care ştiinţa nu a putut să le explice până acum. Este vorba de particula Higgs, denumită şi „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 existenţei acestei particule este dificilă deoarece această particulă are un timp de descompunere foarte mic astfel că existenţa sa este deosebit de scurtă şi nu există dovezi ale degradării acesteia. Savanţii cred cu tărie că, dacă această particulă se dovedeşte că există, ei vor putea răspunde la întrebări precum: modul în care a fost creată Lumea, sau modalitatea de funcţionare a ei[38].

Un alt mister este forţa gravitaţiei, aceasta reprezentând o forţă care acţionează întotdeauna asupra obiectelor. Ceea ce se ştie mai puţin este că această forţă este una din cele mai slabe forţe din univers, iar fizicienii nu au reuşit încă să explice exact cum funcţionează. Potrivit modelului standard, gravitaţia trebuie să aibă propriile particule de însoţire numite gravitoni. Acestea sunt particule elementare ipotetice care trebuie să intermedieze interacţia gravitaţională. Deşi nu a

---

[34] Christos H. Skiadas, Charilaos Skiadas, *Handbook of Applications of Chaos Theory*, CRC Press, London, 2017 p. 110

[35] Bruce Rosenblum, Fred Kuttner, *Quantum Enigma: Physics Encounters Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 39

[36] 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

[37] Jean Staunne, *Ştiinţa şi căutarea sensului. Întâlnirea dintre cunoaşterea cea mai recentă şi intuiţiile* milenare, în Basarab Nicolescu şi Magda Stavinschi, Ştiinţă şi religie. Antagonism sau complementaritate"", Editura Noua Reprezentare a lumii XXI Eonul Dogmatic, Bucureşti, 2002, p. 198

[38] Nisati Aleandro, Sharma Vivek, *Discovery Of The Higgs Boson*, World Scientific Publishing Co., New York, 2016, p. 16

fost detectată, prezenţa acestor particule se face simţită prin diverse modificări ale energiei cinetice, ale vitezei şi ale energiei de repaus a corpurilor asupra cărora interacţionează 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 substanţă din cosmos foarte puţin cunoscută şi formată din particule nedetectate experimental a cărei existenţă a fost stabilită doar teoretic. Ea este importantă pentru savanţi pentru că se crede că aceasta este responsabilă de crearea galaxiilor. Deşi proporţia ei este imensă în Univers, existenţa ei nu poate fi dovedită experimental din cauză că nu emite radiaţii. Vedem că în privinţa cunoaşterii începutului universului savanţii nu ştiu nimic, alături de limitarea cunoaşterii ştiinţifice prin aşa numitul Zid al lui Plank avem şi misterul materiei întunecate. Teoria Big Bang-ului nu explică această materie neagră[39].

În legătură cu sfârşitul Universului ştiinţa contemporană a elaborat teorii care încearcă să armonizeze trei lucruri: forma universului, materia întunecată conţinută şi modul în care densitatea de energie întunecată va răspunde la extinderea Universului, una din teorii se referă la expansiunea la nesfârşit a Universului care va dispărea din această cauză. O alta este Big Crunch, adică o contractare totală cauzată de gravitaţie după expansiunea maximă a Universului[40].

Vorbim de schimbări de paradigmă şi 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 însuşi spiritul uman era închis într-un determinism sau totalitarism logic. În 1931 el demonstrează că un sistem logic, deşi este complet, va fi de fapt inconsistent. El introduce noţiunea de Adevăr în matematică care este mai presus decât demonstrabilitatea[41].

Acestea au fost doar câteva exemple de schimbări paradigmatice în cadrul ştiinţelor materiei pentru a determina anvergura acestor schimbări care au modificat în mod fundamental relaţia şi dialogul între ştiinţă şi teologie în la sfârşit de mileniu II şi început de mileniu III[42].

---

[39] Roger Green, *The Contracting Universe Explained: Dark Matter Redefined*, Editor Green Roger, 2016, p. 19
[40] Joseph A. Angelo, *Spacecraft for Astronomy*, Facts On File, Inc., New York, 2014, p. 185
[41] Pe larg vezi la Hao Wang, *Kurt Gödel*, Armand Colin, Paris, 1990
[42] Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, “Raportul intre teologie si stiinta in modernitate si postmodernitate” in vol. “Simpozionului stiinta si religie – conflict sau convergenta?”, Constanta, nov.2005, Ed. Vasiliana’98, Iasi, 2005, pp. 102-126

Concluzii

Mulţi oameni de ştiinţă (cu excepţia, de exemplu, a lui Newton) nu văd de ce ar fi necesar să le ceară teologilor să-i, ajute să înţeleagă mai bine esenţa Universului. Dar iată că acum vedem fructele teribile ale luptei militante ateiste şi ale nazismului barbar, care au distrus totul în lume, şi ne putem , reaminti cuvintele Bibliei, care spune că Dumnezeu „este totul" (Sirah, 43,27). Aşadar, încercând să-1 omori pe Dumnezeu, încerci să omori totul. Este interesant să remarcăm aici că materialismul militant, cultivând materia, banii şi economia, încercând să anihileze sufletul şi spiritul, omoară în realitate însăşi materia, transformând făptura vie într-un cadavru.[43]

Să deosebim domeniul ştiinţei de cel al teologiei, şi abia după aceea va fi posibil să înţelegem dacă ştiinţa şi religia se ocupă de acelaşi univers. E important să indicăm absenţa unui moment identic în ştiinţă, momentul fără nici o reflecţie, fără scindarea conştiinţei, fără aşa-numita „obiectivizare".

[43] Ibidem, p. 169

Misiunea internă a Bisericii

Drd. Mirea Virtejanu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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 (pastoraţii) temeinice şi sistematice porneşte de la observarea timpurilor în care trăim şi a modalităţilor în care se manifestă credincioşii bisericii noastre.

În contextul inegalităţilor sociale pastoraţia se manifestă şi ca activitate filantropică prin care Biserica ajută pe cei marginalizaţi ai societăţii[1]. De asemenea Biserica propovăduind Evanghelia lui Hristos şi sfinţind poporul credincios prin Sfintele Taine şi celelalte lucrări sfinţitoare şi mântuitoare, apără în acelaşi timp credinţa cea dreaptă faţă de orice abatere doctrinară, de erezii şi schisme[2].

[1] Î.P.S. Hristodoulous, Arhiepiscop al Atenei, Primat al Greciei, *Misiunea socială a Bisericii*, traducere de Arhim. Mihai Filimon, Pr. Petru Sidoreac, Protos. Dosoftei Şcheul, Editura Trinitas, Iaşi, 2004, p. 128.
[2] Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie şi prozelitism*,Editura Trinitas, Iaşi, 2000, p. 23.

Scopul misiunii ortodoxe de tip intern este acela de a crea o atitudine liturgică şi comunitară în rândul credincioşilor, care atitudine decurge din natura apartenenţei lor la Biserică. La nivelul vieţii lor personale pot exista diverse forme şi trepte de trăire creştină, dar contextul vieţii lor particulare este marea comunitate liturgică. Apropierea de Dumnezeu prin Iisus Hristos, trăirea în împărăţia harului oferită în şi prin Biserică, salvarea omenirii de la osânda păcatului, căpătarea de puteri în lupta împotriva păcatului, sunt ţintele misiunii creştin-ortodoxe[3].

I. Dimensiunea eclesiologică a misiunii

Graniţele Bisericii lui Hristos sunt caracterizate prin două condiţii esenţiale: credinţa adevărată şi unitatea euharistică (liturgică)[4]. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte astfel despre dreapta credinţă: ,,Mântuitorul şi-a numit Biserica Sa sobornicească, dreptmăritoare”[5].

Despre unitatea euharistică, Sfântul Ciprian al Cartaginei scrie următoarele: ,,Trebuie să ştii că episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop, iar cel care nu este în comuniune (euharistică) cu episcopul acela nici nu este în Biserică şi se înşală cei care nu sunt împăcaţi cu ierarhia instituită de Dumnezeu având nădejdea să-şi găsească unitatea (liturgică) pierdută, aflând-o la cei rătăciţi. Când de fapt Biserica este una, sobornicească şi nedespărţibilă şi peste toate unită şi întărită prin comuniunea (euharistică) a ierarhilor”[6].

Reiese astfel că în viziunea misionară a timpului, şi nu doar atunci, unitatea de credinţă şi liturgică a episcopilor formează Biserica adevărată a lui Hristos[7]. Prin Sfânta Euharistie, atributul de slujire al episcopilor şi încredinţată de aceştia preoţilor, fiecare om se uneşte cu trupul mistic al lui Hristos, iar această unire constituie Biserica lui Hristos al cărei cap este Mântuitorul Însuşi: ,,Că o pâine, un trup suntem cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine” (I Cor. 10,17), ,,Pentru că suntem mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui şi din oasele Lui” (Efes. 5,30).

---

[3]Pr. Lect. Dr. Dan Sandu, *Teologia şi practica misiunii azi. O tratare comparativă*, în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al.I.Cuza”*, Iaşi, Teologie, tom VIII, Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2003, p. 162.
[4] Î.P.S. Dr. Daniel Ciobotea, *Unitatea Bisericii. Natura şi scopul ei*, în “Teologie şi Viaţă”, nr. 7-12, iul.-dec., 2003, p. 128.
[5] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, XXII, în *Filocalia III*, Sibiu, 1948, p. 69.
[6] Sfântul Ciprian de Cartagina, *Despre unitatea Bisericii*, V, traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi prof. David Popescu, în *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 3, *Apologeţi de limbă latină*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, p. 437.
[7] Î.P.S. Dr. Daniel Ciobotea, *Unitatea Bisericii...*, p. 129.

Despre unitatea Bisericii, ca trăsătură fundamentală[8] a acesteia, indispensabilă viziunii misionare, vorbesc toţi Sfinţii Părinţi. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie următoarele: ,,(...) astfel, cum ne învaţă Scriptura şi Sfinţii Părinţi, Biserica adevărată a lui Hristos este una singură din care în diferite timpuri s-au despărţit diverse adunări eretice şi grupări schismatice”[9].

În acelaşi timp, dogma ortodoxă despre Biserică ne învaţă că Biserica lui Hristos este singurul loc unde lucrează harul sfinţitor şi mântuitor, adică unde sunt valabile cele Şapte Taine ale Bisericii. Biserica este trupul mistic al lui Hristos şi 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”[10]. Pentru aceasta Mântuitorul a întemeiat Biserica Sa în care începând cu ziua Cinzecimii lucrează Duhul Sfânt şi se săvârşesc Sfintele Taine.

Vrăjmaşul omenirii din ziua înfiinţării Bisericii a început lupta împotriva ei prin învăţături greşite şi prin sciziunea Bisericii. Încă în perioada apostolică au apărut primele erezii care prinrăspândirea învăţăturilor greşite şi înşelare luptau împotriva Bisericii dreptmăritoare. Pe eretici şi adunările lor îi anatematizează şi Sinoadele Ecumenice. Sfinţii Părinţi demascau şi înfierau aceste învăţături greşite, ucigătoare de suflet iar pe cei care le îmbrăţişau îi numeau urâtori de Hristos şi antihrişti.

La fel de vinovaţi sunt şi schismaticii al căror păcat, după cum scrie Sfântul Ciprian al Cartaginei ,,nu se spală nici cu mucenicie”, dacă bineînţeles nu s-au pocăit şi nu s-au întors la Biserica mamă aş adăuga eu.

Sfântul Irineu de Lyon scrie: ,,Unde este Biserica acolo este şi Duhul Sfânt; iar unde este Duhul Sfânt acolo este Biserica şi tot harul, iar Duhul Sfânt este Adevărul”[11].

În vremurile actuale Biserica Ortodoxă este acuzată că ar fi pierdut, de-a lungul timpului, specificul său evanghelic, misionar, apostolic. Această acuzaţie este adusă de Mişcarea Evanghelică,cu grupările şi sectele sale. Expresia cea mai vie a acestei percepţii a Bisericii Ortodoxe de către respectiva mişcare este concretizată în dese şi agresive campanii

---

[8] Idem, *Teologia patristică – o teologie pastorală şi misionară*, în „Analele Ştiinţifice” ale Universităţii „Al.I.Cuza” din Iaşi, Teologie, tom VIII, Editura Universităţii „Al.I.Cuza”, Iaşi, 2003, p. 15.

[9] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoţie*, traducere de Pr. D. Fecioru, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10, 1957, p. 77.

[10] *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1992, p. 94.

[11] Ioan Ică jr., *O perspectivă patristică asupra misiunii*, în “Renaşterea”, nr. 8, Cluj, 1997, p. 22.

de ,,evanghelizare”, de diferite forme şi dimensiuni, întreprinse în ţara noastră din anul 1990 încoace plecând de la ipoteza re-încreştinării României, considerată o *terra nova* misionară.

Aceasta consideră că toate Bisericile tradiţionale, deci şi cea Ortodoxă şi-arlimita activitatea la cult şi ritual, nemaiinteresându-se de convertirea individuală, că nu ar atinge astăzi toate categoriile sociale (mai ales pe cei săraci), că ar fi instituţii clericale, că puterea ei spirituală ar fi capitulat în faţa celei temporale[12].

Desigur, acestor critici neadevărate, se poate răspunde uşor întrucât Biserica Ortodoxă şi mişcarea evanghelică se separă nu numai asupra unor teme teologice sau pastorale ci şi asupra noţiunii de mărturie creştină ca atare şi asupra relaţiei acesteia cu Biserica.

Cultul divin public ortodox are o importanţă deosebită în viaţa spirituală şi activitatea misionară a Bisericii, deoarece în el este prezent Însuşi Mântuitorul Hristos. Conştiinţa Bisericii Ortodoxe realizează prezenţa lui Hristos în cult în modurile următoare: jertfa euharistică, în celelalte Taine, în ierurgii şi alte slujbe bisericeşti (Laude), în rugăciunileşi binecuvântarilepreotului,în cuvântul Sfintei Scripturi citit de preot, în cuvântul de propovăduire al preotului, în rugăciunile rostite şi cântate de credincioşi în Biserică în dialogul dintre ei şi preot în cadrul cultului, în citirile individuale ale credincioşilor din Sfânta Scriptură în afara locaşului bisericesc, în rugăciunile lor dar şi în citirile altor cărţi de învăţătură şi evlavie ortodoxă, în convorbirile credincioşilor despre Dumnezeu, purtate cu credinţă, în faptele lor bune şi curate, izvorâte din credinţa în Hristos[13].

Întreg cultul divin public ortodox este marcat de câteva caracteristici esenţiale: este kerigmatic şi instructiv, euharistic-pastoral, pedagogic-misionar[14]. Prin acestea se dovedeşte prezenţa reală a lui Hristos în viaţa credincioşilor şi devine act de misiune creştină, împărtăşire a lui Hristos lumii. Prin cultul divin public ortodox, într-o varietate de forme şi simboluri, fiind prezent Însuşi Mântuitorul Hristos, se transmit, prin puterea Duhului Sfânt, energiile dumnezeieşti necreate, absolut necesare pentru mântuirea, sfinţirea şi îndumnezeirea omului. Acesta este de fapt scopul vieţii creştine. Mântuirea presupune apartenenţă la Trupul tainic al lui Hristos, în comuniune de viaţă şi iubire, formând “poporul lui Dumnezeu” şi nu o asociaţie voluntară de convertiţi cum înţeleg sectele şi noile mişcări pretins evanghelice[15].

---

[12] Mitropolitul Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, ed. a II-a, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, Roman, 1994, p. 17.
[13] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 216.
[14] *Ibidem*, p. 227.
[15] Pr. Prof. Dr. Corneliu Sârbu, *Misionarismul laic în lupta antisectară*, în „Telegraful”, Sibiu, 1945, nr. 1, p. 16.

II. Misiunea internă a bisericii

Dacă semnificaţia termenului misiune are în vedere activitatea Bisericii în general, în cazul în care acest concept primeşte atributul propriilor membri, el desemnează o preocupare în continuă schimbare a Misiologiei ortodoxe. Schimbări cauzate de contextul în care se desfăşoară. Misiunea devine astfel pastoraţie, colectivă sau individuală. Misiunea şi pastoraţia nu mai pot cunoaşte linie de demarcaţie, se intercondiţionează reciproc.

Originea etimologică a termenului de pastoraţie este, evident, latinescul *pastor*, care are ca echivalent în limba română cuvântul *păstor*, şi care se referă la cel care îngrijeşte sau supraveghează o turmă. Mântuitorul Însuşi S-a numit pe Sine „Păstor“ (In. 10,11), iar ulterior, Sfinţii Apostoli au preluat termenii de *turmă* şi *păstor* (I Pet. 5,2-4) referindu-se clar la obştea credincioşilor şi, respectiv, la conducătorii duhovniceşti ai acestora (F.Ap. 20,28).

Pe baza acestor referiri biblice, termenul de *păstor* a fost preluat şi utilizat atât în practica eclesială, cât şi în terminologia teologică, reprezentând pe conducătorul religios care păzeşte, supraveghează, călăuzeşte spre Dumnezeu sufletele credincioşilor, aceştia împreună formând „turma“ Bisericii.

Totuşi, termenul de pastoraţie a apărut relativ recent în limba română şi este utilizat pentru a desemna sintagma latină „*cura animarum*“ (lb. germ. *Seelsorge*; lb. engl. *Pastoral*) care a fost preluată din limbajul laic roman şi aplicată la realităţile vieţii bisericeşti de către Sfântul Grigorie Dialogul. Un teolog român contemporan definea conceptul de pastoraţie ca fiind un echivalent al expresiei „grija de parohie“, şi sublinia deosebirea fundamentală dintre acesta şi termenii prozelitism sau propagandă.

Pentru Biserica Ortodoxă Română, condiţiile în care se desfăşoară activitatea pastorală şi obiectivele acesteia, în timpul prezent sunt cu totul altele decât cele existente în urmă cu aproape douăzecişicinci de ani, pentru a exemplifica doar diferenţele între două perioade apropiate.

Schimbările majore survenite în societatea românească, după evenimentele din decembrie 1989, au creat Bisericii posibilităţi cu totul deosebite de misiune, dar au adus după sine şi noi şi importante responsabilităţi, chiar provocări şi perspective[16].

[16] Regimul comunist ateu considera misiunea drept “propagandă religioasă”. Cf. Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea creştină ca activitate permanentă şi practică a Bisericii*, Editura Sigma, Bucureşti, 2006, p. 8.

Cel mai mare dar a fost acela al libertăţii totale de acţiune, după ce mai bine de patruzeci de ani, orice încercare de a face o lucrare misionară sistematică şi de anvergură pentru afirmarea Bisericii şi a învăţăturii sale în societate şi în lume, fusese stopată, redusă, controlată sau de-a dreptul interzisă[17].

A fost o instituţie obligată de regimul ateu al vremii să se manifeste doar într-un anumit fel, aşa încât să nu influenţeze sau să frâneze acţiunea de a se introduce, răspândi şi cultiva sau înrădăcina ateismul în România. Totodată a fost silită de împrejurări să se manifeste mai mult sub latura cultică sau a săvârşirii slujbelor dumnezeieşti în locaşul de cult sau la casele credincioşilor, reducându-i-se astfel cu mult posibilităţile misionare[18].

A fost forţată să acţioneze încât să nu poată desfăşura nici o activitate pastoral-misionară în mod sistematicşi, mai ales, fără posibilitatea combaterii ateismului promovat de comunism. Ateism care se înrădăcina în sufletele oamenilor şi îndeosebi ale tinerilor. Fără dreptul de a apăra credinţa creştină de atacurile, denigrările, batjocura, persiflările şi denaturareaprin minciună, duse prin cărţile ce se publicau şi al propagandei care se făcea pentru răspândirea unei doctrine atât de dăunătoare şi pustiitoare pentru sufletul omenesc, cum era ateismul bolşevic importat la noi din Uniunea Sovietică.

De aceea Biserica Ortodoxă Română nu a avut posibilitatea desfăşurării unei activităţi misionare sistematice şi eficiente[19], 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 şi s-au publicat cărţi de predici sau predici izolate în revistele de teologie, totuşi pastoraţia şi catehizarea, întrucât acestea merg mână în mână, nu s-au putut face decât pentru o mică parte a populaţiei, privând de acest beneficiu mai ales pe cei tineri, începând de la copiii de grădiniţă şi până la tinerii studenţi, care nu aveau voie să meargă la biserică, şi pe intelectuali, care, de asemenea, nu puteau participa la slujbe[20]. Rarele cazuri de rezistenţă ale acestora erau nesemnificative faţă de întregul activităţii pastoral-misionare a Bisericii Ortodoxe Române.

---

[17] Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, P*riorităţi ale activităţii pastorale contemporane*, pe site *http://www.crestinism-ortodox.ro/html/11/11hăprioritatiăaleăactivitatiiăpastorale*contemporane.html*.*

[18]*Ibidem*.

[19] Simpla tipărire a unei cărţi sau reviste întruneau elementele unei veritabile provocări.

[20]Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastoraţie. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renaşterea, Cluj Napoca, 2007, p. 16.

Aşa se explică de ce tinerii de atunci, care acum sunt la a doua vârstă sau chiar bătrâni, nu au aproape nici un fel de instrucţie şi educaţie religioasă. Dacă nu au avut nici posibilitatea şi nu şi-au format nici deprinderea de a merge la biserică, aceştia sunt departe de a şti câte ceva din învăţătura de credinţă a Bisericii şi din semnificaţiile practicii ei cultice[21].

Concluzii

Mai mult ca oricând se resimte astăzi nevoia ca parohiile să devină nuclee harismatice, locuri în care omul înstrăinat de propria sa esenţă sacră să se regăsească pe sine, vindecându-se de bolile pe care civilizaţia grabei şi a singurătăţii, a erotismului şi anarhiei le produce la nivelul minţii şi al inimii.

Pentru a-şi păstra sănătatea spirituală şi pentru a avea acces la orizontul sfinţeniei, fiecare comunitate parohială trebuie să aibă o autentică orientare liturgică, adică să-şi asume propriul Altar ca principiu sau izvor harismatic al întregii sale vieţi spirituale, conform disciplinei şi ritmului mistic al Bisericii lui Hristos.

Orientarea liturgică a parohiei trebuie să rămână un ideal permanent al misiunii şi cercetării teologice, tocmai pentru că Liturghia este actul sacramental cu cele mai importante consecinţe asupra dinamicii instituţionale şi asupra spiritualităţii comunitare a poporului lui Dumnezeu. Biserica este animată de convingerea că prezenţa creştinilor în lume şi rugăciunea lor au o funcţie mijlocitoare fundamentală. Dacă în primele patru secole creştinii cu preţul vieţii ,,au făcut dovada unui discernământ şi a unei responsabilităţi exemplare”[22], salvând pur şi simplu cultura greco-romană, această misiune de mijlocire a creştinilor pentru lume este esenţială în momentul de criză economică şi spirituală pe care îl parcurge astăzi umanitatea.

Primele comunităţi creştine au depăşit criza societăţii păgâne tocmai pentru că au avut calitatea de comunităţi euharistice, pentru că au fost *agape*, adică centre ale iubirii jertfelnice în care Euharistia modela mentalităţile, anula graniţele artificiale dintre oameni şi făcea din fiecare convertit o ,,piatră vie" (I Pet. 2,5) în alcătuirea armonioasă a uneia şi aceleiaşi ,,zidiri a lui Dumnezeu" (I Cor. 3,9).

Bibliografie

[21] *Ibidem*, p. 27.
[22] Pr. Dr. Constantin Preda, *Credinţa şi viaţa Bisericii primare*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, ian.-iun., 2002, p. 93.

1. Bel, Pr. Prof. Dr. Valer, *Misiune, parohie, pastoraţie. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renaşterea, Cluj Napoca, 2007

2. Ciobotea, Î.P.S. Dr. Daniel, *Teologia patristică – o teologie pastorală şi misionară*, în „Analele Ştiinţifice" ale Universităţii „Al.I.Cuza" din Iaşi, Teologie, tom VIII, Editura Universităţii „Al.I.Cuza", Iaşi, 2003

3. Ciobotea, Î.P.S. Dr. Daniel, *Unitatea Bisericii. Natura şi scopul ei*, în "Teologie şi Viaţă", nr. 7-12, iul.-dec., 2003

4. *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Editura Harisma, Bucureşti, 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 Şcheul, Editura Trinitas, Iaşi, 2004

6. Ioan Ică jr., *O perspectivă patristică asupra misiunii*, în "Renaşterea", nr. 8, Cluj, 1997

7. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Misiunea creştină ca activitate permanentă şi practică a Bisericii*, Editura Sigma, Bucureşti, 2006

8. Mihălcescu, Mitropolitul Irineu, *Teologia luptătoare*, ed. a II-a, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, Roman, 1994

9. Petraru, Pr. Gheorghe, *Ortodoxie şi prozelitism*,Editura Trinitas, Iaşi, 2000

10. Preda, Pr. Dr. Constantin, *Credinţa şi viaţa Bisericii primare*, în „Studii Teologice", nr. 1-2, ian.-iun., 2002

11. Sandu, Pr. Lect. Dr. Dan, *Teologia şi practica misiunii azi. O tratare comparativă*, în *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al.I.Cuza"*, Iaşi, Teologie, tom VIII, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi, 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 Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi prof. David Popescu, în *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 3, *Apologeţi de limbă latină*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981

14. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoţie*, 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 şi şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986

Misiune externă a Bisericii

Drd. Mirea Virtejanu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

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 învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului şi al Duhului Sfânt, învăţându-le să păzească tot ce v-am poruncit. Şi iată, Eu sunt cu voi mereu, până la sfârşitul veacului. Amin” (Matei 28: 19-20). Acest verset reprezintă fundamentul misiunii externe a Bisericii şi este necesar să înţelegem şi să clarificăm în mod adecvat ce înseamnă a face ucenici, ce înseamnă „toate neamurile”, ce înseamnă a învăţă şi cea anume a învăţa şi, în cele din urmă, ce înseamnă că „voi fi cu voi până la sfârşitul 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.

Totuşi, 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 şi antropocentrică deopotrivă.

I. Misiunea externă a Bisericii. Repere fundamentale

Este evident că orice abordare în ceea ce priveşte misiunea creştină include clarificări despre ceea ce este creştinismul, 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”[1]. Următoarea afirmație pe care Schmemann o face în eseul său despre misiunea ortodoxă este şi mai profundă: „Euharistia este misiunea Bisericii”[2].

Din perspectiva ortodoxă, scopul misiunii nu poate fi înţeles decât dacă se iau în considerare trei fundamente teologice importante de a fi creștin: soteriologic, ecleziastic și eshatologic[3]. 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 practicanţi. 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[4].

---

[1] 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
[2] *Ibidem*, p, 254
[3] Anastassios Yahhoulatos, “The Purpose and motive of mission from an Orthodox theological point of view”, in. *Porefthendes*, no. 9, 1967, p. 2
[4] 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 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”[5]. Lumea a fost creată bună de Dumnezeu și prin om a căzut, astfel încât prin om, sfinţenia sa trebuie restaurată. Nu numai prin om, ci prin „noul Adam”, Hristos[6]. Scopul eschalologic 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 împărtăşi cu El. Întruparea Fiului lui Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos a făcut posibilă prezenţa Tatălui prin lucrarea Duhului Sfânt în umanitate. Ortodoxia învaţă 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 prim împărtăşirea 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 esenţiale fără de care aceasta s-ar transforma într-o simpla activitate prozelitistă. Vom vedea că activitatea misionară a Bisericii către popoare nu este una uşor de făcut deoarece există o serie de provocări de care aceasta are parte.

---

[5] *Ibidem*, p. 256

[6] Valentin Kozhuharov, *Towards an Orthodox Christian Theology of Mission*, Vesta Publishing House, Veliko Tarnovo, 2006, p. 16

II. Importanţa dialogului inter-religios pentru misiunea externă

Într-o perioadă în care confuzia, violenţa, ura şi crima devina coordonatele vieţuirii în cadru societăţilor actuale, dialogul inter-religioas – parte a misiunii externe a Bisericii în post-modernitate capătă o valoare fundamentală şi devine soluţie a vieţii autentice a omului în relaţie cu Dumnezeu şi cu semenii. Dialogul inter-religios trebuie cultivat şi ferit totodată de relativism, de sincretism pseudo-religios, de pierderea identităţii religioase sau de uniformizare confuză fals-religioasă. Misiunea ortodoxă propune ca soluţii pentru dialogul inter-religioas, toleranţa, respectul care trebuie să izvorască dintr-o înţelegere a raportului dintre cult şi cultură şi a înţelegerii a nevoii pentru omul contemporan a unei „culturi a Duhului", spiritualizată şi creatoare de valori în perspectiva mântuirii tuturor.

Trăim azi într-o lume din ce în ce mai divizată, din ce în ce mai agresivă şi 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 şi tinde spre asemănarea cu Sfânta Treime care este „structura supremă a iubirii"[7] după cum se exprimă marele profesor ortodox român, Dumitru Stăniloae. Dumnezeu fiind „Comunitate şi Comuniune de Iubire eternă"[8] iar omul fiind creaţia din iubire a lui Dumnezeu, este şi el chemat la aceeaşi viaţă de manifestare. Ori, observăm din păcate, că depărtarea de Dumnezeu, înlocuirea revelaţiei Sale cu sisteme de valori limitate omeneşti şi mai des folosirea lui Dumnezeu ca justificare pentru comportamentul inuman şi chiar criminal al omului decreştinat şi desacralizat, face ca omul să decadă din comuniunea cu Dumnezeu dar şi dintr-o „cultură a dialogului". Dialogul în aceste coordonate este înlocuit de competitivitate, de intoleranţă, de atitudine atotsuficientă şi superioară, iar consecinţele acestor substituiri se regăsesc în starea din ce în ce mai conflictuală a omului contemporan. Pe de altă parte, există şi pericole cu care se poate confrunta dialogul inter-religios sau inter-cultural. El trebuie să fie şi să rămână o mărturie a sacralităţii vieţii 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

[7] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sfânta Treime, structura supremei iubiri, in „Studii Teologice", nr. 5-6, 1970, pp. 333-355

[8] Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Misiunea Bisericii în faţa provocărilor societăţii seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul International Teologie, Istorie, Muzică şi Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca

impunere, de forţare sau de relativizare axiologică pentru nici un partener de dialog. Nu în ultimul rând, dialogul nu trebuie să devină o negociere a credinţei, 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 şi seculare – cu corespondentele lor în plan cultural atât de diferite uneori chiar antagonice – care, cu greu pot să intre într-un dialog constructiv şi 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 conştienţi că în perioada contemporană, văzută de unii filosofi seculari sau ideologi ca fiind post-post-modernă şi, mai grav, post-creştină, dialogul inter-religios trebuie să reprezinte nu doar temă, ci, mai mult, o realitate de o importanţă şi actualitate evidente. Date fiind aceste realităţi, valoarea misionară a cestor dimensiuni devine una marcantă de necesitate pentru viaţa misionară a Bisericii.

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

Pentru ca dialogul inter-religios să fie relansat în contextul secularismului, este nevoie de o înţelgere, de o radiografiere a procesului de secularizare. Înţelegerea procesului de secularizare se referă la o privire de ansamblu asupra tuturor cauzelor care au provocat dezbinări spirituale între oameni. Dialogul inter-religios depăşeşte pe cel inter-confesional[9], ecumenic din interiorul creştinismului şi este fundamentat de universalitatea lucrării mântuitoare a Mântuitorului Hristos şi se constituie, în acelaşi timp, ca o latură esenţială a învăţăturii creştine despre relaţia Bisericii cu lumea. Dialogul inter-religios urmăreşte, în general, dizolvarea tensiunilor periculoase dintre religie şi interesele naţionale sau politice.

Dialogul are o valoare teologică certă, el depăşeşte monologul şi presupune existenţa a minimum două persoane. Dimensiunea personală a dialogului este fundamentală atât pentru comuniunea noastră cu Dumnezeu dar şi cu oamenii. El pune în valoare persoana umană, cu valenţele ei în sfera voinţei şi a libertăţii şi presupune rostirea şi ascultarea reciprocă. Dialogul este fundamental pentru relaţia vie şi personală cu Dumnezeu în planul revelaţiei dumnezeieşti, dar şi cu oamenii. El devine un obstacol în calea depersonalizării lui Dumnezeu – ca în

[9] Confesiunea se referă la una din cele trei ramuri ale creştinismului. (Ene Branişte, Ecaterina Branişte, Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase, Editura Diecezană, Caransebeş, 2001, p. 112)

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

Secularizarea societăţilor occidentale deschide larg calea pluralismului religios recunoscut de statele occidentale după separarea acestora de Biserică. Separarea Bisericii de stat corespunde unei percepţii a absenţei funcţiei tradiţiilor religioase în societate.

Secularizarea a dus la ştergerea din sfera socială a oricărei referinţe de tip religios, religia nu mai are – odată cu separarea stat – Biserică – nicio relevanţă şi nicio legitimitate în spaţiul public, fiind o prezenţă acceptată doar în spaţiul privat al individului, statul sub impulsul secularizării tolerează religia transformând-o într-o realitate invizibilă pentru spaţiul public. Pluralismul religios se acomodează foarte fine acestei situaţii şi se constituie ca bază pentru o legitimitate religioasă dar numai pe planul strict al unor tradiţii particulare cu pretenţie de religie. Astfel că, pluralismul religios conduce la accentuarea fenomenului de secularizare, totul se reduce la exacerbarea apartenenţei de tip confesional – religios ce duce la o adevărată competiţie atât între tradiţiile religioase diverse, cât şi între acestea şi secularismul militant. Contextul secular conduce nu doar la pluralismul religios, dar şi la o distincţie clară între sacru şi profan, la o conformitate a religiosului cu lumea secularizată, la o desacralizare şi decreştinare a acesteia[11].

Pluralismul religios reprezintă o scădere a religiozităţii omului, el este pentru societate ceea ce reprezintă relativismul pentru gândire. El conduce la o criză de identitate şi de semnificaţie şi mai grav la dispariţia valorilor, după ce acestea fuseseră relativizate. În plan religios autentic, pluralismul religios conduce la o multiplicare a Adevărului, la relativizarea şi apoi la negarea realităţii creştine care mărturiseşte că Adevărul este Persoană cu valoare cognitivă. Hristos ca Dumnezeu întrupat S-a numit pe Sine „Calea, Adevărul şi Viaţa” (Ioan 14, 6). Totodată, Adevărul nu poate vieţui într-o persoană conştientă, capabil;ă să-L împărtăşească şi altor persoane cu care se află în comuniune.

[10] 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

[11] L. Cady, E. Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, p. 43

Biserica găseşte răspuns la secularizare, pluralism şi la relativism în efortul de a reface unitatea primordială a Bisericii. Ecumenicitatea Bisericii este care păstrează comuniunea în credinţă, unitatea acesteia manifestată în fidelitatea faţă de tradiţia apostolică în care central se află Revelaţia dumnezeiască, adică Sfânta Scriptură şi exegeza Sfinţilor Părinţi 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 şi cele panteiste, moniste sau politeiste. Acolo unde Dumnezeu nu este văzut ca Persoană vie, dinamică, creatoare şi proniatoare, acolo nu poate exista dialog ziditor religios. Asta nu înseamnă că nu trebuie să afirmăm umanitatea şi să arătăm deschiderea mărturisitoare faţă de cei ce dovedesc totuşi că sunt din categoria „homo-religiosus"chiar în dialogul inter-religios monoteist există piedici şi pericole, căci una e să crezi în SfântaTreime şi alta într-un Dumnezeu uni-personal, absolut, transcendent şi fără implicare de tip imanent. Dialogul inter-religios trebuie să conducă la afirmarea identităţii religioase şi la existarea relativizării generale a mesajului creştin, precum şi la eliminarea riscului sincretismului religios, provenit în urma deschiderii şi închiderii succesive a creştinismului faţă de celelalte religii.

Nu putem să vorbim de dialog inter-religios dacă nu avem în vedere mişcarea ecumenică şi dialogul ecumenic în cadrul căruia sunt implicate Bisericile tradiţionale, precum şi alte denominaţiuni protestante şi neoprotestante. Termenul ecumenism semnifică mişcarea care are în vedere să unifice toate bisericile creştine, să refacă unitatea vizibilă a Bisericii dintru începuturi[12]. Ecumenismul a luat naştere în sânul bisericilor protestante la începutului secolului al XX-lea[13], ca "un efort de redobândire a unităţii pentru o lume protestantă împărţită în nenumărate grupări şi ramificaţii"[14]. Acest model de ecumenism nu are absolut nici o legătură cu ecumenicitatea şi sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii[15], care este pe deplin păstrată, atât geografic cât şi eclesiologic, în Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească Biserică, adică Biserica Ortodoxă, care continuă să creadă în ceea ce a fost crezut „întotdeauna, pretutindeni şi de către toţi"[16].

---

[12] Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Teologie fundamentală şi misionară*, p. 231
[13] *Ibidem*, p. 297
[14] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, p. 134.
[15] Prof. N. Chiţescu, *Relaţiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, în "Ortodoxia", nr. 2, apr.-iun., 1968, pp. 198-199
[16] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 197

Apriţia şi dezvoltarea ereziilor nu neagă sau ştirbeşte nici unitatea, nici ecumenicitatea şi nici catolicitatea Bisericii[17]. Biserica continuă să fie una şi universală. Ereziile şi schismele de tot felul, din apus şi din răsărit, nu sunt bisericile locale autentice şi legitime ale acelor ţinuturi; aceste biserici redobândesc unitatea şi catolicitatea, devin adevărate biserici în adevăratul sens al cuvântului, doar atunci când sunt reintegrate în credinţa şi viaţa Bisericii Ortodoxe Soborniceşti.

Este necesar sa menţionăm că ecumenismul include şi dialogul ecumenic[18]. Biserica Ortodoxă ca una care deţine deplinătatea eclesială întru Adevărul lui Hristos, a fost prezentă în Mişcarea Ecumenică încă de la începuturile acesteiarealizând importanţa dialogului ecumenic şi al dialogului inte-religios[19]. Din punct de vedere administrativ, Bisericile Ortodoxe sunt autocefale, având fiecare conducerea sa propie independentă, însă în fiinţă ele nu sunt despărţite una de alta, ci formează o singură Biserică, o mare familie, unită prin comuniunea de credinţă şi de cult, ca şi prin organizarea administrativă, prin respectarea canonicităţii şi a tradiţiilor ei multiseculare[20]. Autocefalia nu contravine unităţii, iar unitatea nu respinge autocefalia. Fiind în acelaşi timp autocefale şi unite între ele, Bisericile Ortodoxe au avut posibilitatea să înţeleagă în mod corect ecumenismul şi scopurile acestuia.

Având în vedere propria sa organizare şi vieţuire, Ortodoxia apreciază ca posibile, corecte şi necesare eforturile Mişcării Ecumenice şi a dialogului inter-religios, îndreptate spre o conlucrare frăţească a bisericilor separate, în scopul unirii lor[21]. De aceea Biserica Ortodoxă a acordat, încă de la început, o atenţie deosebită ecumenismului[22].

În anul 1920 Patriarhia Ecumenică a emis o Enciclică în care se propune înfiinţarea unei ,,Comuniuni – *Koinonia* - a Bisericilor creştine", acesta reprezentând un document istoric al Mişcării Ecumenice moderne. Atunci Biserica Ortodoxă Română, răspunzând la Enciclica patriarhului Dorotei al Constantinopolului, şi-a exprimat adeziunea ei pentru o mai bună cunoaştere, apropiere şi conlucrare a Bisericilor creştine de pretutindeni[23]. Ortodoxia a simţit

---

[17] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în "Ortodoxia", nr. 4, 1967, p. 528.
[18] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 217.
[19] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Relaţiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în "Ortodoxia", nr. 2, 1973, p. 156.
[20] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p. 222.
[21] *Ibidem*, p. 234.
[22] Dr. Cezar Vasiliu, *Relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă de la anunţarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, în „Ortodoxia", nr. 1, ian.-mar., 1976, p. 74.
[23] Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *op.cit*, p 129.

nevoia să facă înţeleasă în sânul său propriu, ca şi pentru celelalte confesiuni creştine, semnificaţia Bisericii soborniceşti pentru biserica locală şi invers[24].

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

Conlcuzii

Dinamica omenirii a cunoscut însă multiple transformări în primele două milenii de creştinism, putem vorbi de un nou context în care biserica îşi desfăşoară misiunea sa. Astăzi vorbim despre ateism care nu este asemănătoare cu o cunoaştere falsă a divinităţii, ca în păgânism ci, dimpotrivă, o reală negare a acesteia. Ateismul reprezintă o mare provocare a misiunii creştine azi deoarece ateul nu admite existenţa lui Dumnezeu şi să nu uităm că ateismul s-a născut într-o ţară creştină (Franţa) apoi a fost impus de o alta care în trecut dăduse Ortodoxiei mulţi sfinţi (Rusia).

Începând cu secolul al XVIII-lea misiunea creştină cunoaşte o nouă provocare serioasă, secularizarea ce nu a însemnat doar confiscarea şi naţionalizarea bunurilor bisericeşti ci a însemnat şi renunţarea, sau îndepărtarea încet-încet de la principiile evanghelice. Secolul XX a adus cu sine fenomenul globalizării care sub pretextul fluidizării circulaţiei libere a oamenilor şi a bunurilor încearcă o uniformizare a omenirii într-un alt mod decât cel comunist. Fenomen în plină desfăşurare şi astăzi. Ca o consecinţă a secularizării, au apărut fenomene precum desacralizarea, decreştinarea şi indiferentismul religios care fac ravagii printre trăirea duhovnicească a omului contemporan din occident în general, şi din România în special.

Bibliografie

[24] *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. *Porefthendes*, 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 faţa provocărilor societăţii seculare contemporane*, prezentare la Simpozionul International Teologie, Istorie, Muzică şi Artă, 3-4 noiembrie, 2015, Cluj Napoca

Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, *Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeş, 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 şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995

Chiţescu, Prof. N., *Relaţiile 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, *Relaţiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, în “Ortodoxia”, nr. 2, 1973

Vasiliu, Dr. Cezar, *Relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă de la anunţarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, nr. 1, ian.-mar., 1976

Provocările misiunii externe a Bisericii. Fenomenul neo-religios

Diac. Drd. Paul Loghin
Universitatea „Ovidius” – Constanţa
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract

The term *mission* originates from the Latin *missio*, a derivative of the verb *mitto*, -ore, which translates to the act of sending. In the Christian sense, the mission is materialized by sending it into the world for the purpose of preaching the gospel, that is, of spreading the truths revealed by the Savior Jesus Christ. In the Holy Scriptures, the Savior sent His apostles into the world, asking them to teach and baptize the Gentiles in the name of the Holy Trinity (Matthew 28:19). What to teach them? Teach them to keep all that He commanded the apostles (Matthew 28:20).

Key words: mission, external mission, neo-religion phenomenon, new religious movements, proselytism, conversion

Introducere

În cadrul misiunii Bisericii se poate remarca două coordonate importante ale misiunii încredințate apostolilor. Prima este cea a *universalității* actului misionar. Apostolii au fost trimiși să propovăduiască Evanghelia lui Hristos neamurilor, adică întregii lumi. Ei nu au fost trimiși doar către casa lui Israel, ci către toate neamurile, sugerând astfel că Evanghelia lui Hristos nu este una naționalistă, nici vreo ideologie restrânsă la un grup social, ci este vestea cea bună adusă de Hristos întregii omeniri. Misiunea creştină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii. Ea se concretizează printr-un efort continuu de *filocalizare* și *liturghizare*a vieții umane

în cadrul Bisericii. Misiunea Bisericii urmărește transpunerea vieții omului contemporan într-un ritm și într-o măsură liturgică și sacramental, care nu este posibilă decât în Biserică și decât după primirea botezului înnoitor.

Universalitatea misiunii creștine vine atât din faptul că ea se adresează întregii omeniri, cât și din faptul că mesajul despre mântuire aste același. El nu s-a schimbat și nici nu se va schimba. Ca răspuns cu privire la modul în care interferează vechiul și noul în Biserică, putem spune că vechimea Bisericii se traduce în aceea că ea este păstrătoarea adevărului de credință neschimbat, nealterat, întocmai cum acesta a fost descoperit de Dumnezeu în istorie; noutatea prezentă în misiunea Bisericii se descoperă în efortul și sârguința pe care misionarii o depun continuu în direcția sprijinirii oamenilor în general și a credincioșilor în special, mai ales că veacul prin care trecem este unul al provocărilor. Prin urmare, dacă provocările lumii sunt mari, atunci și provocările pe care le întâmpină Ortodoxia sunt pe măsură, ea fiind solidară omului.

În al doilea rând, spre deosebire de activitatea celorlalte religii, secte și fenomene religioase, misiunea Bisericii are un evident caracter hristocentric și hristonomic[1]. Inima și fundamentul misiunii și al teologiei ortodoxe este mărturisirea de credință că *Hristos este Domnul* (Romani 10, 9; Filipeni 2, 22) dimpreună cu chemarea de a mărturisi toată limba că Domn este Iisus Hristos[2]. Concret, misiunea Bisericii este numită *hristocentrică*, pentru că ea îl cheamă pe om către Dumnezeu. Hristos nu este doar în centrul misiunii Bisericii, ci în chip absolut El este și model de misiune[3]. Pe de altă parte, Misiunea Bisericii este numită *hristonomică* pentru că această mișcare a neamurilor, în istorie, către mântuire nu se petrece la voia întâmplării, ci după niște legi, după niște rânduieli divine. Lucrarea harului dumnezeiesc este determinantă în acest sens, pentru că, prin El, Mântuitorul se apropie de om și îi apropie pe oameni de El, până la cea mai intimă comuniune[4].

---

[1]Cf. Pr. D.Pestroiu, „Liturgy and mision in contemporary society", în *Mărturisire și slujire misionară în societatea contemporană*, , ediția I, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2013 (supliment al revistei Altarul Reîntregirii), pp. 145-146; Pr. V.Bel, „Teologia ca știință și mărturisire", *Revista Teologică*, anul XCIV (2012), nr. 3, pp. 20-21; Pr. V.Bel, „Iisus Hristos, Lumina lumii", în vol. *In honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, pp. 889-897; Pr. V.BEL, „Cine este Iisus Hristos?", în vol. *In honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, pp. 897-903; Pr. M.Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004pp. 43-63.

[2]Pr. Gh.Petraru, „Misiune și evanghelizare", *Teologie și viață*, anul V (LXXI), nr. 1-3, 1995, p. 92.

[3]Pr. D.Popescu, „Contextul social-cultural al misiunii Bisericii în lumea contemporană" (interviu), în vol. *Hristos, Biserică, Misiune. Relevanța misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, p. 40.

[4] Pr. D.Stăniloae, „Realitatea tainică a Bisericii", *Ortodoxia*, nr. 3, 1984, pp. 416-417.

I. Diferenţa dintre convertire şi prozelitism – între *a chema la Hristos* şi *a impune credinţa*

Părintele Dumitru Stăniloae se remarcă atât prin teologia profundă, cât și prin abilitatea de a contura realităţi sensibile privind existența omului. Într-unul din studiile pe care teologul le semnează, el observămisterul existenţeicare ne înconjoară, precum şi faptul că acest mister nu se identifică cu absolutul, cu veşnicia. Concluzia la care ajunge este aceea că, pentru existența omului poate ieşi din acest con de mister, din această umbră a misterului doar în Biserică, unde Hristos luminează pe tot omul din lume și îl invită la veşnicie, la nemurire[5].Istoria oferă mărturie despre eforturile pe care omul le-a făcut pentru a-și înțelege scopul și pentru a-l descoperi pe Creatorul lumii în care trăiește. Religiile politeiste ale antichității, *teos*-ul postulat de filosofii antici greco-romani, *absolutul* învăţat de doctrinele orientale sunt tot atâtea moduri prin care omul și-a înțeles limitele și a încercat să descopere infinitul. Întruparea Mântuitorului, Iisus Hristos, privită ca eveniment istoric, reprezintă momentul în care Dumnezeu S-a descoperit omului, pentru a-l scuti de efortul căutării. Vestea dată de sfântul Apostol Andrei apropiaţilor săi, anume că *L-a aflat pe Hristos* (Ioan 1, 41) exprimă, simbolic, entuziasmul întregii lumi antice, care, din misterul existenţei în care se afla, descoperă în sfârşit veşnicia, nemurirea.

Vestea ce bună a aflării lui Hristos s-a răspândit rapid, mărturie că Hristos era aşteptat. Concomitent cu această răspândire, s-a dezvoltat şi Biserica lui Hristos, ca spaţiu în care realizează credinţa şi laborator al întâlnirii omului cu Hristos Înviat. De aceea, în literatura de specialitate a fost accentuată legătura dintre credință și Biserică, mai precis relația apropiată dintre faptul credinţei transpus în existența personalăși Biserică, locul în care credinţa îl transformă pe om[6]. În legătură cu acest eveniment al transformării şi al transfigurării lumii, părintele Valer Bel formulează coordonatele principale ale misiunii creştine, care, în acord cu marea poruncă dată de Hristos ucenicilor Săi, vizează trei coordonate principale:*evanghelizarea* (misiunea externă) concretizată în învăţarea neamurilor; încorporarea oamenilor în trupul lui

[5] Pr. D.Stăniloae, „Realitatea tainică a Bisericii”, p. 415.
[6] G.Galitis, „Legitimitatea şi limitele diversităţii”, *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul V (2005), Ed. Universităţii din Bucureşti, p. 550.

Hristos, care este Biserica prin Taina Sfântului Botez (misiunea externă); îndemnul de a stărui în dreapta credinţă (I Timotei 1, 10), adică în sfinţire, slujire și mărturisire (misiunea internă)[7].

În a doua jumătatea a mileniului al doilea, schimbările de mentalitate și ideologiile umanist-iluministe au întors Occidentul, în special, împotriva Bisericii și a lui Hristos. Religia a fost instituționalizată îndeajuns cât ea să devină obiect de propagandă și prozelitism religios. Părintele Gheorghe Istodor vorbește despre fenomenul sectar pe care-l numește *molimă de ordin sufletesc*, care își are rădăcina mai ales în individul afectat, agent de răspândire al maladiei. ntreaga pseudo-societate sectară este privită ca o manifestare psiho-maladivă a indivizilor afectați[8]. Din nefericire, această molimă sectară continuă să se răspândească. În societatea secolului XXI, prozelitismul sectar concurează misiunea Bisericii în societate. Este un tablou sumbru, care descrie o societate confuză, pierdută, dezorientată și debusolată, care se îndreaptă spre un regres spiritual.

În tot acest context al *concurenței* în materie de adevăr religios, consider că este foarte important de re-amintit adevărul că Biserica, prin misionarii ei, acționează deopotrivă taumaturgic și profilactic[9], adică lucrează atât pentru vindecarea omului îmbolnăvit de păcat, cât și pentru educarea acestuia de a rămâne sănătos duhovnicește și a nu mai cădea în ispite. Efortul misiunii Bisericii se desfășoară pe aceste două direcții, ambele urmărind același scop, mântuirea omului.

Este o diferență majoră între convertire, proprie Bisericii, și prozelitismul sectar, adică goana nebună după membrii și adepți. În primul rând deosebirea privește mijloacele folosite. Indiferent de loc sau de cultură, mesajul Bisericii este același, frumusețea vieții în Hristos și importanța mântuirii omului. Progresul se face mereu în compasul sau în măsura învierii lui Hristos și a învierii noastre în El. Acestea sunt valorile fundamentale ale Ortodoxiei, care nu a fost preocupată cu edificarea unor doctrine specializate pe încadrarea mesajului evanghelic, în timp și în loc,ci s-a îngrijit de propovăduirea unui mod de viață. Ortodoxia are curajul de a se deschide celor mai îndrăznețe din visurile generoase ale omenirii contemporane, fără a încurajacâtuși de puțin haosul propus de unele din ele. Ea nu îngustează progresul prin autoritate și nu încurajează dezordinea individualistă, ci promovează progresul în desăvârșirea infinită a

[7]Pr. V.Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, ediția a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 7.
[8] Pr. Gh.Istodor, *Fenomenul sectar creștin*, Editura Do Minor, Bucureşti, 2009, pp. 10-11.
[9] Pr. David Pestroiu, „Repere misionare privind unitatea eclesială în fața proliferării ideologiilor doctrinare eterodoxe în modernitatea românească târzie”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”*, anul XVIII (2018), București, pp. 41-42.

comuniunii[10].

În misiunea pe care o desfășoară, Biserica nu impune mesajul său, ci cheamă, invită, îndeamnă, este solidară cauzei omului contemporan. Atât în interiorul ei, cât și în exteriorul ei, Biserica pune libertatea omului pe un loc important. Vestirea nu se identifică cu procesul de racolare a adepților practicat de către sectele religioase. Vestirea este modul cel mai sublim de a vorbi omului contemporan, căruia îi sunt garantate drepturi și libertăți, despre libertatea viețuirii în Hristos. De aceea, în literatura de specialitate, atunci când s-a pus problema evanghelizării sau a convertirii popoarelor, s-a accentuat deschiderea către lume, spre afară a Bisericii. Toate aceste deschideri spre om și umanitate, spre societate, politică, economie, cultură, pace și progres indică solidaritatea comuniunii eclesiale[11]. Așadar, misiunea Bisericii, în general, și cea externă, în special, nu este o propagandă religioasă, nici o corupere, nici politică, nici ideologie, ci este propovăduirea vieții, a dragostei, pentru că doar viața prin dragoste, *agape*, constituie modul de existență al lui Dumnezeu și al omului care crește în Dumnezeu și către Dumnezeu[12].

În consecință, actul convertirii la Hristos este expresia cea mai evidentă a libertății omului, o încununare a alegerii și a responsabilității persoanei. În înțeles creștin moral, tocmai convertirea la Hristos este văzută drept aflarea adevăratei libertății. În cazul prozelitismului religios, omul este vânat și determinat să accepte o ideologie sau alta. În această vânătoare de oameni, sectele își îmbracă mesajul astfel încât să devină mai atractiv. Celor săraci le vorbește despre bogăție, celor bogați despre putere. În cele din urmă, captiv al senzorialului și influențat de oferta primită, omul aderă la o ideologie religioasă sau alta, unde descoperă că, în fapt, adevărul este altul. În viziunea sociologului Georg Simmel, acesta este *omul naiv*, pentru care lumea experienței și a practicii este realitatea pur și simplu; conținutul lumii există perceptibil, senzorial și palpabil[13].

În concluzie, în plan misionar trebuie făcută diferența între convertire și prozelitism, între care există o diferență majoră. Dacă rezultatul prozelitismului sectar constă într-o statistică aderare la un grup social sau la o ideologie religioasă, rezultatul convertirii la Hristos se identifică cu renașterea la o nouă viață, o viață care se traduce prin participare și împărtășire de

[10]Pr. D.Stăniloae, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei, Mitropolia Olteniei, nr. 7-8, 1970, p. 742.
[11]Pr. A.Pavel, „Misiunea Bisericii într-o lume secularizată”, *Revista Teologică*, anul XII (84), nr. 3, 2002, p. 36.
[12] C.Yannaras, „Ortodoxia: vestigiu arheologic sau mărturia existențialului”, trad. de PS Serafim Făgărășanul, *Revista Teologică*, anul II (74), nr. 2, 1992, p. 22.
[13]G.Simmel, *Religia*, trad. Camil Mureșanu, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 31.

Hristos, și, prin urmare, cu o redimensionare a realității[14]. În această nouă realitate, cel convertit nu devine un simplu membru al unei grupări, ci devine parte a unui întreg, împreună-lucrător cu Biserica și factor activ în marea comunitate eclesială. Intrarea în comunitatea Bisericii, prin Botez, înseamnă a intra în comuniune cu Mântuitorul Hristos și cu cei credincioși, dar și cu toți cei care au trăit în veacurile trecute sau vor trăi în veacurile viitoare, într-o unitate indisolubilă. Unitatea cu Hristos activează unitatea tuturor credincioșilor întreolaltă, adică unitatea Bisericii, care este mărturisită și în Simbolul de credință[15]. Aceasta este una dintre perspectivele esențiale ale misiunii externe.

II. Oferta religioasă contemporană în Europa Occidentală

În literatura de specialitate a ultimelor decenii este tot mai des folosită sintagma *noile mișcări religioase*. Rațiunea consacrării unei astfel de noțiuni rezidă în neutralitatea ei. În unele lucrări de specialitate, noțiunea este abordată ca având un caracter restrictiv, delimitat, în sensul că se referă la grupurile religioase din afara creștinismului dezvoltate în contextul mutațiilor din ultimele veacuri. În această privință, s-a dezvoltat tot mai mult teoria că sintagma s-ar referi în special la mișcările și fenomenele religioase ivite sau reapărute în ultimul secol, dar a căror creștere a rămas nesemnificativă. Este vorba în primul rând de toate acele mișcări și formațiuni cu caracter neo-protestant, precum și de diversele grupuri para-religioase care promovează tehnici orientale, respectiv grupurile legate de fenomenul de reînnoire harismatică dezvoltatîn Biserica Catolică[16].

Părintele Nicolae Achimescu are meritul de a fi adus câteva clarificări în înțelegerea noțiunii de *noi mișcări religioase*. Astfel el amintește că grupările care fac partedin această categorie nu constituie ceva diferit față de religiile orientale. Noile grupări de origine budistă și hinduistă„se constituie într-o parte semnificativă a acestora. În cercetare și în discuțiile publice, ele sunt tratate laolaltă cu celelalte mișcări creștine, cu cele care au un fundament terapeutic și cu acele neo-religii, ca *noi mișcări religioase*, pentru că întâlnirea cu ele și atitudinea față de toate

[14]Cf. Pr. C. M. Cloșcă, *Ortodoxia și noile mișcări religioase*, Ed. Lumen, Iași, 2009, p. 479.
[15] Georgios Galitis, „Legitimitatea și limitele diversității în Eclesiologia ortodoxă”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul V (2005), Ed. Universității din București, p. 550.
[16] Pr. R.Mureșan, „Biserica Romano-Catolică și noile mișcări religioase”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul V (2005), Ed. Universității din București, p. 375, nota 1.

acestea implică probleme similare”[17]. Sintagma *noile mişcări religioase* a pătruns în conştiinţa publică în preajma anilor 1960, când toate aceste grupări au fost receptate ca ceva nou, exotic nemaiîntâlnit. „Această perspectivă s-a reflectat până astăzi, mai ales în terminologia foarte diferită şi polemică prin care sunt definite: *secte*, *culte*, *culte distructive*, *neo-religii*, *noi religii juvenile*, *noi mişcări religioase* sau *mişcări neo-religioase*[18]. Ceea ce ne interesează din prezentarea părintelui Achimescu este concluzia la care acesta ajunge, anume aceea că nu curiozitatea omului stă la baza deschiderii societăţii contemporane faţă de oferta noilor mişcări religioase, ci eminamente insuccesul şi nereuşita secularismului în sfera spiritualului, a religiosului[19]. Astfel, trebuie remarcat că, pe lângă o serie de clarificări de ordin conceptual şi tehnic absolut necesare, părintele Nicolae Achimescu vorbeşte despre *noile mişcări religioase* accentuând instabilitatea şi confuzia în materie religioasă produsă de fenomenul secularizării şi evidenţiind o tragedie a lumii moderne, concretizată în aceea că, în Europa ultimului secol, se observă un tot mai proeminent interes pentru practici pseudo-religioase, oferta noilor mişcări religioase nefiind decât răspunsul la un asemenea interes crescând[20]. Perspectiva conturată de părintele Achimescu nu este singulară. Părintele Gheorghe Petraru observă, la rândul lui, că sectele sunt expresia unei lumi care a pierdut reperele morale[21]. Totodată, ambii autori fac în mod constant referire la secte şi la noile mişcări religioase, observând o diferenţă între cele două concepte, care este dată de specificul fiecărui fenomen/noţiune în parte: o sectă „este o grupare religioasă constituită ca mişcare de protest sau în urma separării de o comunitate religioasă mai mare, deşi rămâne pe mai departe în câmpul de atracţie al acesteia (...) prin urmare secta totdeauna este privită şi raportată la o Biserică, la o mare confesiune religioasă”[22], în timp ce *noile grupări religioase* trimit la puzderia de formaţiuni şi grupări pseudo-religioase apărute în *pepiniera secularismului*.

Ceea ce mi se pare cel mai important de amintit este faptul că numărul mare al sectelor şi al noilor mişcări religioase care activează în societatea contemporană este consecinţa desacralizării omului modern şi a îndepărtării lui tot mai mult de Dumnezeu. Aşa cum amintea părintele Achimescu, oferta pseudo-religioasă este mărturia cererii aflată în continuă creştere.

[17]Pr. N.Achimescu, *Noile mişcări religioase*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2012, p. 11.
[18]Ibidem, pp. 11-12
[19]*Ibidem*, p. 19.
[20]Ibidem, p. 23. Pr. I.Felea, *Ereticii şi rătăcirile lor doctrinare*, Ed. România creştină, Bucureşti, 1999, pp. 5-7.
[21]Pr. Gh.Petraru, *Ortodoxie şi prozelitism*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2000, p. 233.
[22] Pr. N.Achimescu, *Noile mişcări religioase*, pp. 12-13.

Această cerere după religios poate și trebuie văzută ca o realitate importantă în misiunea externă a Bisericii.

Concluzii

În contextul acestei oferte aparent tentantă,pe care sectele și mișcările religioase, favorizate de cultura secularistă, o pun la dispoziția omului contemporan, nu este greșit dacă afirmăm că, la începutul veacului XXI, asistăm la un amplu și real periplu prin care omul trece până la a-L afla pe Hristos. La ce se referă, în fapt, acest periplu? La căutarea adevărului religios, la care omul nu renunță și pe care se ambiționează să îl afle cu atât mai mult cu cât înțelege că ceea ce sectele îi oferă nu corespunde așteptărilor lor. Referindu-se la vocația religioasă a omului, Georg Simmel observă că omul trăiește o tensiune către căutare și, mai ales în direcția descoperirii adevărului religios. Cu alte cuvinte, adevărul religios la care el aderă nu este o simplă informație pe care o preia, ci echivalează cu o schimbare, cu o transformare a vieții și a realității lui. Prin urmare, oricât de tentantă este oferta religioasă de la începutul secolului XXI, mai devreme sau mai târziu, omul simte că ceea ce i s-a propus nu corespunde căutărilor lor, nu are valoare veșnică. Sunt foarte multe cazurile în care s-au convertit oameni care au experimentat pseudo-adevărul promovat de mișcările religioase contemporane și au constatat că acesta nu poate fi comparat cu Adevărul Hristos, Izvor de viață, dragoste și comuniune, pe care l-au descoperit în Biserică. În misiunea externă pe care o desfășoară, Biserica nu trebuie să facă abstracție de amenințarea prozelitismului sectar și nici să se mulțumească cu faptul că adevărul revelat pe care îl propovăduiește este superior doctrinelor și ideologiilor sectare. Ea nu trebuie să înceapă sau să alimenteze un conflict cu sectele religioase. Scopul misiunii Bisericii depășește rivalitatea și competitivitatea dintre sectele religioase și privește omul, în complexa lui manifestare. Misiunea Bisericii este atât de concentrată asupra omului și a finalității existenței lui, încât, cu o pedagogie extraordinară, întocmai unui părinte care își iubește copii, ea lucrează inclusiv pentru întoarcerea celor rătăciți la Hristos. Atei, sectari, adversari, toți sunt chemați la Hristos. Iată de ce, în contextul unei misiuni de o asemenea amploare și profunzime, se cere din partea misionarilor responsabilitate și asumare, devotament și abnegație, discernământ și cultură,

simț strategic și echilibru în decizii, credință și viață virtuoasă.

Bibliografie

1. Achimescu, Pr. N., *Noile mișcări religioase*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2012
2. Bel, Pr. V., „Cine este Iisus Hristos?", în vol. *In honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018
3. Bel, Pr. V., „Iisus Hristos, Lumina lumii", în vol. *In honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Valer Bel*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018
4. Bel, Pr. V., „Teologia ca știință și mărturisire", *Revista Teologică*, anul XCIV (2012), nr. 3
5. Bel, Pr. V., *Misiune, parohie, pastorație*, ediția a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006
6. Cloșcă, Pr. C. M., *Ortodoxia și noile mișcări religioase*, Ed. Lumen, Iași, 2009
7. Felea, Pr. I., *Ereticii și rătăcirile lor doctrinare*, Ed. România creștină, București, 1999
8. Galitis, G., „Legitimitatea și limitele diversității", *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, anul V (2005), Ed. Universității din București
9. Galitis, Georgios, „Legitimitatea și limitele diversității în Eclesiologia ortodoxă", *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, anul V (2005), Ed. Universității din București
10. Himcinschi, Pr. M., *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004pp. 43-63.
11. Istodor, Pr. Gh., *Fenomenul sectar creștin*, Editura Do Minor, Bucureşti, 2009
12. Mureșan, Pr. R., „Biserica Romano-Catolică și noile mișcări religioase", *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, anul V (2005), Ed. Universității din București, p. 375, nota 1.
13. Pavel, Pr. A., „Misiunea Bisericii într-o lume secularizată", *Revista Teologică*, anul XII (84), nr. 3, 2002
14. Pestroiu, Pr. D., „Liturgy and mision in contemporary society", în *Mărturisire și slujire misionară în societatea contemporană*, , ediția I, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2013 (supliment al revistei Altarul Reîntregirii)
15. Pestroiu, Pr. David, „Repere misionare privind unitatea eclesială în fața proliferării

ideologiilor doctrinare eterodoxe în modernitatea românească târzie”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”*, anul XVIII (2018), București

16. Petraru, Pr. Gh., „Misiune și evanghelizare”, *Teologie și viață*, anul V (LXXI), nr. 1-3, 1995

17. Petraru, Pr. Gh., *Ortodoxie și prozelitism*, Ed. Trinitas, Iași, 2000

18. Popescu, Pr. D., „Contextul social-cultural al misiunii Bisericii în lumea contemporană” (interviu), în vol. *Hristos, Biserică, Misiune. Relevanța misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011

19. Simmel, G., *Religia*, trad. Camil Mureșanu, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999

20. Stăniloae, Pr. D., „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei, Mitropolia Olteniei, nr. 7-8, 1970

21. Yannaras, C., „Ortodoxia: vestigiu arheologic sau mărturia existențialului”, trad. de PS Serafim Făgărășanul, *Revista Teologică*, anul II (74), nr. 2, 1992

Provocări contemporane din partea ştiinţelor materiei. Evalure misionară

Pr. Drd. Alexandru Lupaşcu
Universitatea „Ovidius” – Constanţa
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract

The sciences of matter are very important fields and of great interest in science today. Their progress and the discoveries made within them have brought us some clarity regarding the world around us. In the context of the dialogue between science and religion, it is important to discuss the activity of the sciences of matter as they have generated a number of challenges. In the following we will outline some aspects related to the field of cosmology, mathematics and physics.

Key word: physics, mathematics, cosmology, the old scientific paradigm, the new scientific paradigm

Introducere

Ştiinţele materiei reprezintă domenii foarte importante şi care prezintă un foarte mare interes în cadrul ştiinţei astăzi. Progresul lor şi descoperirile realizate în cadrul lor ne-au adus un pic de claritate în ceea ce priveşte lumea înconjurătoare. În contextul dialogului dintre ştiinţă şi religie, este important de a aduce în discuţie activitatea ştiinţelor materiei întrucât au generat o serie de provocări. În continuare vom schiţa câteva aspecte legate de domeniul cosmologiei, matematicii şi fizicii.

Abordarea inter-disciplinară oferă o înțelegere holistică, unitară și obiectivă asupra relaţiei dintre teologie şi ştiinţele 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. Ştiinţele materiei

Cosmologia. Studiul empiric al universului în secolele XX și XXI a dezvăluit aspecte comune, dar şi diferite între conceptele de bază referitoare la înțelegerile științifice ale cosmologiei și afirmațiile centrale ale teologiei creștine clasice[1]. 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 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,

[1] 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

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."[2] 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"[3]. 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"[4]. 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 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"[5]. David Tsumura adaugă: „Crearea prin voinţă divină în Facere este unică în Orientul Apropiat antic, creația luminii ca prim act de creație apare doar în Facere"[6]. 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 "[7]. 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 "[8].

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

[2] R.S. Hess, „Genesis 1-2 in its literary context" in rev. *Tyndale Bulletin* no. 41, vol. 1, 1990, p. 161
[3] 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
[4] G. Hasel, "The polemic nature of the genesis cosmology", in *Evangelical Quarterly,* no. 46, 1974, p. 85
[5] Gordon John Wenham, *Genesis*, Zondervan Academic, Grand Rapids, MI, 2017, p. 38
[6] 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
[7] *Ibidem*, p. 35
[8] R. S. Hess, "God and origins: Interpreting the early chapters of genesis" , p. 91

lucrările lui Bernard Bolzano și Georg Cantor, fondatorii teoriei, găsim influențe teologice, a căror analiză joacă un rol important în înțelegerea istoriei acestei teorii[9].

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[10]. Pentru a ilustra acest lucru, este suficient să menţionăm 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 predicţiilor. Cu toate acestea, pe lângă astfel 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 descripţiei 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 creaţiei omului și, astfel, de a înțelege fenomenele în sine ca fiind lipsite de ambiguitate și, astfel, accesibile în descrierea matematică.

În primul rând, menţionăm că vechii matematici nu cunoșteau noțiunea de necunoscut în forma sa modernă, algebrică. Desigur, în antichitate, matematicienii s-au ocupat de o varietate

[9] Joseph Warren Dauben, *Georg Cantor*, Princeton University Press, Princeton, 1990
[10] P. Zlatos, *Godels onthological proof of God'sexistence*, Iris Publishing, Bratislava, 2002

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 aceloraşi operațiuni aritmetice ca numere obișnuite[11]. Scopul simbolismului algebric este de a depăși bariera epistemologică care separă acele cantități pe care le cunoaștem de cele pe care le cunoaştem. 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 operațiunilor 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.

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 atingea 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

[11] Bartel L. van der Waerden, *A History of Algebra: From al-Khwārizmī to Emmy Noether*, Springer-Verlag, Berlin, 2013

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 forma materială, fizică, concretă (adesea deloc subtilă) chiar și atunci când descrierile lor erau metafore pentru stări psihologice.

Fizica modernă nu înseamnă o rectificare a ştiinţei tradiţionale, ci o schimbare din temelii a concepţiilor. Putem vorbi de o nouă paradigmă ştiinţifică. Ceea ce aveau de făcut fondatorii ştiinţei moderne, printre ei fiind Galilei, nu era o critică şi o combatere a unor teorii eronate şi deci corectarea şi înlocuirea lor prin altele mai bune. Ei trebuiau să facă ceva cu totul diferit. Trebuiau să distrugă o lume şi s-o înlocuiască cu alta. Trebuiau să reformeze structura intelectului nostru, să reformuleze şi să reformeze conceptele lui, să dezvolte o nouă abordare a existenţei, un nou concept al cunoaşterii, un nou concept al ştiinţei şi chiar să înlocuiască un punct de vedere atât de natural, acela al simţului comun, cu un altul care nu este deloc natural"[12].

Cercetările în domeniul microfizicii a dus astfel la renunţarea la conceptul de cunoaştere ştiinţifică, fiindcă având de-a face cu indecidabile, cu limitele preciziei controlului, cu cuante, fractali, catastrofe şi paradoxuri pragmatice, ştiinţa postmodernă „face teoria propriei sale evoluţii discontinue, catastrofice, nerectificabile, paradoxale. Ea schimbă sensul cuvântului cunoaştere [savoir] şi expune modul în care poate avea loc această schimbare. Ea produce nu cunoscutul, ci necunoscutul, şi sugerează un model de legitimare care nu este nicidecum al celei mai bune performanţe, ci al diferenţei înţelese ca paralogie." [13] Ştiinţa postmodernă deconstruieşte realitatea, cunoscutul, făcându-l necunoscut, după care reorganizează acest necunoscut într-un metasistem simbolic independent.[14]

---

[12] Ilie Pârvu, *Arhitectonica existenţei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, pp. 167-168; Adrian Lemeni, Sensul Eshatologic al creaţiei, Editura ASAB, Bucureşti, 2003 p. 103

[13] Jean-François Lyotard, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, trad. şi cuvânt înainte de Ciprian Mihali, ed. a II-a, Ed. Ideea Design & Print, Cluj, 2003., p. 89.

[14] Ph. Breton, „Pandore", 3, aprilie 1979, p. 10.

Cunoaşterea ştiinţifică corespunde nivelului de înţelegere ştiinţifică. Aici, cel mai important lucru este ca modelul pe care-1 realizăm să fie cât mai apropiat de realitate. Oamenii de ştiinţă continuă să construiască modele, unul după altul, schimbându-le conform principiului falsificării. Şi există diferite niveluri de înţelegere ştiinţifică. Adevărul ştiinţific nu poate nega Adevărul religios, deoarece ele au niveluri diferite. Dar există unele aspecte interesante ale ştiinţei. Munca ştiinţifică este una dintre modurile de a obţine plenitudinea: noi, fiinţele umane, avem un intelect sau o raţiune şi un suflet care are în centrul său inima, şi le putem folosi pe amândouă. Astfel, credinţa şi raţiunea sunt două laturi ale căii către Adevăr.[15]

Dar este un semn de slăbiciune (pentru un om sau pentru întregul sistem totalitar) când ştiinţa e proclamată remediu pentru toate greşelile şi ca o cale către adevăr. Teorema matematică a lui Gödel şi principiul complementarităţii arată limitele ştiinţei create de om. Astfel, calea ştiinţifică de înţelegere este limitată, dar este rezonabilă, deoarece este legată de revelaţia naturală a lui Dumnezeu în Univers, deşi este dincolo de Revelaţie în istoria omenirii.

II. Schimbări paradigmatice în cadrul ştiinţelor materiei

Încă din modernitate şi continuând cu postmodernitatea locul Bisericii şi al teologului a fost luat de către savant ca reprezentantul ştiinţei care începea să se dezică de tutela religioasă a Bisericii şi care dădea semne că devine din ce în ce mai autonomă. Însă această abordare nu era ceva nou deoarece ştiinţa modernă relua – în alte coordonate – vechiul proces de „dezvrăjire" al lumii demarat în antichitate odată cu aşa numita „teorie atomică" a lui Leucip, Epicur şi Lucreţiu[16]. „Teorie atomică" care a fost prezentată ideologic ca reprezentând „zorii" gândirii raţionale rată că geneza lumii este de fapt interacţiunea întâmplătoare a componentelor elementare care sunt atomii, Această teorie se dorea a fi îndreptată în primul rând împotriva zeilor care nu ar interacţiona deloc cu lumea[17].

Perioada Renaşterii a adus în prim plat preocupările filosofico-ştiinţifice ale materialiştilor antici, dar , în acelaşi timp, a reprezentat şi o reactualizare a valorilor antice

[15] Serguey Grib, "Ştiinţa modernă şi creştinătatea: o încercare de dialog în cadrul gândirii religioase ruse", în *Ştiinţă şi religie, antagonism sau complementaritate?*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, Bucureşti, 2002, p. 168

[16] Gilbert G. Germain, *A Discourse on Disenchantment: Reflections on Politics and Technology,* State University of New York Press, Albany, 1993, p. 31

[17] 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

păgâne. Trebuie spus că acest proces de „dezvrăjire a lumii” stă la baza edificării „vechii paradigme ştiinţifice” care prezenta şi afirma ştiinţa ca fiind autonomă, garant al progresului total al omenirii fără Dumnezeu[18] şi ca element forte de condamnare a religiozităţii identificată cu perioada de ignoranţă totală, de întuneric gnoseologic şi ca o perioadă desuetă numită pre-ştiinţifică.

Noţiuni şi concepte precum „Dezvrăjirea lumii” şi „vechea paradigmă ştiinţifică” puneau la grea încercare teologia creştină, mai ales cea occidentală, şi se poate vedea aici un proces nociv în care, atât filosofia occidentală seculară, cât şi Biserica occidentală îşi au partea lor de „contribuţie”. Din perspectiva filosofiei creştine occidentale avem două momente ce au condus la impunerea în conştiinţa omului occidental, a faptului că Dumnezeu trebuie redus la ceva abstract dar având raţiune, că El a murit pentru omul cel nou, modern şi trebuie izgonit într-o transcendenţă cvasi-iluzorie. Primul moment este cel al impunerii conceptului filosofic profund anti-creştin numit „deism”. Chiar dacă nu se respingea existenţa lui Dumnezeu şi formal se accepta calitatea lui Dumnezeu de „Creator”, totuşi, exact ca în „teoria atomistă” la care am făcut referire, Dumnezeu nu mai interacţiona deloc cu omul şi cosmosul, fiind captiv într-o transcendență mai puternică decât El însuşi, lumea şi omul trăind după legile universului create de Dumnezeu; se făcea astfel un pas mare spre teoria mecanicistă a universului fundamentală în „vechea paradigmă ştiinţifică”[19].

Din păcate „Vechea paradigmă ştiinţifică” a fost cea care a transformat ştiinţele materiei şi ale vieţii în ideologii, aducându-le într-o robie a „patrulaterului morţii ideologice” format din materialism, naturalism, ateism şi scientism[20]. Această veche paradigmă va fi una eminamente deterministă, materialistă şi atee, iar în ea va domni hazardul, non-sensul şi absurdul. Vechea paradigmă ştiinţifică elimina religiozitatea din sistemul axiologic al omului iar Dumnezeu devine astfel o „ipoteză inutilă”.

În cadrul vechii paradigme ştiinţifice, Dumnezeu este înlocuit de un „daimon”,acesta fiind un spirit atotştiutor, pur teoretic, iar în virtutea determinismului laplacian acesta cunoştea tot viitorul şi tot trecutul. „Daimon-ului” laplacian îi corespunde – potrivit „vechii paradigme

[18] Vezi în acest sens Jean Fouraste, *Ce que je croi*, Grasset, Paris, 1981

[19] Michael Schacker, *Global Awakening: New Science and the 21st-Century Enlightenment*, Park Street Press, South Paris, ME, 2012, p. 10

[20] 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

ştiinţifice" – aşa numita „soluţie finală" a lui Hilbert care ideologiza matematicile şi proclama că prin logică se rezolvă orice sistem matematic care poate fi veridic sau fals[21]. David Hilbert punea la baza matematicii teoria numerelor care se baza pe axiome iar acestea pe logică şi făceau matematicile să fie captive într-un determinism logic de factură ideologică. În fizică, astronomie şi astrofizică „vechea paradigmă" îl ia ca normativ pe Jaques Monod cu a sa viziune asupra vieţii „viaţa este un accident improbabil"[22] sau asupra omului: „omul ştie în sfârşit că este singur în imensitatea indiferentă a Universului din care a apărut întâmplător"[23], viziune extrem de relevantă cu privire la capacităţile ştiinţei ideologizate de a-l cunoaşte şi mai ales de a-l sluji pe 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 semnificaţie: „Cu cât înţelegem mai mult lumea, cu atât ni se pare mai lipsită de semnificaţie"[24].

Din aceste câteva exemple înţelegem că sensul şi finalitatea omului, a vieţii şi a Universului, erau reduse la întâmplare într-un demers ideologic care înlocuia demersul ştiinţific autentic bazat pe cercetare experimentală. „Noua paradigmă ştiinţifică" a apărut din cauza unor schimbări importante în fizică, matematică, biologie, genetică sau astronomie.

În cadrul fizicii s-au dezvoltat fizica şi mecanica cuantică care demonstrează că energia este emisă la nivelul particulelor elementare în pachete (cuante) şi nu în mod continuu. Acest mod de manifestare a energiei se constituie ca o ruptură cu conceptele ştiinţei clasice, care nu putea concepe situaţii 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 acelaşi timp şi din particule cu masă nulă numiţi fotoni[25]. Mai mult, Steven Heisenberg formulează principiul incertitudinii demonstrând că nu putem cunoaşte în acelaşi timp poziţia şi viteza unei particule, acest lucru demonstrat ,constituindu-se ca o lovitură fatală dată determinismului clasic al „vechii paradigme ştiinţifice"[26]. „Noua paradigmă ştiinţifică" arată că nu doar lumina, ci şi materia are o dublă natură, ondulatorie şi corpusculară. În acelaşi sens,

[21] M. Detlefsen, *Hilbert's Program: An Essay on Mathematical Instrumentalism*, Springer, New York, 2013, p. 169
[22] Vezi în acest sens Jacques Monod, *Le hasard et la necessite*, Le Seuil, Paris, 1970
[23] *Ibidem*
[24] Steven Weinberg, *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*, Harper Perennial, New York, 2015, p. 64
[25] Jeremy Sanderson, *Understanding Light Microscopy*, John Wiley and Sons, Haboken, NJ, 2019, p. 212
[26] John T. Wixted, *Stevens' Handbook of Experimental Psychology, Methodology in Experimental Psychology*, John Wiley and Sons, New York, 2004

Niels Bohr va arăta că între două particule există legături misterioase care transcend, atât timpul, cât şi spaţiul[27].

Concluzii

Mulţi oameni de ştiinţă (cu excepţia, de exemplu, a lui Newton) nu văd de ce ar fi necesar să le ceară teologilor să-i, ajute să înţeleagă mai bine esenţa Universului. Dar iată că acum vedem fructele teribile ale luptei militante ateiste şi ale nazismului barbar, care au distrus totul în lume, şi ne putem , reaminti cuvintele Bibliei, care spune că Dumnezeu „este totul" (Sirah, 43,27). Aşadar, încercând să-1 omori pe Dumnezeu, încerci să omori totul. Este interesant să remarcăm aici că materialismul militant, cultivând materia, banii şi economia, încercând să anihileze sufletul şi spiritul, omoară în realitate însăşi materia, transformând făptura vie într-un cadavru.[28]

Să deosebim domeniul ştiinţei de cel al teologiei, şi abia după aceea va fi posibil să înţelegem dacă ştiinţa şi religia se ocupă de acelaşi univers. E important să indicăm absenţa unui moment identic în ştiinţă, momentul fără nici o reflecţie, fără scindarea conştiinţei, fără aşa-numita „obiectivizare".

Bibliografie

1. Bauer, Susan Wise, *The Story of Western Science: From the Writings of Aristotle to the Big Bang Theory*, Audible Studios on Brilliance Audio; Unabridged edition, 2015
2. Breton, Ph., „Pandore", 3, aprilie 1979, p. 10.
3. Dauben, Joseph Warren, *Georg Cantor*, Princeton University Press, Princeton, 1990
4. Detlefsen, M., *Hilbert's Program: An Essay on Mathematical Instrumentalism*, Springer, New York, 2013
5. Dufour , Fritz, *The Realities of Reality*, MBA Dess, 2018
6. Fouraste, Jean, *Ce que je croi*, Grasset, Paris, 1981
7. Germain, Gilbert G., *A Discourse on Disenchantment: Reflections on Politics and Technology,* State University of New York Press, Albany, 1993

[27] Fritz Dufour, *The Realities of Reality*, MBA Dess, 2018, p. 125
[28] Ibidem, p. 169

8. Grib, Serguey, "Ştiinţa modernă şi creştinătatea: o încercare de dialog în cadrul gândirii religioase ruse", în *Ştiinţă şi religie, antagonism sau complementaritate?*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, Bucureşti, 2002

9. Hasel, G., "The polemic nature of the genesis cosmology", in *Evangelical Quarterly,* no. 46, 1974

10. Hess, R. S., "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

11. Hess, R.S., „Genesis 1-2 in its literary context" in rev. *Tyndale Bulletin* no. 41, vol. 1, 1990

12. Istodor, Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe, "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

13. Lemeni, Adrian, *Sensul Eshatologic al creaţiei*, Editura ASAB, Bucureşti, 2003

14. Lyotard, Jean-François, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, trad. şi cuvânt înainte de Ciprian Mihali, ed. a II-a, Ed. Ideea Design & Print, Cluj, 2003.

15. Monod, Jacques, *Le hasard et la necessite*, Le Seuil, Paris, 1970

16. Pârvu, Ilie, *Arhitectonica existenţei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990

17. Sanderson, Jeremy, *Understanding Light Microscopy*, John Wiley and Sons, Haboken, NJ, 2019

18. Schacker, Michael, *Global Awakening: New Science and the 21st-Century Enlightenment*, Park Street Press, South Paris, ME, 2012

19. Tsumura, D., „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

20. van der Waerden, Bartel L., *A History of Algebra: From al-Khwārizmī to Emmy Noether*, Springer-Verlag, Berlin, 2013

21. Weinberg, Steven, *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*, Harper Perennial, New York, 2015

22. Wenham, Gordon John, *Genesis*, Zondervan Academic, Grand Rapids, MI, 2017

23. Williams, D. H., "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

24. Wixted, John T., *Stevens' Handbook of Experimental Psychology, Methodology in Experimental Psychology*, John Wiley and Sons, New York, 2004

25. Zlatos, P., *Godels onthological proof of God'sexistence*, Iris Publishing, Bratislava, 2002

Uniunea homosexuală

Pr. Drd. Gheorghe Razvan
Universitatea “Ovidius” Constanţa
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract

Regardless of the reason why it results, either from unconscious complexes, from poor education or from disappointments, homosexuality is treated differently when the problem of the child's existence is raised. Becoming parents in various ways: adoption, artificial insemination, sexual contact during a marriage or heterosexual intercourse only for procreative purposes, homosexual couples support their right to raising and educating children and recognizing the status of "family".

Key words: homosexuality, homosexual, homosexual union, homosexual behavior; homosexual orientation

Introducere

În zilele noastre, homosexualitatea nu mai poate fi definită cu ușurință și în mod precis, deoarece problematica definirii a stârnit și va continua să producă dezbateri aprinse. Controversele ultimelor cinci decenii cu privire la homosexualitate au invadat întreaga societate modernă: începând cu cercurile științifice și academice, continuând cu politicul și tot ce cuprinde el (guvernanții curților de justiție, alegerile electorale), apoi lumea financiară, massmedia, sportul şi chiar Biserica. Au existat și încă există discuții cu privire la clasificarea homosexualilor, acceptarea căsătoriilor între persoane de același sex și adopțiile în cadrul așa-numitelor „familii homosexuale“. Față de acestea, unii creştini sunt ignoranți, alții nu îndeajuns

de informați și chiar homofobi. Se fac tot felul de comentarii necuviincioase care stârnesc mânia, antipatia și repulsia față de homosexuali. Față de această stare de lucruri, Biserica nu poate fi indiferentă, mai ales că încă nu s-a transmis o poziție bine argumentată și clară în această privință și care să fie unanim acceptată.

Ceea ce trebuie precizat de la bun început este faptul că Biserica niciodată nu a condamnat și nu va condamna homosexualul, ci va condamna păcatul, adică homosexualitatea.

I. Delimitări terminologice cu privire la homosexualitate

Termenul de „homosexual“ are o etimologie neobișnuită, deoarece este compus din doi termeni proveniți din limbi diferite. Cuvântul se formează prin alipirea prefixului grec *opo-* care înseamnă „egal“, „același“ de radicalul latinesc *sexus, sexualis* care se traduce prin „sex“. În Grecia, inadvertența lingvistică a fost soluționată prin formularea unui termen grecesc în întregime: h]omofilofil. Cele trei elemente constitutive are acestui cuvânt sunt: prefixul „homo-“, care se traduce „același“; partea mediană „-filo-“, care înseamnă „sex“ sau „gen“ și sufixul „-file“ care, în greaca veche, înseamnă „a iubi“ sau „iubitor“. Așadar, termenul de „(h)omofilofil“ înseamnă „cel ce iubește pe cel de același sex“.

În limba română, cele mai folosite definiții ale termenilor „homosexual“ și „homosexualitate“ sunt următoarele: *homosexual* = persoană care practică homosexualitatea, pederast; *homosexualitate* = perversiune sexuală care constă în atracția sexuală față de indivizi de același sex, pederastie, inversiune sexuală, invertire sexuală[1] sau *„atracție psiho-sexuală predominantă și persistentă față de membri ai aceluiași sex”*[2]. Legăturile dintre bărbați se mai numesc *uranism*[3] sau *pederastie* (activul - *pedicotor;* pasivul - *paticus),* iar relațiile dintre femei sunt cunoscute sub denumirea de *tribadism* sau *saphism*[4], iar cel mai folosit este cel de *lesbianism*.

În unele țări ale lumii, precum Statele Unite ale Americii sau Anglia, homosexualii

---

[1] ***DEX, Dicționarul explicativ al limbii române, ediția a II-a, Editura Univers enciclopedic, București, 1998, p. 464

[2] Westminster Dictionary of Cristian Etics, Philadelphia, Westminster, 1986, p. 271 - apud John Breck, *Darul scaru al vieții: tratat de bioetică*, trad. Irineu Pop Bistrițeanul, ediția a II-a revăzută, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 126

[3] Termenul provine din distincția platoniciană dintre *Afrodita Urania* și *Afrodita Pandemia*; cea dintâi ar fi considerată zeița unei iubiri nobile și necarnale, neorientate spre procreație, ca aceea care are drept obiect femeia.

[4] De la antica poetă *Sapho* din insula *Lesbos* care, cu toate că a fost căsătorită și a avut copii, în poeziile sale a elogiat atracția sexuală între femei

preferă să se denumească *gay*, termen care, până nu demult, era destinat prostituatelor. El provine din dialectul provensalilor[5], iar noțiunea de *gai* făcea referire la iubirea cavalerească și atracția sexuală între persoane de același sex[6].

Morala Creștină denumește homosexualitatea ca *sodomie*, cu trimitere la cetatea Sodoma, ai căror locuitori au fost nimiciți de Dumnezeu, tocmai că, printre altele, practicau și acest păcat. *„Prin sodomie se înțelege cel mai urât fel de desfrânare sau necurăție și anume orice fel de desfrânare săvârșită împotriva firii, precum și împiedicarea intenționată a zămislirii de prunci”*[7].

Poziția Bisericii Ortodoxe în această privință este clară și succintă: *„toate faptele homosexuale sunt inacceptabile din punct de vedere moral: ele denaturează scopul și funcțiunea firească a organelor trupești, nu au nicio valoare procreatoare și reprezintă o parodie a unirii «într-un singur trup»”*[8].

Niciuna dintre formele sexualității deviante nu este mai controversată și nu stârnește atâtea interpretări și conflicte, cum este homosexualitatea. Lucrul acesta se datorează, în mare parte, atât evaluărilor morale, religioase și științifice, cât și prejudecăților, educației sau culturii.

Homosexualitatea este considerată de către unii anormală, nefirească, cu substrat patologic, care contravine sexualității normale, iar de către alții o practică normală, deoarece homosexualii nu au nicio libertate de alegere asupra modului de manifestare a sexualității, considerând, deci, că este o boală genetică. În cel de-al doilea caz, se confundă *conduita* cu *identitatea sexuală*.

Studiile clinice realizate în ultimii ani au arătat că homosexualitatea este condiționată de mai mulți factori: fiziologici, psihologici, sociali și chiar genetici. Homosexualii care luptă pentru a se constitui legal ca grup minoritar insistă asupra factorilor genetici, pentru a apăra teoria conform căreia homosexualitatea este înnăscută și ireversibilă. În felul acesta, doresc formularea unei legislații internaționale care să permită căsătoriile între homosexuali, adopțiile în cadrul „familiilor homosexuale“ (sic!), acces la dobândirea locuințelor și nediscriminare la angajare.

---

[5] Persoană care aparține regiunii Provence din sud-estul Franței
[6] Adrian Thatcher, *Descătușarea sexului. O teologie creștină a* sexualității, Editura Polimark, București, 1995, p. 193
[7] Arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean, *Morala creștină, Manual pentru seminariile teologice*, ediția a III-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, p. 153
[8] John Breck, op.*cit.*, p. 128

Medicii nu cred în existența unui determinism genetic, deoarece acesta nu este pe deplin susținut din punct de vedere științific. S-a forțat descoperirea „genei homosexuale“ de către geneticieni homosexuali, pentru a justifica pornirile în vederea dobândirii unor drepturi 557 din partea Statului[9].

În zilele noastre, termenul de „homosexualitate“ este folosit în mod general pentru a indica atracțiile emoționale și sexuale față de persoane având același sex: *„atracție psiho-sexuală predominantă și persistentă față de membri ai aceluaiși sex*— . În vorbirea curentă, noțiunea de „homosexual“ se referă la persoana care întreține raporturi sexuale cu persoanele de același sex. În ciuda acestor lucruri, persoanele la care facem referire nu se consideră ca fiind „homosexuali“. Totodată, termenul este folosit de activiștii pro-homosexualitate și pentru cei care au afinitate fată de același sex, fără a întreține și relații trupești.

Sunt identificate mai multe tipuri de homosexualitate. De asemenea, există două tipuri de homosexuali: ego-sintonici (cei care sunt mulțumiți de situația lor și care nu doresc să se schimbe) și ego-distonici (cei care nu sunt mulțumiți de ei și, implicit, vor să se schimbe).

În ceea ce privește orietarea sexuală, aceasta se definește ca fiind felul în care o persoană răspunde erotic la unul sau ambele sexe. Orientarea hetero, bi sau homosexuală se formează în perioada copilăriei preadolescentine și începe să se exprime în adolescență sau în perioada de maturizare, iar uneori să nu se exprime deloc.

Un lucru trebuie precizat cu certitudine: homosexualitatea nu este o boală și, mai ales, nu este o boală genetică, ci o anomalie psihică, este un comportament deviant vindecabil; toate studiile realizate în acest sens ne conduc la concluzia că **oamenii nu se nasc homosexuali!**

Homosexualitatea nu este genetică, nu este o determinare naturală, ci o adicție, o deviere. Homosexualii vindecați dovedesc acest fapt. Homosexualitatea poate fi vindecată prin tratamente psihice și, mai ales, prin voința încordată a deviatului sexual de a reveni la normalitate[10].

Trăsătura aceasta se formează în timp, ca urmare a interacțiunii complexe dintre mai mulți factori ce pot diferi de la o persoană la alta, dar care s-au dovedit a fi identificați în majoritatea cazurilor: neînțelegeri personale, traume emoționale suferite în trecut, nevoi sufletești neîmplinite, incertitudine cu privire la identitatea sexuală, îndepărtarea de părintele de același

---

[9] Pr. Gheorghe Calciu-Dumitreasa, *Homo Americanus - o radiografie ortodoxă*, ediție îngrijită și prefațată de Răzvna Codrescu, Editura Christiana, București, 2002, p. 41; *Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia, Westminster, 1986, p. 271 - apud John Breck, *op. cit.*, p. 271

[10] Pr. Gheorghe Calciu-Dumitreasa, *op.cit.*, pp. 41-42

sex, abuz sexual, teamă de intimitate cu sexul opus, o posibilă cauză hormonală, influenţe şi idei propagate prin intermediul mass-mediei, opţiuni personale ş.a.

Această cauzalitate este foarte rar conştientizată; ea este adusă la lumină mai ales în cadrul şedinţelor de psihoterapie, prin care subiectul este îndemnat să se auto-cunoască şi să-şi identifice motivele şi evenimentele care au determinat emoţiile şi comportamentele sale deviante. Astfel, încercările de eliminare a atracţiilor anormale din viaţa individului se concentrează pe identificarea şi ameliorarea cauzei, nu şi a efectului - homosexualitatea. În acest sens, persoane care se auto-identificau ca fiind homosexuale şi care nu doreau o schimbare, după ce au urmat câteva şedinţe la psihoterapeut, pentru cu totul alte probleme, au constatat la sfârşitul terapiei că nu mai sunt atrase de persoane având acelaşi sex. În multe cazuri, terapia pentru o problemă psihologică rezolvă în mod indirect şi problema atracţiilor homosexuale.

În societatea de astăzi, fiecare persoană are libertatea, aproape absolută, în a adopta stilul de viaţă pe care îl doreşte, însă opţiunea homosexualilor, care vor să-şi schimbe orientarea trebuie respectată, nu îngrădită, în virtutea unor motive politice sau trenduri sociale. Mai pe scurt, trebuie ajutaţi să se vindece, iar nu încurajaţi să practice.

II. Comportamentul şi orientarea homosexuală

Comportamentul homosexual se defineşte ca fiind angajarea periodică în acţiuni stimulatoare din punct de vedere sexual cu persoane de acelaşi sex.

Comportamentul homosexual, incluzând fantezii şi relaţii erotice cu implicarea sexuală a persoanelor de acelaşi sex, se referă la ceea ce face persoana; este legat de opţiunile persoanei de orientare homosexuală, ca răspuns la atracţiile ei. Acelaşi tip de distincţie se aplică şi persoanelor heterosexuale sau bisexuale. De exemplu, când întâlnim o persoană heterosexuală, presupunem că obligatoriu are relaţii sexuale cu cineva de sex opus? Nu este obligatoriu. Poate că are, poate că nu are. La fel, nu putem presupune că o persoană de orientare homosexuală sau bisexuală are neapărat relaţii sexuale de acest tip, ci doar că are un comportament.

Orice contact sau interacţiune de natură sexuală între doi sau mai multi oameni este *comportament sexual*. Aceasta presupune actele erotice care merg de la întâlniri şi ajung până la masturbare reciprocă sau act sexual complet. Acestea pot avea loc cu un partener anonim, cu un cunoscut sau în contextul unei relaţii de durată. Contactul sexual cu o prostituată sau cu un alt

partener anonim nu constituie o schimbare a comportamentului, doar dacă are loc în mod repetat și într-o perioadă îndelungată de timp. De pildă, un bărbat homosexual care merge și face sex cu o prostituată (femeie) nu poate fi privit ca „înregistrând o modificare a comportamentului heterosexual“.

„Orientarea sexuală se referă la modul în care o persoană răspunde erotic la unul sau ambele sexe“[11].

Termenul de „orientare sexuală“ este definit ca fiind *„dispoziție erotică și/sau emoțională față de același sex și/sau sexul opus*— . În esență, determinarea precisă a acestui termen corespunde definiției „atracțiilor sexuale“, cu precizarea că „orientarea sexuală“ este deseori înțeleasă ca reprezentând ceva determinat de biologia noastră și care nu se poate schimba.

Orientarea homosexuală presupune atracția sexuală față de persoane adulte de același sex. Atât orientarea hetero- cât și orinetarea homosexuală se formează încă din perioada preadolescenței și va ajunge să refuleze în adolescență sau în perioada de adult tânăr. Uneori, nu se exprimă deloc.

Orientarea nu are a face cu ceea ce face persoana, ci cu direcția în care se îndreaptă sentimentele și dorințele ei. O orientare homosexuală înseamnă că persoana este atrasă la nivel sexual/emoțional de același sex, indiferent dacă acționează în baza acestor atracții.

Folosirea termenului „atracție homosexuală“ este la fel de elocventă pentru că face, de asemenea, o delimitare clară față de comportament și fantezii.

În cazul în care atracțiile sexuale și/sau emoționale sunt manifestate față de o persoană de același sex se numesc atracții homosexuale, dacă sunt manifestate față de o persoană de sex opus sunt atracții heterosexuale, iar dacă sunt manifestate față de ambele sexe se numesc atracții bisexuale.

În ceea ce privește tipurile de homosexualități, de-a lungul timpului au fost identificate mai multe și, în viitor, cu siguranță de vor diversifica. Între ele, menționăm: homosexualitate facultativă și permanentă; homosexualitatea compulsivă, simptomatică și episodică; homosexualități instituționale (inversiunea sexuală, homosexualitatea cu roluri specializate, homosexualitatea structurată după vârstă).

[11] Xavier Thevenot, *Homosexualities masculineset morale chretienne*, Le Cerf, Paris, 1988, p. 207; Pr. Dr. Gheorghe Istodor, *Iubirea creștină și provocările contemporane*, Editura Sigma, București, 2006, p. 116; John C. Gonsiorek și James D. Weinrich, *The Definition and Scope of Sexual Orientation*, în „Homosexuality: Research Implications for Public Policy“, SAGE Publication Inc., Thousand Oaks, California, 1991

În perioada copilăriei, pubertății și adolescenței, unii copii au avut un oarecare soi de joc erotic, cu prieteni/e de același sex. Aceasta reprezintă o latură normală în ceea ce privește actul dezvoltării fizice spre maturitate și identificarea lor ca heterosexuali. În cazul în care găsesc că asemenea jocuri au o semnificație profundă, în viitor se vor simți atrași doar de tineri de același sex și vor avea fantezii erotice doar homosexuale[12].

Concluzii

Deosebirea sexuală este un dar făcut de Dumnezeu ființei umane. De la crearea omului, deosebirea dintre cele două sexe subliniază deosebirea în ordinea persoanelor create, care este o diferențiere în ordinea firii. Așadar, deosebirea sexuală nu reprezintă efectul a două acte creatoare distincte și succesive, ci există la nivelul firii omenești. Nu putem vorbi de o natură specific masculină la bărbați și o natură specific feminină la femei, ci rămâne aceeași natură umană, distinctă din punct de vedere ontologic, mai simplu spus, o diversitate în unitate . În unitatea umană diferențiată și complementară se află unitatea conjugală. O altă distincție ontologică primordială asemănătoare este aceea dintre pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului (distincție în unitate). Prin *distincție* nu trebuie să se înțeleagă *contradicție,* ci *antinomie.* Antinomiile amintite sunt anterioare căderii în păcat a omului, iar deosebirea sexuală nu a fost o consecință a căderii. Deci, heterosexualitatea este o realitate ontologică.

Spre deosebire de lumea îngerească, ființa umană este îndemnată să descopere esența relației de la persoană la persoană pentru a se înmulți, însă finalitatea sexuației este iubirea eshatologică. Valoarea erosului heterosexual este dat de perspectiva asupra morții.

Diversitatea este semnul distinctiv al chipului lui Dumnezeu din om. Natura umană este masculină-feminină, deci sexuația este legată de chipul lui Dumnezeu. În pecetea acestui chip a așezat heterosexualitatea. Deosebirea sexuală este unul dintre factorii esențiali ai constituției chipului lui Dumnezeu, care este omenitatea.

Bibliografie

1. ***DEX, Dicționarul explicativ al limbii române, ediția a II-a, Editura Univers enciclopedic, București, 1998

[12] Pr. Dr. Gheorghe Istodor, *Iubirea creștină...,* p. 116

2. Breck, John, *Darul scaru al vieții: tratat de bioetică*, trad. Irineu Pop Bistrițeanul, ediția a II-a revăzută, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003

3. Calciu-Dumitreasa, Pr. Gheorghe, *Homo Americanus - o radiografie ortodoxă*, ediție îngrijită și prefațată de Răzvna Codrescu, Editura Christiana, București, 2002

4. Thatcher, Adrian, *Descătușarea sexului. O teologie creștină a* sexualității, Editura Polimark, București, 1995

5. *Westminster Dictionary of Cristian Etics*, Philadelphia, Westminster, 1986

6. Zăgrean, Arhid. prof. dr. Ioan, *Morala creștină, Manual pentru seminariile teologice*, ediția a III-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002

Combaterea prozelitismului baptist

Pr. Drd. Popa Viorel
Universitatea „Ovidius” - Constanţa
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract

Baptism has older roots (Anabaptism and Mennonism) and the name is related to the doctrine and practice of baptism in adulthood. This baptism in adulthood is based on salvation by faith or "sola fide," a rationalization of salvation outside of Christ, but in His name. Therefore, only those who are able to make the confession of faith can be accepted at baptism. The appearance of baptism is also linked to the radical changes in the West through the proliferation of Protestantism, through the reform of Henry VIII of England which gave rise to a variety of sectarian groups detached from the Anglican Church Episcopalians, Puritans, Independents, Congregationalists.

Key words: Baptist Church, Baptism, proselytism, Anabaptism, infant baptism, manipulation

Introducere

Mişcarea baptismală este prima mişcare neo-protestantă, este fina anabaptismului ce a făcut legătura şi trecerea de la protestantism la neo-protestantism. Această mişcare deschide seria pulverizării religioase de tip sectar, din ea apărând mişcarea adventă şi apoi – precum un bulgăre de zăpadă – toate celelalte mişcări. Ea este definitorie în a absolutiza o învăţătură biblică – botezul – dar şi a schimba sensul profund al acesteia – botezul la maturitate, imitare a botezului pocăinţei săvârşite de Sfântul Ioan Botezătorul. Absolutizarea acestei învăţături înseamnă deopotrivă relativizarea tuturor celorlalte, în acest sens mare dreptate avea teologul şi filosoful ortodox Christos Yannaras care definea secta ca fiind „absolutizarea relativului şi relativizarea

absolutului”. Particularităţile mişcării baptismale trebuie cunoscute temeinic, pentru ca acţiunea de prevenire sau de combatere a acestui fenomen să fie eficient pentru apărarea celor vulnerabili din Biserica noastră ortodoxă.

I. Biserica Baptistă. Repere fundamentale

Mărturisirea de credinţă[1] baptistă cuprinde 32 de capitole în care se regăsesc în general liniile mari ale concepţiei teologice protestante. Există şi alte mărturisiri de credinţă baptiste alcătuite şi în America, precum Mărturisirea de la Philadelphia (1707), sau Mărturisirea de la New-Hampshire (1832), mărturisiri de credinţă în care se constată o îndepărtare de la doctrina calvină a predestinaţiei, insistându-se în special asupra angajării personale pentru Iisus Hristos a adultului, sancţionată prin Botez, asupra autonomiei comunităţii locale faţă de stat şi instituţiile eclesiale.

Totuşi, există anumite principii baptiste fără de care nu se poate înţelege esenţa acestui grup creştin, ca şi a celorlalte secte creştine şi care pot fi enunţate astfel:

1. Scriptura este unicul îndreptar pentru credinţă şi viaţă, şi de aceea baptiştii refuză orice tradiţie bisericească cu normă de viaţă creştină.

2. Baptiştii admit în comunitatea lor numai pe cei care în mod conştient şi liber se decid pentru Hristos, se botează pe baza mărturisirii de credinţă şi se antrenează în disciplina comunităţii.

3. Baptiştii înţeleg botezul ca moarte conform cu textul biblic din *Epistola către Romani 6* a Sf. Apostol Pavel şi, de aceea, îl săvârşesc prin cufundare. Botezul copiilor mici care nici nu cred nici nu mărturisesc credinţa lor nu-1 consideră Botez şi de, aceea, admit rebotezarea.

4. Acceptă preoţia universală şi nu aprobă patronajul altei atribuţii, respectiv preoţia sacramentală, ci doar pe purtătorul duhului harismatic al autorităţii învăţătoreşti.

5. Ei consideră comunitatea locală ca independentă şi reprezentare a suprastructurii eclesiale care este inevitabilă ca organizare.

În concepţia Baptisă comunitatea sau Biserica Universală este mai importantă. Aceasta mai este numită „societatea credincioşilor în Domnul nostru Iisus Hristos”. chiar dacă este formată din mai multe grupurui şi disidenţe răspândite în toată lumea, din perspectivă baptistă,

[1] *Mărturisirea de credinţă baptistă de la 1689*, se regăseşte la adresa web *www.voxdei**baptist**.org/**1689**_londra.htm*

Biserica lor se află în Iisus Hristos nefiind o instituţie pământească. De fapt, această comunitate nu este altceva decât o sectă deoarece s-a rupt de Biserica mamă (cuvântul sectă vine de la latinescu seco, secare care înseamnă a rupe). „Credinţa în sensul tezaurului de învăţături mântuitoare şi harul divin trec în plan secund şi nu sunt hotărâtoare, determinante pentru mântuire, pentru viaţa în Hristos, pentru apartenenţa la Biserică. Citirea Bibliei, de exemplu, în mod automat produce această „renaştere" şi „trezire" personală care uneşte cu Hristos şi toţi cei care împărtăşesc o astfel de experienţă sunt treziţi personal la Dumnezeu, renăscuţi spiritual şi devin fraţi ai lui Hristos în adevărata Biserică ce reeditează unicitatea în istoria mântuirii a Cincizecimii[2].

Concepţia este una pur fundamentalistă deoarece ea indică o direcţie devoţională faţă de cuvântul Sfintei scripturi. În concepţia Baptistă Iisus este Mântuitorul personale şi se poate ajunge la El numai prin revelaţie personală. Astfel, se elimină condiţionarea istorico-eclesială şi teologico-spirituală a revelaţiei, lucru ce a făcut să aibă o aversiune faţă de Tradiţia Bisericii, de culturile care au receptat şi au dat un profil propriu Evangheliei. Totuşi, prozelitismul sectar baptist se manifestă agresiv ignorând spiritualitatea locală, mai puţin accentuându-se terestrul şi efemerul. „Termenul de fundamentalism este de origine anglo-saxonă şi trebuie localizat în mediul teologic american de după 1910 când au apărut cele 12 volume intitulate *The Fundamentals* ce cuprindeau 90 de articole redactate de mai mulţi teologi ce refuzau orice compromis cu modernitatea, cu liberalismul teologic specific unor curente ale lumii protestante şi care dădeau mărturie despre infailibilitatea absolută a Bibliei, expresie literară a adevărului divin"[3].

Din America, baptismul s-a răspândit prin intermediul unor americani şi în Europa. În România, baptismul a pătruns prin filieră germană, în Germania fiind convertit, de către un marinar american, I.G. Oncken, în 1834, la Hamburg. Oncken a călătorit în Rusia şi România (1869). În România, prima comunitate baptistă ia fiinţă la Salonta, în 1875, fiind condusă de pastorul Mihai Kornay, ordinat pastor de către Oncken însuşi. Prima comunitate baptistă în Transilvania a fost organizată de croitorul Antal Novac[4].

---

[2] Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, postfaţa de Ioan Mihăiescu, Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 148-152; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, Editura Universitaria, Craiova, 2006, p. 116

[3] Jared Wicks, Fondamentalisme în *Dictionnaire de Theologie foundamentale*, Bellarmin, Cerf, Paris, Montreal, 1992, p. 473; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 117

[4] Episcop Grigorie Comşa, *Biserica, statul şi baptismul*, Bucureşti, 1926, p. 28; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 110

Baptiştii, prin Legea Cultelor din 1928, sunt recunoscuţi ca asociaţie numai în Transilvania, deşi au activat în toată ţara, iar în 1948 au fost recunoscuţi drept cult de către Statul român, în 1950 publicându-se „Statutul de organizare şi funcţionare a cultului creştin baptist”[5].

Ca şi în cazul penticostalilor, baptiştii se confruntă cu fenomenul contestatar din interior prin intermediul disidentelor. Astfel, neascultarea faţă de autoritatenaşte neascultare şi contestare a acesteia. Avem un tablou sumbru a ceea ce înseamnă sectarism de factură neo-protestantă.

Sunt necesare câteva menţiuni cu privire la fenomenul manipulării şi la tehnicile de manipulare folosite în exces de către toate sectele şi mişcările neo-religioase. În sens social, manipularea se defineşte ca fiind „aspectul conştient şi dirijat, deşi ascuns, de a influenţa omul în domeniul interacţiunii sociale; cu alte cuvinte, este vorba de miza în joc şi de consolidarea stilurilor de comportament social, în intenţia de a atinge scopurile care le-au predeterminat, dar care rămân mereu ascunse”[6].

Din punct de vedere misionare, manipularea reprezintă un proces complx de depersonalizare, de anulare a libertăţii omului şi de o desfiinţare a voinţei acestuia. „ Ea se practică cu succes atât în mediile seculare, cât şi în mediile pseudo – religioase de tip secular. Se poate observa cu uşurinţă o anumită „unitate” a manipulărilor de tip secular şi de tip sectar, datorită faptului că cele două realităţi sunt de fapt două faţete ale aceleiaşi realităţi; însă putem observa şi anumite „diferenţe” care se referă la mijloacele specifice folosite. Diferenţele la o analiză atentă pot viza şi conţinutul strict al manipulărilor, dar şi finalitatea manipulării. Mijloacele pseudo – religioase de tip sectar dau o consistenţă mai mare conţinutului manipulării, dar modifică totodată şi finalitatea acesteia. Finalitatea manipulării de tip sectar este îndoctrinarea sectară care este de fapt o înregimentare reală a individului în secta respectivă, sinonimă cu suprimarea personalităţii, voinţei, conştiinţei sau libertăţii acesteia”[7].

Părintele Profesor Gheorghe Istodor identifică tehnicile de ordin fizic ale manipulării sectare. Acestea sunt: *izolarea*, ca rupere a celui racolat de familie şi de societate; *privaţiunea alimentară* ca impunere a unui regim alimentare strict şi sever practicat de multe dintre sectele şi mişcările neo-religioase; *privaţiunea de somn* sub forma oficiilor religioase, meditaţiilor la ore fixe; *munca fizică* prin reclama făcută de reprezentanţii sectelor în folosul sectei, precum şi prin

---

[5] Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase* în România, p. 113

[6] Pr. Prof. Dr. Mihai Himcinschi, *Biserica în societate, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004,* p. 234

[7] Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Manipularea sectară în societatea seculară contemporană*, în vol. Conferinţei internaţionale „Ethos şi etnos. Aspecte teologice şi sociale ale mântuirii creştine”, Editura Presa Unversitară, Clujeana, Cluj-Napoca, 2008, p. 341

şi muncă administrativă până la prestări de servicii intreprinse aceştia; *aporturile chimice* prin consumul de droguri practicat de reprezentanţii anumitor mişcări; *izolarea senzorială* ca practică mai nouă dar foarte periculoasă deoarece prin izolarea completă de interior şi exterior favorizează apariţia tulburărilor paranoice; *posturile* foarte dure întâlnite cu precădere la mişcările religios-orientale practicante de yoga; *riturile salutatorii* sub forma unor saluturi , stabilite pe bază de regulamente sau acceptate tacit pe baza unor tradiţii nescrise privind modul de salut între adept şi liderl; *privaţiunea de hainele personale* prin obligativitatea purtării unor „uniforme" ca semn al cinstirii doctrinei sectei; *aparenţele fizice,* tehnică utilizată în cadrul unor secte prin care membrii acesteia se disting prin lungimea părului, scalpul ras sau prin diverse tatuaje şi *controlul comunicaţiilor umane* în sensul controlului oricărei comunicări între doi sau mai mulţi indivizi[8].

În cadrul manipulării mai vorbim şi de cea psihica care reprezintă punctul culminant al manipulării de tip sectar. Diferite tehnicile de acest gen sunt utilizate de către toate sectele pentru a-şi atinge scopul lor – racolarea a cât mai mulţi adepţi şi păstrarea lor în grupare. Astfel, se disting mai multe tehnici psihice de manipulare: *izolarea prin aberaţie* sub forma însuşirii unor doctrine aberante grupării respective (facultatea de a vedea în spate fără a se întoarce, contactul cu extratereştrii, etc.); *noul_limbaj* prin utilizarea unor neologisme sau termeni uzuali care şi care, în cadrul sectei, capătă noi sensuri; *supunerea* faţă de liderii sectelor este o prioritate absolută; *privaţiunea de nume* prin adoptarea unor noi nume în urma integrării în sectă; *imitaţia* prin care adepţii cred nelimitat în lider şi încearcă să-i semene în amănunt şi *Sunetele mistice (mantra)* utilizate de mişcările de sorginte orientală şi reprezintă un cuvânt sau o înlănţuire de cuvinte care fac parte dintr-o formulă sacră şi care trebuie repetată fără întrerupere[9].

Este necesar să cunoaştem aceste tehnici de manipulare deoarece acest lucru „ conduce la o prevenţie sănătoasă a proliferării fenomenului sectar, precum şi la o combatere eficientă a încercării sectare de a „oferi"alternative – surogat revelaţiei creştin – ortodoxe"[10].

Cu privire la profilaxia şi combaterea prozelitismului baptist în rândul rromilor sunt valabile cele precizate în cazul prozelitismului batist. Deşi fac parte din mişcările neo-protestante

---

[8] Tehnicile sunt pe larg tratate în sudiul Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Tehnici fizice ale manipulării sectare* in „Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei", Nr. 1, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanţa, 2005, pp. 163-180

[9] A se vedea pe larg studiul Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Tehnici psihice ale manipularii sectare,* în „Buletinul Centrului pentru dialog între ştiinţe şi teologie", Universitatea Craiova, nr.1, Craiova, 2009, pp 5-21

[10] Pr. Prof. Dr. Gheorghe Istodor, *Manipularea sectară în societatea seculară contemporană*, p. 341

distincte, penticostalii din mişcarea fundamentalistă, iar baptiştii din mişcarea baptismală, cu toate acestea există asemănări în ceea ce priveşte prozelitismul şi tehnicile de manipulare în vederea racolării de noi adepţi, mai ales în rândul oamenilor fără o educaţie religioasă sau indiferenţi religioşi, cum sunt şi mare parte din rromi.

Pe de altă parte, există diferenţe importante între cele două grupări pe care le-am studiat succint, în sensul că baptiştii sunt mai elevaţi decât penticostalii, ei exercitând o atracţie asupra rromilor prin mercantilismul material şi prin cultul alesului. Prin aceste două „argumente" rromul poate fi atras foarte uşor din cauza celor două păcate fundamentale: mândria şi avariţia. Amândouă sunt foarte atractive pentru rrom, cultul aleului este „balsam" pentru statutul de marginalizat al societăţii, iar stimulentele financiare şi materiale sunt aproape irezistibile pentru rromi.

Biserica trebuie, prin pastoraţie şi misiune, să preîntâmpine astfel de realităţi. Din această perspectivă, implicarea în social a Bisericii ca o parte importantă a misiunii acesteia este soluţia profilactică. Implicarea activă în rezolvarea problemelor de ordin social trebuie îmbinată cu catehizarea, predica, cuvântul ocazional şi cultul Bisericii.

II. Botezul din perspectivă baptistă

Din perspectivă baptistă, o diferență semnificativă de înțelegere cu privire la sensul de botez este reprezentat de două afirmaţii, una mai „sacramentală decât a doua, în măsura în care lămureşte faptul că botezul este văzut ca un mijloc de har, precum și ca o mărturisire de credință a celui credincios. Prima afirmaţie aşteaptă ca Dumnezeu să transforme pe cel botezat cu ajutorul ritualului însuşi, aşa încât apa botezului reprezintă un loc de întâlnire între har și credință, între darul divin şi răspunsul omului. Cea de a doua afirmaţie pune mai mult accent pe ceea ce harul lui Dumnezeu a realizat deja prin experiența celor botezați și ceea ce ei așteaptă să primească de la Dumnezeu în viața lor în viitor. Cei care susţin cea de a doua abordare au preferat de multe ori să folosească termenul de „ritual" mai degrabă decât termenul de „sacrament" sau „taină", punând accent pe faptul că botezul a fost instituit prin porunca lui Hristos. Această diferenţă de termeni este oarecum înşelătoare şi o inovaţie relativ modernă. „O analizare a scrierilor baptiste

timpurii arată că termenii „sacrament” şi „ritual” au fost folosiţi alternativ și de multe ori atât în aceeași propoziție”[11].

Uniunea Baptistă din Scoția nu este o membră al Consiliului Mondial al Biserici, dar este o membră a Consiliului scoțian al Bisericilor și Consiliul Britanic al Bisericilor. Ca membră al acestor două consilii, Uniunea Baptistă din Scoția noastră a fost invitat să studieze raportul emis de World Council of Churches' Faith and Order Commission întrunit la Lima în 1982 și să formuleze un răspuns cu privire la BEM.

Astfel, Uniunea Baptistă din Scoția este de acord că mărturisirea de credinţă din cadrul botezului este atestată în cărţile Noului Testament şi susţine botezul copiilor. Se recunoaşte legătura dintre botez, credinţă şi membrul bisericii, chiar dacă baptiştii nu percep credinţa şi din perspectiva comunităţii, ci mai degrabă având un caracter personal, şi mai degrabă de viitor decât imediat. De asemenea, baptiştii din Scoţia sunt de acord cu punctul de vedere conform căruia „Botezul lui Hristos” nu constituie un apel la unitate; un punct de vedere care este greu de acceptat este faptul că botezul în apă şi botezul în Hristos pot fi echivalate. Se pune accentul pe faptul că botezul reprezintă o „ucenicie” în permanenţă creştere şi nu că acesta este un eveniment pe care omul îl face o singură dată în viaţă[12].

De-a lungul ultimelor deceniilor, doctrina cu privire la botez din cadrul Uniunii Baptiste din Danemarca s-a dezvoltat foarte mult. Această doctrină s-a axat pe dezvoltarea învăţăturii cu privire la instituţia botezului, sensul acestuia şi raportul dintre credinţă şi botez. Baptiştii din Danemarca „salută” afirmaţia din textul de la Lima care spune că botezul care are la baza mărturisirea de credinţă personală este modelul cel mai clar expus de cărţile Noului Testament. De asemenea, ei nu exclud posibilitatea ca botezul copiilor să fie practicat în epoca apostolică, însă baptiştii nu văd cu ochi buni faptul că textele BEM cu privire la învăţătura despre Botez nu fac diferenţă între cele două „modele” de botez (cel al copiilor şi cel al adulţilor), numindu-le „alternative echivalente”. În viziunea baptistă, există dificultăţi teologice în înţelegerea faptului că biserica păstrează două forme de botez care au aceeaşi importanţă. Subliniind această dificultate, ei recunosc faptul că cea mai mare provocare a lor este de a accepta botezul copiilor

[11] Paul Fiddes, *The Baptism of Believers*, in “Baptism today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications”, Edited by Thomas F. Best, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1996, p. 76

[12] *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. 234

ca având acelaşi efect ca cel al adulților deoarece modul în care acest aspect a fost explicat la Lima nu a fost suficient de convingător pentru baptişti[13].

Baptiştii nu sunt de acord cu practica botezului copiilor. Învăţătura Noului Testament cu privire la botez se potrivește numai în practica botezului în Noului Testament unde „candidatul la botez” se converteşte datorită credinţei. Acest lucru nu se poate aplica şi copiilor deoarece s-ar cere mult din partea unui copil şi s-ar crea pericolul ca botezul să capete o „calitate magică”. În continuare ar rămâne întrebarea: dacă este necesara credinţa pentru finalizarea sau integritatea botezului şi ce se întâmplă cu botezul copiilor care nu este urmat de o credinţă mărturisită. De asemenea, daca botezul reprezintă în sine un fel de „Sesam deschide-te” pentru darurile lui Hristos primite de mulţi care se botează, acesta are nici vreo influenţă în dezvoltarea spirituală de mai târziu? Baptiştii susţin faptul că înţelegerea deplină a botezului este subminată de aspectul „sacramental” sau „de taină” al acestuia, tendinţă ce produce un creştinism instituţionalizat, impersonal, magic şi lipsit de adevărul evanghelic[14].

Accentul pus pe Botez ca un act de cult este esențială pentru baptiştii din Danemarca, accentuând caracterul proleptic al botezului, respectiv experiența botezului ca o nouă orientare etică sub călăuzirea Duhului Sfânt. Este foarte important ca botezul să fie văzut din două perspective: botezul ca dar al lui Dumnezeu pentru cel îl primeşte, precum și perceperea persoanelor botezate ca dar al lui Dumnezeu pentru biserica[15].

Referitor la botezul copiilor, Convenţia Baptistă Burma doreşte să pună accent pe faptul că acei copii botezaţi se află sub protecţia harului lui Dumnezeu şi să atragă atenţia acelora care practică botezul copiilor asupra faptului că nu iau în serios responsabilitatea îngrijirii şi educării copiilor botezaţi[16].

Decizia de a fi botezat leagă în mod clar botezul de calitatea de membru al bisericii locale, acest lucru fiind înţeles de multe biserici baptiste. Cursurile de pregătire a botezului, pregătesc, de asemenea, candidaţii arătând responsabilităţile şi „privilegiile” unui membru al bisericii. Cu toate acestea, botezul şi membrul bisericii se pot separa în două moduri. În primul rând, actul botezului în sine nu poate fi urmată de intrarea într-o comunitate locală din mai multe

---

[13] *Official responses of Baptist union of Denmark*, in “Churches respond to BEM”, vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 248
[14] *Official responses of Baptist Union of Scotland*, p. 234
[15] *Official responses of Baptist union of Denmark*, p. 249
[16] *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

motive: punerea accentului pe înţelesul botezului pentru candidat în mod individual, persoana poate a mai făcut parte deja dintr-o altă biserică al unei alte denominaţii, sau persoana poate fi considerată prea tânără pentru responsabilitatea de membru al Bisericii Baptiste. Un al doilea mod în care botez şi membrul bisericii pot fi dislocaţi este prin calitatea de „membru deschis". Această politică , în acele biserici locale care nu botează doar pentru a numi pe cineva membru al bisericii, ci în urma unei mărturisiri de credinţă, oferă un mare potenţial pentru mişcarea ecumenică[17].

Bisericile care sunt reticente în a recunoaşte botezul creştinilor s-au pregătit totuşi să răspundă acestei teme în mod afirmativ deoarece texul de la Lima spune că prin Botez, creştinii sunt aduşi la unirea cu Hristos şi cu Biserica în orice timp şi în orice loc. Baptiştii din Suedia susţin faptul că există o neconcordanţă între doctrină şi practică atunci când necesitatea botezului este puternic accentuată în acelaşi timp în care statutul de membru fără botez este acceptat şi justificat. Pe de altă parte, baptiştii sunt de acord cu faptul că botezul este o naştere cu apă şi cu Duh Sfânt, însă nu văd botezul ca un act sacramental, sau ca taină prin care se primeşte Duhul Sfânt deoarece acest lucru ar însemna diminuarea semnificaţiei botezului. De aceea, ei susţin că prin punerea mâinilor sau prin ceremonia specială a Botezului nu se împărtăşeşte Duhul Sfânt şi este mai mult un act de binecuvântare a persoanei botezate, o consacrare a calităţii de membru al bisericii şi un angajament personal în cadrul Bisericii creştine[18].

IV. Concluzii

Primul efect al Tainei este acela de iertarea a păcatului strămoşesc, păcat cu care fiecare om se naşte şi care a putut fi înfrânt numai de jertfa răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu. De asemenea, împărtăşirea cu Duhul Sfânt prin această Sfântă Taină permite ca noul botezat să se dezvolte spiritual în mod armonios prin primirea harului, împărtăşindu-se şi cu celelalte sfinte taine. Astfel, putem afirma faptul că Taina Sfântului Botez deschide „uşa mântuirii" aşa cum cerurile s-au deschis în momentul în care Iisus s-a apropiat de Ioan în apele Iordanului pentu a fi botezat, Duhul Sfânt s-a pogorât în chip de porumbel iar glasul lui Dumnezeu Tatăl s-a auzit din ceruri, mărturisind dumnezeirea lui Iisus, Sfânta Treime arătându-se în mod clar. De altfel, şi

[17] Paul Fiddes, *art.cit.*, p. 77
[18] *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. 203

Botezul ca taină are ca model Sfânta Treime, deoarece ea se săvârşeşte în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. De asemenea, modelul Treimic este vădit şi de întreita afundare în apă a celui botezat în acelaşi timp cu rostirea formulei menţionate mai sus.

Din perspectivă baptistă, baza teologică pentru înţelegerea botezului este înțelegerea mântuirii ca un proces, mai degrabă decât ceva care apare la un moment dat. Baptiştii care adoptă o perspectivă sacramentală a credincioşilor care sunt botezaţi deja, de fapt adoptă următoarea poziţie: mântuirea trebuie să fie un proces, actul afundării fiind de fapt moartea şi învierea cu Hristos, prin acest lucru credinciosul baptist este deja botezat. Acesta deja a primit harul mântuitor de la Dumnezeu şi a fost umplut de Duhul Sfânt, spălându-şi păcatele şi unindu-se în Hristos prin botez.

Botezul creştin vindecă afectele omului căzut şi deschide poarta mântuirii noastre, ne renaşte la o viaţă nouă în şi cu Hristos acum şi în veci.

Concluzii

Ar fi interesant să punem următoarea întrebare: cum s-a putut ca statul comunist-ateu să recunoască şi să legifereze în anii 1947-1948 şi 1950 toate sectele neo-protestante, inclusiv cel baptist. Cum este posibil ca un stat totalitar-ateu să recunoască o formă de religiozitate, chiar dacă sectară – demers care intră întră în contradicţie cu politica statului ateu? Chiar dacă ulterior acelaşi stat a prigonit deopotrivă sectele, ca şi Biserica, acest eveniment de recunoaştere a sectelor este unul cel puţin ciudat.

Trebuie să dăm câteva explicaţii şi răspunsuri: 1) între prigoana Bisericii şi prigoana sectelor exercitate de statul comunist există diferenţe. Biserica a fost prigonită pentru că reprezenta fiinţa neamului românesc, legătură neîntreruptă cu moşii şi strămoşii noştri. Sectele au fost prigonite pentru că statul ateu le considera o ameninţare la nivelul „democraţiei populare”, prin faptul că erau percepute ca reprezentante sub acoperite ale intereselor occidentale capitaliste care le finanţau. Iar cu privire la recunoaştera sectelor de către statul comunist, există un răspuns ortodox: din punct de vedere religios, ateismul şi sectarismul sunt feţe ale aceleiaşi realităţi, a lucrării vrăşmaşului lui Dumnezeu. Diferenţa între ele este următoaera: dacă ateismul prin cruzimea şi violenţa lui a născut nenumăraţi martiri, sectarismul prin „libertatea” lui naşte numai apostaţi.

Bibliografie

1. Comşa, Episcop Grigorie, *Biserica, statul şi baptismul*, Bucureşti, 1926

2. Fiddes, Paul, *The Baptism of Believers*, in "Baptism today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications", Edited by Thomas F. Best, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1996

3. Himcinschi, Pr. Prof. Dr. Mihai, *Biserica în societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 234

4. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Manipularea sectară în societatea seculară contemporană*, în vol. Conferinţei internaţionale „Ethos şi etnos. Aspecte teologice şi sociale ale mântuirii creştine", Editura Presa Unversitară, Clujeana, Cluj-Napoca, 2008

5. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Tehnici fizice ale manipulării sectare* in „Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei", Nr. 1, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanţa, 2005

6. Istodor, Pr. Prof. Dr. Gheorghe, *Tehnici psihice ale manipularii sectare*, în „Buletinul Centrului pentru dialog între ştiinţe şi teologie", Universitatea Craiova, nr.1, Craiova, 2009

7. *Official responses of Baptist union of Denmark*, in "Churches respond to BEM", vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987

8. *Official responses of Baptist Union of Scotland*, in "Churches respond to BEM", vol. III, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987

9. *Official responses of Baptist Union of Sweden* , in "Churches respond to BEM", vol. IV, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987

10. Official responses of Burma Baptist Convention, in "Churches respond to BEM", vol. IV, Edited by Max Thurian, World Council of Churches, Geneva, 1987

11. Petraru, Pr. Dr. Gheorghe, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, Editura Universitaria, Craiova, 2006

12. Weber, Max, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, postfaţa de Ioan Mihăiescu, Humanitas, Bucureşti, 1993

13. Wicks, Jared, Fondamentalisme în *Dictionnaire de Theologie foundamentale*, Bellarmin, Cerf, Paris, Montreal, 1992

*14. www.voxdei**baptist**.org/**1689**_londra.htm*

Profilaxia şi combaterea prozelitismului neo-protestant penticostal

Pr. Drd. Popa Viorel
Universitatea „Ovidius” - Constanţa
Facultatea de Teologie Ortodoxă

Abstract

The Pentecostal cult is the most representative organization of the Modern "Fundamentalists" Movement. If Baptists are distinguished by "adult baptism" and imitation of Jesus' baptism, and Adventists "fixed" and "calculated" the thousand-year kingdom and the "coming" of the Lord, and the evangelical Christians - or the Scriptures "discovered" other heavens and judgments, - Pentecostals or spirits, trembling or "possessions" of the spirit, visionaries and prophets, "speakers" in tongues, their "interpreters" begin a new era, with the year 1901, opposing the charismatic movement, which included the Church of the West , their conception of the "callers" of the Spirit and the givers of gifts.

Key words: proselytism, baptism, glossolalia, manipulation, Pentecost, charisma

Introducere

Prozelitismul neo-protestant penticostal are caracteristicile sale. A apărut în ţară cu cea mai entropică religiozitate, SUA, în mediile defavorizate şi majoritar negroide ale societăţii americane. Prozelitismul penticostal este simplu dar eficient, bine pus la punct şi are în centru „cultul alesului”. Rezultatele acestui prozelitism sunt constituirea de comunităţi religioase extrem de volatile, ele însele expuse la „pulverizare” religioasă, dacă avem în vedere multitudinea de disidente penticostale rupte din comunităţile sectare penticostale. La nivelul misiunii ortodoxe este adevărat că profilaxia ar fi mai importantă decât combaterea şi recâştigarea sufletelor celor racolaţi, pentru că este mai uşor să previi decât tratezi un fenomen ca acesta. Însă, exact acest lucru pare să nu-l înţeleagă preoţii şi misionari ortodocşi. Este adevărat că misiunea printre rromi – predispuşi şi expuşi la prozelitismul penticostal – nu este uşoară. Însă

nu este imposibil de învăţat arta misiunii ortodoxe, chiar şi în cadrul unor comunităţi incluse şi diferite cultural de restul societăţii. Accentul trebuie pus cu hotărâre pe profilaxie şi diminuarea efectelor actului prozelitist de racolare.

I. Biserica Penticostală. Repere fundamentale

Penticostalismul este gruparea sectară pentru care experienţa creştină fundamentală este aceea a Botezului cu Duhul Sfânt al cărui semn incontestabil este vorbirea în limbi. Numele de penticostali vine de la cuvântul grecesc πεντικοστα: = cincizeci – şi este în relaţie cu evenimentul Cincizecimii şi pogorârea Sfântului Duh peste Sfinţii Apostoli, moment esenţial în istoria mântuirii pe care însă penticostalii îl înţeleg într-un mod specific. O altă denumire pentru penticostalism sau Biserica lui Dumnezeu apostolică este cea germană de „Pfingstbewegung", iar această mişcare în ansamblul său are ca trăsătură caracteristică trăirea evenimentului de la Rusalii care se manifestă cel mai elocvent prin vorbirea în limbi şi profeţie (Fapte 2, 4; 2, 17)[1].

Din punct de vedere psihologic, penticostalismul cunoaşte o serie de manifestări de tipul transelor sau a atitudinilor exuberante. Însă, Sociologic vorbind, ea reprezintă „o şansă pentru marginalizaţi"[2] sau o soluţie pentru problematica socială pentru că dacă „penticostalii nu au o politică socială, ei sunt o politică socială"[3]. Acestea sunt motivele pentru care prozelitismul baptist a avut un mare succes în rândul populaţiei rromilor, fiind secta la care a aderat cei mai mulţi rromi.

Trebuie să precizăm faptul că învăţătura principală a penticostalismului se bazează pe Botezul cu Duh Sfânt şi darurile care urmăresc această lucrare. Reprezentanţii sectei au pretenţia de a se considera urmaşii celor prezenţi la Cincizecime, vorbirea în limbi sau glosolalia fiind o practică des utilizată de ei pentru a impresiona pe cei iniţiaţi. În realitate nu sunt altceva decât scene de teatru ieftin dar care, în mod surprinzător, are un mare impact.

Accentuarea aspectului pnevmatorlogic nu face ca penticostalismul să presupună şi o viaţă autentică în Hristos şi o viaţă în harul lui Dumnezeu mântuitor. Creştinismul înseamnă

[1] Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar "creştin"*, Editura Do-minor, Bucureşti, 2009, p. 192
[2] Walter J. Hollenweger, *The Penticostals*, S.C.M. Press Ltd. London, 1972, p. 457; Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie şi prozelitism*, Editura Trinitas, Iaşi, 2000, p. 248
[3] Vinson Synan, *Penticostalism: Varieties and Contributions*, în "Pnevma" 9.1.1987, p. 12; Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie şi prozelitism*, p. 248

unirea cu Dumnezeu în harul adus de Mântuitorul prin întruparea Sa. Unirea de realizează prin renunţarea la păcatele care îl subjugă pe om, întunecându-i mintea, unire ce se poate face numai prin „puterile Botezului şi ale pocăinţei”[4].

Fundamentalismul reprezintă o altă caracteristică a penticostalismului relevată prin faptul că se acceptă acceptă inspiraţia verbală a Bibliei în sensul că Duhul Sfânt a discutat autorilor cărţilor Sfintei Scripturi ceea ce trebuia scris. Concepţia despre *Sola Scriptura* este profund accentuată în cadrul doctrinei acestei secte. De asemenea, se respinge total cercetarea ştiinţifică din toată istoria oamenilor. „Penticostalii acuză Bisericile istorice că permit aspectul decadenţei lumii, răutatea ei inerentă, aşteptând cu nerăbdare condamnarea acesteia şi salvarea aleşilor în mileniul pe care îl va instaura Hristos prin revenirea Sa. Fundamentalismul se ridică însă şi ia atitudine faţă de un anumit haos moral din societatea modernă insensibilă la valorile tradiţionale, evanghelice şi creştine”[5].

Revenind la problema vorbirii în limbi sau glosolalia, aceasta este elementul principal al practicilor penticostale. Glosolalia provine din limba greacă, de la cuvintele glossa (limbă) şi lalein (a vorbi). Acest fenomen a existat în Biserica primară, mărturie având Faptele Apostoli, însă acest fenomen a încetat. „Despre un fenomen oarecum asemănător, apropiat, mai curând, glosolalilor moderni decât glosolaliei rusaline se mai poate vorbi şi în religiile necreştine în Asia, Africa sau America, în şamanism dar şi în islamism”[6].

Se pare că la această practică a fost utilizată şi de unii eretici, precum Montanus, care a dorit foarte mult să ajunge conducător al Bisericii şi pentru a atrage atenţia asupra sa a început să scoată sunete ciudate, a căzut la pământ în extaz şi proorocind lucruri străine de tradiţia Bisericii. Din acest motiv, reacţia Bisericii a fost şi normală declarându-l eretic şi posedat de duhul rătăcirilor diavoleşti. „Alţii încrezători în sfinţenia duhului lor profetic, dar mai ales infumuraţi de mândrie şi uitând de porunca Mântuitorului provocau minţile slabe, uşor schimbătoare şi înşelătoare ale poporului, lăsându-se fermecaţi şi înşelaţi”[7].

---

[4] Pr.Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morala Ortodoxă*, vol. III, Bucureşti, 1981, p. 57; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, Editura Universitaria, Craiova, 2006, p. 185

[5] Jared Wicks, *Foundamentalisme*, în „Dictionnaire de Theologie foundamentale”, Bellarmin, Cerf, Paris, Montreal, 1992, p. 473-474; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 188

[6] Walter J. Hollenweger, *Glossolalia* în „The Westminster Dictionory of the Christian Theology”, The Westminster Press, Philadelphia, 1983, p. 225; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 188

[7] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, V, 16, 7-9, în Scrieri, traducere, studii, note şi comentarii de Pr.prof. T. Bodogae, col. «P.S.B.», 13, Bucureşti, 1987, p. 205; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 189

Această imagine este una edificatoare pe de o parte, şi foarte similară pe de alta deoarece acest gen de „bâlbâieli” se poate regăsi şi la quakeri, la camisarzii din Africa de Sud care se regăsesc şi în Europa la hernhuteri, la metodiştii lui Wesley, etc. Cu toate acestea, penticostalismul este cel care reînvie această practică prin decretarea ei la condiţie esenţială pentru mântuire: „cine nu vorbeşte in limbi nu este botezat cu Duhul Sfânt”[8].

Glosolalia este înţeleasă în mai multe feluri. Pe de o parte ea reprezintă limba îngerească sau limba adamică ce poate fi desluşită de orice om, fiind ca o limbă universală. Pe de altă parte, glosolalia este văzută ca o limbă enigmatică precum cea regăsită în oracolele antice (Phytia sau Delphi) sau un fel de comunicare precum cea prin muzică, dans sau vis. Adevăratul sens al glosolaliei este arătat de Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful care aminteşte de existenţa în vremea lui a numeroase profeţii harismatice, de darul vorbirii în limbi care a încetat apoi în Biserică[9]. Astăzi, în spaţiul creştin, glosolalia este de neînţeles din cauza incoerenţei limbajului, a stării de transă depersonalizante. „Pentru unii analişti, acesta se reduce la o dimensiune pur psihologică, pentru alţii este chiar lucrarea demonilor, iar unii acceptă această posibilitate de manifestare religioasă originală şi excentrică”[10].

Faptele Sfinţilor Apostoli (2, 1-41) ne spune în mod clar că nu este vorba de o limbă necunoscută, ci este vorba de un dar primit de Sfinţii Apostoli prin care aceştia puteau să vorbească alte limbi străine lor, pe care nu le învăţase niciodată. Cartea precizează că cei adunaţi la Cinzecime, adică parţi, mezi, elamiţi, mesopotamieni, capadocieni, locuitori din Pont, Asia, Frigia, Pamfilia, Egipt, Cirene, Roma, Creta, Arabia şi desigur iudei au auzit ce li se spunea de către Apostoli în limba în care ei s-au născut.

De asemenea, glosolalia este prezentă şi în veacul apostolic, după ziua Cincizecimii, în Cezareea Palestinei, în Efes şi in Corint. În acest sens avem botezul sutaşului Corneliu, în Cezareea, pe când «vorbea Petru, Duhul Sfânt S-a pogorât peste toţi cei care ascultau cuvântul. Iar credincioşii tăiaţi-împrejur care veniseră cu Petru au rămas uimiţi, pentru că darul Duhului Sfânt s-a revărsat şi peste neamuri» (Fapte, 10, 44—45). „Faptul relatat aici, anume că oameni încă nebotezaţi sunt învestiţi cu daruri minunate, este o excepţie. Este o excepţie ca multe altele

[8] Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 189

[9] Justin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 82, în Apologeţi de limbă greacă, traducere şi note de Pr.prof. Olimp N. Căciulă, în col. «P.S.B.» 2, Bucureşti, 1980, p. 190; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 190

[10] Nicolae Mladin, *Asceza şi Mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1993, p. 197-198; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 190

pe care Dumnezeu le săvârşeşte în iconomia mântuirii, puterea Lui nefiind mărginită de limitele pe care El însuşi le-a pus pentru oameni. Nu este exclus ca şi aceştia să fi fost catehizaţi şi pregătiţi pentru botez. De altfel, se spune că şi ei au fost botezaţi (Fapte, 10, 48)”[11]. De asemenea, cu privire la harisma glosolaliei[12] avem episodul când Sfântul Apostol Pavel a venit la Efes unde a botezat doisprezece bărbaţi, iar după botez aceştia au început a vorbi în limbi şi a prooroci. (Fapte 19, 6)

Sfântul Apostol Pavel a anunţat încetarea acestei fenomen şi nu ca pe o lipsă a credinţei şi a vieţii duhovniceşti din Biserică, ci ca pe un semn al maturităţii acesteia: „vorbirea în limbi este semn nu pentru cei credincioşi, ci pentru cei necredincioşi” (I Corinteni 14, 22). Aceste cuvinte trebuie să dea de gândit glosolalilor contemporani care însă în orgoliul lor elitist fără să ia în consideraţie cele spuse de Sfântul Apostol Pavel.

Pentru, a înţelege mai bine dinamica acestui fenomen în Biserică apelăm la Sfântul Ioan Gură de Aur care în vremea sa, răspunzând la întrebarea de ce nu mai era prezentă harisma glosolaliei în Biserică, spune: „Pentru care pricină dar a fost dus şi a fost luat dintre oameni harul acesta? Nu pentru motivul că Dumnezeu ne necinsteşte, ci pentru că ne cinsteşte foarte mult. Cum? Să vă spun. Oamenii erau atunci fără minte, deoarece erau izbăviţi de curând de idoli şi mintea lor era încă neascuţită şi mai nesimţitoare, erau atraşi şi încântaţi de toate cele trupeşti, nu aveau încă nici o idee despre darurile netrupeşti şi nici nu ştiau ce este harul spiritual care se contemplă numai prin credinţă. Pentru aceea se făceau atunci semne. Unele dintre harismele cele duhovniceşti sunt nevăzute şi se înţeleg numai prin credinţă, iar altele se fac prin semne văzute pentru încredinţarea celor necredincioşi. Spre exemplu: iertarea păcatelor este un lucru spiritual, este o harismă nevăzută căci nu vedem cu ochii trupului cum ni se curăţesc păcatele ... Eu acum n-am nevoie de semne. Pentru ce? Pentru că am fost învăţat să cred în Stăpânul şi fără să mi se dea semn”[13].

În această lumină, o practică penticostală reprezintă o îndepărtare de valorile umane, de ceea ce este uman, ca să nu mai vorbim de distanţarea enormă de teologia şi spiritualitatea

---

[11] Panaiotis Trembelas, *Comentar la Faptele Apostolilor*, Atena, 1955, p. 336

[12] Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Radu numeşte glosolalia ca fiind „fenomenul supranatural al vorbirii cuiva sub inspiraţia Sfîntului Duh, în vreo limbă necunoscută mai înainte. Acest fenomen a fost profeţit de către prooroci (Ioel, 3, 1) şi s-a împlinit întocmai la Cincizecime”. (*Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1986, p. 375)

[13] Sfântul Ioan Hrisostom, *Cuvântări la Praznice împărăteşti*, traducere de Pr. D. Fecioru, col. «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 5, Bucureşti, 1942, p. 258-259; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 193

creştină, de Hristos şi de Biserica Sa, „o credinţă harismatică” neîntemeiată pe „o credinţă dogmatică”[14] ca o expresie plenară a acesteia, nefiind viabilă din punct de vedere ortodox.

II. Prozelitismul penticostal în România

Penticostalismul a fost adus în ţara noastră de către Pavel Budean din Căuş (Arad) care, după o călătorie în Ohio (S.U.A), s-a reîntors în ţară în anul 1910 şi a publicat o broşură incoerentă teologic dar plină de idei penticostale numită „Primit-aţi Duhul Sfânt”. În publicarea acestei broşuri a fost ajutat de ungurul Andraş Teodor. Iniţial mişcarea s-a numit „Biserica lui Dumnezeu apostolică” şi prezenta o mărturie de credinţă numită „Declararea fundamentului adevărat”. Din cauza practicilor şi manifestărilor dubioase, în anul 1925 statul român interzice această sectă, dar ea a continuat să funcţioneze. Ea a fost scoasă de sub ilegalitate de către regimul comunist în 1950, numindu-se Cultul penticostal sau Biserica lui Dumnezeu Apostolică. Ulterior au apărut diferite dizidenţe penticostale precum „Biserica Apostolică de ziua a 7-a” sau „Penticostalii de ziua a 7-a”, „Biserica lui Dumnezeu cea Apostolică botezată cu Duhul Sfânt” (Universaliştii), „Gruparea al 13-lea Apostol” sau „Penticostalii negri” care se caracterizează prin rigorism exagerat, interzicând căsătoria pentru că „se aşteaptă o mare lucrare din partea Domnului, „Creştinii liberi”. „Toate aceste dizidente sunt determinate de lipsa de unitate doctrinară şi cultică sau de orgoliul celor care vor să conducă în diferite comunităţi penticostale”[15].

Cultul penticostal în România are o conducere centralizată, Consiliul bisericesc format din 21 de persoane, un număr de aproape 325000 de membri, în 1343 de comunităţi deservite de 354 pastori. Pregătirea personalului cultic se face în trei seminarii teologice, două şcoli postliceale şi la Institutul Teologic penticostal din Bucureşti. Cultul editează organul de presă oficial „cuvântul Adevărului”[16].

Ca orice grupare neo-protestantă, nici penticostalii nu fac excepţie de la acest fenomen entropic ce caracterizează orice sectă: sectarismul naşte sectarism. Avem aşadar o multitudine de

---

[14] Giuseppe Bentivegna, *L'Effusion de l'Esprit Saint chez les Peres grecs*, în Nouvelle Revue Theologique, 193/5, 1991, p. 703; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 196

[15] P.I. David, *Călăuza creştină*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1987; Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 178

[16] Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, p. 177-178

disidenţe penticostale[17]; cu siguranţă este vorba de o pedeapsă a lui Dumnezeu care îngăduie ca sectele să simtă pe pielea lor ce au simţit Biserica din partea lor.

Din cele expuse, se văd clar particularităţile religioase ale cultului penticostal şi se pot identifica mijloacele eficiente de prevenire şi combatere a prozelitismului penticostal. Aceste mijloace sunt de mare ajutor în activitatea misionară pe care biserica trebuie să o desfăşoare în rândul rromilor. Atitudinea ortodoxă misionară trebuie să armonizeze învăţătura propovăduită în duh ortodox, cu trăirea ca model religios de urmat în societatea noastră, aceste elemente fiind extrem de importante în stoparea prozelitismului şi racolării penticostale.

Dacă ar fi să căutăm o explicaţie pentru succesul mişcării penticostale în rândul rromilor, unul dintre răspunsurile ar fi că există o similitudine între populaţiile marginalizate, în special negrii, din America de Nord sau Europa şi populaţia de rromi care a cunoscut această marginalizare în ţara noastră. Tehnicile de racolare folosite şi perfecţionate în Occident pe populaţiile marginalizate au dat roade şi în ţara noastră.

Pe de o parte profilaxia este cea mai importantă în cadrul misiunii, iar pe de altă parte prevenţia este o prioritate misionară pentru Biserică. Profilaxia cuprinde instruirea religioasă prin predică, catehză, vizite misionar-pastorale, integrarea socială a rromilor, accesul la educaţie a acestora, un anumit nivel de trai de conferă o „imunitate” a rromilor în faţa prozelitismului agresiv, accentuarea legăturii dintre tradiţia religioasă a Bisericii şi identitatea etnică a rromilor.

Concluzii

Combaterea prozelitismului penticostal este anevoioasă şi nu conţine o prioritate, din păcate. Tratarea efectelor prozelitismului penticostal din rândul rromilor este un demers complex şi complicat. Cei care deja au apostaziat au fost convinşi de „argumentele” sectare cele materiale, şi în mică măsură, cele spirituale sau teologice. Cei care au fost racolaţi sau sunt pe cale de a fi racolaţi suferă de „sindromul Isau”, adică predispoziţia de a-şi vinde sufletul pe un blid de linte, ca oarecând Isau. Biserica, din păcate, nu are nici fondurile care să concureze activitatea

[17] The Apostolic Faith Mission of Portland, Church of God, International Pentecostal Holiness Church, Assemblies of God, Consiliul General al Adunărilor lui Dumnezeu, Frăţia Elini, Adunările Independente ale lui Dumnezeu, Internaţional, Biserica Penticostală Internaţională a lui Hristos, Adunările Penticostale ale Lumii, Inc., Biserica Penticostală a lui Dumnezeu, Biserica Baptistă Penticostală a Liberei Voinţe, Inc., Biserica Penticostală a Sfinţeniei, Internaţional, Biserica Penticostală Unită, Internaţional. (vezi pe larg la Pr. Conf. Dr. Gheorghe Istodor, *Fenomenul sectar „creştin”*, Editura Do-minor, Bucureşti, 2009)

materială oferită de secte, în general, şi mai grav este că nu are nici oameni pregătiţi special pentru o asemenea misiune. Din aceste puncte de vedere, combaterea este mult mai grea decât profilaxia.

Bibliografie

1. Bentivegna, Giuseppe, *L'Effusion de l'Esprit Saint chez les Peres grecs*, în Nouvelle Revue Theologique, 193/5, 1991
2. David, P.I., *Călăuza creştină*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1987
3. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, V, 16, 7-9, în Scrieri, traducere, studii, note şi comentarii de Pr.prof. T. Bodogae, col. «P.S.B.», 13, Bucureşti, 1987
4. Hollenweger, Walter J., *Glossolalia* în „The Westminster Dictionory of the Christian Theology", The Westminster Press, Philadelphia, 1983
5. Istodor, Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe, *Fenomenul sectar "creştin"*, Editura Do-minor, Bucureşti, 2009
6. *Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1986
7. Justin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 82, în Apologeţi de limbă greacă, traducere şi note de Pr.prof. Olimp N. Căciulă, în col. «P.S.B.» 2, Bucureşti, 1980
8. Mladin, Nicolae, *Asceza şi Mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1993
9. Petraru, Pr. Dr. Gheorghe, *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România*, Editura Universitaria, Craiova, 2006
10. Petraru, Pr. Gheorghe, *Ortodoxie şi prozelitism*, Editura Trinitas, Iaşi, 2000
11. Sfântul Ioan Hrisostom, *Cuvântări la Praznice împărăteşti*, traducere de Pr. D. Fecioru, col. «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 5, Bucureşti, 1942
12. Stăniloae, Pr.Prof.Dr. Dumitru, *Teologia Morala Ortodoxă*, vol. III, Bucureşti, 1981
13. Synan, Vinson, *Penticostalism: Varieties and Contributions*, în "Pnevma" 9.1.1987
14. Trembelas, Panaiotis, *Comentar la Faptele Apostolilor*, Atena, 1955
15. Walter J. Hollenweger, *The Penticostals*, S.C.M. Press Ltd. London, 1972
16. Wicks, Jared, *Foundamentalisme*, în „Dictionnaire de Theologie foundamentale", Bellarmin, Cerf, Paris, Montreal, 1992

Conceptul de contextualizare misionară în raport cu istoria mântuirii[1]

Pr. drd. Oprescu Daniel

Universitatea Ovidius Constanța

Nr. 1/2021

Abstract

The contextualization that the missionary work of the Church realizes, as a process of interweaving creation in its ecclesiological structure, necessarily has to follow the model of the Incarnation of Christ. It is an incarnation of the Gospel Word in the world after the model of the Incarnation of Christ-Man in God. As this work is accomplished, we discover how history is transformed and, at the same time, renew the truth of God in every historical context in the infinite horizons of divine truth.

Knowing how to convey the gospel message in a postmodern historical context, to the extent that it produces Christian values that contemporary man should assume and put into practice, is for the Orthodox missionary one of his main works within the Church. Therefore, understanding and using missionary concepts is necessary to be a major concern of the Orthodox missionary. In this sense, in the present study, we aim to highlight the concepts of history and context and how they work together in the composition and development of the Orthodox missionary act.

Keywords: history, contextualization, text, context, mission, Church

Cuvinte cheie: istorie, eshatologie, contextualizare, text, context, misiune, Biserică

1. Istoria mântuirii

[1] Acest material a fost aprobat în cadrul cursurilor de doctorat la Şcoala Doctorală de Teologie din cadrul Universităţii „Ovidius” din Constanţa, sub coordonarea arhid. conf. univ. dr. habil. Călina Gelu

În terminologia biblică se folosesc două cuvinte pentru a exprima timpul: *χρόνος* (durată, perioadă, epocă), care are în vedere cantitatea matematică a timpului, şi *καιρός* (clipă, moment, prilej, vreme), ce fac referire la calitatea structurală a timpului, ca oportunitate divină prin intermediul căreia timpul istoric este înnobilat pentru a deveni calea nemuririi. Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este mai mult decât Întemeietorul şi Capul nevăzut al Bisericii, este în istoria umanității axa eshatologică a timpului. De aceea, datorită veșniciei Sale, El este Acela Care conferă conținut real istoriei, deoarece odată cu Întruparea Sa a început „buna rânduială a plinirii vremilor" (Efeseni 1, 10).

Împărăția cerurilor este prezentă aici, acum, în această lume, în mod real, datorită prezenței Fiului lui Dumnezeu în lume prin care Sfânta Treime înfăptuiește în Creație tainica Sa lucrare. „Formulând porunci valabile pentru viața credincioșilor de aici, Domnul a arătat că Împărăția cerurilor e un mod de viaţă menit a lua ființă nu dincolo de lumea aceasta, nu prin izolarea şi tăgăduirea ei, ci în cadrul şi în legătură cu ea"[2]. Lucrarea Tatălui prin prezența Fiului şi a Duhului Sfânt în activitatea și lucrarea Bisericii constituie o realitate *deja* trăită a Împărăției lui Dumnezeu într-un *aici* şi *acum* aflat în curs de înfăptuire prin intermediul experienței personale pe care omul o trăiește în relaționarea comunională cu Dumnezeu prin Sfintele Taine în Biserică și în dimensiunea interioară a inimii sale: „Căci iată, Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Luca 17, 21).

În acest sens, Hristos învață că Împărăția cerurilor transcende prezentul. Depășind orizontul viitorului, aceasta pășește în veșnicie spre a se realiza pe deplin. Deși este o prezență reală în inima credincioșilor, desăvârșit aceasta se definitivează în contextul veșniciei, după cum evidențiază expresia: „Vie Împărăția Ta!" (Matei 6, 10). Prin urmare, deși Împărăția lui Dumnezeu este prezentă atât *aici,* cât şi *acum*, aceasta urmează să se împlinească desăvârșit în viitorul eshatologic, în acel *illotempore,* atunci când va veni Cel Care deja a venit: Mântuitorul Iisus Hristos. „Conștiința că Împărăția lui Dumnezeu se manifestă în prezent, dar ea este o realitate care se va realiza în viitorul eshatologic, constituie perspectiva esențială a Noului Testament. Nu numai predica lui Iisus Hristos, ci întreg Noul Testament, cu tot accentul pus pe manifestarea Împărăției lui Dumnezeu în prezent şi pe decizia prezentă a omului pentru această Împărăție, subliniază faptul că Împărăția lui Dumnezeu se va desăvârși în eshatologie"[3].

---

[2] Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, „Împărăția lui Dumnezeu şi Biserică", *Studii teologice*, an. VIII (1956), nr. 9-10, (pp. 539-553), p. 547.

[3] Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 96.

Între aceste orizonturi, icoana Bisericii prinde contur viu și real și se prezintă lumii ca Împărăție a lui Dumnezeu. Hristos este prezent în istorie prin Biserică. De aceea, de la Înălțare şi până la Parusie, lucrarea Bisericii reprezintă o permanentă preocupare de îmbisericire a istoriei. Prin urmare, actul misionar al Bisericii este reprezentat de lucrarea răbdătoare a lui Dumnezeu Care se adresează omului prin glasul Bisericii. Decizia liberă de a o urma a celui ce aude această chemare relevă necesitatea lucrării Bisericii de a construi poduri între inimile oamenilor și peste ele drumurile care duc în Împărăția lui Dumnezeu. „Ca Biserică Împărăția lui Dumnezeu e supusă vicisitudinilor istorice, înălțărilor şi căderilor, biruințelor şi înfrângerilor, bucuriilor şi întristării, progresului şi stagnării. Ea are de împlinit rolul aluatului în frământătură, dar nu se poate sustrage cu totul năvălirii neghinei în lanurile sale. Viața de acum şi de aici este de aceea o continuă luptă purtată atât în sufletul credinciosului singular, cât şi în spațiul larg al comunității. Biserica cheamă pe fiecare credincios care acceptă a rămâne în sfera ei de viaţă să-şi dea seama, pe de o parte, de elementul uman al ei, pe de alta, de elementul divin dintr-însa, arătându-i, în același timp, că misiunea lui este aceea de a lupta pentru cât mai deplina adaptare a elementului uman la cel divin, de a lupta consecvent pentru eliminarea păcatului şi înstăpânirea vieţii îmbunătățite”[4].

Se poate afirma, prin urmare, că Biserica exprimă chipul misionar din lume al Împărăției lui Dumnezeu, zugrăvit și mărturisit de către oamenii care răspund chemării dumnezeiești și astfel comunică în inimile lor cu Dumnezeu prin har, fapte și credință. De aceea, Biserica nu se prezintă ca o împărăție desăvârșită a *ἔσχατον*-ului, ci ca o Împărăție aflată într-o continuă stare misionară; o Împărăție a istoriei orientată în lucrările și forma ei spre *ἔσχατον*, motiv pentru care întreaga ei activitate, deși este înfăptuită aici și acum, se desăvârșește, de fapt, dincolo de timp și spațiu, în Împărăția cerurilor. Conștientizarea acestui proces mântuitor, încă din acest veac, constituie perspectiva esențială pe care o propune lumii Noul Testament, adică Vestea cea Bună a Bisericii[5].

Principala caracteristică a acestei Împărății este dimensiunea ei dinamică ce este caracterizată de actul permanent al dăruirii lui Hristos Care a venit şi va veni neîncetat ca manifestare a iubirii divine. Împărăția aceasta este pregătită pentru lume dinainte ca lumea să fi fost creată (Matei 25, 34) şi a fost vestită lumii de către Hristos prin propovăduirea învățăturii Sale, desăvârșită de dumnezeiasca jertfire de pe cruce şi învierea din morți[6]. Învierea lui Hristos este actul divin care orientează pentru totdeauna viața şi istoria omenirii

[4] Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *op.cit*., p. 552.
[5] Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană,* Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 110.
[6] Valer Bel, *op. cit*., pp. 110-111.

spre Împărăția lui Dumnezeu, ce deja este aici şi acum, în mod anticipativ, ca împărăție a Duhului[7].

Ca atare, centrul istoriei este Domnul Iisus Hristos. Din această perspectivă, Soteriologia și Hristologia se articulează reciproc istoriei care este împărțită de Persoana lui Hristos într-o perioadă premergătoare Întrupării, în vederea pregătirii creației de a primi pe Dumnezeu în ființa ei creată, și o perioadă care urmează Înălțării lui Hristos la cer, oferită lumii de Dumnezeu-Omul în chip personal, pentru ca întreaga creație să își însușească mântuirea realizată de El[8]. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră Jertfa şi Învierea lui Hristos ca fiind subsumate Tainei Întrupării. „Taina Întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor şi tipurilor din Scriptură şi știința tuturor făpturilor văzute şi cugetate. Căci cel ce a cunoscut Taina Crucii şi a mormântului a înțeles rațiunile celor mai-nainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate mai-nainte”[9]. Aceste fenomene divine sunt evenimente care se desfășoară în decursul istoriei ca acte duhovnicești, fiind caracterizate de un continuum ecleziologic manifestat în plan subiectiv. Ca atare, Hristos se manifestă pretutindeni acolo unde este mărturisită credința în Hristos, mărturisire care unește pe această cale oamenii cu Persoana lui Hristos în ființa duhovnicească a Bisericii în care este prezent și activ, în chip real, Duhul Sfânt, Cel ce face ca totul să devină nou și întreg.

2. Contextualizare misionară

David Bosch considera că pentru a defini misiunea Bisericii în istorie este necesar ca aceasta să fie mai degrabă detaliată dintr-o perspectivă cu precădere pnevmatologică decât dintr-una statornic hristologică. „Istoria lumii nu este doar o istorie a răului, ci și una a iubirii, o istorie în care Împărăția lui Dumnezeu este anticipată prin activitatea Sfântului Duh. Astfel, în activitatea sa misionară, biserica întâlnește o omenire și o lume în care planul de mântuire al lui Dumnezeu a acționat deja în mod tainic prin intermediul Sfântului Duh. Prin harul lui Dumnezeu, aceasta se poate concretiza într-o lume mai umană, care, cu toate acestea, nu va

[7]„Your Kingdom Come. Mission Perspectives. Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Geneva”, WCC, 1980. La Paris, în perioada 25-28 septembrie 1978, s-a întâlnit un grup ortodox de reflectie în Institutul Teologic Ortodox din Saint Serge, care a editat un document ce a constituit contribuția ortodoxă din cadrul lucrărilor Conferinţei Misionare Mondiale de la Melbourne, din 1980, pe tema „Vie Împărăţia Ta!”, pp. 140-142.

[8] Prof. N. Chiţescu, Pr. prof. Isidor Todoran, Pr. prof. I. Petreuţă, *Teologia Dogmatică şi Simbolică (TDS),* vol. II, ed. II, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 8.

[9] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia Fiului lui Dumnezeu”, în *Filocalia*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. II, ed. a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, p. 167.

putea fi niciodată văzută ca un produs pur uman, căci adevăratul autor al acestei istorii umanizate este Sfântul Duh”[10].

În Biserica Ortodoxă, „misiunea se identifică cu tradiția”[11], cu statornicia Bisericii în propriile sale învățături și mărturisiri de credință de-a lungul veacurilor, cu propovăduirea lui Hristos din generație în generație. În acest context, prin misiunea Bisericii înțelegem continuarea lucrării iubitoare de comuniune interpersonală a Sfintei Treimi, manifestată ca iubire a Tatălui pentru Fiu în Sfântul Duh, model suprem de inter-relaționare pentru întreaga lume[12].

Învățătura ecleziologică a teologiei răsăritene ortodoxe propovăduiește că Împărăția lui Dumnezeu este prezentă în istorie prin activitatea de sfințire a Bisericii. Datorită acesteia, teologia misionară este acordată învățăturii despre Sfânta Treime și despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin intermediul căruia întreaga Creație este mântuită aici și acum în Biserică, și pe deplin în Împărăția lui Dumnezeu, ale cărei porți au fost deschise pentru întreaga lume prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Prin urmare, glasul Bisericii este glasul lui Hristos, Care cheamă întreaga Creație să devină o singură Biserică sfântă.

Așadar, în context ortodox, misiunea Bisericii constă în împlinirea voii dumnezeiești aici și acum, anticipând astfel permanent prezența Împărăției lui Dumnezeu în lume. Sensul de realizare a acestei lucrări ecleziologice se desfășoară dinspre Hristos, ca interior al Bisericii, către lume, ca exterior al Bisericii. Pentru că Hristos este Trupul Bisericii și Persoană a Sfintei Treimi, această mișcare de expansiune duhovnicească se realizează prin relaționarea personală cu Hristos de către fiecare persoană umană, căreia Hristos se dăruiește ecleziologic și este primit astfel în dar de fiecare om în parte. Ca atare, misiunea se va realiza mereu din interiorul spre exteriorul vieții creștine, ceea ce necesită prezența unei decizii sincere și libere de mărturisire și asumare a unei profunde transformări spirituale personale a fiecărui om care se dăruiește lumii asemenea lui Hristos. În esență, actul misionar este reprezentat de capacitatea de dăruire a lucrării ecleziologice, cât și de puterea de a oferi celorlalți posibilitatea să vină în mod liber la Hristos, nu printr-o constrângătoare convertire. Universalitatea modelului actului misionar îl întâlnim în înfăptuirea primei comunități creștine din Ierusalim. „Misiunea Bisericii nu este

[10] David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York, 1991, p. 391.
[11]Ion Bria, „Introduction”, în *Martyria/Mission: The Witness oft he Orthodox Churches Today*, Ion Bria (ed.), Consiliul Mondial al Bisericilor, Geneva, 1980, p.4.
[12] Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă,* Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB), Geneva, 1982p. 3.

creată de creștini. Dumnezeu face apel la Biserică să se supună lui Hristos ca trup al Său Sfânt și alege pe fiii și pe fiicele Sale să slujească pentru mântuirea tuturor”[13].

Este un demers misionar pe deplin creștin, în acest context, pentru ca Biserica, înainte de a vesti pe Hristos, să reflecte cu atenție asupra preocupărilor pe care orizonturile lumii le adresează Evangheliei. Misiunea Bisericii este, de fapt, un dialog între propovăduire și context, ceea ce, în termeni misionari actuali, înseamnă propovăduirea Evangheliei într-un anumit context în spațiu și timp, adică într-o dimensiune istorică. Pentru a realiza acest dialog contextualizat, este necesar ca Biserica să dialogheze cu Însuși Dumnezeu, Care acționează întotdeauna în contextul spațio-temporal prin lucrarea Duhul Său, în chipuri și moduri mereu inedite.

Datorită dimensiunilor novatoare ale lucrărilor misionare ale Bisericii, implicarea acesteia în lume nu este receptată întotdeauna în măsura valorilor dumnezeiești pe care le propovăduiește. Lucrarea misionară a Bisericii comportă în context istoric o caracteristică profetică, deoarece prin relaționarea dintre lumea de acum și aici și Împărăția lui Dumnezeu, dintre pământ și cer, relevă multitudinea de moduri prin care propovăduirea Evangheliei contestă contextul din afara ei. Puterea transformatoare pe care o dezvoltă actul misionar potențează constanta lucrării universale a adevărului lui Dumnezeu, pentru că propovăduiește pe Hristos în scopul împlinirii unicii lucrări mântuitoare și dăruitoare prin pogorârea Duhului Sfânt peste veacuri.

În acest fel, contextul, în sens general, ocupă un rol critic în diseminarea mesajului evanghelic. Evanghelia, înrădăcinată în textul biblic, care manifestă deja un context specific, se bazează pe interpretarea elementelor care participă la realizarea contextului. Acest fapt, însă, nu afectează în niciun fel textul evanghelic și nici nu îl împuținează în autoritatea intrinsecă sau în capacitatea de a se adresa ferm și concis în forma sa originară. Totodată, relevanța textului într-un anumit context, conferă posibilitatea de a goli capacitatea acestuia și a se exprima în alte contexte sau de a le transcende. Un text este alcătuit din mai multe sensuri care îi capacitează formularea și exprimarea în spații distincte în așa fel încât problema receptării sale depinde de modul în care textul este interpretat de receptor și, prin urmare, totul se rezumă la posibilitatea de discernere care oferă textului semnificație numai într-un anumit context, fără ca, în mod necesar, contextul să fie și factorul de control în actul interpretării. De asemenea, textele funcționează și ca *principii* care oferă cadre de consfințire a adevărului fără a preciza modul în care acest adevăr este articulat contextului în mod particular.

[13]Ion Bria, „Orthodoxy and Mission”, în *International Review of Mission*, vol. 89, nr. 352, 1 January 2000, p. 50.

Concluzii

În concluzie, contribuția succintei analize a relației dintre istorie și lucrarea misionară în spațiul ecleziologic ortodox o sintetizăm observând că: „orice privire în urmă, în adâncul istoriei prezentului nostru, aprofundează conștiința orizontului înțelegerii noastre, care se află deja pregătită în noi”[14], motiv pentru care misionarul ortodox nu trebuie să renunțe la tradiția și învățătura Bisericii în procesul de propovăduire, ci trebuie să caute modalitatea de realizare a contextului în care mesajul lui Hristos adresat de Biserică este exprimat atât spre a fi receptat corect de auditoriu, cât și persuasiv.

Bibliografie

1. „Your Kingdom Come. Mission Perspectives. Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Geneva”, WCC, 1980. Document redactat la Paris, în 25-28 septembrie, 1978, de grupul ortodox de reflecţie din Institutul Teologic Ortodox din Saint Serge, referitor la contribuția ortodoxă în cadrul lucrărilor *Conferinței Misionare Mondiale de la Melbourne,* 1980, „Vie Împărăția Ta!”.
2. Bel, Pr. Prof. Dr. Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004.
3. Bel, Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010.
4. Belu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, „Împărăția lui Dumnezeu şi Biserică”, Studii teologice, an. VIII (1956), nr. 9-10, (pp. 539-553).
5. Bosch, David, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York, 1991.
6. Bria, Ion, „Introduction”, în *Martyria / Mission: The Witness of the Orthodox ChurchesToday*, Ion Bria (ed.), Consiliul Mondial al Bisericilor, Geneva, 1980.

[14] Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 20.

7. Bria, Ion, „Orthodoxy and Mission”, în *International Review of Mission*, vol. 89, nr. 352, 1 January 2000.
8. Bria, Ion, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB), Geneva, 1982.
9. Gadamer, Georg, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iași, 2000.
10. Petreuţă, Prof. N. Chiţescu, Pr. prof. Isidor Todoran, Pr. prof. I., *Teologia Dogmatică şi Simbolică (TDS)*, ed. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.
11. Sf. Maxim Mărturisitorul, „Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia Fiului lui Dumnezeu”, în *Filocalia*, trad. Dumitru Stăniloae, vol. II, ed. a II-a, Ed. Harisma, București, 1993.

O abordare fenomenologică a conceptului de contextualizare în orizontul misionar ortodox[1]

Pr.drd. Oprescu Daniel
Universitatea Ovidius Constanța
Nr. 2/2021

Abstract

The dynamic relation of text to context, in general, sheds light on the relationship between propositional revelation and historical revelation. These aspects, in turn, relate to each other through their connection with the manifested nature of God, both transcendentally and immanently, for God reveals his universal truth of sovereignty as well as his particular truth , the one who contextualizes it to historicity. Contextualization, as a process as an ecclesiological act, presents itself as tending to become the most significant missionary process in history that articulates the Incarnation of Christ to the world, and thus, a model of preaching the true God Who is already contextualized in the world, reasons why, in this study we intend to highlight these aspects.

Keywords : contextualization, language, message, mission, phenomenology, text, history
Cuvinte cheie : contextualizare, limbaj, mesaj, misiune, fenomenologie, text, istorie

1. Contextualizare ecleziologică

În spațiul contextual postmodern, misionarul ortodox întâlnește o diversitate de problematizări referitoare la sens și dreptate, precum și la modul în care este perceput, din perspectiva acestor concepte, adevărul. Prin urmare, raportarea relativismului, pluralismului și subiectivismului gândirii, care caracterizează lumea de azi, a convingerilor referitoare la adevărul revelației scripturistice, provoacă spațiul misionar ortodox cu întrebări de genul:

[1] Acest material a fost aprobat în cadrul cursurilor de doctorat la Școala Doctorală de Teologie din cadrul Universităţii „Ovidius” din Constanţa, sub coordonarea arhid. conf. univ. dr. habil. Călina Gelu

„cum poți fi atât de arogant încât să spui că știi că ai dreptate? Nimeni nu poate ști ceva sigur, nu există niciun fel de adevăr obiectiv, totul depinde de propria perspectivă?”[2]

Sunt evidente, ca atare, dificultățile care apar în procesul realizării unei interpretări misionare obiective, deoarece acestea constrâng la acceptarea faptului că ne folosim în abordarea acestor teme de propriile noastre condiționări și de statornicia tradițiilor teologice. De aceea este necesar să conștientizăm faptul că nu ne putem dezice de tradiție, deoarece interpretarea, pentru a fi corectă, necesită întotdeauna încadrarea într-un cadru cultural și teologic. Prin urmare, ceea ce se poate întâmpla în procesul de propovăduire se rezumă la obținerea controlului asupra modului de manifestare a procesului prin care textul își relevă propriile perspective. În acest fel, ajungem să redăm, prin textul propovăduit, de fapt, despre propriile preocupări, abordare care face ca exprimarea noastră să lipsească de obiectivitate actul misionar. Acest fapt solicită din partea misionarului ortodox să realizeze o atitudine deschisă, care ascultă și acceptă toate întrebările spre a putea contextualiza mesajul peren al Evangheliei, pentru că altfel, aceia care îl vor asculta, fie vor nega în mod deliberat valoarea obiectivității scripturistice, fie se vor teme de capacitatea ei persuasivă, și o vor considera constrângătoare. În acest context, este recomandat ca mesajul să nu fie transmis în urma analizei contextuale, ci să fie transmis prin citirea textului din propria perspectivă a auditorului, deoarece, numai în orizontul acestuia, textul prinde viață în mod dinamic, pentru că auditoriul se regăsește în text prin intermediul actului revelator deschis în care se auto-descoperă mesajul, prin înțelegerea personală de către fiecare ascultător în parte, pentru care textul este potențat și își desfășoară sensuri și posibilități inedite de elaborare misionară.

În ceea ce afirmă contextualizarea, în opinia noastră, regăsim ceea ce propovăduiește învățătura creștină despre credință și despre Dumnezeu. Relaționarea dinamică a textului cu contextul, în mod general, pune în lumină raportul dintre revelația propozițională și revelația istorică. Aceste aspecte, la rândul lor, relaționează între ele prin legătura pe care o au cu natura manifestată a lui Dumnezeu, atât în mod transcendent, cât și în mod imanent, pentru că Dumnezeu își revelează în aceeași măsură adevărul universal al suveranității, cât și adevărul particular, cel Care Îl contextualizează istoricității.

Tensiunea creativă a acestor polarități este un obiectiv pe care misionarul ortodox trebuie să îl mențină în vederea realizării actului de propovăduire în context, deoarece a pune în evidență doar adevărurile veșnice în detrimentul contextului, zugrăvește imaginea deistă a unui Dumnezeu Care nu se implică în creație, iar punerea în lumină doar a adevărului

[2] Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 20.

contextual ar dezavantaja universalitatea divină și ar oferi lumii un simplu Dumnezeu uman, guvernat de context în totalitate: „o supra-fază asupra transcendenței poate duce la o teologie care nu are relevanță pentru contextul cultural în care încearcă să vorbească, întrucât un super-înțeles despre imanență poate produce o teologie ținută captivă de o cultură specifică”[3].

Prin urmare, contextualizarea se prezintă ca tinzând să devină cel mai semnificativ proces misionar în istorie care poate fi articulat Întrupării lui Hristos, și astfel, model de propovăduire al adevăratului Dumnezeu Care deja este contextualizat în lume. „Întruparea demonstrează în mod inconfundabil intenția lui Dumnezeu de a se face cunoscut din interiorul situației umane. Datorită însăși naturii Evangheliei, o cunoaștem doar ca un mesaj contextualizat în cultură”[4].

În acest orizont, Hristologia rămâne o relevantă învățătură de credință pentru contextualizare. Pentru a face contextul determinant, în sensul celor propovăduite de Hristos, este necesară realizarea unei contextualizări care să se înalțe din natura lui Hristos-Omul spre a se focusa într-un ideal dumnezeiesc, conform cuvintelor și trăirilor Fiului lui Dumnezeu. Este necesară realizarea unei imbricări a contextului uman în contextul divin pentru a inspira și încuraja realizarea actului propovăduitor, deoarece o contextualizare realizată în mod specific din perspectiva lui Hristos-Dumnezeu, tinde să adreseze cuvintele dumnezeiești în termen de absolut, care nu pot fi nicicum interpretate, motiv pentru care nu pot fi considerate relevante și, prin urmare, articulate strict fiecărui context în parte. Este necesar, așadar, să fie pusă în lumină Întruparea care transcende și cuprinde toate distanțele dintre orizonturile ce împletesc relația dintre veșnicia dumnezeiască și omul creat. Actul Întrupării, ca eveniment deschis și mereu cuprinzător, dăruieste similitudini acestor spații și dimensiuni care permit existența lor comună, comunională și deplină. În același fel, textul și contextul, prezent în actul istoric al propovăduirii ecleziologice, este necesar să respecte unitatea și integritatea lucrării dumnezeiești pentru ca cei care îl întâlnesc să rămână credincioși revelației lui Dumnezeu descoperită lumii de Hristos în Biserică. O relativizare a textului este o pierdere a acestor dimensiuni transcendentale în aceeași măsură în care absolutizarea textului înseamnă diluarea acestuia până acolo unde devine irelevant, ceea ce categoric nu poate fi benefic actului misionar.

Asemenea lui Hristos, credincioșii creștini se află în lume, fără a fi din lume, motiv pentru care, credincioșii care alcătuiesc Biserica lui Hristos sunt popor pelerin al lui

---

[3] S. J. Grenz& R. E. Olson, *20th Century theology: God and the world in a transitional age*, Downers Grove, IVP, 1992, p. 12.
[4] R. Padilla, *Mission Between the Times*, Grands Rapids, Eerdmans, 1985, p. 83.

Dumnezeu. Acest popor care se identifică pe sine cu drumul spre Împărăția cerească într-un amplu proces de migrație, se află, de fapt, permanent și continuu într-un permanent proces transformator care îl naște la o nouă identitate și care îi conferă și-l centrează în perspectiva unică a realităților dumnezeiești. „Nu numai că Dumnezeu în Hristos îi ia pe oameni așa cum sunt: El îi ia pentru a-i transforma în ceea ce El vrea să fie. Împreună cu principiul de indigenizare care face din credința sa un loc în care să se simtă ca acasă, creștinul moștenește principiul pelerin, care îi șoptește că nu are oraș care rămâne și îl avertizează că pentru a fi credincios lui Hristos îl va scoate din pas cu societatea; pentru că societatea respectivă nu a existat niciodată, nici în est, nici în vest, în timpurile vechi sau moderne, care să poată absorbi cuvântul lui Hristos fără durere în sistemul său”[5].

Contextualizarea pe care o realizează lucrarea misionară a Bisericii, ca proces de încopciere a creației în structura ei ecleziologică, cu necesitate are de urmat modelul Întrupării lui Hristos în măsura în care acest proces al contextualizării respectă natura umană așa cum a fost ea asumată de Hristos. Este o întrupare a omului în Dumnezeu după modelul întrupării Cuvântului evanghelic în lume. Pe măsură ce realizează această lucrare, misionarul ortodox identifică modul în care este transformată istoria de lucrarea Bisericii și, în același timp, reînnoiește prin lucrarea sa misionară adevărul lui Dumnezeu în fiecare context istoric manifestat din orizonturile infinite ale adevărului dumnezeiesc.

2. Contextul istoriei

Istoria, ca spațiu ecleziologic, comportă, din perspectiva misionarului ortodox, dimensiunea contemporaneității în care acesta viețuiește, ceea ce îl face pe misionarul creștin atât complice, cât și martor al evenimentelor care se petrec în jurul său. Din această perspectivă, cunoașterea evenimentelor istorice de către cel care Îl propovăduiește pe Hristos constituie cel dintâi criteriu de înfăptuire a lucrării misionare, iar împărțirea pe categorii a straturilor istorice umane cărora le este adresat Cuvântul lui Dumnezeu în general, un criteriu secund. Se poate vorbi însă și despre un moment istoric în care tot ceea ce există suferă mutații constante.

Verba volant, scripta manent declară dictonul latin. Raportându-se acestuia, Paul Ricœur aprecia că *scripta* este urma pe care a lăsat-o cuvântul, motiv pentru care cuvântul este atestat în acest fel prin intermediul *scriptei*. Prin urmare, relația dintre textul scris și

[5]*Ibidem*, p. 8.

cuvânt reprezintă cercul închis al „cuvântului viu și al urmei scripturale”[6]. Ceea ce este scris reprezintă esența substantivizării verbului *scribo* din participiul latin al acestuia. Ca atare, considerând *scripta* ca fiind conținutul a ceea ce a fost întâi rostit și apoi înscris prin dictare, cuvântul reprezintă justificarea necesității rostirii, a povestirii, a narațiunii și, în sens misionar, a propovăduirii.

Cea dintâi *scriptă* pe care s-a întemeiat o istorie este Biblia. Aceasta este, în primul rând, mesajul revelat al lui Dumnezeu și, în al doilea rând, reprezentarea întâlnirii unor meditații cultural-istorice cu expresivitatea limbajului. Religia, înțeleasă aici ca meditație cultural-istorică, reflectă, într-un timp și spaţiu istoric, o modalitate de exprimare a omului inspirat de Dumnezeu. Spre exemplu, pentru Evanghelistul Ioan, lumea nu este doar o exprimare a unui limbaj, ci este fundamentată în Cuvânt. Cuvântul este de la Dumnezeu, însă, ceea ce este reprezentativ, constă în faptul că Dumnezeu este Cuvântul. Dumnezeu, ca ființă absolută, constant auto-reflectează și creează. În acest fel, ceea ce numim *scripta*, comportă o valoare absolut fondatoare[7].

În context religios, orice comunitate de credincioși își dobândește, își păstrează și își transmite credința pretinzând identitatea moștenită în temeiul a ceea ce s-a scris despre cei ce au mărturisit înainte asemenea lor. În acest fel, *scripta* se prezintă ca mărturie istorică prin intermediul căreia comunitatea de credincioși își propovăduiește și argumentează existența în dreptul de a fi în spațiu și timp, iar istoria își dobândește, *sine die*, de asemenea, dreptul la necesitate.

În context creștin, fără Hristos nu ar fi existat nici Scriptura și nici comunitatea creștină, cum, urmând firul ideilor precedente, fără *scripta* nu ar fi existat textul alcătuitor al contextului, care să confere interpretarea limbajului, și nici limitele exprimării, care să confere *scriptei* statut fundamental în procesul vorbirii și scrierii. Este un fenomen interrelațional care se desfășoară progresiv, deoarece fără figura lui Hristos nu am fi vorbit niciodată despre actualizarea textului scripturistic al Vechiului Testament, spre exemplu. De aceea, valoarea Scripturii, în sensul de *scriptă*, adică de dovadă mărturisitoare consemnată și transmisă în forma unui limbaj sau text, comportă o valoare care se transmite diferit, prin modul în care este interpretată.

Aici, cercul interpretării este actualizat odată cu fiecare lecturare, cu condiția ca lectorul să poată asimila atât propria viziune despre ceea ce aprofundează în text, cât și, prin

---

[6] Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, cu o postfață de Ștefan Afloarei, Polirom, Iași, 1996, p. 20.
[7] Vezi Ricœur, „Experiență și limbaj în discursul religios”, în Jean-Louis Chrétien et al, *op. cit.*, pp. 16-17.

extensiunea acestuia, reflecţiile asupra orizontului care îl înconjoară și îl înglobează totodată în Logosul extins la scala istoriei.

În contextul acesta, este firesc ca Scriptura să ateste istoricitatea originii divine a Umanității. Omul frământat, rumegat într-un act al creației interminabile, este permanent plămădit de Dumnezeu, fiind continuu și concomitent atât esență divină, cât și urmaș al protopărinților și, în aceeași măsură, moștenitor declarat al Împărăției cerurilor. Acest sens al existenței umane este prezent în Evanghelia lui Ioan. Sfântul Ioan Evanghelistul precizează, așa cum nu mai întâlnim niciunde în textul scripturistic, faptul că Împărăția aparține celor drepți. Prin urmare, istoria de aici și acum în care începe și se termină lumea cu toate cele create, nu este aceeași cu ceea ce este dincolo de Timp și Spațiu.

Ca atare, considerăm că este necesar să observăm că ceea ce numim în sine *scripta,* adică mărturie, vizibilă și înțeleasă potrivit unui limbaj convenit, constituie, fie acel cumul exprimat de o experiență colectivă în context ecleziologic, fie experiența istorică a comunității care a ales să urmeze pe Dumnezeu sau fie a comunității eshatologice a drepților, ceea ce reprezintă și se numește în toate cazurile *experiență umană*. Experiența umană însă este un mănunchi de evenimente, acte, procese și fenomene care sunt constituite după forma *orizonturilor* prin care se reprezintă, care sunt în același timp și în același spațiu, pe cât de asemănătoare pe tot atât de distincte.

Potrivit lui Jean-Luc Marion, orizontul delimitează experiența și oferă/dăruiește formă definitivând contextul de manifestare al fenomenului, motiv pentru care, în sine, trebuie să ne referim la delimitare. Ca atare, spre exemplu, experiența poporului ales, dacă ne gândim la Exod și călătoria acestuia spre tărâmul făgăduit de Dumnezeu, comportă forma orizontului propriilor trăiri, pe care fenomenologul le înțelege prin intermediul propriilor experiențe. Prin urmare, conchide Marion, orizontul trasează experienței o altă exprimare sau formulare, o suprascriere, ceea ce face ca experiența să fie la fel de valabilă și pentru cei care nu au trăit-o[8], deși au împărtășit-o ulterior din textul citit. În acest fel, *scripta* devine temeiul poveștii, narațiunii și al actului de propovăduire. În acest context, orizontul suprascris al textului este similar cu tradiția. Astfel, identificarea *scriptei* cu istoria apare ca un fenomen firesc, motiv pentru care orizontul care le separă, textul în cazul de față, putem spune că de fapt le unește. În acest moment, clipa temporară devine contextuală și unește în *illotempore* ceea ce reprezintă Adevărul, adică pe Dumnezeu-Cuvântul-Scripta, fiindcă adevărul însăși este un *adecquatio*.

[8]*Ibidem,* p. 22.

Conceptul de *adecquatio*, în viziunea lui Kant, este mijlocirea pe care o realizează intuiția raportată conceptualizării. Împreună aceste noțiuni produc obiectivitatea. Intuiția, considera filozoful german, este echivalentul sensibilității care este foarte aproape de ceea ce exprimă intuiția: „Fără sensibilitate, n-ar fi dat niciun obiect, iar fără intelect, niciunul n-ar fi gândit. Gândurile fără conținut sunt vide, intuițiile fără concepte, oarbe. Astfel, pe cât este de necesar să-ți faci conceptele sensibile (adică să le atribui un obiect în intuiție), pe atâta este și să-ți fac inteligibile intuițiile (adică să le supui conceptelor)”[9]. De aceea, fenomenul se manifestă ca ființare, pentru că este filtrat prin mijlocirea intuiției.

Pentru Jean-Luc Marion, procesul fenomenologic este oarecum similar cu cel kantian până la un punct. Distincția dintre viziunile celor doi gânditori intervine în momentul în care Marion precizează că lucrarea actului divin are un sens donator, pentru că sursa primară, fondatoare a evenimentului fenomenologic, este motivată de dăruirea intuitivă de sine a acestuia: „înainte de a putea vedea obiectul, spre exemplu fenomenul, acesta trebuie dat, iar capacitatea prin care acesta este reprezentat este cea a intuiției[10].

O astfel de reprezentare a lumii poate fi dăruită doar prin intermediul integral al experienței depline și totale, ceea ce relevă că experiența este integrală cu adevărat numai dacă este colectivă și este atestată scriptural, ceea ce îi conferă unitate și o desfășurare temporală. *Scripta* devine astfel mărturisitoare în istorie și co-participativă la desfășurarea fenomenologică în actul de propovăduire de-a lungul transformatoarei existențe divino-umane caracterizate teologic de prezența istorică a punctului inițial și punctului terminus, Alfa și Omega, adică se orientează după conceptul de *ab origine* prin care își fundamentează gândirea creștină și datorită căruia își justifică, în final, însăși credința în Împărăția cerească a drepților.

Ca atare, istoria umanității este istoria planului divin ca manifestare fenomenală atât prin intermediul experienței, cât și prin cel al experierii. Fiecare fenomen în parte și toate laolaltă sunt evenimente care apar în timp, motiv pentru care nu pot ieși din timp. Pentru a se desfășura, acestea au nevoie de dimensiunea temporală[11], de orizont de manifestare. Este o necesitate care se aplică integral actului misionar ca act istoric, ceea ce înseamnă că lucrarea mântuitoare pe care o adresează Biserica, ca act și proces misionar, începe aici și acum, în

[9] Este o ipoteză de lucru care a rezultat în urma documentării realizate, potrivit cărora considerăm că singurele modele discursive, ce au dominat atât hermeneutica, cât și discursul religios după Renaștere, sunt oferite doar de Platon și Aristotel.
[10] Immanuel Kant, *Kritic der reinen Vernunft*, A 58/ B 82, A 51/ B 76, citat de Marion, *op. cit.*,p. 95.
[11]Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 114.

această lume. Experiența mântuirii poate fi pregustată, prin urmare, ca experiere a trăirii în Biserică și împărtășirea din Sfintele Taine.

Scripta atestă, prin urmare, experiența care este mărturisită de actul istoric al umanității și este delimitată temporal prin orizontul ce relevă experiența fenomenală. Este o interpretare pe care fenomenologii o consideră dilematică, deoarece problematizează despre modul în care este investigat și interpretat evenimentul. Sintetizând, interpretarea fenomenologică, în contextul misionar al contextualizării mesajului scripturistic abordat aici, contribuie la argumentarea ideilor expuse deja. În acest sens, fenomenul, în viziunea lui Marion, este în același timp atât imuabil cât și saturat, pentru că este ireductibil la și prin sine însuși[12]. Această ireductibilitate oferă posibilitatea unei pluralități de interpretări care este fundamentată în unicitatea experienței umane ce tratează experiența, tradiția și istoria ca pe o unică experiență trăită în măsura propriei intuiții.

Putem afirma, așadar, că în context misionar *scripta* se referă la Scriptură și la totalitatea textelor creștine care au fost scrise prin inspirație divină, motiv pentru care rolul principal al acestora, ca mărturisitoare ale lui Hristos, deci de testamentare a trecutului recent sau îndepărtat, este divizat între actul care atestă și actul care mărturisește. De aceea, azi, *scripta* nu mai este înțeleasă ca Scriptura care e documentul viu, citit nu doar pentru a transmite o informație pasivă, ci pentru a mărturisi în vederea însușirii unui trecut la fel de actual în prezent.

Inițial *scripta*, în momentele în care a scrie însemna a declara ceea ce crezi, reprezenta ceea ce era făcut și neschimbat – vezi Tablele Legii din Sinai – era caracteristica principală a mărturiei lumii de dinainte, a timpurilor în care lumea trăită era percepută așa cum trebuia să fie. Documentul scris reprezenta atunci actul fundamental al existenței și nu doar lectură și extragere de informație pasivă. Era textul care justifica căutarea unui sens și oferea sau contribuia la o mai bună înțelegere a prezentului. Distincția pe care o percepem azi între *scripta* și Scriptură constă, prin urmare, în faptul că prima actualiza trecutul în prezent, calitate pe care secunda nu o mai manifestă în contextul fenomenologic al evenimentelor istorice ce definesc identitatea de manifestare a lumii contemporane.

Documentul istoric este azi mărturie simplă și nu mărturisire, motiv pentru care azi istoria nu mai este eshatologică, ci o devenire, o enumerare cronologică ce exprimă scânteierile unor civilizații de fluturi care zboară spre lumini de stele pe care lumina dimineților le afundă în strălucirea dumnezeiască a zilei. Foucault a surprins această teribilă

[12] *Unum per se ens plenum și Unum per aggregationem Semiens phaenomenon*, Ep. CXXXIII a lui Des Bosses, vezi Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 80.

forță de transformare a istoriei, pe care misiunea Bisericii o are de pătruns în sens contextual, în scopul realizării actului de propovăduire a lui Hristos, exprimând modul în care inițial istoria era percepută ca o țesătură perfect unitară a lumii și a semnelor lucrurilor care se aflau în împletitura ei. *Text* este un termen de origine latină[13], *textus*, care face referire la textură și, prin urmare la țesătură, adică la context, motiv pentru care înainte: „Istoria unei ființe vii era chiar ființa însăși, în interiorul întregii rețele semantice care o lega cu lumea”[14], afirma acesta.

Concluzii

De aceea, în opinia noastră, cunoașterea și utilizarea contextului istoric de către lucrarea misionară ortodoxă, într-un timp în care comunicarea și informarea sunt eliberate de povara monopolului, în contextul global care constrânge creștinii în a se poziționa cumva într-o realitate seculară, este un demers misionar care se impune de la sine. Ignorarea contextului istoric de către misionarul ortodox, sub toate formele de exprimare ale acestuia, hrănește temerile creștinilor legate de viitorul lipsit de perspectiva Împărăției cerurilor și nu sprijină realizarea dialogului dintre comunitățile, confesiunile sau cultele religioase. Totodată, lipsa de interes față de abordările pe care mesajul misionar se străduiește să le propună structurii umane în contextul istoric actual nu face altceva decât să încurajeze spațiul istoric secular să contextualizeze Biserica în mesajul textului fără sens, extras din context.

Bibliografie

1. Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iași, 2000.
2. Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, cu o postfață de Ștefan Afloarei, Polirom, Iași, 1996.
3. Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, studiu introductiv de Mircea Martin, dosar de Bogdan Ghiu, Ed. RAO, București, 2008.
4. R. Padilla, *Mission Betweenthe Times*, GrandsRapids, Eerdmans, 1985.

[13]*Text, texte*, s. n. 1. Ceea ce este exprimat în scris; cuprinsul unei opere literare sau științifice, al unui discurs, al unei legi etc. Fragment, parte dintr-o scriere. Din fr. *texte*, lat. *textus*, Disponibil la: https://dexonline.ro/definitie/text, (accesat 29.10. 2021).

[14] Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, studiu introductiv de Mircea Martin, dosar de Bogdan Ghiu, Ed. RAO, București, 2008, pp. 84, 89, 97.

5. S. J. Grenz& R. E. Olson, *20th Century theology: God and the world in a transitional age*, Downers Grove, IVP, 1992.
6. *Text, texte*, s. n. 1. Ceea ce este exprimat în scris; cuprinsul unei opere literare sau științifice, al unui discurs, al unei legi etc. Fragment, parte dintr-o scriere. Din fr. texte, lat. *textus*, disponibil la: https://dexonline.ro/definitie/text

CDST/nr. 1-3/2022

Fundamentele filosofice ale dialogului dintre știință și teologie

Pr. Drd Mihai Gheorghe Bretea
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

Abstract

Dialogul dintre știință și teologie reprezintă efortul de a explora relația și interacțiunea dintre cele două domenii de cunoaștere: știința, care se ocupă de studiul natural al lumii, și teologia, care se ocupă de studiul credinței și a aspectelor spirituale ale existenței umane. Acest dialog poate fi complex și variat, și poate include discuții despre subiecte precum originile universului și vieții, etica, conștiința și multe altele. Dialogul dintre știință și teologie necesită o abordare interdisciplinară, în care oameni de știință, teologi, filozofi și alți cercetători colaborează pentru a examina chestiuni complexe. Acest tip de abordare poate contribui la dezvoltarea unei înțelegeri mai profunde și aprofundate a lumii și a existenței umane.

Key words: theology, science, philosophy, dialogue, interdisciplinarity, metaphysics

Introducere

Se observă o trăsătură particulară și caracteristică referitoare la varietățile de discuții privind relația dintre știință și religie care au avut loc în ultimii treizeci de ani: niciun progres vizibil și nicio schimbare în conținutul lor. Timp de mulți ani, conferințele și lucrările publicate fie iau în considerare ideile științifice și educaționale din perspectiva creștinismului istoric, fie, alternativ, adevărurile teologice sunt ajustate la standardele noilor forme de gândire științifică.

Rezultatul principal al acestor discuții este că oamenii de știință își continuă cercetările ca și cum „dialogul” dintre știință și teologie nu ar exista deloc, în timp ce teologii, fiind conștienți de capacitatea lor limitată în progresul teologiei, având în vedere secularizarea modernă bazată pe știință, își apără uneori convingerile într-o manieră strict istorică și lingvistică, fiind efectiv forțați într-un astfel de dialog de o poziție implicit ateistă a oponenților

săi. Uneori, „dialogul” nu seamănă cu o încercare de reconciliere a științei și a teologiei, ci cu o demarcație mai articulată și mai precisă între două tipuri de experiență, în care componenta științifică devine un criteriu al acestei demarcații. Cu alte cuvinte, „dialogul” se transformă într-o descriere mai detaliată a dificultăților de desfășurare a unui astfel de „dialog” în general.

Limbajul folosit în toate discuțiile purtate de teologi și oameni de știință pare uneori a fi vădit diferit, apelând implicit la niște premise care fie nu pot fi legate între ele, fie au un teren comun. Care este motivul pentru care se întâmplă acest lucru? Din punctul nostru de vedere, trebuie căutat în lipsa unei clarificări filosofice a însăși posibilității a ceea ce se numește „dialog” sau „mediere” între știință și teologie, sau între știință și experiența religioasă în general. În acest articol explicăm diferența dintre experiența științifică și cea religioasă în termeni filosofici, demonstrând că această diferență ține de caracteristica de bază a condiției umane și că intenția de a depăși această diferență sub masca „dialogului” reprezintă, de fapt, o întreprindere nesustenabilă din punct de vedere existențial. Discuțiile privind diferențele dintre experiența lumii și experiența lui Dumnezeu sunt profund oportune pentru o mai bună articulare a sensului condiției umane, dar nu și pentru schimbarea acesteia.

În chiar punctul de început al problemei științei și religiei, sau al dialogului (medierii) dintre știință și teologie, se presupune implicit însăși posibilitatea relației dintre ceea ce este dat științific (date) și ceea ce poate fi calificat ca fiind dat în experiența divinului.

De obicei, o astfel de posibilitate își găsește fundamentul într-o abordare mondenă a problemei legată de dorința firească de a stabili o ierarhie a imaginilor sensibile și a reprezentărilor intelectuale ale realității într-o singură conștiință, fără a face distincții delicate în ceea ce privește mijloacele de acces la aceste date și gradul de raționalitate al acestora, adică în modi de fenomenalitate a lor1. Trebuie avut în vedere că o asemenea insensibilitate filosofică față de diferitele modi de reprezentare a experienței poate duce la o reacție în care însăși posibilitatea de comparație sau de mediere între ideile științifice și reprezentările teologice va fi respinsă ca fiind lipsită de sens, deoarece comparația se aplică la „lucruri fundamental neuniforme”, având astfel doar un caracter abstract, comparabil cu exercițiul imaginației și neavând nici un sens existențial.

O astfel de reacție ar putea fi exercitată atât de oamenii de știință cu orientare sceptică, cât și de creștinii sincer credincioși. Cu toate acestea, atât poziția privind medierea, cât și cea care respinge posibilitatea acesteia, conțin o premisă filosofică ascunsă, al cărei conținut nu este explicitat, dar care predetermină implicit rezultatul comparației dintre teologie și știință. Toți cei care neagă legitimitatea experienței religioase și comparația acesteia cu știința își justifică implicit poziția prin adoptarea unui anumit angajament ontologic în ceea ce privește ființa lumii

și ființa lui Dumnezeu, care, ca atare, rămâne neelucidat. În contradicție cu aceștia, toți cei care folosesc argumente bazate pe experiența religioasă rămân incapabili să-și exprime poziția prin utilizarea unui limbaj filosofic care să neutralizeze obiecția „ateilor". Cu toate acestea, ambele abordări, fie prima, care neagă importanța teologiei, fie cea de-a doua, alternativă la aceasta și care diminuează necesitatea luării în considerare a argumentelor raționale din științele pozitive pentru a întări convingerea propriu-zis religioasă, sunt ambele slabe din punct de vedere filosofic, adică din punctul de vedere al reprezentării raționale a structurii holistice a experienței vii a umanității care se manifestă prin diferența dintre știință și teologie.

I. Distincţia dintre ştiintă şi teologie din punct de vedere filosofic

Criteriul filosofic al diferenței dintre științele naturii și teologie poate fi formulat în felul următor. Orice cercetare științifică și orice teorie presupun acceptarea (în mod explicit sau inconștient) a sistemului metafizicii (metaphysica generalis), adică a ontologiei (ontologia), astfel încât o astfel de cercetare presupune că studiază un obiect care trebuie să existe în prealabil, adică să fie un existent (ens). Această cerință este valabilă pentru orice metafizică specializată, adică pentru științele specifice, precum și pentru reprezentarea lui Dumnezeu în teologia filosofică (theologia rationalis) (care se deosebește de teologia înțeleasă ca experiență de comuniune cu Dumnezeu, adică de teologia revelației). Pe de o parte, metafizica se ocupă de problema existenței lui Dumnezeu (și aici se desfășoară întreaga dramă a posibilelor dovezi ale acesteia), în timp ce, pe de altă parte, se pune problema esenței lui Dumnezeu. Se observă că cerința certitudinii metafizice poate fi aplicată și teologiei înțeleasă ca tradiție istorică sau lingvistică (al cărei fundament este în comuniune).

De exemplu, poate exista o cerință metafizică pentru existența evenimentelor biblice, pentru ca acestea din urmă să fie justificate din punctul de vedere al științelor istorice. În mod similar, fragmentele corespunzătoare din textele sacre trebuie să primească interpretarea și, prin urmare, obiectivarea lor prin calificarea lor de către regulile lingvisticii și ale științelor limbilor. Cu toate acestea, atunci când folosim termenul de teologie în sens propriu, ne îndepărtăm de definirea metafizică a subiectului său ca și cum acesta s-ar poziționa într-un fel de substanță subiacentă. Se înțelege prin teologie comuniunea cu Dumnezeu, astfel încât, în acest caz, întrebarea cea mai arzătoare este cum se poate stabili diferența pe baze metafizice între teologia filosofică și teologia comuniunii. Răspunsul provizoriu la această întrebare poate fi formulat astfel: diferența constă în măsura apariției (fenomenalității sau prezenței, afișării) ființelor (existențelor) (adică a „pozitivității" lor) respective și a modalităților de verificare ontică în

teologia filosofică și în teologia comuniunii. Aici se poate aminti de Heidegger care, în celebrul său articol Phanomenologie und Theologie din 1928, considera teologia (inclusiv o teologie nefilosofică) ca „știință ontică cu totul autonomă", datorită „pozitivității" sale și apoi, ca o consecință, dependenței sale de analitica Dasein-ului, considerat ca ontologie fundamentală. Acest lucru, potrivit lui Heidegger, confirmă primatul ontologiei în ceea ce privește teologia, ca și în ceea ce privește toate științele speciale[1].

Generalizând, se poate spune că diferența dintre științele ontice (majoritatea științelor umane) și științele ontologice (de exemplu, fizica, a cărei ontologie se bazează pe substanța fizică și pe rubricile de spațiu și timp care constituie condiția prealabilă pentru orice articulare a realității) presupune diferența de ontologie din spatele acestor științe, iar ierarhia acestor științe rezultă din „ierarhia" ontologiilor (presupunând că se poate defini o ontologie ca fiind mai fundamentală decât alta). Fizica este modestă atunci când afirmă că ontologia sa este asociată cu funcția corporală a omului. Apoi se pune întrebarea dacă există un astfel de sistem filosofic care să poată afirma ontologia universală, care poate fi pusă la baza atât a științelor, cât și a teologiei, acea ontologie care ar putea subordona fie teologia comuniunii, fie teologia filosofică? Se poate reformula această întrebare într-un mod paradoxal: din moment ce ontologia (și primatul ei în raport cu științele ontice) are sens într-un sistem metafizic, ce poate rămâne dintr-o astfel de ontologie în epoca „sfârșitului metafizicii".

Ne putem referi la Heidegger, care a încetat să mai folosească termenul „metafizică" pentru a „gândi Ființa fără ființe", adică pentru a „gândi Ființa fără a ține seama de metafizică", atunci când a refuzat ființa în favoarea evenimentului (Ereignis) („Ființa dispare în eveniment", „Ființa ar fi o specie a evenimentului, și nu invers"[2]. În esență, el spune că nu se poate trata teologia revelației (ca evenimente de comuniune cu Dumnezeu) în contextul statutului ontic al acestor evenimente ca și cum acestea ar fi doar evenimente istorice specifice. Dacă anterior noțiunea de eveniment era umbrită de fundalul metafizicii, astfel încât un eveniment avea nevoie de o ontologie originală pentru a avea loc (de exemplu, în fizică, trebuie să existe spațiu-timp pentru ca evenimentele să aibă loc, iar aceste evenimente formează structura primului), dezvoltarea modernă a fenomenologiei duce evenimentul dincolo de existent, dincolo de ființă. Nu se poate atribui unui eveniment modalitatea existenței deja concepute.

Evenimentul poate fi descris ca fiind desăvârșirea a ceea ce, a cărui esență nu a dat posibilitatea de a fi prevăzut, ca și cum s-ar putea prevedea imposibilul de neconceput din

[1] M. Heidegger, *Phenomenology and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 50
[2] C. Romano, *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événemential,* Presses Universitaires de France, Paris, 2010, pp. 20-27

perspectiva posibilului de conceput (adică din interiorul metafizicii cu principiul său de cauzalitate)[3]. În cele din urmă, dacă până și ontologia lui Dasein este pusă la îndoială ca pretendent la ontologia universală, ce fel de alternativă ar putea fi propusă ca fundament al teologiei? Dacă însăși dezvoltarea filosofiei și caracterul mutabil al structurilor fizice fundamentale din științele naturii plasează omul și gândirea sa în situația „non-metafizică" (sau post-metafizică), poate această gândire să folosească un criteriu ontologic pentru a realiza distincția între știință și însușirea ei filosofică, pe de o parte, și teologia comuniunii, pe de altă parte? Răspunsul implicit este „nu", astfel încât filosofia ca atare trebuie să se extindă spre însușirea unor fenomene cu structură evenimențială care nu pot fi însușite în cadrul metafizicii.

Aici se abordează noi posibilități ale unei reflecții filosofice asupra a ceea ce este imposibil din punct de vedere metafizic. Esența evenimentului constă în faptul că el predetermină toate posibilitățile existențelor în ființa lor și în acest sens i se poate atribui un statut ontologic. Se deduce de aici că, cu cât un fenomen se desfășoară mai mult în fenomenalitatea sa ca eveniment, cu atât mai mult se pune la îndoială modul său metafizic de a fi, căci posibilitatea sa pură rezultă din imposibilitatea sa efectivă înțeleasă metafizic. Teologia comuniunii confirmă acest lucru, căci ea se ocupă de evenimente a căror imposibilitate mărturisește ceea ce este exprimat în Biblie prin cuvintele „nimic nu este imposibil pentru Dumnezeu" (Gen. 18, 14; Lc. 1, 37). Se implică aici evenimente precum crearea lumii din nimic, Întruparea Cuvântului-Logos al lui Dumnezeu în trup, Învierea etc. Aceste evenimente se opun posibilității înțelegerii lor necontradictorii (în sens metafizic) împiedicând formularea statutului lor identitar (pe baza principiului contradicției), adică, cu alte cuvinte, sfidează ontologia și definiția ființei[4].

„Esența" evenimentelor de creație a lumii, Întruparea și Învierea este tocmai aceea că ele nu se reduc la ceea ce urmează tiparele legii ontologice. Aceste evenimente fac posibil ceea ce nu se prezintă la nivel ontologic, ceea ce nu este identic cu sine și a cărui existență contrazice esența sa. Se poate exprima același lucru spunând că „esența" acestor evenimente se contrazice pe sine, pentru a ne referi la un caz biblic, când Dumnezeu „cheamă la existență lucruri care nu sunt" (adică cheamă la existență lucruri inexistente ca existente, ca și cum inexistentul ar exista) (Rom. 4:17) (Rom. 4:17). În acest din urmă sens, se poate spune că evenimentele prin excelență precum creația, întruparea și învierea dobândesc un „statut meta-ontologic", deoarece ele (evenimentele și toate existențele implicate în ele) contrazic legile implicate de ontologie.

---

[3] J.-L Marion, *Certitudes negatives,* Bernard Grasset, Paris, 2010, pp. 243-308

[4] M.Bitbol; P. Kerszberg, J. Petitot, *Constituting Objectivity*. *Transcendenta Perspectives on Modern Physics,* Springer, 2009

II. Perspectiva teologica asupra ştiinţei

Dacă în secțiunea anterioară am stabilit că teologia, spre deosebire de filosofie și de științe, se ocupă de fenomene de tip eveniment negând ontologia la imposibil și depășind astfel capacitatea delimitatorilor transcendentali, atunci se pune întrebarea: cum este posibilă teologia? Pentru a discuta această problemă se intră inevitabil pe tărâmul antropologiei teologice, deoarece răspunsul la această întrebare se referă în ultimă instanță la realitatea umanului. Modelul patristic diferă de înțelegerea modernă, larg acceptată, a persoanei umane ca fiind o ființă înzestrată cu un creier rațional, conștiință, voință și emoții. Primii Părinți au considerat persoana umană nu numai în lumina dualismului dintre trup și rațiunea discursivă (dianoia, sau intelectul în sensul său contemporan, mintea).

Ei au făcut o distincție subtilă între dianoia și nous, în care cea din urmă reprezintă facultatea de a înțelege adevărul, care este superioară rațiunii discursive. Nous poate fi explicat în linii mari, în limbajul modern, ca fiind o intuiție spirituală sau ca intelect spiritual, în cazul în care logica nu poate fi folosită.

Dianoia (rațiunea, mintea) funcționează ca facultate discursivă, conceptualizantă, logică în om; ea folosește operații cognitive particulare precum disecția, analiza, măsurarea și utilizarea matematicii. Funcția dianoiei este de a culege informații despre fenomene în fenomenalitatea obiectelor. Limitele dianoiei sunt conturate de capacitatea sa de a trage concluzii (prin deducție silogistică) și de a formula concepte (prin inducție). Dianoia este similară gândirii orientate spre obiect, care, prin definiție, urmărește să obțină cunoașterea unui obiect, pus în gândire ca obiect exterior, prin intermediul formulelor logice „A este B” sau „A nu este B”.

A fost clar, încă de la primii Părinți, că dianoia poate fi aplicată numai lucrurilor care permit gândirea rațională, adică lucrurilor din lumea creată. Maxim Mărturisitorul comentează astfel: „Ființele create sunt numite inteligibile [adică pot fi sesizate de rațiune (dianoia)] pentru că fiecare dintre ele are o origine care poate fi cunoscută rațional [adică discursiv]. Dar Dumnezeu nu poate fi numit inteligibil, câtă vreme din înțelegerea ființelor inteligibile nu putem face altceva decât să credem că El există „[5]. Gândirea rațională (adică dianoia) nu poate fi folosită în theologia, în viziunea și experiența imediată a lui Dumnezeu. Cunoașterea bazată pe dianoia nu implică nici o înțelegere sau percepție directă a esențelor sau principiilor

[5] Maximus the Confessor. *Two Hundred Texts on Theology and the Incarnate Dispensation of the Son of God*, in Palmer et al, *The Philokalia*, 2, 1986, p. 115

interioare ale ființelor create, cu atât mai puțin a adevărului divin în sine. Aprehensiunea în acest din urmă sens este posibilă doar prin nous și depășește sfera rațiunii.

Spre deosebire de dianoia, nous-ul acționează prin aprehensiunea directă. Obiectul său nu se află pur și simplu în afara sa. El nu raționează de la premise la concluzii prin pași logici stricți; mai degrabă, el prinde adevărul printr-un fel de viziune interioară prin care îl cunoaște pe Dumnezeu sau esențele sau principiile interioare ale lucrurilor create prin intermediul aprehensiunii directe sau al percepției spirituale. Potrivit lui Maxim Mărturisitorul: „Intelectul [nous] este organul înțelepciunii, inteligența cel al cunoașterii spirituale”[6]. „El posedă capacitatea unei uniuni care transcende natura sa și care îl unește cu ceea ce este dincolo de domeniul său natural. Prin această unire sunt aprehendate realitățile divine, nu prin intermediul propriilor noastre capacități naturale, ci în virtutea faptului că ne transcendem în întregime pe noi înșine și aparținem în întregime lui Dumnezeu”[7].

Acest aspect al transcendenței exercitat de nous seamănă foarte mult cu cel care ar putea fi numit pur și simplu credință. Se poate conchide că nous oferă condițiile pentru ca credința să fie intențională: cel care dorește să îl găsească pe Dumnezeu prin intermediul rațiunii o poate face, teoretic vorbind, prin dezvoltarea nous-ului. În același timp, este clar că exercitarea facultăților raționale pentru a dezvolta nous-ul necesită, într-un fel, negarea facultăților raționale cu care se începe. Credința este uneori juxtapusă la cunoaștere. În contextul nostru, această juxtapunere înseamnă una a nous-ului cu dianoia.

Nous-ul oferă astfel un fundament pentru ca rațiunea să deducă de la lucrurile create la existența lui Dumnezeu, adică să experimenteze fundamentul tuturor lucrurilor în alteritatea lor (faptul că sunt create). Această inferență constituie credința în existența lui Dumnezeu și este acordată credinciosului de către Dumnezeu însuși: „Credința este adevărata cunoaștere, ale cărei principii sunt dincolo de demonstrația rațională; căci credința face reale pentru noi lucruri care depășesc intelectul [mintea] și rațiunea (cf. Evrei 11:1)”[8]. Credința, al cărei organ este nous, ne permite să transcendem condițiile generale de cunoaștere impuse de minte și rațiune în ceea ce privește lucrurile acestui veac și să „vedem” nu numai realitățile inteligibile, ci și principiile care stau la baza existenței tuturor lucrurilor și care conduc la Dumnezeu.

Așadar, cum este posibilă teologia? Răspunsul de până acum este că theologia ca experiență a lui Dumnezeu este posibilă pentru că oamenii au facultatea nous, care le permite în principiu să aibă experiența lui Dumnezeu, adică să fie în comuniune cu Dumnezeu. Este clar

---

[6] Maximus the Confessor, *Various Texts on Theology*, in *The Philokalia*, 2, 1986,p. 215
[7] *Ibidem,* p. 276
[8] Maximus the Confessor. *Two Hundred Texts on* Theology, p. 116

pentru orice cititor atent că logica argumentului nostru se bazează, de fapt, pe acceptarea modelului patristic creștin patristic al ființei umane, fiind o parte a teologiei ortodoxe. Este important, de asemenea, să realizăm că afirmația că nous face posibilă theologia presupune, de fapt, nu numai că această facultate este prezentă în compusul uman, ci și că nous este legată de esența persoanei umane, de acea legătură individuală, distinctă, pe care o are o persoană cu Dumnezeu și care face ca o persoană să fie diferită de alta. Acest lucru indică în mod clar că există ceva în nous care transcende aspectele naturale ale persoanei umane (trupul și sufletul). În gândirea patristică, trupul și sufletul constituiau compoziția naturală, care este deținută în ipostaza umană. Sfântul Maxim compară compoziția umană cu Hristos. Unitatea trupului și a sufletului în Hristos este pur ipostatică (adică nenaturală), în timp ce la oameni aceeași unitate este nu numai ipostatică, ci și naturală[9]. Tocmai această unitate este cea care, potrivit lui Maxim Mărturisitorul, constituie o persoană. Realizarea potențialului propriu spre o existență deplină reprezintă o provocare pentru nous; dacă oamenii reușesc acest lucru - adică dacă reușesc să stabilească calitatea de persoană supremă - nous-ul lor va fi potrivit pentru theologia, pentru contemplarea mistică a lui Dumnezeu în măsura în care acest lucru este posibil pentru oameni[10].

Astfel, filosofia ca modus de conștiință legat de facultatea dianoia nu se poate ocupa decât de lucrurile din natură. Dumnezeu îi depășește capacitatea și, prin urmare, este inaccesibil dianoiei. Cu toate acestea, teologii (spre deosebire de filosofi) știu despre defectul naturii și al firescului în om (legat de Cădere) și recunosc necesitatea transfigurării naturii, adică a perfecționării ei în chip supranatural. Cu alte cuvinte, dacă filosofia și știința interpretează ființele doar în măsura în care văd în ele firescul, pentru teologie rămâne ceea ce fie nu posedă deloc natura, fie depășește limitele acesteia.

Aici se pune problema: cum poate omul natural să atingă harul divin în vederea lui Dumnezeu, adică să transceadă propriile sale facultăți naturale, adică să folosească ceea ce este prezent în el în mod latent, adică nous. Problema este dacă formațiunea naturală poate dezvolta o dorință de a accede la ceva ce nu poate fi realizat în limitele acestei naturi. Răspunsul este „da”, omul poate dezvolta o astfel de dorință, în primul rând atunci când își pune în discuție propria esență. Într-adevăr, nu-și poate cunoaște esența în sens metafizic, deoarece, potrivit definițiilor teologice, omul trebuie să rămână nedefinibil ca purtător în esența sa și ipostas al chipului lui Dumnezeu nedefinibil[11] (nedefinirea esenței lui Dumnezeu îl privează pe om de

[9] L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*. *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: Open Court, 1995, p. 105
[10] Maximus the Confessor, *Four Hundred Texts on Love*, in *The Philokalia*, 2, 1986, p. 106
[11] Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*. *On the Making of Man* in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. P. Schaff and H. Wace, W.B. Eerdman Publishing Company, Grand Rapids

esența care poate fi definită). Tocmai acest lucru îl inspiră pe om pentru dobândirea harului ca Bine supranatural pentru a încerca să înțeleagă sensul lui însuși. Astfel, dianoia (care se ocupă de aspectele cunoscute ale existenței fizice a omului) și nous (ca având o perspectivă asupra insuficienței cunoașterii omului de către dianoia) nu pot fi separate într-un om real, ambele funcționează în paralel, deși avansarea uneia față de cealaltă depinde de o anumită personalitate. Din această observație rezultă că separarea strictă a facultăților cognitive pe un modi filozofic și teologic nu poate fi aplicată omului fără a denatura trăsătura fundamentală a condiției umane, și anume necunoașterea omului de către el însuși.

Diferența dintre natural (domeniul dianoia) și supranatural sau transnatural (domeniul nous), pe care s-ar putea, prin analogie istorică, să o aplicăm pentru delimitarea științei, filosofiei și teologiei, eșuează irevocabil în cazul ființei umane care, prin faptul existenței sale, reprezintă o sinteză a naturalului și supranaturalului. Dimensiunea naturală în om, în așezarea corporală în ființă, nu poate fi despărțită de conștiința sa care nu poate fi redusă la natural pe baza legilor cauzalității (care sunt necesare condiției umane, dar nu suficiente), acea conștiință care, ca trăsătură distinctivă a definirii sale ca fiind făcută după chipul lui Dumnezeu, nu poate fi explicată de omul însuși. Omul (ca noțiune generalizată de umanitate) este cel care formează preocuparea majoră și subiectul principal al teologiei, unde naturalul și supranaturalul nu pot fi clar separate și detașate unul de celălalt.

Logica discuției noastre ne-a dus la concluzia că diferența dintre știință și teologie poate fi calificată ca o reflecție filosofică diferită asupra a ceea ce se poate prezenta în fenomenalitatea obiectelor, pe de o parte, și a fenomenelor evenimențiale a căror fenomenalitate depășește limitele definițiilor metafizice întemeiate pe substanțialitate, cauzalitate, previzibilitate, în opoziția dintre posibil și imposibil. Dacă o astfel de distincție și diferență de fenomenalitate ar fi absolută, nici un dialog între știință și teologie nu ar părea să fie posibil. Acest lucru rămâne valabil în ceea ce privește evenimente de comuniune atât de singulare precum Întruparea, Învierea și Înălțarea, pogorârea a Duhului Sfânt asupra apostolilor etc. În ciuda hermeneuticii istorice, lingvistice și teologice infinite și continue a acestor evenimente, ele rămân în mod fundamental ireductibile la orice fel de cauzalitate lumească. Totuși, pentru ca aceste evenimente să poată fi articulate rațional ca răspuns la „apelul” lor transcendent, este nevoie de o ființă receptibilă, adică de om. Generalizând, este nevoie de viață care să fie „lumină pentru oameni”.

---

vol. 5, 1996, p. 397

Concluzii

Imediatitatea datului în teologia comuniunii atrage după sine faptul că această teologie nu poate dobândi o formă metafizică, cerând astfel extinderea filosofiei dincolo de metafizică. Filozofia trebuie să încorporeze în sfera sa de cuprindere fenomenele neobiectivate și acele aspecte ale experienței umane cum ar fi nașterea, iubirea față de celălalt, sensibilitatea propriei făpturi ca fiind consubstanțială cu universul, percepția evenimentelor etc. Aceste fenomene saturate, prin faptul că se sustrag rubricilor descrierii metafizice, scapă oricărei interpretări științifice. Cu toate acestea, dacă este nevoie să se raporteze (hermeneutic) aceste fenomene la cele științifice, trebuie să se încerce cel puțin să le cuprindă din punct de vedere filosofic. Aici teologia oferă un exemplu pentru filosofie: extinderea acesteia din urmă este posibilă dacă se includ în sfera ei de cuprindere datele comuniunii.

O astfel de extindere a filosofiei care implică refuzul poziției transcendentale în cunoaștere o aduce pe aceasta într-o sferă pur empirică, prin ignorarea unei întrebări inițiale cu privire la ceea ce poate fi cunoscut și ceea ce nu poate fi cunoscut. Fiind empirică datorită dependenței sale de transcendent, teologia precede filosofia în sensul că formulează noi provocări pentru filosofie în condițiile în care matricea metafizică și transcendentală a gândirii nu mai poate fi utilizată. În acest sens se poate vorbi de raționalitatea teologiei într-un sens mai complicat și mai eficient decât în filosofie. Același lucru se poate spune și despre teologie în „dialogul" (medierea) ei cu disciplinele științifice speciale, atunci când acestea din urmă pretind cu ambiție să cunoască universul și omul ca și cum ar fi înrădăcinate ontologic într-o substanță primordială a lumii. Aici, teologia subliniază cu blândețe că există fundamentul transcendent al facticității contingente a lumii umane, a cărei prezență este „simțită" ca o incredibilă necunoaștere a lumii, dar nu în sensul unei lipse de cunoaștere sau de timp pentru a o înțelege, ci în sensul excesului care face din fiecare clipă misterioasă și extraordinară a vieții umane un „eveniment orbitor" de prezență a luminii Vieții din Cuvânt, Cuvântul Care era cu Dumnezeu și Care era Dumnezeu.

Bibliografie

1. Bitbol, M.; Kerszberg, P., J. Petitot, *Constituting Objectivity. Transcendenta Perspectives on Modern Physics,* Springer, 2009

2. Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*. *On the Making of Man* in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. P. Schaff and H. Wace, W.B. Eerdman Publishing Company, Grand Rapids vol. 5, 1996

3. Heidegger, M., *Phenomenology and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

4. Marion, J.-L, *Certitudes negatives,* Bernard Grasset, Paris, 2010

5. Maximus the Confessor, *Four Hundred Texts on Love*, in *The Philokalia*, 2, 1986

6. Maximus the Confessor, *Various Texts on Theology*, in *The Philokalia*, 2, 1986

7. Maximus the Confessor. *Two Hundred Texts on Theology and the Incarnate Dispensation of the Son of God*, in Palmer et al, *The Philokalia*, 2, 1986

8. Romano, C. , *L´aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l´herméneutique événemential,* Presses Universitaires de France, Paris, 2010

9. Thunberg, L., *Microcosm and Mediator*. *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: Open Court, 1995

Animismul neopăgân

Pr. Drd Pătrașcu Nicu Adrian
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

Abstract

Animism is a religious perspective that ascribes spirits or consciousness of the divine not only to gods and goddesses, but also to nature, objects, animals and natural elements. Animism believes that all natural entities have some form of consciousness or spirit and should be treated with respect and reverence. In the context of neo-paganism, animism can play a significant role in religious traditions and practices. Here are some aspects of animism in Neo-Paganism: reverence for nature, worship of natural entities, connection with animals, religious syncretism. Neo-Pagan animism may be part of a broader religious tradition, such as Wicca, Druidism or other forms of Neo-Paganism. In these traditions, animistic elements may be integrated with other beliefs and practices. It is important to note that Neo-Pagan animism can vary significantly between different traditions and communities. There is no strict form of neo-pagan animism, but rather a wide range of interpretations and practices that fall under this term.

Key words: animism, nature, neopaganism, earth, wicca, druidism

Introducere

Un număr tot mai mare de păgâni se identifică drept animiști sau își numesc viziunea lor asupra lumii animism. Unii păgâni folosesc termenul de animism pentru a se referi la un singur filon din cadrul păgânismului lor, în timp ce alții îl identifică ca fiind cea mai potrivită etichetă pentru tot ceea ce fac. Acest capitol explorează câteva expresii tipice ale animismului păgân și susține că diversele tensiuni și traiectorii din cadrul păgânismului sunt luminate în mod util prin acordarea atenției la diferitele fenomene care pot fi identificate ca animism. De exemplu, claritatea cu privire la diversele moduri în care animismul păgân rezonează cu ideile despre "natură" poate contribui la o mai bună înțelegere nu numai a elementelor de păgânism

(în care se spune adesea că natura este centrală), ci și a altor mișcări religioase, sociale și de mediu contemporane.

Este important să remarcăm natura fluidă și nesistematică a gândirii și practicii păgâne. Păgânismul nu a fost niciodată dogmatic în ceea ce privește credințele și nici păgânii nu au insistat asupra unui singur mod de a fi păgân. Păgânismul este aproape prin definiție eclectic și pragmatic. Atunci când păgânii își prezintă religia unui public mai larg, ei se bazează adesea pe limbajul religios (în primul rând creștin) al culturii lor dominante. În mod similar, termeni științifici dintr-o gamă largă de discipline academice apar frecvent în discursul și practica păgână, după ce au fost mediați prin intermediul obiceiurilor de lectură eclectice ale autorilor păgâni. De exemplu, în ciuda marginalității credinței și a credinței cu păgânismul și în ciuda multiplicității teoriilor păgâne despre natura divinității, multe publicații insistă asupra faptului că păgânii venerează divinități imanente sau că sunt panteiști, politeiști și animiști în același timp. Păgânismul este dezordonat, iar termenii care s-ar putea referi la fenomene discrete în gândirea sistematică sunt de obicei încâlciți sau împletiți în realitate. Păgânii vorbesc adesea despre divinități unice, în special despre "Zeița", în contexte care arată că sunt politeiști. Insistența lor că "Pământul" sau "Natura" este cumva divină poate suna ca panteismul sau cel puțin să sublinieze o ontologie imanentalistă până când se nuanțează fie într-o versiune de transcendentalism, fie în animism. Cu siguranță că nu toți păgânii sunt gânditori sistematici sau interesați să propună un sistem teologic, unii ar putea foarte bine să fie confuzi cu privire la termenii pe care îi folosesc. Cu toate acestea, păgânismul, ca toate religiile trăite, are propriile stiluri și arome care nu sunt bine reprezentate în limbajul altora. Utilizările păgâne ale termenului "animism" rezonează cu două abordări distincte ale termenului, identificate mai jos ca "vechiul animism" și "noul animism", și se îmbină cu alți termeni teoretici pentru a sugera aspecte importante pentru anumite grupuri și persoane păgâne. Poate că evoluția continuă a păgânismului va genera sau va reînvia termeni mai adecvați pentru viziuni și practici specific păgâne, până atunci va fi necesar să fim atenți la utilizările fluide și dezordonate ale termenilor adoptați.

I. Animismul. Repere fundamentale

O scurtă orientare către cele două utilizări majore ale termenului "animism" în dezbaterile academice va stabili contextul în care o examinare a trăsăturilor specifice ale discursurilor și practicilor animiste păgâne va avea o valoare mai mult decât descriptivă.

Animismul derivă din latinescul anima, tradus de obicei prin "suflet", deși și acest termen poartă o gamă largă de semnificații în diferite culturi și religii. Până de curând, animismul a fost definit ca o credință în existența unei componente care distinge ființele vii de materia inanimată. Majoritatea teoreticienilor academici au postulat mai degrabă factori metafizici decât factori fizici, dar în 1708 Georg Stahl (medic și chimist german) a propus că un element fizic, anima, vitalizează corpurile vii, la fel cum un alt element, flogistonul, permite unor materiale să ardă sau să rugineasca. Teoria sa a fost respinsă în curând, dar exemplifică un interes larg răspândit pentru aceste probleme. În 1871, Edward Tylor (considerat adesea fondatorul antropologiei) a adoptat termenul "animism" al lui Stahl pentru a eticheta ceea ce el considera a fi preocupările și caracterul central al religiei. Pentru Tylor, animismul identifica o greșeală religioasă "primitivă", dar omniprezentă, și anume "credința în suflete sau spirite"[12]. El a susținut că toate religiile exprimă credința că ființele vii sunt animate de suflete și că se poate comunica cu ființe non-fizice, "spirite" de diferite tipuri.

Credincioșii religioși teoretizează existența a ceva care permite conștiința de sine, supraviețuiește experienței morții și, prin urmare, îi face pe posesorii săi mai mult decât simpla materie. Religioșii sunt împărțiți cu privire la faptul dacă doar oamenii posedă suflete sau dacă și alte ființe au suflete sau sunt spirite. Astfel, "sufletele și spiritele" lui Tylor includ o grupare extinsă de "entități care sunt dincolo de studiul empiric" (de exemplu, zeități, îngeri, strămoși, fantome). Tylor a susținut că astfel de credințe sunt greșite, deoarece entitățile și componentele metafizice, non-empirice, nu există. Cu toate acestea, el a fost la fel de clar că astfel de credințe nu sunt iraționale. Mai degrabă, oamenii trag concluzii greșite din experiențele lor de visare a întâlnirii cu rude decedate și din viziunile febrile ale unor ființe ciudate. Potrivit lui Tylor, religia va dispărea pe măsură ce cunoștințele științifice adecvate vor înlătura aceste credințe greșite și vor oferi o mai bună înțelegere a lumii. Conform acestei prime versiuni a animismului, întrebarea pe care și-o pun credincioșii religioși este "în ce fel se deosebesc ființele vii de materia inanimată?".

Începând cu anii 1990, cercetătorii au revizuit conceptul de animism și au oferit o interpretare diferită, în care întrebarea cheie pe care o pun animiștii este "cum ar trebui să trăim cu alte ființe?". Altfel spus, animiștii sunt oameni care înțeleg lumea ca fiind o comunitate de persoane, dintre care majoritatea sunt altele decât oamenii, dar care merită toate respectul. Acest

[12] Edward Tylor, *Primitive Culture*, John Murray, London, 1913

"nou animism" a fost deosebit de util în înțelegerea viziunilor asupra lumii și a practicilor culturale ale diferitelor popoare indigene la nivel global[13].

Mulți dintre cei care scriu despre noul animism se bazează pe lucrările antropologului american Irving Hallowell de la începutul până la mijlocul secolului al XX-lea și pe ceea ce a învățat de la Ojibwa din sudul Canadei centrale. În limba ojibwa se face o distincție gramaticală între persoanele animate și obiectele inanimate[14]. În timp ce acest lucru este valabil și în limba engleză, în care, de exemplu, obiectele sunt numite de obicei "it", în timp ce persoanele (umane) sunt fie "he", fie "she", limba ojibwa are o categorie animată mai cuprinzătoare. De exemplu, cuvântul pentru roci, asinug, poartă un sufix la plural, care indică faptul că rocile sunt animate[15]. Hallowell a încercat să afle dacă această distincție gramaticală a făcut vreo diferență în ceea ce privește modul în care oamenii Ojibwa tratează efectiv pietrele. La urma urmei, limba franceză marchează toate mesele ca fiind gramatical feminin, dar acest lucru nu generează niciun tratament de gen. Hallowell l-a întrebat pe un bătrân: "sunt vii toate pietrele pe care le vedem în jurul nostru?". El notează că, după o perioadă de reflecție, bătrânul a răspuns: "Nu, dar unele sunt".

Apoi, Hallowell scrie despre lucrurile care i s-au spus despre roci și care explică răspunsul. În mod clar, Hallowell a pus întrebarea greșită. Bătrânul nu era interesat de o teorie despre dacă rocile ar putea fi vii sau moarte, ci de a ști cum să relaționeze în mod corespunzător cu rocile și cu celelalte ființe printre care trăia. Astfel, se știe că unele roci sunt participante în relația cu unii oameni. Ele sunt percepute ca acționând în moduri care le arată că sunt persoane. De asemenea, oamenii acționează uneori față de unele roci în moduri care demonstrează relația. Unele dintre aceste roci sunt recunoscute de către Ojibwa drept "bunici", bătrâni respectați care ar putea ajuta persoanele mai tinere, mai puțin experimentate sau mai puțin informate. Se spune că se alătură de bunăvoie ceremoniilor sacre în care se oferă rugăciuni pentru bunăstarea altora. Pietrele nu sunt doar aspecte ale tehnologiei, simple materii folosite în scopuri de construcție, ci ele oferă rugăciuni, oferă și primesc daruri și își împărtășesc înțelepciunea cu cei care au învățat să fie atenți. În aceste și în alte moduri, Ojibwa caută indicatorii unei relații participative și respectuoase, mai degrabă decât semne de viață, indiferent ce ar implica aceasta.

---

[13] Nurit Bird-David, „Tribal Metaphorization of Human-nature Relatedness: A Comparative Analysis" in Kay Milton (ed.), Environmentalism: The View from Anthropology, Routledge, London, 1993, pp. 112—125; Philippe Descola, „Societies of Nature and the Nature of Society" in Adam Kuper (ed.) Conceptualizing Society, Routledge, London, 1992, pp. 107-126; Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1992

[14] Irving Hallowell, „Ojibwa Ontology, Behavior, and World View" in Stanley Diamond (ed.), Culture in History: Essays in Honor of Paul Rodin, Columbia University Press, 1960, pp. 19-52

[15] John D.Nichols; Earl Nyholm, *A Concise Dictionary of Minnesota Ojibwe*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, p. 238

Noul animism a fost discutat în legătură cu oameni de pe majoritatea continentelor. Deși gama de moduri în care oamenii pretind că găsesc relaționare între anumite ființe altele decât cele umane variază enorm, cuvintele pentru "respect" sunt indicatori comuni ai animismului. Se așteaptă ca toate persoanele (umane sau nu) să caute bunăstarea celor printre care trăiesc. Departe de a proiecta asemănarea umană asupra altor ființe, așa cum se pretinde uneori, animiștii înțeleg că oamenii sunt doar un tip de persoană într-o comunitate largă care locuiește în anumite locuri[16].

Vechea și noua abordare a animismului se referă la înțelegeri destul de diferite ale lumii și au ca rezultat moduri distincte de discurs și practică. Fenomenele pe care pretind că le examinează nu sunt ceea ce le face "vechi" sau "noi". Mai degrabă, o teorie o precede pe cealaltă și este, poate, înlocuită de aceasta. Vechiul animism poate folosi dovezi din idei cu totul noi, în timp ce noul animism poate explica mai bine ceea ce generații de oameni au moștenit de la strămoșii lor. O examinare a animismului păgân va dezvălui mai multe despre unele dintre posibilitățile ridicate de ambele abordări sau teorii.

II. Păgânii și spiritele

Cele mai multe prezentări ale trăsăturilor cheie ale păgânismului se referă la festivalurile sezoniere în care relațiile oamenilor cu lumea mai largă decât cea umană sunt centrale. În timp ce ateii și umaniștii pot participa și participă cu ușurință la celebrarea schimbării anotimpurilor și a etapelor vieții umane implicate în aceste festivaluri, unii pot găsi mai dificilă invocarea zeităților. Păgânii sunt împărțiți cu privire la faptul dacă zeitățile sunt aspecte arhetipale sau metaforice ale identității sau discursului uman, dacă sunt personificări ale fenomenelor naturale sau ființe ontologice de sine stătătoare. Dacă zeitățile există cu adevărat, păgânii diferă în ceea ce privește numărul lor și în ceea ce privește înțelegerea lor despre ce este o zeitate: un creator, o ființă mai puternică decât oamenii sau o ființă (poate cândva umană) a cărei fizicalitate este de un ordin diferit, mai degrabă metafizic decât material, de realitatea cotidiană. Pentru unii păgâni, toate acestea contează considerabil, alții sunt fericiți să folosească cuvinte care sunt deschise la multe interpretări, mai degrabă decât limitate la un singur înțeles și, astfel, susceptibile de a fi folosite în lupte autoritare pentru putere.

Pe lângă zeități (oricare ar fi ele), păgânii vorbesc și acționează ca și cum festivalurile și ritualurile lor privesc și implică și multe alte ființe. Wiccanii și druizii, în special, dar și

[16] Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A Mew Theory of Religion*, Oxford University Press, 1993

păgânii mai generici, neafiliați sau eclectici, au moștenit o structură rituală în care invocarea elementelor sau a ființelor elementare (în special aer, foc, apă, pământ) este semnificativă. Paganismul a fost identificat ca o popularizare și democratizare a tradiției ezoterice europene, exemplificată de grupuri precum Ordinul Golden Dawn și diverse mișcări masonice[17].

Deși multe forme de Wicca și Druidism mențin o structură și o ierarhie inițiatică, geniul lor deosebit este de a le face mai accesibile și de a le împleti în contextul mai pământesc al sărbătorilor sezoniere pentru a forma o "religie a naturii" mai degrabă decât una ezoterică. Invocarea elementelor asociate cu direcțiile cardinale (est, sud, vest, nord) a luat diverse forme în rândul ezotericilor și a evoluat în diverse moduri în rândul păgânilor. Rareori, dacă nu cumva au fost vreodată considerate ca fiind doar constituenții chimici ai materiei, elementele sunt abordate ca și cum ar putea participa în vreun fel la ceremonii. Ele pot fi salutate ca gardieni ai direcțiilor, ca figuri reprezentative ale anotimpurilor (primăvara, vara, toamna și, respectiv, iarna) sau ca dătători de daruri asociate (de exemplu, inspirație, pasiune, sentiment, siguranță).

Acolo unde ezoterismul are o influență puternică, elementele pot fi comandate și li se poate cere să păzească și să ajute grupul sau practicantul care le invocă. Ele pot fi invocate sau se poate vorbi despre ele ca fiind "spirite ale aerului, focului, apei și pământului", ceea ce implică faptul că ele nu sunt exact aer, foc, apă și pământ, ci o personificare sau o personificare a acestor fenomene. Un astfel de limbaj și așteptări sunt în tensiune cu înțelegeri mai "realiste", care îi determină pe oameni să creadă că elementele sunt solicitate și invitate să participe în mod mai adecvat. Unii păgâni susțin chiar că elementele pot fi doar mulțumite pentru prezența lor, care trebuie să preceadă întotdeauna sosirea oamenilor sau începerea unui ritual. Ar fi nepotrivit să poruncim sau să invităm aerul, de exemplu, să vină și să se alăture, deoarece aerul trebuie să fie deja prezent. Astfel de tensiuni (deși rareori articulate) evidențiază o tensiune subiacentă între modurile de înțelegere și tratare a lumii.

Astfel de practici discursive și ritualizate exprimă noțiuni diferite despre zeități și elementali și redau teme făcute vizibile în dezbaterile despre vechiul și noul animism. Cred păgânii în entități metafizice sau chiar non-empirice ("spirite") ca parte a atribuirii de vitalitate lumii, așa cum ar fi putut susține Tylor? Cu siguranță, ritualurile păgâne mai ezoterice sugerează implicit că întrebarea vechiului animism ("în ce fel se deosebesc ființele vii de materia inanimată?") primește un răspuns în opoziție cu pretenția modernistă carteziană conform căreia umanitatea transcende simpla materie și "natura". Posibilitatea ca întrebarea noului animism

[17] Wouter Hanegraafl, *Mew Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden, 1996

("cum ar trebui să trăim cu alte ființe?") să fie, de asemenea, pusă este sugerată în unele astfel de ritualuri, dar nu în toate.

O gamă similară de posibilități este relevată de referirile la "spirite" făcute în aproape toate cărțile, revistele sau site-urile web de și pentru păgâni. Potrivit acestora, există spirite ale locului, spirite ale strămoșilor, spirite ale anotimpurilor, spirite ale copacilor, spirite ale rocilor, spirite ale porumbului, un Spirit al Pământului și multe altele. La întrebarea "Ce este un păgân?", site-ul Spiral Goddess Grove răspunde: "Ce este un păgân?",

Un păgân este o persoană care crede că totul are un suflet sau un spirit. Acest lucru se numește Animism, iar toate religiile păgâne împărtășesc această credință. Râurile, animalele, rocile, copacii, pământul, toate sunt pline de propriile spirite unice pentru oamenii care sunt păgâni. În mod tradițional, creștinii cred că doar oamenii au suflete sau spirite. Mulți creștini conștienți de mediu împărtășesc astăzi credința păgânilor că toate formele de viață au un suflet. Păgânii văd spiritul divin în toate formele de viață, la fel ca și unii membri ai altor religii.

Mai târziu, ei întreabă: "Cum devii păgân?" și îi informează pe curioși că: Te uiți în inima ta și te întrebi dacă este calea potrivită pentru tine. Unii oameni se nasc păgâni din naștere, chiar dacă nici măcar nu cunosc cuvântul, alții se nasc în culturi păgâne, iar mulți alții devin păgâni atunci când își caută în inima lor o conexiune cu spiritul lor[18].

O afirmație similară, conform căreia "Învățând despre ceea ce cred și practică păgânii te va ajuta să știi dacă această cale este una care te ajută să-ți exprimi cu adevărat propriul spirit", sugerează că majuscula este aleatorie și că autorii se referă la o realitate interioară, ceea ce alții ar putea numi "suflet" sau "sine". Modul în care acest lucru se leagă de "spiritul divin" este, de asemenea, neclar, dar o afirmație potrivit căreia este posibil să "te conectezi cu divinul" în diverse moduri sugerează un imanentalism destul de radical, în care un anumit aspect al subiectivității individuale este cumva divin.

Site-ul Pagan Federation din Marea Britanie evidențiază o altă gamă de posibilități. În încheierea definițiilor introductive ale păgânismului, se spune că: „Păgânii moderni, care nu sunt legați nici de obiceiurile unei religii consacrate, nici de dogmele unei religii revelate, sunt adesea creativi, jucăuși și individualiști, afirmând importanța psihicului individual în interacțiunea sa cu o putere mai mare”[19].

---

[18] Abby Willowroot, “Becoming a Pagan”, Spiral Goddess Grove website: http://www.spiralgoddess.com/Paganl01.html

[19] Prudence Jones, “Information about Paganism”, The Pagan Federation website http://www.paganfed.org/paganism.php

"Psihicul individual", sinonim cu "suflet", se referă la o parte a oamenilor care face alegeri și afilieri personale. "Puterea mai mare" pare să rezoneze cu discuția din pagina web despre diferitele noțiuni posibile despre zeități și alte ființe, dar le reduce în mod confuz la o putere singulară. O ambiguitate similară cu privire la numere este evidențiată în referirea din aceeași pagină web la "spiritul (spiritele) locului". Navigatorilor li se spune mai întâi că

Spiritul locului este recunoscut în religia păgână, fie ca o trăsătură naturală personificată, cum ar fi un munte, un lac sau un izvor, fie ca o divinitate tutelară complet articulată, cum ar fi, de exemplu, Atena, zeița Atenei. Ciclul anului natural, cu accentul diferit adus de diferitele anotimpuri, este văzut de majoritatea păgânilor ca un model de creștere și reînnoire spirituală și ca o secvență marcată de festivaluri care oferă acces la diferite divinități în funcție de afinitatea lor cu diferite perioade ale anului. Mulți păgâni consideră Pământul însuși ca fiind sacru: în Grecia antică, Pământului i se oferea întotdeauna prima libație de vin, deși nu avea preoție și nici templu.

În toate societățile păgâne sunt venerate zeitățile din gospodărie. Printre acestea se pot număra strămoșii veneraţi și, pentru o vreme, noii morți, care nu pot alege să părăsească definitiv lumea celor vii. Ele pot include spiritele locale ale locului, fie ca indivizi personificați, cum ar fi spiritul unui izvor sau broasca sau șarpele păzitor al casei, fie ca spirite de grup, cum ar fi Elfii din Anglia, Micii Oameni din Irlanda, Koboldii din Germania, Barstuccae din Lituania, Lares și Penates din Roma antică și așa mai departe. Un altar casnic concentrează cultul acestor zeități și, de obicei, există un ritual anual pentru a le onora. Spiritul căminului este adesea venerat, uneori cu o ofrandă zilnică de mâncare și băutură, alteori cu un ritual anual de stingere și reaprindere a focului. Prin ritualurile ancestrale și domestice este păstrat un spirit de continuitate, iar prin transmiterea caracteristicilor și scopurilor din trecut, viitorul este asigurat de un sens.

Un "spirit al locului" nu este o atmosferă, ci o ființă. Singularul "spirit al locului" devine un plural de "spirite ale locului", identificate și ca "zeități", a căror natură exactă se spune că este înțeleasă diferit de diferiți păgâni. Acestea pot fi ființe reale sau pot fi personificări. Poate că sintagma "spirit al continuității" este folosită aici în mod ludic, dar cu greu ajută la înțelegerea a ceea ce ar putea însemna "spirit" - este puțin probabil ca celelalte utilizări să poată fi înlocuite cu cuvinte precum "dispoziție" sau "aromă".

Dacă presupunem că autorii acestor pagini web și cei care le încorporează pe site-urile organizațiilor păgâne au o idee clară despre ceea ce vor să spună, putem presupune că cel puțin unii păgâni cred că nu este suficient să venerăm izvoarele, căminele, râurile sau copacii. Trebuie să fie implicate și "spirite". Chiar dacă acest limbaj ar trebui înțeles mai puțin precis decât

termenii dintr-o taxonomie a ființelor și mai poetic, sugerând o viziune fermecată asupra lumii, este implicit faptul că, cel puțin pentru unii păgâni, limbajul și acțiunea religioasă necesită metafizică și un anumit grad de transcendență asupra cotidianului. Fie că un "spirit al căminului" este acea parte a căminului care îl face viu (într-un anumit sens), fie că este o ființă separată de căminul inanimat în sine, dar cumva atașată de el și care îi conferă semnificație, spiritele fac parte din acest tip de animism păgân. Este un tip de animism pe care Edward Tylor l-ar fi recunoscut: credința în suflete și spirite care definește un fenomen ca fiind religios, deoarece pretinde că explică diferențele dintre viață și moarte.

III. Exemplificarea animismului păgân

Când Selena Fox a prezentat Circle Sanctuary (o rezervație de terenuri din Wisconsin) la conferința Universității Lancaster privind religia și natura din 1996, a arătat o serie de diapozitive cu festivități sezoniere, cum ar fi un dans în jurul unui stâlp de mai, hambarul și zona de camping sau pădurile, izvoarele și stâncile din zonă. Mai multe diapozitive prezentau pajiștile care sunt recuperate ca preerie prin reintroducerea sau încurajarea plantelor indigene. Un "altar" din pădure a inclus o replică a unei zeițe/femeie din neoliticul european. Deși nu ar fi greșit să privim aceste diapozitive ca reprezentări ale evenimentelor și ale mediului în care acestea au loc, nici aceasta nu ar fi o perspectivă pe deplin suficientă. Fox nu a pregătit scena, nu a arătat peisajul și nu a împărtășit vederi ale locurilor preferate sau pitorești în care se desfășoară activitatea și sărbătorile comunității Cercului. Ea prezenta comunitatea multistatală care este Sanctuarul Cercului. Într-adevăr, membrii cei mai trecători ai acestei comunități sunt oamenii, majoritatea vizitând mai mult sau mai puțin regulat, dar numai câțiva trăiesc permanent în această comunitate din ce în ce mai biodiversă. Nu toți oamenii care se adună aici se identifică ca animiști sau chiar ca păgâni, deși probabil că cei mai mulți dintre ei o fac. Dar comunitatea din Sanctuarul Cercului este una animistă. Stâncile, coioții, oamenii, peștii, broaștele, ierburile, plantele cu flori, copacii, insectele, zeițele, norii, izvoarele și o mulțime de alții interacționează în diverse moduri.

Sculpturile și statuile pot fi, de asemenea, întâlnite ca fiind mai mult decât obiecte simbolice, ele pot fi și ele oameni cu care să interacționezi. De asemenea, este posibil ca ele să fie referințe simbolice umoristice la persoane puternice care, de altfel, sunt văzute doar în circumstanțe excepționale sau de către persoane excepționale. Includerea lor în activitățile animiste și relaționale de la Circle a anticipat teoretizarea importanței "lucrurilor" în viața

umană de către Bruno Latour și Peter Weibel[20] sau a naturii cyborg a umanității de către Donna Haraway[21].

În pregătirea pentru priveghiurile de toată noaptea, în contextul celebrării festivalurilor sezoniere într-o pădure din Northumberland, în nord-estul Angliei, câțiva dintre cei implicați ajungeau cu regularitate mai devreme pentru a aduna lemne de foc. Acest lucru începea întotdeauna cu o vizită la un izvor de apă dulce din inima pădurii, unde fiecare persoană se prezenta și își prezenta scopul pentru care se afla acolo, cerând ajutor pentru a găsi suficient lemn de foc pentru noapte.

Animismul acestor oameni nu cerea mai mult de atât, dar ei insistau că uneori primeau "semne" că cererea și scopurile lor erau primite pozitiv: o pasăre, de obicei timidă, care se apropia la câțiva centimetri de grupul din jurul izvorului sau un susur brusc printre arini într-o zi fără vânt. Mai dramatic, ei au afirmat că o dată, în timp ce se întorceau de la izvor, s-au confruntat cu o grămadă de bușteni care nu putea fi acolo mai devreme, altfel ar fi trebuit să se cațăre peste grămadă pentru a ajunge la izvor. "Semnele" de bun venit sau de participare au fost subiecte frecvente de conversație în jurul focului și la fel de frecvent au fost afirmate ca apariții în timpul sărbătorii. Păsările sau animalele veneau în vizită și se comportau în moduri oarecum neobișnuite. Când mi s-a spus despre frecvența cu care bufnițele sau alte păsări zburau în jurul grupului care înconjura focul, am putut contribui cu o poveste paralelă despre zborul unui vultur în jurul grupului central de tobe al unui *pow wow* din Newfoundland, care a fost recunoscut ca o afirmare a corectitudinii unei reveniri indigene la căile tradiționale[22].

Membrii acestui grup au colectat, de asemenea, crenguțe sau ramuri de hrișcă, iederă și tisă cu care să își decoreze casele la mijlocul iernii. Din nou, au fost introduși copaci cu verdeață cu aspect adecvat. Se ofereau daruri, variind de la libații din ceea ce cineva adusese de băut (vin, bere, apă, suc de fructe) la fire de lână legate de copac sau chiar picături de sânge înțepate în degetul celui care dădea cadoul. O poveste a devenit celebră după ce cineva a încercat să taie o crenguță încărcată de fructe de pădure dintr-un mojdrean fără să ceară permisiunea sau să ofere un cadou. Deși era o zi liniștită, fără briză, persoana momentan uitucă a fost lovită peste față de hruba înțepătoare. În vizitele ulterioare, copacul a fost tratat cu un respect deosebit, dar nu a fost niciodată abordat pentru o tăiere.

[20] Bruno Latour; Peter Weibel (eds), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, MIT, Cambridge, 2005
[21] Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reimientwn of Mature*, Free Association Books, London, 1991
[22] Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World*, C. Hurst, Columbia University Press, London, New York, 2006, pp. 102-103

Un ultim lot de povești care își au originea în acel lemn și în acel grup lărgește cercul de ființe implicate în aceste întâlniri deja diverse între specii. Nu numai copacii, animalele, păsările și cursurile de apă au comunicat într-un fel sau altul cu acest mic grup păgân. Dovezi ale prezenței sau participării unor "ființe din alte lumi" sau "zâne" au fost oferite pentru a celebra ideea că festivalurile erau importante nu numai pentru oameni, ci și pentru alte ființe puternice și evazive. Cel mai frecvent, au existat variante pe tema auzirii unei muzici care nu ar fi putut fi cântată de oamenii prezenți în pădure. Neavând flaute sau cimpoaie, nu putea fi vorba de muzica făcută de ei care să îi ajute pe cei veniți mai târziu să găsească focul în adâncurile pădurii în timpul nopții. Identificările postulate ale probabililor muzicieni din "lumea de dincolo" au dus de mai multe ori la o discuție despre modalitățile adecvate de a vorbi sau, mai frecvent, de a evita să vorbim despre astfel de ființe.

Mulți dintre eco-păgânii care se adună pentru a celebra festivaluri la Circle Sanctuary, în pădurea Northumberland și în multe locuri similare, participă adesea la o gamă remarcabilă de mișcări activiste care dezmint acuzațiile că ar avea obsesii legate de "o singură problemă". Dacă continui să mă concentrez aici asupra activismului ecologic sau ecologist este doar pentru că acestea sunt cele mai directe locuri în care se pot observa interacțiunile umane cu alte persoane decât cele umane. Cu toate acestea, o serie de alternative la cultura consumeristă prezintă în mod necesar o retragere de la dominația umană asupra lumii și încurajează fie punerea deoparte a domeniilor în care restul vieții ar putea înflori, fie participarea mai atentă a oamenilor în locuri bio-diverse.

Dacă păgânismul este adesea nesistematic, iar sărbătorile sale sunt frecvent multivalente, este, de asemenea, mai larg adevărat că importanța unor acțiuni devine clară doar pe măsură ce înțelegerile izbucnesc în timpul desfășurării lor. Astfel, chiar dacă această ardere de copac a început ca un protest împotriva consumerismului, materialismului și a scurtmetrajului modernității, relația profundă stabilită între copac și locuitorii taberei s-a afirmat prin realizarea faptului că, de fapt, aceasta era o înmormântare pentru o persoană dragă. Într-adevăr, a fost un adio animist pentru o întreagă comunitate distrusă de construcția drumului.

Concluzii

Cel puțin două tipuri diferite de animism de vizibile în practicile și literaturile păgânismului. "Vechiul animism", o credință în suflete și spirite, este deosebit de evident în versiunile mai ezoterice ale păgânismului. "Noul animism", practica participării relaționale într-o comunitate de persoane, este exprimată în special în rândul eco-păgânilor. Aceasta poate fi

identificată ca o mișcare de indigenizare. Există o fluiditate considerabilă la granițele dintre cele două fenomene. Cuvinte precum "spirit" nu marchează în mod univoc o afirmare a versiunii lui Tylor a animismului, ci pot fi folosite chiar și de către cei care celebrează o viziune a lumii profund relațională. Înțelegerea a ceea ce este "natura" variază în rândul păgânilor de toate felurile. Mișcările mai ezoterice sunt susceptibile de a da prioritate semnificației interioare sau spirituale a ființelor fizice. Eco-păgânii indigeniști sunt mai predispuși să celebreze materialitatea pentru ea însăși. Aceștia sunt mai puțin predispuși să trateze copacii ca simboluri decât să caute să converseze cu ei. Expresiile mai radicale ale noului animism contestă modernismul cartezian, respingând denigrarea "simplei materii" și valorizând pozitiv participarea emoțională și senzuală la lumea materială.

Această introducere în animismul păgân a încercat să sugereze unele dintre temele importante ridicate de atenția acordată la două utilizări divergente ale unui termen și la problemele care decurg din ele. În joc sunt întrebări despre natura păgânismului care sunt făcute vizibile prin întrebarea ce înseamnă să numești păgânismul o "religie a naturii". Deși nu toți păgânii sunt eco-păgâni și nu toți eco-păgânii locuiesc în permanență în prima linie a activismului de mediu, "natura" înseamnă rareori "totul în afară de cultura umană" sau "lumea materială" sau "lumea de dincolo de orașe". "Natura" despre care vorbesc toate formele de păgânism este un domeniu atotcuprinzător, atotcuprinzător: oamenii locuiesc în natură atât atunci când se află în casele lor din orașe, cât și atunci când vizitează sălbăticia sau pârâurile din prag. Păgânii sunt membri ai unei "religii a naturii" nu numai atunci când sunt activiști ecologiști radicali, ci chiar și atunci când nu le place și se împotrivesc să petreacă nopțile afară, în locuri reci și umede. "Natura" poate însemna "această lume", iar păgânii pot sublinia faptul că ceea ce celebrează este din această lume.

Bibliografie

1. Bird-David, Nurit, „Tribal Metaphorization of Human-nature Relatedness: A Comparative Analysis” in Kay Milton (ed.), Environmentalism: The View from Anthropology, Routledge, London, 1993

2. Descola, Philippe, „Societies of Nature and the Nature of Society” in Adam Kuper (ed.) Conceptualizing Society, Routledge, London, 1992

3. Guthrie, Stewart, *Faces in the Clouds: A Mew Theory of Religion*, Oxford University Press, 1993

4. Hallowell, Irving, „Ojibwa Ontology, Behavior, and World View" in Stanley Diamond (ed.), Culture in History: Essays in Honor of Paul Rodin, Columbia University Press, 1960

5. Hanegraafl, Wouter, *Mew Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden, 1996

6. Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reimientwn of Mature*, Free Association Books, London, 1991

7. Harvey, Graham, *Animism: Respecting the Living World*, C. Hurst, Columbia University Press, London, New York, 2006

8. Jones, Prudence, "Information about Paganism", The Pagan Federation website http://www.paganfed.org/paganism.php

9. Latour, Bruno; Peter Weibel (eds), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, MIT, Cambridge, 2005

10. Nichols, John D.; Nyholm, Earl, *A Concise Dictionary of Minnesota Ojibwe*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995

11. Tylor, Edward, *Primitive Culture*, John Murray, London, 1913

12. Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1992

13. Willowroot, Abby, "Becoming a Pagan", Spiral Goddess Grove website: http://www.spiralgoddess.com/Paganl01.html

Neuroteologia: Relația dintre creier și religie

Pr. Drd Mihai Gheorghe Bretea
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

Abstract

Neurotheology is an interdisciplinary field that explores the relationship between the human brain and religious or spiritual experiences. It is based on the idea that neurological functions and cognitive processes of the brain can play an important role in shaping and understanding individuals' religious and spiritual experiences. Neurotheology use neuroscience techniques and methods to study brain activity during religious experiences. This may involve brain imaging, such as functional magnetic resonance imaging (fMRI), to track brain areas involved in religious experiences. It is important to note that neurotheology is an emerging field and there is a wide range of opinions and approaches among researchers and thinkers in the field. Some argue that neurological findings may provide a natural explanation for religious experiences, while others believe that they may only tell part of the story and that religious experience may have dimensions beyond current scientific understanding.

Key words: neurosciece, neurotheology, emotions, theology, faith

Introducere

Neuroteologia, cunoscută și sub numele de „neuroștiință spirituală” [23], este un domeniu de studiu emergent care încearcă să înțeleagă relația dintre știința creierului și religie[24]. Cercetătorii din acest domeniu se străduiesc să explice de la început baza neurologică a experiențelor spirituale, cum ar fi „percepția că timpul, frica sau conștiința de sine s-au dizolvat;

[23] D. Biello, Searching for God in the Brain, http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=searching-for-god-in-the-brain
[24] AB Newberg, *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing, Surrey, 2010. p. 1-3

admirația spirituală; unitatea cu universul „[25]. În ultima vreme, neuroteologia a stârnit un interes considerabil la nivel mondial. Neuroteologia este de natură multidisciplinară și include domeniile teologiei, studiilor religioase, experienței și practicii religioase, filosofiei, științei cognitive, neuroștiinței, psihologiei și antropologiei. Fiecare dintre aceste domenii poate contribui la neuroteologie și, invers, neuroteologia poate contribui, în cele din urmă, în schimb, la fiecare dintre aceste domenii.

În cele din urmă, neuroteologia trebuie considerată un studiu multidisciplinar care necesită o integrare substanțială a unor domenii divergente, în special a neuroștiinței și a fenomenelor religioase. Mai important, pentru ca neuroteologia să fie un domeniu viabil care să contribuie la cunoașterea umană, ea trebuie să fie capabilă să își găsească intersecția cu anumite tradiții religioase[26]. De exemplu, islamul este o religie puternică, în creștere, care ar părea să fie un punct de interes adecvat pentru neuroteologie. La urma urmei, dacă neuroteologia nu este capabilă să se intersecteze cu islamul, atunci nu va avea utilitate în scopul său general de a înțelege relația dintre creier și religie. Evident, aceste schimbări de comportament rezultate ar duce la o mai bună înțelegere sau percepție a lumii din jurul nostru, creând indivizi mai armonioși și mai funcționali, care pot fi forța motrice a schimbării și la o scară mai mare a familiei și a societății, de asemenea.

I. Funcţiile neurotelogiei

În mod clar, una dintre problemele inițiale ale neuroteologiei ca domeniu este exploatarea termenului „neuroteologie”. De prea multe ori, termenul „neuroteologie” a fost folosit în mod inexact sau nepotrivit[27]. De multe ori, pare să se refere la un studiu o idee care nu încorporează nici neuroștiința, nici teologia. Strict vorbind, neuroteologia se referă la un domeniu de studii care leagă categoriile largi atât ale neuroștiințelor, cât și ale studiilor teologice. Astfel, neuroștiința s-ar referi la studiul empiric al sistemului nervos central sau al „creierului și teologia”; s-ar referi la analiza critică și rațională a unui anumit sistem de credință

[25] R. Burton, *Neurotheology*, *On Being Certain: Believing You Are Right Even When You're Not*, St. Martin's Press, New York, 2009
[26] W. Apfalter, *Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version? Theology and Science*, 2009; 7(2), pp. 163-174
[27] AB. Newberg, Neuroscience and religion: Neurotheology. In *Encyclopedia of religion*, Macmillan Reference, New York, 2005

religioasă, referitoare la Dumnezeu. De asemenea, ar putea constitui o „teologie naturală robustă a creierului”[28]. Desigur, atât termenii „neuroștiință”, cât și „teologie” au evoluat în timp.

Neuroștiința obișnuia să implice studierea celulelor nervoase și a funcției acestora, fără o atenție clară pentru corelațiile comportamentale și cognitive. Astăzi, neuroștiința se extinde asupra multor domenii diferite, inclusiv neuroștiința cognitivă, neurologia, neurobiologia spiritualității, psihiatria și psihologia și sociologie. Instrumentele au devenit, de asemenea, mult mai avansate, inclusiv o varietate de capacități de imagistică cerebrală, pentru a explora relația dintre creier și diverse procese cognitive, emoționale și comportamentale (de exemplu, „fotografiile lui Dumnezeu „[29]. Teologia s-a schimbat, de asemenea, de-a lungul timpului. Într-un sens foarte strict, teologia este studiul lui Dumnezeu. Astfel, cuvântul „teologie” ar trebui să fie rezervat doar religiilor teiste și, chiar mai precis, din, cele care provin din tradițiile abrahamice. Atât teologii iudeo-creștini, cât și cei islamici sunt împărțiți între ei dacă să integreze filozofia în teologiile lor sau să își bazeze teologiile doar pe scripturile lor.

Pentru ca neuroteologia să fie un domeniu viabil, cel mai probabil nu ar trebui să se limiteze doar la neuroștiință și teologie. Atunci, în reconsiderarea termenului „neuroteologie”, pare adecvat să se permită utilizări extinse ale componentei „neuro” și ale componentei „teologie”. Ar părea adecvat ca neuroteologia să se refere la totalitatea religiei și a experienței religioase, precum și la teologie. Această capacitate de a lua în considerare, într-o sferă largă, toate componentele religiei dintr-o perspectivă neuroștiințifică ar oferi neuroteologiei o diversitate abundentă de probleme și subiecte care pot fi în cele din urmă legate, sub un singur titlu. Pe de altă parte, dacă ținta de studiu cuprinde atât de multe aspecte ale religiei și spiritualității, domeniul ar putea deveni atât de larg încât să își piardă capacitatea de a spune ceva unic despre fenomenele religioase și spirituale.

Funcțiile creierului și subiectele teologice În această secțiune, voi examina o varietate de funcții globale ale creierului pentru a determina modul în care ar putea fi derivate conceptele teologice, în general. Trebuie subliniat faptul că funcțiile cerebrale descrise mai jos se referă la categorii largi de funcții. Viitoarele cercetări neuroteologice vor trebui să evalueze mai bine specificul diferitelor procese cerebrale pentru a determina dacă și cum se leagă acestea de conceptele religioase și teologice în general[30]. Funcția holistică

[28] JB Ashbrook, CR. Albright, *The humanizing brain: where religion and neuroscience meet*, Pilgrim Press, Cleveland , 1997, p. 7
[29] A Newberg, EG D'Aquili, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Random House Publishing Group, New York , 2008. p. 12
[30] M. Alper, *God Part of the Brain*, Sourcebooks, Naperville, 2008, p. 5

Creierul, în special emisfera dreaptă, are capacitatea de a percepe concepte holistice, astfel încât percepem și înțelegem totalitatea lucrurilor mai degrabă decât detaliile particulare. De exemplu, am putea înțelege că toate celulele și organele alcătuiesc întregul corp uman. Dintr-o perspectivă religioasă sau spirituală, am putea înțelege un concept de unitate absolută ca aparținând lui Dumnezeu. În plus, procesul holistic din creier permite extinderea oricărei credințe sau doctrine religioase pentru a se aplica la totalitatea realității, inclusiv la alți oameni, alte culturi, animale și chiar alte planete și galaxii. De fapt, pe măsură ce cunoașterea umană a extinderii universului s-a extins, noțiunea de Dumnezeu a încorporat acest sens în expansiune al totalității universului. Funcția holistică ne împinge să contemplăm că, indiferent de noile întinderi ale universului pe care le pot găsi astronomii, Dumnezeu trebuie să fie acolo. Indiferent cât de mică și imprevizibilă ar putea fi o particulă subatomică, Dumnezeu trebuie să fie și acolo[31].

În sensul cel mai general, procesele cantitative ale creierului ajută la producerea matematicii și a unei varietăți de comparații de tip cantitativ despre obiectele din lume. Funcția cantitativă stă în mod clar atât la baza, cât și în sprijinul unei mari părți a științei și a metodei științifice[32]. În esență, știința se bazează pe o descriere matematică a universului. În ceea ce privește implicațiile filozofice și teologice, funcția cantitativă pare să fi influențat puternic ideile unor filozofi precum Pitagora, care au folosit adesea concepte matematice precum geometria pentru a ajuta la explicarea naturii lui Dumnezeu și a universului.

O aplicație potențial interesantă a funcției cantitative este în evaluarea accentului puternic pus pe anumite numere speciale folosite în tradițiile religioase. De exemplu, numerele specifice abundă în Biblie, cum ar fi numărul 40 (40 de zile și nopți ale potopului; evreii au rătăcit prin deșert timp de 40 de ani etc.) și le conferă semnificație în ceea ce privește timpul, oamenii și locurile. Islamul folosește, de asemenea, numere speciale în Coran și în doctrinele care decurg din acesta. Potrivit șiiților, există cele zece auxiliare ale credinței (sunniții cred în cei cinci piloni ai islamului și în cele șase articole de credință); și cele 99 de atribute ale lui Allah. Ne-am putea întreba dacă aceste numere oferă un sens suplimentar în creierul nostru. Este mai ușor pentru noi să credem sau să înțelegem aceste concepte atunci când sunt prezentate împreună cu un număr specific? Știm că creierul nostru are un mare interes pentru numere și, în general, îi place să le utilizeze. Acest proces cantitativ ar putea să ne întărească credința în

[31] EG D'Aquili, AB Newberg, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press, Minneapolis, 1999
[32] *Ibidem*

orice lucru asociat cu numere. Și, din nou, există numere speciale, cum ar fi 5, 10, 40 sau 99, care ar putea produce un efect special în creier, o funcție a emisferei stângi.

Funcția binară

Procesele binare ale creierului ne permit să punem deoparte două concepte opuse. Această abilitate este esențială pentru teologie, deoarece opusele care pot fi separate includ cele de bine și rău, dreptate și nedreptate și om și Dumnezeu, printre multe altele[33]. Multe dintre aceste polarități/dichotomii sunt întâlnite în textele religioase ale tuturor religiilor. O mare parte din scopul religiilor este de a rezolva problemele psihologice și existențiale create de aceste opuse. Teologia trebuie, așadar, să evalueze structurile miturilor și să determine unde se află opusele și în ce măsură problemele prezentate de aceste opuse sunt rezolvate de doctrinele unei anumite religii, cum ar fi islamul. Stilurile instructive ale Coranului sunt adesea exemple care juxtapun binele și răul.

Funcția cauzală

Capacitatea creierului de a percepe cauzalitatea este, de asemenea, crucială pentru teologie. Atunci când procesele cauzale ale creierului sunt aplicate întregii realități, se forțează întrebarea care este cauza ultimă a tuturor lucrurilor[34]. Acest lucru duce în cele din urmă la noțiunea clasică de „Prima cauză ne cauzală a Sfântului Toma de Aquino" ca argument pentru existența lui Dumnezeu. În cazul religiilor monoteiste, doctrinele fundamentale postulează că Dumnezeu este cauza necauzată a tuturor lucrurilor. Cu toate acestea, însăși această întrebare despre cum poate fi ceva ne-cazută este o problemă extrem de perplexă pentru gândirea umană. De fapt, teologii, filosofii și oamenii de știință s-au încurcat cu cauzalitatea ca parte integrantă a înțelegerii universului și a lui Dumnezeu. Filozofia aristotelică a postulat patru aspecte ale cauzalității, și anume cauzalitatea eficientă, cauzalitatea materială, cauzalitatea formală și cauzalitatea finală. Întrebarea cauzalității a devenit astfel aplicată lui Dumnezeu pentru a determina cum, de fapt, Dumnezeu ar putea cauza universul[35]. Funcțiile de voință și de orientare Alte două funcții cerebrale importante sunt legate de capacitatea de a susține comportamente voluntare sau intenționate și de capacitatea de a ne orienta în lume. Din punct de vedere neuroștiințific, se consideră că funcția de voință provine, în mare parte, din lobii frontali[36].

---

[33] AR Damasio, *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Incorporated, San Diego, 2000

[34] PY Brandta, Clementb F, Re Manningc R., "Neurotheology: challenges and opportunities" in Schweizer Archiv Fur Neurologie Und Psychiatrie 2010; 161(8), pp. 305-309

[35] Hick J. The New Frontier of Religion and Science:Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent, New York, Palgrave Macmillan; 2010, p. 58

[36] LO McKinney, *Neurotheology*, Virtual Religion in the 21st Century, American Institute for Mindfulness, 1994, Washington, p. 48

Există dovezi că activitatea lobilor frontali este implicată în funcțiile executive, cum ar fi planificarea, coordonarea mișcărilor și a comportamentului, inițierea și producerea limbajului. Dovezile au arătat, de asemenea, că lobii frontali se activează atunci când un individ efectuează o meditație sau o practică de rugăciune în care există o concentrare intensă asupra practicii respective[37]. Reflecții asupra neuroteologiei și neuroștiinței Există o serie de subiecte de neuroștiință care ar putea influența direct și ar putea fi influențate de cercetarea neuroteologică. Una dintre problemele majore cu care se confruntă neuroteologia, este problema capacității de a determina starea subiectivă a subiectului. Aceasta este, de asemenea, o problemă mai universală în contextul neuroștiinței cognitive[38]. La urma urmei, nu se poate ști niciodată cu exactitate ce gândește un subiect de cercetare în momentul precis al imagisticii. Dacă aveți un subiect care rezolvă o sarcină matematică, nu se știe dacă mintea persoanei respective s-a rătăcit în timpul sarcinii. S-ar putea să puteți determina dacă a făcut testul corect sau incorect, dar acest lucru în sine nu poate determina de ce a avut dreptate sau nu. Problema stării subiective a individului este deosebit de problematică în neuroteologie[39]. Atunci când se iau în considerare stările spirituale, capacitatea de a măsura empiric astfel de stări fără a perturba aceste stări este aproape imposibilă. Prin urmare, este important să se stabilească cât mai mult posibil ceea ce persoana crede că experimentează. Cercetarea în domeniul neuroteologiei poate contribui la o mai bună rafinare a măsurătorilor subiective. Stările spirituale și religioase sunt poate cele mai bine descrise dintre toate stările și, prin urmare, pot fi un punct de plecare important pentru avansarea cercetării în domeniul măsurării stărilor subiective.

Un alt domeniu în care neuroteologia ar putea furniza informații științifice importante este înțelegerea legăturii dintre spiritualitate și sănătate[40]. Un număr tot mai mare de studii au arătat efecte pozitive, și uneori negative, asupra diverselor componente ale sănătății mentale și fizice[41]. Astfel de efecte includ o îmbunătățire a depresiei și a anxietății, un sistem imunitar îmbunătățit și o reducere a mortalității generale asociate cu persoanele care sunt mai religioase. Pe de altă parte, cercetările au arătat, de asemenea, că acei indivizi implicați în lupta religioasă sau care au o viziune negativă asupra lui Dumnezeu sau a religiei, pot experimenta o creștere a stresului, a anxietății și a problemelor de sănătate[42]. Cercetările privind răspunsurile creierului

[37] D. Fontana *Psychology, Religion and Spirituality*, Wiley, Hoboken, 2003. p. 145
[38] MK Sim, Tsoi WF, „The effects of centrally acting drugs on the EEG correlates of meditation" in *Biofeedback Self Regul* 1992; 17(3), pp. 215-220
[39] F. Crick, *Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Scribner, New York, 1995, p. 53
[40] H Koenig, King D, Carson VB. *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press, Oxford, 2012
[41] R. Carter, *Exploring Consciousness*, University of California Press, Berkeley, 2004. p. 44-47
[42] M King, P Speck, A.Thomas, „The effect of spiritual beliefs on outcome from illness", in *Soc Sci Med*, 1999; 48(9), pp. 1291-1299

la influențele pozitive și negative ale religiei ar putea fi de mare valoare în aprofundarea înțelegerii noastre privind relația dintre spiritualitate și sănătate.

În cele din urmă, unul dintre cele mai importante obiective ale neuroștiinței cognitive este acela de a înțelege mai bine modul în care ființele umane gândesc și interacționează cu mediul înconjurător. În special, acest lucru se referă la percepția și răspunsul nostru la realitatea externă pe care creierul o prezintă continuu conștiinței noastre profunde[43]. Neuroteologia se află într-o poziție unică pentru a putea explora întrebările epistemologice care decurg din neuroștiință și teologie. Astfel, integrarea perspectivelor religioase și științifice ar putea oferi fundamentul pe care savanții dintr-o varietate de discipline pot aborda unele dintre cele mai mari întrebări cu care se confruntă omenirea.

II. Ascensiunea neuroteologiei

Neuroteologia, cunoscută și sub numele de „neurologia spiritualității", este o disciplină nou înființată în domeniul neuroștiințelor. Neuroștiința are mai multe subdiviziuni, inclusiv Neuropsihologia, Neurofiziologia și Neurofilosofia. Neuroteologia este o nouă disciplină adăugată la această listă și a provocat discuții ample în rândul oamenilor de știință contemporani. Aceste patru domenii ar putea constitui fundamentul neuroștiinței și un instrument important în explicarea psihicului uman și a caracteristicilor comportamentale. Conceptul general al neuroteologiei este asocierea dintre spiritualitate și experiențele spirituale care rezultă din aceasta cu posibilele explicații științifice ale acestor cunoștințe. Cei interesați de acest domeniu consideră că există o bază evolutivă și neurologică pentru toate experiențele umane interne-mentale, derivate din practicile religioase și spirituale[44].

Neuroteologia a fost folosită pentru prima dată de James Ashbrook, un expert în teologie, care a început să studieze neuroștiințele. După ce a inventat acest nou termen, Ashbrook a devenit și el parte a acestei noi științe. Cu toate acestea, este în general neclară și complicată. De fapt, până în prezent nu a fost oferită o definiție clară pentru acest termen. În teologie și religie, știința neuroteologiei nu este folosită în mod corespunzător. Se poate crede că neuroteologia încearcă să găsească un motiv logic și științific pentru experiențele religioase pe baza descrierilor neuroștiințifice[45]. Neuroteologia își propune să studieze și să decodifice

[43] L. Miller, Chaos as the Universal Solvent, http://asklepia.tripod.com/Chaosophy/chaos ophy3.html
[44] Craig Aaen-Stockdale, „Neuroscience for the Soul" in *The Psychologist*, no. 25, 2012, pp. 520-523
[45] James Ashbrook, „Neurotheology: the working brain and the work of theology", in *Zygon*, 19 (3), 1984, pp. 331-350

teologia pe baza unei perspective neuroștiințifice. În acest fel, putem înțelege cum ființele umane au o dorință înnăscută pentru religie și mituri religioase[46].

La începutul secolului al XX-lea, experiența religioasă a fost considerată un subiect care trebuia studiat în psihologie. Cu toate acestea, în timp, ea și-a pierdut importanța în rândul psihologilor. În secolul XXI, experiențele religioase nu numai că și-au recăpătat importanța între psihologi, dar astăzi este considerată și una dintre problemele majore în neurologie.

În zilele noastre, neuroștiințele studiază chestiuni care înainte nu erau considerate parte a științei. Pe lângă subiectele tradiționale, cum ar fi memoria, patologia și motivația, ei încearcă să discute subiecte referitoare la personalitate, prejudecăți, atașamentul social, judecata morală și emoțiile sociale (de exemplu, simpatia). Cercetările privind religia bazate pe viziuni evoluționiste și științifice au crescut în mod spectaculos, interesul neuroștiințelor pentru experiența religioasă s-a dezvoltat, de asemenea, ridicând întrebări precum Care este rolul creierului în experiența umană a lui Dumnezeu? Sunt experiențele religioase în mod specific diferite de alte experiențe umane? Sau sunt ele diferite de alte experiențe doar din punct de vedere al conținutului, iar experiențele religioase și cele nereligioase sunt similare din punct de vedere neurologic? Este posibil ca neuroteologia să investigheze „revelația divină" cu o perspectivă științifică?

Această știință nou apărută examinează originile nervoase ale experiențelor religioase și dorește să știe ce se întâmplă în creier în timpul experiențelor religioase și spirituale. Pe de altă parte, ea încearcă să găsească relația dintre tulburările creierului, funcționarea sa necorespunzătoare și experiența religioasă. În cele din urmă, ea caută o soluție pentru a scăpa ființele umane de tulburările cerebrale.

În neuroteologie, neurologia intră în domeniul religiei și al spiritualității. O serie de cercetători susțin că au găsit locul zeilor în creier, ei cred că afluxul de impulsuri electrice într-o zonă a creierului poate provoca stări religioase și mistice. Alți oameni de știință au mers până la a susține că inspirația și revelația divină au fost rezultatul tulburărilor mentale ale profeților. Acești oameni de știință au susținut că profeții sufereau de boli precum epilepsia, schizofrenia și psihoza. Ei au sugerat că cărțile religioase nu sunt altceva decât cuvinte repetate într-un stil poetic de către cei care suferă de epilepsie și de tulburări nervoase la nivelul lobului temporal.

În această lucrare, intenționez să demonstrez următoarele: neuroteologia este o știință privind experiența religioasă a oamenilor; iar revelația nu este o experiență religioasă umană, ci posedă o origine divină care nu intră în sfera neuroteologiei. De asemenea, voi discuta despre

[46] Andrew Newberg; Eugene D'Aquili; Vince Rause , *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, New York, 2002

modul în care o experiență religioasă se împarte în două tipuri autentice și ne-genuine; și voi elabora perspectiva neuroteologiei față de aceste două aspecte.

Creierul joacă un rol în toate comportamentele și experiențele umane, inclusiv în ceea ce simțim și în modul în care ne comportăm. În secolul al XIX-lea, psihologii și oamenii de știință au cercetat ceea ce primim de la lume prin intermediul simțurilor noastre, în special percepția vizuală. Progresele în domeniul opticii și al acusticii i-au determinat pe oamenii de știință să descopere modul în care energia din impulsurile luminoase și sonore este transformată în stimuli electrici care transmit apoi informațiile auditive și vizuale către creier. Secolul XX a fost martorul unor progrese suplimentare în cunoașterea celorlalte simțuri ale noastre (de exemplu, simțul tactil, gustul și mirosul). Pentru a recepționa informațiile senzoriale din mediul înconjurător, sunt necesari receptorii. Acești receptori senzoriali reacționează la o anumită energie care trebuie să fie suficient de puternică pentru a-i stimula și a genera un impuls electric, provocând o operație senzorială. Odată creat, acest mesaj electric este transmis de către neuroni, creând sistemul nervos, după ce ajunge în anumite părți ale creierului, impulsurile electrice sunt interpretate, ceea ce duce la înțelegerea noastră. Sensibilitatea noastră la diferite tipuri de energie din mediul înconjurător face ca aceste energii să fie transformate în impulsuri electrice în sistemul nostru nervos. „Reprezentarea" în creier este un concept care arată modul în care diferite lucruri sunt experimentate în creierul nostru. Cu alte cuvinte, arată modul în care un mesaj extern este tradus într-un model sau tipar al unui stimul electric.

Sentimentele și gândurile sunt produsele finale ale impulsurilor electrice care intră în anumite părți ale creierului. Mișcarea este, de asemenea, creată prin stimularea electrică într-o parte a creierului asociată cu mișcarea, iar de acolo este trimisă către mușchii noștri. Prin urmare, tot ceea ce facem, gândim, simțim sau experimentăm este conectat la creierul nostru. Chiar și percepția noastră despre noi înșine este citită în creierul nostru. O fâșie de țesut de la suprafața creierului, numită cortex, este responsabilă pentru citirea diferitelor părți ale corpului nostru. De exemplu, atunci când un impuls electric de la receptorul senzorial din degetul arătător începe și își face drum spre cortexul creierului, care este dedicat citirii degetului arătător, suntem capabili să înțelegem senzația din acea parte a corpului. Fenomenul membrului fantomă la om poate arăta cum este posibilă o astfel de senzație și percepție a senzației. În ciuda pierderii unui membru, persoana poate simți același organ ca și cum ar fi încă acolo, deoarece impulsurile electrice ajung încă la partea creierului responsabilă cu citirea membrul pierdut. Orice persoană care a pierdut un membru, cum ar fi mâna, poate experimenta această situație[47].

[47] Anne L. Wheeler, „A review of structural neuroimaging in schizophrenia: from connectivity to connectomics", in *Front. Hum. Neurosci*, vol. 8, 2014

Emoțiile reprezintă una dintre cele mai importante probleme din psihologie de zeci de ani. În ultimii ani, neuroștiințele au explorat acest subiect folosind tehnologii moderne, inclusiv tehnici de imagistică cerebrală. Conform rezultatelor cercetărilor neuroștiințifice, emoțiile joacă un rol semnificativ în gândurile și în luarea deciziilor noastre, mai important decât s-a sugerat anterior.

Potrivit raționaliștilor tradiționali, raționamentul conduce ființele umane să ia decizii, iar emoțiile nu joacă un rol, oricât de nesemnificativ, în acest proces. Descartes crede în separarea dintre minte și corp. Cu toate acestea, studii recente privind emoțiile au arătat că afecțiunea este strâns legată de mentalitate și chiar cu identitatea noastră personală[48]. Astfel de studii sugerează că emoțiile pot juca, de asemenea, un rol în calitatea vieții noastre raționamentului și, în cele din urmă, a luării deciziilor. Haidt a arătat cum cea mai mare parte a logicii noastre folosite pentru a lua o decizie apar după ce emoțiile noastre îi acordă atenție. Cu alte cuvinte, emoțiile utilizate în luarea deciziilor sunt realizate înainte de a avea loc raționamentul. De fapt, folosim raționamentul pentru a justifica o decizie care a fost deja modelată de emoțiile noastre[49].

Cercetătorii au sugerat că emoțiile sociale (de exemplu, empatia) sunt legate de structura creierului. Farrow și colegii săi au folosit RMN pentru a descoperi modele specifice ale activității creierului uman legate direct de iertare și de judecățile empatice. Părți ale creierului din cortexul prefrontal (secțiunile orbitală și medială) și craniul temporal superior joacă un rol în activitățile sociale și în emoțiile legate de morală, cum ar fi vina și rușinea[50]. Circuitele cerebrale implicate în emoțiile pozitive și negative urmează simultan două sisteme de bază combinate cu multe alte elemente. Sistemul de apropiere (adică motivația pozitivă) asigură fundamentul pentru emoțiile pozitive (de exemplu, recunoștința și simpatia), în timp ce sistemul de retragere (adică motivația negativă) joacă un rol în emoțiile negative (de exemplu, dezgustul și frica). aceste sisteme interacționează cu cortexul prefrontal (PFC) și amigdala[51] prin intermediul circuitelor cerebrale.

Cortexul prefrontal este format din mai multe părți, dar cele mai importante două părți în neuroteologie sunt secțiunile orbitofrontală și dorsolaterală. Zona orbitofrontală a cortexului este asociată în principal cu emoțiile, în timp ce, istoric, partea dorsolaterală era cunoscută ca având o strânsă corelație cu memoria umană; studii recente au arătat că aceasta este asociată cu

---

[48] *Ibidem*
[49] K. Schneider, *Klinische Psychopathologie*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2007
[50] Chris Frith, „The neural basis of hallucinations and delusions" in *C R Biol*, no. 328(2), 2005 , pp. 169-175
[51] Chris Frith, „The self in action: lessons from delusions of control", in *Conscious Cogn*, no. 14(4), 2005, pp. 752-770

emoțiile. Deși nu a fost confirmat, cercetătorii au arătat că emoțiile pozitive din cortexul prefrontal au legături cu emisfera stângă a creierului, în timp ce emisfera dreaptă are legături cu procesarea emoțiilor negative[52].

Pentru a explica rolul principal al emoțiilor în religie, Watts afirmă că atât teologii, precum Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, cât și psihologii, precum William James, au recunoscut rolul fundamental al emoțiilor în religie. Schleiermacher consideră că emoțiile creează sursa și fundamentul religiei. El a descris evaluarea amplorii emoțiilor umane ca fiind cel mai bun mod de a a determina religia unei persoane. Unii cercetători consideră că pacienții cu cancer își definesc credința prin cuvinte emoționale pozitive, mai degrabă decât negative. Pe baza acestor investigații, credințele religioase pot fi definite pe baza terminologiei emoțiilor. Schleiermacher crede, de asemenea, că emoțiile religioase sunt în esență diferite de alte experiențe emoționale umane.

Emoțiile și percepțiile senzoriale au nevoie de material sub formă de neuroni cerebrali. Emoțiile sunt dependente de sufletul abstract uman, iar dependența lor de sufletul abstract este similară cu relația dintre un ocean și valurile sale. Cercetările empiricilor și ale materialiștilor se limitează la faza de existență a rațiunii și a percepțiilor senzoriale care nu au intrat în domeniul abstract din domeniul material (adică lumea ideilor și lumea intelectului). Cu alte cuvinte, dacă materia, neuronii cerebrali și interacțiunile lor intercerebrale, nu ar exista, nu ar exista un fond care să creeze percepții sensibile în suflet.

Concluzie

Fiind un domeniu de studiu emergent, neuroteologia are potențialul de a oferi foarte multe pentru înțelegerea noastră a minții umane, a conștiinței, a descoperirilor științifice, a experienței spirituale și a discursului teologic. În special, există multe domenii potențial bogate de luat în considerare în contextul islamului. Ar trebui reamintit faptul că erudiția neuroteologică trebuie să pășească cu atenție pe aceste subiecte și să încerce să dezvolte metode clare, dar noi de cercetare. Toate rezultatele cercetării neuroteologice trebuie privite și interpretate cu prudență și în contextul doctrinei, credințelor și teologiei existente. Cu toate acestea, dacă neuroteologia reușește în cele din urmă să își atingă obiectivele, abordarea sa integratoare are potențialul de a revoluționa înțelegerea universului și a locului nostru în cadrul

[52] S J Blakemore, „Central cancellation of self-produced tickle sensation" in *Nat Neurosci*, 1(7), 1998, pp. 635-640

acestuia. O mai bună înțelegere a minții umane, a biologiei și a neurocircuitelor sale are potențialul de a rezolva problemele create de om. Ea poate chiar crea o punte de legătură între știința empirică a neurologiei.

Bibliografie

1. Aaen-Stockdale, Craig, „Neuroscience for the Soul" in *The Psychologist*, no. 25, 2012
2. Alper, M., *God Part of the Brain*, Sourcebooks, Naperville, 2008
3. Apfalter, W., *Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version? Theology and Science*, 2009; 7(2)
4. Ashbrook, James, „Neurotheology: the working brain and the work of theology", in *Zygon*, 19 (3), 1984
5. Ashbrook, JB, CR. Albright, *The humanizing brain: where religion and neuroscience meet*, Pilgrim Press, Cleveland , 1997
6. Biello, D. Searching for God in the Brain, http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=searching-for-god-in-the-brain
7. Blakemore, S J, „Central cancellation of self-produced tickle sensation" in *Nat Neurosci*, 1(7), 1998
8. Brandta, PY, Clementb F, Re Manningc R., "Neurotheology: challenges and opportunities" in Schweizer Archiv Fur Neurologie Und Psychiatrie 2010; 161(8)
9. Burton, R., *Neurotheology*, *On Being Certain: Believing You Are Right Even When You're Not*, St. Martin's Press, New York, 2009
10. Carter, R., *Exploring Consciousness*, University of California Press, Berkeley, 2004
11. Crick, F., *Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Scribner, New York, 1995
12. Damasio, AR, *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Incorporated, San Diego, 2000
13. D'Aquili, EG, Newberg, AB, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press, Minneapolis, 1999
14. *Encyclopedia of religion*, Macmillan Reference, New York, 2005
15. Fontana, D. , *Psychology, Religion and Spirituality*, Wiley, Hoboken, 2003
16. Frith, Chris, „The neural basis of hallucinations and delusions" in *C R Biol*, no. 328(2), 2005

17. Frith, Chris, „The self in action: lessons from delusions of control", in *Conscious Cogn*, no. 14(4), 2005

18. Hick, J. *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York, Palgrave Macmillan; 2010

19. King, M, Speck, P, Thomas, A., „The effect of spiritual beliefs on outcome from illness", in *Soc Sci Med*, 1999; 48(9)

20. Koenig, H, King D, Carson VB. *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press, Oxford, 2012

21. McKinney, LO, *Neurotheology*, Virtual Religion in the 21st Century, American Institute for Mindfulness, Washington, 1994

22. Miller, L., Chaos as the Universal Solvent, http://asklepia.tripod.com/Chaosophy/chaosophy3.html

23. Newberg, A; D'Aquili, EG, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Random House Publishing Group, New York , 2008

24. Newberg, AB, *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing, Surrey, 2010

25. Newberg, Andrew; D'Aquili, Eugene; Rause, Vince, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, New York, 2002

26. Schneider, K., *Klinische Psychopathologie*, Thieme Verlag, Stuttgart, 2007

27. Sim, MK, Tsoi WF, „The effects of centrally acting drugs on the EEG correlates of meditation" in *Biofeedback Self Regul* 1992; 17(3)

28. Wheeler, Anne L., „A review of structural neuroimaging in schizophrenia: from connectivity to connectomics", in *Front. Hum. Neurosci*, vol. 8, 2014

CDST/ nr. 1-2/2023

Sfinţii Părinţi Capadocieni – promotori ai dialogului dintre ştiinţă şi teologie

Pr. Drd Mihai Gheorghe Bretea
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius" – Constanţa

Abstract

The Holy Capadoccian Fathers represent true eclesiastic models of relating to profane culture, even if the contemporary culture is different from the one of their times. The open and responsible approach of the Holy Capadoccian Fathers towards philosophy and science represents a paradigm approach of managing anti-revelationary challenges from the philosophers and scientists of our times. The great Capadoccians have accomplished – through an „inspired judgement", clerical and intelectual alltogether – integrating the naturally revealed content of ancient philosophy and science, through a competent and rigurous assumption, rightfully proving that they are great priests and hierarchs of the Church of Christ.

Key-words: Capadoccian theology, science, philosophy, profane culture, Saint Basil the Great, Saint Greogory of Nazianzus, Saint Gregory of Nyssa, cultural context, theological context.

Introducere

Karl Popper a afirmat că, încă din antichitate, știința s-a dezvoltat sub influența ideilor metafizice și a programelor de cercetare metafizică implicite în teoriile științifice[53]. Schimbările în aceste programe au condiționat schimbările radicale din știință. Este important ca această teză să fie luată în considerare în dialogul actual dintre știință, filosofie și teologie. Este relevant

[53] Karl R. Popper, *Quantum Theory and the Schism in Physics,* Routledge, New York, 1989, p. 114

aici să discutăm, sub tema conferinței noastre actuale, ipotezele metafizice și intuițiile cosmologice care decurg din acestea, existente în teologia și filosofia religioasă creștină.

În ciuda unității de bază pe care comunitățile creștine au împărtășit-o în ceea ce privește fundamentele biblice ale credinței lor, acestea nu au putut, din punct de vedere istoric, să rămână în cadrul unei singure descrieri teologice a Revelației, din cauza situațiilor istorice și socioculturale diferite în care au trăit. Acest lucru a dus la mai multe versiuni, mai degrabă decât la una singură, ale metafizicii creștine. Astfel, gândirea creștină din Occident, dezvoltându-se istoric de la Sfântul Augustin la Sfântul Toma și mai departe spre filosofia europeană modernă, a luat o direcție diferită de cea a speculației teologice din Răsăritul ortodox. În dialogul modern dintre știință și gândirea creștină este necesar, prin urmare, să discernem nu numai modalitățile evidente în ipotezele metafizice ale gândirii științifice, condiționate de circumstanțele istorice în care s-a dezvoltat filosofia în Occident, ci și diferențele din cadrul gândirii creștine înseși, văzând în ele o diversitate de programe metafizice. Teologia creștină răsăriteană (ortodoxă), din mai multe motive, în parte externe și istorice, în parte interne și axiologice, a rămas timp de multe secole mai stabilă, mai tradițională și mai puțin variabilă decât teologia occidentală.

În plus, viziunea creștină răsăriteană asupra lumii este încă condiționată într-o măsură considerabilă de gândirea Părinților Capadocieni, a Sfântului Vasile cel Mare, a Sfântului Grigorie de Nazianz și a Sfântului Grigorie de Nyssa - toți teologi din secolul al IV-lea. Chiar și un teolog remarcabil precum Sfântul Maxim Mărturisitorul, care a avut un mare impact asupra metafizicii creștine orientale, a fost influențat în mod decisiv de cosmologia capadociană.

Cosmologia capadociană discutată aici a făcut parte dintr-un proiect teologic mai amplu sau, mai precis, a făcut parte din proiectul de a dezvolta teologia creștină ca atare, ca fiind diferită atât de filosofia antichității, cât și de stilul de reflecție rabinică și de kerygma creștină timpurie.

Teologia capadociană încununează efortul de trei secole al Bisericii de a găsi un discurs adecvat pentru subiectul pe care l-a analizat, care este conținutul credinței biblice și al experienței religioase. Gândirea religioasă anterioară a creștinismului s-a dovedit incapabilă de a face acest lucru, deoarece teologia preniceniană era fie necritică față de elementele filosofice ale antichității, nereușind să-și analizeze premisele, fie evazivă în ceea ce privește problemele puse de raționalitate.

I. Credința lui Israel și filosofia antichității

După cum se știe, în Israel nu a existat o înțelegere rațională sau specific filosofică a ideilor religioase. Pentru omul biblic întrebările: „Ce este Dumnezeu?” sau chiar „Există Dumnezeu?” sunt prea abstracte sau prea generale. Ideile lui Israel despre Dumnezeu sunt concrete și existențiale. Problema existenței lui Dumnezeu se referă întotdeauna la situația specifică a fiecăruia. Nu este vorba despre „existența în general”, ci despre „existența cuiva”. În același timp, în filozofia antichității, aceeași întrebare despre existența lui Dumnezeu abordează doar un aspect particular al unei probleme mai generale: Ce este acest „este” în sine? Ce este „existența”? Ce este acest „ce”? Și cum pot fi acestea înțelese? Absolutul grecesc, fie că este „Ființa” lui Parmenide, fie că este „Binele” lui Platon, fie că este „Primul Mișcător” al lui Aristotel sau „Unul” al neoplatonicienilor, este foarte greu de împăcat cu imaginea biblică a lui Dumnezeu, nemărginit de puternic și care există în afara lumii, participând în același timp la viața acesteia, dând oamenilor porunci, pedepsind, arătând milă, mânie și iertare[54].

Cosmosul antichității este la fel de greu de împăcat cu percepția biblică a lumii. În viziunea lumii antice, cosmosul este autosuficient. Chiar și atunci când cosmosul este opus Rațiunii sau Unului, această opoziție implică, de cele mai multe ori, doar gradații interne în același cosmos. De exemplu, opoziția se face între „cosmosul inteligent” și cosmosul senzual, dar în cele din urmă acestea sunt aspecte ale uneia și aceleiași lumi. Este posibil să se ajungă în mod necesar de la Unu la cosmosul senzual și să se urce în mod necesar de la cosmos la Rațiune și Unu. „Dumnezeul” lui Platon, Aristotel și Plotin este cosmic. Este principiul cosmic suprem. Dumnezeu poate fi în afara existenței (mai precis, dincolo de existență), dar nu în afara cosmosului, deoarece cosmosul este ordine și armonie.

Putem observa o abordare complet diferită în percepția biblică clasică a cosmosului. Cosmosul este considerat a fi o creație liberă a lui Dumnezeu absolut și suveran, care este absolut transcendent față de lumea pe care a creat-o. Este imposibil să Îl cuprindem pe Dumnezeu și lumea într-un singur concept, în care existența lor sau cel puțin relația lor este gândită să se obțină în mod necesar. Dumnezeu ar fi putut să nu fi creat deloc lumea sau ar fi putut crea o lume diferită sau să o anihileze pe cea actuală, așa cum a distrus lumea printr-un potop. Relația dintre Dumnezeu și lume este astfel personală și volitivă, adică se bazează pe voința personală a lui Dumnezeu atotputernic și suveran[55].

---

[54] John Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1997, p. 5

[55] Jaroslav Pelikan, *Jesus through the centuries - His Place in the History of Culture,* Yale University Press, New Haven and London, 1985, p. 34

Acest decalaj ontologic radical dintre Dumnezeu și creație nu permite să ne gândim la Dumnezeu și la lume în același timp; nu lasă loc pentru nicio cosmologie. Cultura biblică nu generează nimic asemănător cu filosofia greacă. Abia mai târziu, în perioada elenistică, gândirea rabinică și cărțile Înțelepciunii produc ceva asemănător teologiei, adică o încercare de reflecție originală asupra Revelației, legată în special de cosmos și de conținutul său ideal. Apare un concept de Înțelepciune ca un fel de agent între Dumnezeu și cosmos. La granița dintre epoci, în secolul I, Filon Iudeul face o încercare de a aplica unele idei ale filosofiei grecești la o descriere a relațiilor dintre Dumnezeu și lume. El introduce un concept de „logos" ca mediator în crearea cosmosului de către Dumnezeu. „Logosul" lui Philo posedă atât caracteristici divine, cât și cosmice. Concepția sa rămâne contradictorie, anticipând în același timp unele puncte din dezvoltarea ulterioară a teologiei creștine.

Încă din vremea lui Adolf von Harmack (Istoria dogmei), s-a dezvoltat o tradiție care opune creștinismul timpuriu creștinismului ulterior ca fiind elenizat și nu mai biblic și, în consecință, consideră că gândirea creștină elenizează Evanghelia. Cercetarea teologică și istorică ortodoxă, deși recunoaște apariția unor excese istorice, consideră procesul de inculturare a Evangheliei pe baza culturii antichității ca fiind natural și chiar providențial, condiționat de logica internă a Revelației și de universalitatea Bisericii. În acest sens, ea aduce un omagiu gândirii filosofice a antichității și critică „biblismul" îngust, antiistoric și static, urmărit în numele unor reconstrucții academice care resping viața Bisericii în Duhul Sfânt manifestată în anumite evoluții istorice[56].

Dacă Vechiul Testament ar fi fost o cultură și un sistem de idei autosuficient și închis, iar filosofia antichității ar fi fost la fel, nu ar fi fost niciodată posibilă compararea Dumnezeului lui Avraam, Isaac și Iacob cu cosmosul lui Platon, Aristotel, Plotin și Proclu. Dar Vechiul Testament, și afirm acest lucru ca și creștin, nu este un sistem închis de idei, ci un proiect deschis, dinamic, condiționat istoric și direcționat istoric, care pregătește venirea lui Hristos și se împlinește în El. Același lucru se poate spune, într-o măsură considerabilă, despre filosofia greacă antică. Așa cum spune Troparionul pentru Nașterea lui Hristos („troparion" este un imn liturgic care exprimă cele mai importante aspecte noționale ale sărbătorilor ortodoxe), „Nașterea Ta, Hristoase Dumnezeul nostru, a strălucit lumii cu lumina cunoștinței".

II. Către o sinteză teologică

[56] Pr. Prep. Dr. Răzvan Adrian Ionescu, Lect. Dr. Adrian Nicolae Lemeni, *Teologie Ortodoxă şi ştiinţă*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2006, pp. 191-192

Moștenirea antichității, în special filosofia, știința, literatura și arta sa, a fost limbajul cultural universal al Imperiului Roman. Cucerind inimile, Biserica trebuia să cucerească și mințile, adică să arate că Hristos este împlinirea aspirațiilor nu numai ale evreilor, ci și ale filosofiei și erudiției antichității.

Primele trei secole ale istoriei creștine au fost cele de apologie a creștinismului, o perioadă de fundamentare a afirmației că Hristos este Sensul universal suprem și Adevărul universal suprem.

Mărturia Evangheliei despre Hristos ca Logos preexistent și preetern, Dumnezeu adevărat și Fiul lui Dumnezeu și în același timp om desăvârșit, nu a fost înțeleasă teologic de îndată. Credința Bisericii în Treime și în Hristos ca Dumnezeu și om a fost conceptualizată în mai multe etape, în contextul provocărilor cu care Biserica s-a confruntat în existența sa istorică.

Specificul teologiei apologetice constă în sarcina de a arăta „logisitatea" sau raționalitatea creștinismului, pe de o parte, și de a rezolva problemele apărute în reflecția rațională și sistematică asupra propovăduirii Bisericii, pe de altă parte.

Kerygma apostolică nu este nici filosofie, nici teologie în sarcina, stilul sau conținutul ei. Este proclamarea Împărăției și a mântuirii realizate în Hristos și o chemare la participarea empirică la viața dătătoare de har a Bisericii. Dispozițiile doctrinare din kerygma apostolică sunt date în mod nesistematic; încercările de a înțelege conținutul Revelației din punct de vedere rațional și filosofic sau de a o compara cu ipotezele de bază ale rațiunii, fie în formă filosofică, fie în formă științifică, sunt aproape absente. Așa era și catehismul în prima Biserică. Acesta descria doar credința Bisericii, fără a oferi vreo analiză critică[57].

Este caracteristic metodologiei gândirii religioase antediceniene faptul că nu definește specificul teologiei ca atare, ca fiind diferită de kerygma, pe de o parte, și de filosofie, pe de altă parte. Substanțial însă, teologia apologetică se ocupă de relațiile dintre Dumnezeu, Hristos Logosul și lume. Mai mult, Logosul este înțeles în sens cosmologic, ca mijlocitor în creație. Logosul este gândit în două etape: ca logos anterior creației și ca logos pentru creație sau în creație. De fapt, conceptul de logos pare necesar pentru interpretarea creației, în timp ce Logosul însuși este necesar lui Dumnezeu pentru creație. Această natură cosmologică a Logosului ar putea fi înțeleasă și într-un mod neortodox, ca în sistemul de gândire al lui Paul din Samosata, în care Logosul este văzut ca putere a lui Dumnezeu.

Teologia antericenă a atins apogeul în sistemul teologic al lui Origen. Imaginea Fiului-Logos încetează să mai fie un simplu agent cosmic, un mediator în creație. Fiul este o anumită

[57] *Ibidem*

conceptualizare a plenitudinii predicatelor divine existente potențial în Tatăl. Origen se referă la nașterea veșnică a Fiului, ceea ce însă nu implică faptul că acesta este consubstanțial cu Tatăl: Fiul este supus Tatălui. Cosmosul primește existența prin Logos. Așa cum Fiul se naște în mod etern, tot așa și cosmosul este creat în mod etern[58]. În acest caz, eternitatea nu înseamnă potențial, ci infinitate reală, adică plinătate ideală. Dobândind proprietăți ideale, cosmosul încetează să mai fie o creație, în timp ce Logosul devine cosmic. Ca și în cazul lui Filon și Plotin, cosmosul lui Origen nu este separat de Dumnezeu printr-o graniță clară. La fel ca la Aristotel, cosmosul său este etern. Nașterea nu diferă din punct de vedere calitativ de creație, întrucât ambele apar, dar această apariție este ideală, pretemporală. Existența istorică la Origen este însă accidentală; ea trebuie depășită. De aceea, el exclude orice timp în nașterea lumii și în crearea ideală a cosmosului.

Sistemul lui Origen a provocat o reacție din partea lui Arius. Arius a pornit de la aceleași presupoziții ca și Origen: nașterea Fiului și crearea lumii trebuie înțelese în termeni de emergență, adică Logosul este legat de cosmos mult mai puternic decât de Dumnezeu. Spre deosebire de Origen, a cărui respingere a timpului a dus la deprecierea sensului istoriei biblice și a venirii lui Hristos ca fiind cel mai important eveniment al acesteia, Arius, angajat în spiritul dinamismului istoric biblic, pune accentul pe sensul timpului și identifică orice emergență cu timpul. De aici a apărut învățătura ariană conform căreia „a fost un timp în care Fiul nu era acolo”.

Arius și Origen au o idee comună despre natura indisolubilă a relației dintre Logos și cosmos. Prin urmare, recunoscând, ca și Origen, natura co-eternă și la fel de divină a Logosului trebuia să recunoască și faptul că cosmosul este co-etern cu Dumnezeu și, prin urmare, de fapt necreat. Dacă se recunoștea natura creată a cosmosului și începutul său în timp, atunci trebuia să se recunoască și natura creată reală a Logosului și începutul său în timp.

Această dilemă putea fi rezolvată doar prin construirea unei „teologii”, adică a unui discurs special despre Dumnezeu „în Sine”. Premisele de bază ale acestui discurs au fost stabilite de Sfântul Atanasie cel Mare. Metoda sa este construită pe ipoteze soteriologice și constă în trasarea unei linii clare între existența „internă” a lui Dumnezeu Treime, inclusiv generarea Fiului de către Tatăl, și „lucrarea externă” a lui Dumnezeu, care este creația. Prima aparține naturii, în timp ce cea de-a doua aparține voinței[59]. Aceasta înseamnă că statutul

[58] Origen, *De Principiis,* I, 2,10, Beloved Publishing LLC, Ashland, 2014
[59] Sfântul Atanasie Cel Mare, *Cele Trei Cuvinte Impotriva Arienilor*, în PSB, Ed. Institutului Biblic si de Misiune al BOR, Bucuresti 1987

ontologic al existenței lui Dumnezeu și al existenței lumii sunt complet diferite. Este imposibil să le descriem pe amândouă în cadrul aceluiași concept coerent din punct de vedere logic.

Acest principiu a fost dezvoltat și analizat în diferitele sale aspecte, atât în sfera teologiei (învățătura despre Trinitate), cât și în sfera cunoașterii lui Dumnezeu, de către Părinții capadocieni. Ei sunt cei care au dat o formă clasică „theologia" și au definit principiile și limitele cunoașterii lui Dumnezeu ca fiind diferite de „oikonomia". Și ceea ce este important pentru tema noastră, ei au formulat clar în cadrul „oikonomia" domeniul de aplicare și caracterul doctrinar necesar al definițiilor teologice ale cosmosului.

III. Filosofia și credința Bisericii în gândirea capadociană

Cea mai importantă sarcină cu care s-au confruntat Părinții capadocieni a fost aceea de a trasa o linie de demarcație între gândirea creștină și filosofie. Pe de o parte, Părinții erau greci, în sensul că au moștenit de la gândirea greacă intuiția „logosului" ca având prioritate în ceea ce privește sensul, gândirea și ideea față de toate lucrurile senzuale, schimbătoare și trecătoare. Pentru ei, a gândi era imperativ, a gândi sub forma gândirii chiar și despre natura de neconceput a gândirii sau despre interzicerea gândirii.

În același timp însă, experiența creștină a credinței lor, experiența relațiilor lor personale cu Dumnezeu și a vieții dătătoare de har, era decisivă. Pentru ei, credința creștină, ca participare la întreaga experiență a Bisericii și la întreaga experiență a existenței umane transformate, avea o prioritate necondiționată față de alte aspecte ale existenței umane.

Toate aspectele existenței umane sunt parțiale și instrumentale în raport cu întreaga vocație a omului. Rolul filozofiei și al altor forme de raționalitate umană este astfel auxiliar în ceea ce privește sarcinile ultime ale existenței umane[60].

Deoarece lumea este creată de Dumnezeu și originile ei se află în mâna lui Dumnezeu, pretențiile filosofiei de a interpreta lumea sunt neîntemeiate. Altfel spus, filozofiei i se atribuie rolul de gândire despre gândire, nu de gândire despre ceea ce există. Filosofia este lipsită de dreptul sacru de a căuta cauza primă a ființei.

Pentru greci, filosofia era pentru greci mult mai mult decât un simplu instrument rațional. Filozofia oferea o viziune asupra lumii, o viziune integrală asupra lumii, și definea mai departe ordinea valorilor. Școlile filosofice determinau adesea modul de viață al unei persoane și comportamentul acesteia. Biserica trebuia să depășească tentația de a deveni, pentru greci,

[60] Sfântul Grigorie De Nyssa, *Despre viata lui Moise*, 2, 11, METEOR PRESS, București, 2021

una dintre școlile filosofice. Ea a trebuit să revendice opinia că Revelația și Tradiția au prioritate absolută față de construcțiile metafizice filosofice. În același timp însă, ea a trebuit să folosească metode și instrumente filosofice particulare pentru o analiză a Revelației, apologia, misiunea, catehismul, polemica cu ereziile etc. Astfel a fost creată teologia creștină, folosind filosofia ca instrument și noțiunile filosofice ca metafore.

Teologia a fost creată ca reflecție rațională asupra Revelației și Tradiției Bisericii. Adică subiectul teologiei nu este existența în general, nu gândirea umană, ci Revelația și modul în care aceasta poate și trebuie să fie percepută de om.

Ca formă de discurs rațional, teologia trebuia să dezvolte o anumită metodă. O metodă teologică importantă folosită de Părinții Capadocieni a fost apofaza (negarea). Metoda apofatică presupune afirmarea faptului că Dumnezeu nu poate și nu trebuie să fie subiectul analizei intelectuale ca și alte subiecte și obiecte ale lumii create[61]. Natura radical de neconceput a lui Dumnezeu și caracterul fundamental incomplet al gândirii, incapacitatea ei de a-l cuprinde pe Dumnezeu, sunt afirmate a priori.

Apofatismul teologic, în ciuda tuturor asemănărilor sale cu apofatismul filosofic, are rădăcini absolut diferite. Așa cum o înțelegere a cosmosului optic expresiv, coerent și armonios, rațional în fundamentele sale și, prin urmare, „comprehensibil" și transparent în rădăcinile sale existențiale, a stat la baza gândirii filosofice grecești preraționale, tot așa o înțelegere importantă a gândirii patristice a fost opoziția radicală pe care a făcut-o între Dumnezeu și lume - o opoziție având la bază credința biblică[62].

Apofatismul filosofiei grecești, al cărui exemplu clasic sunt implicațiile primei ipoteze din dialogul Parmenide al lui Platon[63], este rezultatul unei treceri la o realitate mai generală și, în consecință, al recunoașterii limitărilor interne ale resurselor cognitive umane, a limitării ca și cum ar fi „de jos". Apofatismul patristic pornește însă de la opoziția inițială dintre Dumnezeu și lume. Din punct de vedere ontologic, el nu permite concepții care să lege logic existența lui Dumnezeu și existența lumii, în timp ce din punct de vedere epistemologic afirmă natura radical de neconceput a lui Dumnezeu. Aceasta este o limitare „de sus".

Aceste interdicții interne au obligat teologia să învețe să opereze în condiții metodologice foarte dure. Există o apofaza dură, potrivit căreia nu putem spune aproape nimic despre Dumnezeu, pe de o parte, și totuși suntem obligați să vorbim despre El, pe de altă parte.

---

[61] Sfântul Grigorie De Nazianz, *Cuvântări teologice. Cinci cuvântări despre Dumnezeu* , 38,7, Editura Herald, București, 2022

[62] St Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit with Letters to Amphilochius*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018, p. 234

[63] *Parmenides,* 137c-142b

Astfel, se dezvoltă specificitatea gândirii teologice, care obligă să ne referim la ceea ce nu poate fi discutat, să exprimăm inexprimabilul, să insistăm asupra completitudinii dintr-o situație de incompletitudine și instabilitate. Se creează un limbaj cu totul abstract și simbolic, mai mult metaforic decât conceptual, a cărui sarcină este de a exprima o experiență limitată.

IV. Filosofia ca metaforă a teologiei

Multe noțiuni din teologia patristică funcționează într-un mod diferit de modul în care funcționează în gândirea filosofică. Pentru a descrie metaforic realitățile din afara experienței noastre, sfinții părinți au atras imagini și metafore din domeniul naturii și al artificiilor. În același mod, ei au folosit limbajul noțiunilor filosofice. Aceasta nu înseamnă însă că aceste noțiuni au rămas doar metafore și în domeniul teologic. Caracterul lor metaforic a fost folosit doar pentru o comparație critică cu filosofia. Aceasta din cauza incompatibilității radicale a celor două niveluri de realitate: divin și cosmic. Filosofia își construiește noțiunile prin generalizarea experienței de percepție a acestei lumi. Prin urmare, aplicate la domeniul existenței necreate, ele se transformă în mod necesar în metafore filosofice. Aceasta este ceea ce Vladimir Lossky a descris ca fiind „deconceptualizarea conceptelor”[64] , adică extragerea lor din domeniul lor original de utilizare filosofică pentru a le aplica în teologie. Sistemul filosofic din care este extrasă o noțiune servește drept ajutor ilustrativ. Dar dacă un sistem filosofic servește în acest caz ca ilustrație și ajutor conceptual, atunci nu există motive pentru care acest sistem filosofic, cu logica și semnificația sa internă, ar trebui să intervină în modul în care o anumită categorie este folosită în teologie. În mod similar, ar fi ciudat să criticăm alegoriile literare care folosesc imagini de animale din perspectiva biologiei. În același timp, natura metaforică pe care sistemele filosofice o dobândesc în teologie nu înseamnă, desigur, că categoriile teologice pot fi folosite în mod arbitrar.

În mod caracteristic, teologia gravitează întotdeauna, din punct de vedere stilistic, nu spre descrierea formală și seacă a „cum lucrează Dumnezeu”, ci mai degrabă spre imn și laudă. Iar motivul pentru aceasta nu este doar faptul că Dumnezeu și lumea sunt un abis aparte, ci și că Dumnezeu nu poate fi niciodată un „obiect” pentru descrierea de către un teolog. El este întotdeauna și numai Subiect și Persoană. Astfel, doar două persoane, alături de Sfântul Ioan Teologul, sunt descrise ca teologi în Biserica Răsăriteană - Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Simeon Noul Teolog. Amândoi sunt cunoscuți pentru forma extrem de artistică și poetică cu

[64] Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood,1974, p.108

care și-au înveșmântat lucrările teologice. O analogie în cultura mondială poate fi găsită în descrierea unei noțiuni precum dragostea, care nu poate fi niciodată „obiectivată", fiind întotdeauna personală și intimă. Cele mai sublime forme de discurs despre iubire au, prin urmare, forma de laudă în diverse opere de literatură, poezie, muzică și pictură.

În reflecția asupra lui Dumnezeu, a naturii și energiei (actelor) Sale, discernământul a fost unul dintre cele mai importante și tipice principii în gândirea capadociană. Din motivele menționate mai sus, natura lui Dumnezeu este declarată de neconceput în principiu și incomunicabilă pentru ființele create, separate de ea prin natura lor creată. Acest principiu apofatic are o dimensiune ontologică, epistemologică și spiritual-ascetică. Din punct de vedere ontologic, acest principiu este negativ în conceptualizarea graniței existențiale insurmontabile dintre Dumnezeu și creație. Din punct de vedere epistemologic, acest principiu restrânge radical pretențiile cognitive umane, insistând că orice „descriere a naturii lui Dumnezeu" va fi idolul său, în timp ce, în plan spiritual și devoțional, îl cheamă pe ascet să-și facă mintea „fără formă", evitând fanteziile spirituale și imaginile inventate ale lui Dumnezeu.

Dar natura de neconceput a lui Dumnezeu pentru om, mai precis, incapacitatea omului, prin eforturi independente, de a „urca" la cunoașterea naturii lui Dumnezeu pe baza naturilor cunoscute ale lumii create, nu implică natura ascunsă a lui Dumnezeu. Dumnezeu, fiind în mod radical „altul" decât lumea, se manifestă în lume și se revelează pe Sine însuși. Sfinții Părinți descriu această metodă de „legătură" între Dumnezeu și lume și manifestările Sale în lume prin termenul de „energie". Ei oferă o formulă clasică: Dumnezeu este de neconceput în natură, dar imaginabil prin energiile (actele) Sale în lume[65]. Acest termen a fost folosit în mod sistematic în filosofia lui Aristotel și a neoplatonicienilor, dar în sistemul de gândire teologică el a fost menit să sublinieze mai degrabă natura creatoare a atitudinii lui Dumnezeu față de lume și absența oricăror relații ontologice, ci doar personale și volitive, între ele.

Învățătura despre creație ca energie (energii) a lui Dumnezeu, despre Revelația creatoare față de lume, articulează natura simbolică a înțelegerii teologice creștine a lumii și a Revelației. Întregul cosmos se dovedește a fi un sistem de simboluri și un simbol în care Dumnezeu se revelează în manifestările create ale energiilor necreate ale lui Dumnezeu. Această natură paradoxală uluitoare a Revelației Dumnezeului Inconfundabil se rezolvă doar în înțelegerea personalistă a lui Dumnezeu, a Revelației, a omului și a relației lui Dumnezeu cu omul și cu lumea.

[65] Sfantul Vasile cel Mare, *Impotriva lui Eunomie*, 1,14; 1,6, Editura Crigarux, Piatra-Neamt, 2007,

Concluzie

Cosmologia și teologia capadociană în ansamblul ei reprezintă un model remarcabil de sistem coerent de conceptualizare a credinței creștine. Mai mult, este un sistem practic suveran față de filozofia și erudiția timpului său. Numai acest fapt ar trebui să provoace un interes serios nu numai în rândul istoricilor filosofiei, ci și al celor interesați de metodologia științei. Capadocienii au dezvoltat o varietate cu totul specifică de metafizică personalistă și cosmologie comunicativă. Aplicată în contextul modern al filosofiei științei, cosmologia capadociană reprezintă o provocare pentru obiectivismul metafizic. Cosmosul, lumea, nu poate și nu ar trebui să fie privit ca fiind în sine. Este întotdeauna cosmos „pentru cineva". Implică un „observator", un „făptuitor" care interacționează și comunică cu cei pe care îi observă. Aceasta nu înseamnă că, cu ajutorul metafizicii personaliste capadociene, ar trebui susținut un concept științific, fizic, cum ar fi interpretarea de la Copenhaga a teoriei cuantice sau principiul Fine-tuning, discutat pe scară largă. Este posibil să se facă acest lucru, desigur, ca o critică a metafizicii obiectiviste existente. Dar totuși, cosmologia capadociană ar trebui mai degrabă să promoveze înțelegerea faptului că știința modernă și filosofia științei trebuie să fie mai flexibile, pluraliste și conștiente de diverse perspective, în special de cele care iau în considerare personalitatea și ființa umană nu ca un „observator" accidental sau băgăcios, ci ca o valoare fundamentală și ultimă, inevitabilă și constitutivă pentru discursul științific.

Bibliografie

1. Ionescu, Pr. Prep. Dr. Răzvan Adrian; Lemeni, Lect. Dr. Adrian Nicolae, *Teologie Ortodoxă şi ştiinţă*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2006
2. Lossky, Vladimir, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood,1974
3. Meyendorff, John, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1997
4. Origen*, De Principiis,* Beloved Publishing LLC, Ashland, 2014
5. Pelikan, Jaroslav, *Jesus through the centuries - His Place in the History of Culture,* Yale University Press, New Haven and London, 1985
6. Popper, Karl R., *Quantum Theory and the Schism in Physics,* Routledge, New York, 1989

7. Sfântul Atanasie Cel Mare, *Cele Trei Cuvinte Impotriva Arienilor*, în PSB, Ed. Institutului Biblic si de Misiune al BOR, Bucuresti 1987

8. Sfântul Grigorie De Nazianz, *Cuvântări teologice. Cinci cuvântări despre Dumnezeu*, Editura Herald, Bucureşti, 2022

9. Sfântul Grigorie De Nyssa, *Despre viata lui Moise*, METEOR PRESS, Bucureşti, 2021

10. Sfântul Vasile cel Mare, *Impotriva lui Eunomie*, 1,14; 1,6, Editura Crigarux, Piatra-Neamt, 2007

11. St Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit with Letters to Amphilochius*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018

Druidismul contemporan ca reactualizare a religiei celţilor

Pr. Drd Pătrașcu Nicu Adrian
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” – Constanţa

Abstract

Contemporary Druidism, often known as Neopagan Druidism or revived Druidism, is a modern religious movement that draws inspiration from the Druidic traditions of the ancient Celts, particularly the Celts of the British Isles and Northwest Europe. This movement seeks to reconstruct and revitalise Druidic practices and beliefs in a contemporary context. Contemporary Druidism is generally a pagan religion that places great importance on nature, seasonal cycles and personal spirituality. It is important to emphasise that there is no central authority or uniform tradition in contemporary Druidism, and that practices and beliefs can vary significantly between different groups and individuals. Despite these variations, this religious movement continues to attract people who wish to explore spirituality and connection with nature.

Key words: druidism, nature, celts, neopaganism, celtic neopaganism

Introducere

În ultimii zece sau douăzeci de ani, religia celţilor a fost din ce în ce mai mult promovată ca un antidot atât la stresul vieții contemporane, cât și la interesele dominante ale instituțiilor culturale din Regatul Unit. Aceasta combină un atașament față de o moștenire celtică percepută cu o fascinație pentru misticism și spiritualitate animistă, care sunt considerate ca fiind un complement esențial al acesteia. Este legată de mișcările naționaliste revigorate, de mișcarea ecologistă, care împărtășește o empatie similară pentru spiritele naturii, precum și de ascensiunea neopăgânismului „New Age”. Pe scurt, ea se adresează tuturor acelor oameni care

resimt tensiunile civilizației moderne și care caută, oricât de nepractic, să recupereze beneficiile lumii de dinaintea civilizației.

I. Neopăgânismul celtic.

Neopăgânismul celtic este una dintre numeroasele mișcări contemporane care s-au năpustit în vidul lăsat de declinul practicii creștine. Nu are o formă fixă. Unii dintre adepții săi se străduiesc să urmeze vechea „Cale Druidă". Nu pare să le pese dacă faptele lor pretins druidice sunt false sau autentice[66].

În ciuda relativei lipse de surse de material despre religia vechilor celți, în ultimele secole a existat o revărsare extraordinară de publicații populare și de studii anticariate despre spiritualitatea celtică tradițională. Aspecte ale acestui celtism romantic sunt aproximativ comparabile cu fascinația romantică față de indienii americani din America de Nord. De fapt, folcloriștii din secolul al XIX-lea au comparat adesea în mod explicit culturile celtice cu nativii americani; vechii celți erau, într-un sens foarte real, „sălbaticii nobili" ai Europei"[67].

Lipsa de informații autorizate despre religia celtică a dat liber scriitorilor de diverse convingeri să construiască religii antice din imaginația lor. Astfel de scrieri romanțate, așa cum s-ar putea anticipa, nu au făcut decât să-i facă pe celții precreștini mai atractivi. O consecință a acestui celtism romantic a fost că, încă din secolul al VIII-lea, oamenii au început să înființeze „ordine druidice", bazate inițial pe societățile secrete contemporane și, mai târziu, pe grupuri inițiatice ezoterice.

Deși renașterea celtică actuală este comparabilă, în unele privințe, cu perioadele anterioare de „Celtomanie", atracția actuală a celtismului în masă și comercializarea intensă a tot ceea ce este celtic eclipsează fazele anterioare ale renașterii. De exemplu, „Celţii New Age" a produs „tarotul celtic, șamanismul celtic, magia sexuală celtică și chiar plierea celtică a pliculețelor de ceai"[68]. Marion Bowman observă: „în timp ce, în trecut, celții au captat imaginația anticarilor, romanticilor, folcloriștilor populari, artiștilor, poeților și grupurilor de interese minoritare, fenomenul actual este semnificativ mai variat și are o bază mult mai largă"[69]. Neopaganismul celtic contemporan este doar o fațetă a acestui fenomen mai larg.

---

[66] Norman Davies, *The Isles: A History,* Macmillan, London, 1999, p. 98
[67] Sabina Magliocco, *Witching Culture-Folklore and Neo-Paganism in America,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, pp. 218-219
[68] John Haywood, ***Atlas of the Celtic World,*** Thames & Hudson, London, 2004, p. 212
[69] Marion Bowman, "Contemporary Celtic Spirituality." In Amy Hale and Philip Payton, eds.,

Un aspect al renașterii actuale care o diferențiază de predecesorii săi este măsura în care celtofilii își însușesc identitățile celtice și, ca parte a acestei însușiri, se angajează în practici religioase percepute ca fiind celtice. Bowman s-a referit la numeroasele persoane de origine etnică neceltică care îmbrățișează identități celtice sau cvasi-celtice ca fiind „celți cardiaci", oameni care „simt în inima lor că sunt celți. Pentru celții cardiaci, naționalitatea spirituală este o chestiune de afinitate electivă"[70]. Ca o modalitate de a împăca această îmbrățișare a identității celtice cu un oarecare simț al adecvării istorice, un lider neodruid intervievat de Bowman și-a exprimat opinia că „în cele din urmă, toată lumea din Marea Britanie este de origine celtică". Cu toate acestea, nici măcar acest lucru nu este neapărat relevant, deoarece, a continuat acest lider, „Cuvântul Celtic descrie cultura, nu etnia, [astfel încât] oricine poate „atinge" celticitatea". Deși puriștii academici pot respinge interesul popular actual pentru spiritualitatea celtică ca fiind complet neautentic, acesta este totuși un fenomen social și cultural major. Astfel, independent de problema dacă este sau nu fidel culturii celtice antice, neoceltismul contemporan merită o cercetare serioasă[71].

Fascinația pentru tot ceea ce este celtic explică în mare măsură de ce păgânii contemporani se identifică adesea ca druizi sau ca păgâni celți. Cu toate acestea, atunci când păgânismul modern a apărut pentru prima dată din activitățile creative ale lui Gerald Gardner și ale asociaților săi la mijlocul secolului XX în Marea Britanie, „figura cheie nu era druidul, ci vrăjitoarea"[72]. De fapt, abia în ultimele decenii ale secolului al XX-lea au început să apară forme de druidism distinct neopăgânești. Ceea ce face ca alegerea lui „vrăjitoare" în locul lui „druid" să fie cu adevărat curioasă este faptul că Gardner fusese un membru activ al Ordinului Druidic Antic, „cel mai activ și mai proeminent grup de practicanți ai druidismului mistic din țară".

Așadar, de ce Gardner nu și-a fondat religia ca o nouă formă de druidism, mai degrabă decât ca vrăjitorie, mult mai problematică? Se pare că ar fi putut exista mai multe motive pentru acest lucru.

În primul rând, așa cum se recunoaște în general, una dintre principalele surse de inspirație ale lui Gardner a fost influenta erudiție a lui Margaret Murray. Pe baza unei examinări selective a înregistrărilor Inchiziției, Murray a susținut că înregistrările privind persecuțiile împotriva vrăjitoriei au oferit dovezi pentru o religie paneuropeană, precreștină, care a fost

---

Nasi Directions in Celtic Studies, University of Exeter Press, Exeter, 2000, p. 69

[70] Marion Bowman,"Cardiac Celts: Images of the Celts in Paganism." In Graham Harvey *and Charlotte Hardman, eds.,* Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century, Thorsons, San Francisco, p. 246

[71] Marion Bowman, "Contemporary Celtic Spirituality", pp. 69-70)

[72] Ronald Hutton*, Witches, Druids and King Arthur,* Hambledon, London, 2003

atacată în mod eronat de Biserică ca fiind închinarea la Diavol. Gardner a adăugat doar un singur ingredient la afirmația lui Murray, și anume afirmația că unele vrăjitoare - care erau descendenți direcți ai practicanților preistorici - au supraviețuit până în timpurile moderne:

Mitul propune că vrăjitoria modernă, prin urmare poate pretinde continuitatea cu vrăjitoarele care au fost persecutate în timpul „vremurilor de foc" (adică în timpul vânătorii de vrăjitoare din secolele XVI și XVII), precum și cu religiile păgâne precreștine care se întorc până în epoca de piatră[73].

Multe dintre elementele ipoteticului „cult al vrăjitoarelor" al lui Murray - zeul cu coarne, termeni precum coven și sabat, etc. - au fost grefate pe sinteza lui Gardner. Adoptarea de către Gardner a perspectivei lui Murray privind persecuția medievală a vrăjitoriei a făcut din „vrăjitoare" un motiv atractiv în jurul căruia să organizeze noua sa religie.

Un alt factor ar fi putut fi faptul că ordinele druidice existente în Marea Britanie de la mijlocul secolului XX erau grupări învechite care deveniseră organizații fade și neatractive. Nu este nerezonabil să speculăm că Gardner nu dorea ca noua sa religie să fie asimilată cu acestea ca fiind „doar un alt grup de druizi".

Poate că un factor mai important a fost nevoia simțită de Gardner de a-și legitima creația prin revendicarea unui neam străvechi. După cum observă Eric Hobsawm în introducerea sa la The Invention of Tradition, „toate tradițiile inventate, în măsura în care este posibil, folosesc istoria ca legitimator"[74]. Dacă ar fi fondat un alt ordin druidic, ar fi fost dificil de evitat percepția că pur și simplu a „inventat" o nouă religie, iar acest lucru ar fi făcut-o mai puțin atractivă. După cum observă Graham Harvey: Unii oameni cred că o religie „fondată" cu mult timp în urmă este acceptabilă; una „inventată" în acest secol nu este acceptabilă. Rădăcinile „adânci" în trecutul străvechi sunt lăudate, în timp ce cele împletite cu preocupările lumii contemporane sunt o rușine[75].

Gardner ar putea pretinde o filiație străveche pentru Wicca, afirmând că a fost inițiat într-un grup de vrăjitoare care au supraviețuit din perioada pre-creștină. Mai mult, el putea pretinde că grupul său i-a jurat să păstreze secretul - un secret care, în mod de înțeles, era de rigoare în zilele Inchiziției. Acest secret a continuat să fie relevant până la jumătatea secolului al XX-lea din cauza Legii privind vrăjitoria, care pedepsea persoanele care pretindeau că au

[73] Aidan A. Kelly, "Wicca." In James R. Lewis, *The Encyclopedia of Cults, Sects, and New Religions*, Prometheus Books, Amherst, 2002, p. 794
[74] Eric Hobsbawm, Introduction to Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds. *The Inoentim of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 12
[75] Graham Harvey, *Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth.* New York University Press, 1997, p. 177

puteri asemănătoare cu cele ale vrăjitoarelor ca fiind escroci, pasibile de amenzi și închisoare. Legea a fost abrogată definitiv abia în 1951[76]. Acest lucru i-a oferit o justificare convingătoare pentru a nu-și dezvălui sursele. Acești factori, și poate și alții, au fost motivul pentru care „figura-cheie nu era druidul, ci vrăjitoarea" în noua „Vechea religie" a lui Gardner.

Acest lucru nu înseamnă că celții erau complet absenți din Wicca. Unul dintre elementele cu care Murray a contribuit la noua religie a lui Gardner a fost „o concepție vagă despre religia vrăjitoriei ca fiind „celtică" sau ca fiind cea care a supraviețuit cel mai mult timp în zonele de limbă celtică, cum ar fi Scoția, de unde proveneau multe dintre înregistrările proceselor lui Murray"[77]. Așadar, a existat o legătură celtică încă de la începutul păgânismului modern, dar care nu a fost pe deplin dezvoltată decât mai târziu.

II. Celţii ca practicanţi ai druidismului

Aplicarea corectă a termenului „celt" a fost contestată. În arheologie, „celt" se referă la o subdiviziune a indo-europenilor. Indo-europenii au fost un grup de popoare din Epoca Bronzului care au început să migreze din țara lor natală în jurul Mării Caspice între 2.000 și 4.000 î.Hr. Unii au plecat spre est, în India. Alții au plecat spre vest, spre Europa. Principala dovadă a acestei migrații este familia de limbi indo-europene, care indică, dincolo de orice îndoială rezonabilă, că a existat un strămoș comun pentru aproape toate limbile europene și aproape toate limbile din nordul Indiei. În Europa, singura limbă ne-indo-europeană care a supraviețuit este limba bască modernă, vorbită de poporul basc, care locuiește în partea central-nordică a Spaniei și în regiunea adiacentă a Franței.

Celții sunt o ramură mai târzie a indo-europenilor. Deși acest lucru a fost contestat, tendința din ultimii ani a fost de a localiza patria lor în sudul Germaniei și al Austriei și de a identifica cultura Hallstatt - numită după un important sit arheologic din Austria - ca fiind celtică (700-500 î.Hr.). Ulterior, grupuri de celți au migrat în Franța, Spania, Insulele Britanice, nordul Italiei, anumite părți ale Europei de Est și în zonele înalte din Turcia. Se cunosc puține lucruri despre religia celților, cu excepția faptului că era un politeism autohton comparabil aproximativ cu sistemele politeiste din Grecia și Roma antică.

---

[76] Sian Lee Reid; Shelley Rabinovitch, "Witches, Wiccans, and Neo- Pagans: A Review of Current Academic Treatments of Neo-Paganism." In James R. Lewis, ed. *The Oxford Handbook of New Religious Movements,* Oxford University Press, New York, 2004, p. 515

[77] Sabina Magliocco, *Witching Culture-Folklore and Neo-Paganism in America,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, p. 48

Una dintre caracteristicile distinctive ale primelor popoare indo-europene a fost o diviziune triplă a societății într-o clasă clericală, o clasă de războinici și o clasă de agricultori și agricultori. Această ipoteză trifuncțională a clasei sociale a fost în centrul unei mari părți a activității lui Georges Dumezil, un filolog francez proeminent[78]. Când indo-europenii au migrat în India, populația indigenă a subcontinentului a devenit de facto o a patra clasă. Această diviziune cvadruplă emergentă s-a dezvoltat în cele patru varnas, diviziunile majore ale sistemului indian de caste. Celții au păstrat structura tripartită originală, iar clasa clericală care a devenit brahmanii în India a devenit druizii la celți.

Popoarele celtice au început să migreze în Marea Britanie în jurul anului 500 î.Hr. Deși cercetătorii anteriori s-au referit la această migrație ca la o „invazie" (mai degrabă ca la „invazia" indo-europeană din India), nu există dovezi care să sugereze că aceasta a fost o migrație militantă. Spre deosebire de situația din India, celții imigranți în Marea Britanie au fuzionat în cele din urmă cu popoarele indigene, în loc să le segregăm într-o clasă socială separată. Până la momentul expedițiilor lui Iulius Caesar din 55 și 54 î.Hr., civilizația Insulelor Britanice era complet celtică.

Deși cunoștințele noastre despre vechii celți sunt fragmentare, știm și mai puțin despre popoarele preceltice din Marea Britanie. Un lucru pe care îl știm cu certitudine este că britanicii indigeni au construit Stonehenge și celelalte structuri de piatră care se găsesc în toate insulele britanice. Stonehenge a fost construit pe parcursul a 1.500 de ani, de la aproximativ 3.000 î.Hr. la 1.500 î.Hr[79]. Data de început a migrației celtice este dată de obicei ca fiind 500 î.Hr. Acest lucru înseamnă că druizii nu ar fi putut fi implicați în niciun moment în construcția Stonehenge. Această datare nu a fost, totuși, stabilită până la sfârșitul secolului al XX-lea. Încă de pe vremea lui John Aubrey, în secolul al XVII-lea, cercetătorii au fost practic unanimi în a asocia Stonehenge cu druizii. Ideea acestei asocieri este încă larg răspândită în afara cercurilor academice și poate fi adesea găsită reflectată în cultura populară. De asemenea, unii druizi actuali continuă să susțină o legătură între vechii druizi și Stonehenge[80].

După plecarea definitivă a romanilor în 410 d.Hr., europenii germani au început să se mute în Marea Britanie. Invazia normandă din 1066 e.n. a adus popoarele nordice (care se stabiliseră în Normandia cu 150 de ani mai devreme) în insule. Din punct de vedere cultural,

---

[78] Georges Dumezil, *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty,* Zone Books 1988

[79] John North*, Stonehenge: A New Interpretation of Prehistoric Mm and the Cosmos*, The Free Press, New York, 1996

[80] Marion Bowman, "Contemporary Celtic Spirituality", p. 75

celții au fost în mare parte alungați din ceea ce a devenit Anglia, cu excepția anumitor zone, cum ar fi Cornwall. Irlanda, Țara Galilor și Scoția au rămas în mare parte celtice.

Una dintre cele mai puțin problematice utilizări ale termenului „celtic" este ca desemnare a unei familii de limbi. Din punct de vedere lingvistic, engleza modernă este o limbă germanică. Cu excepția bretonei, care este vorbită în Bretania, în Franța, toate cele șase limbi celtice care au supraviețuit, cu excepția uneia, sunt vorbite în insulele britanice - gaelica scoțiană, gaelica irlandeză, galeza, gaelica manxă (pe Insula Man) și cornișa. Din cauza amplasării lor la marginea nord-vestică a Europei, zonele în care sunt vorbite aceste limbi au fost denumite în mod colectiv „centura celtică" sau „marginea celtică". Aceste denumiri sunt uneori considerate derogatorii; o expresie alternativă preferată de locuitorii din aceste regiuni este „națiuni celtice". Locuitorii din anumite alte zone, cum ar fi descendenții celtiberilor din nord-vestul Spaniei, păstrează o identitate celtică, dar nu vorbesc limbi celtice.

Autoidentitatea celtică este un fenomen modern. Vechii celți se vedeau pe ei înșiși ca membri ai unor grupuri tribale specifice, mai degrabă decât ca parte a unei națiuni celtice mai mari. Irlandezii, galezii, scoțienii și așa mai departe nu au început să se considere celți decât în secolul al XVIII-lea. Mișcările naționaliste din marginile celtice - în special în Irlanda, Scoția și Țara Galilor - au promovat identitatea de sine celtică ca răspuns la hegemonia culturală și politică anglo-saxonă[81]. Până în secolul al XIX-lea, cultivarea identității celtice a dus la apariția mișcării pan-celtice, care a fost atractivă ca o modalitate de a recruta aliați în „luptele fiecărui grup pentru a-și menține culturile, limbile și identitățile". Interesul naționalist față de celți a avut tendința de a întări interesul romantic anterior față de celți și druizi, care devenise deja un fenomen semnificativ în secolul al XVIII-lea.

IV. Religia celtică

Cu excepția câtorva remarci ispititoare scrise de autorii clasici și a numelor supraviețuitoare ale unora dintre vechii zei și zeițe, nu avem cunoștințe directe - și cu siguranță nici cunoștințe scrise - despre practicile religioase celtice. După cum scria J.A. MacCulloch în 1911, „Niciun celt nu ne-a lăsat o înregistrare a credinței și practicii sale, iar poemele nescrise ale druizilor au murit odată cu ei"[82]

[81] Adrian J. Ivakhiv, *Claiming Sacred Ground: Pilgrims and Politics at Glastonbury and Sedona,* Indian University Press, Bloomington, 2001, p. 106
[82] John Arnott MacCulloch, ***The Religion of the Ancient Celts***, Dover, Mineola, 2003, p. 18

Pentru a chema o religie moartă din mormântul ei uitat și pentru a o face să-și spună povestea, ar fi nevoie de bagheta unui vrăjitor. Alte credințe vechi, din Egipt, Babilon, Grecia, Roma, ne sunt cunoscute. Dar, în cazul lor, liturghiile, miturile, teogoniile, teologiile și accesoriile cultului au rămas să dea raportul lor despre forma exterioară a credinței și aspirațiilor umane. Cât de puține sunt, pe de altă parte, înregistrările despre religia celtică! Credința de odinioară a unui popor care a inspirat lumii vise nobile trebuie construită cu durere, și adesea cu teamă și tremur, din rămășițe fragmentare și, în multe cazuri, transformate[83].

Cu toate acestea, între secolele al optulea și al unsprezecelea, călugării irlandezi au pus pe hârtie legende și povești străvechi care fuseseră păstrate anterior sub formă de literatură orală. Societatea pe care o descriu aceste povești este în mod clar o lume celtică și nu este nerezonabil să presupunem că ele sunt, în cea mai mare parte, versiuni irlandeze ale unor legende care au fost la un moment dat răspândite printre vechii celți. Călugării păreau dornici să își păstreze moștenirea irlandeză, dar, în același timp, au încercat să editeze poveștile astfel încât „să stingă toate trăsăturile păgâne”[84].

Nu au reușit în totalitate, dar, în general, au reușit suficient de mult încât acest corp de literatură străveche să conțină puține indicii despre natura religiei celtice antice. În mod similar, până în secolul al XX-lea a devenit clar că legendarul rege Arthur se baza, de fapt, pe un model celtic. Dar, încă o dată, chiar dacă Merlin a fost un fel de druid al zilelor noastre, povestea originală a lui Arthur oferă puține informații despre religia celtică[85].

Sărăcia vestigiilor literare i-a determinat pe câțiva oameni să falsifice documente. De exemplu, lipsa relativă de povești scoțiene în limba galică comparabile cu legendele transcrise de călugării irlandezi l-a determinat pe poetul scoțian din secolul al XVIII-lea James MacPherson (1736-1796) să publice o serie de lucrări poetice presupus a fi fost scrise de autorul antic Ossian, prezentat ca un fel de Homer scoțian. MacPherson a susținut că a tradus operele lui Ossian din manuscrise vechi, dar aceste manuscrise nu au fost niciodată furnizate.

Edward Williams (1747-1826), care a scris sub pseudonimul Iolo Morganwg, a falsificat, printre alte documente, ritualuri bardice și texte religioase druide. De asemenea, el a susținut că vechea tradiție druidică a supraviețuit în Țara Galilor, în ciuda secolelor de dominație romană și influență creștină[86].

---

[83] *Ibidem*, p. 17
[84] Gerhard Herm, *The Celts: the People who Came out of the Darkness*, St. Martins, New York, 1977, p. 246
[85] Carl McColman, *The Complete Idiot's Guide to Celtic Wisdom*, Alpha Books, Indianapolis, 2003, p. 9
[86] Stuart Piggott, *The Druids,* Times and Hudson, London, p. 160

În lipsa unei cunoașteri directe a vechilor locuitori ai Insulelor Britanice, multe dintre opiniile din secolele al XVI-lea și al XVII-lea despre aceste popoare au fost derivate din relatările grupurilor indigene contemporane, în special din relatările despre nativii americani. Ideea că religia celtică tradițională era similară cu credințele și practicile grupurilor tribale indigene este, de fapt, un element cheie în încercările actuale de a reconstrui spiritualitatea celtică. După cum observă Bowman, există o presupunere în unele cercuri că tot ceea ce este prezent în rândul popoarelor indigene contemporane trebuie să fi făcut parte din spiritualitatea celtică. Astfel, șamanismul celtic se bucură de o mare popularitate, cu cărți conexe, ateliere și sesiuni de formare, și există loje de sudoare druidice[87].

Sinopsisul șamanismului celtic, cartea lui Matthews la care se referă Bowman, afirmă că este „O introducere în tehnicile și metodele șamanismului celtic, un sistem în întregime occidental care, deși împărtășește elemente comune cu învățăturile nord-americane, australiene și siberiene, derivă în întregime din surse celtice". Cu toate acestea, șamanismul celtic este orice altceva.

Prea mult din ceea ce trece drept religie celtică reconstituită se bazează, mai mult sau mai puțin complet, pe forme religioase preluate din alte tradiții și cărora li se dă o „luciu celtic". Matthews se inspiră, de asemenea, în mod semnificativ din mitologia germanică. Integrarea materialelor germane în amestecul său a determinat-o pe Leslie Ellen Jones să comenteze, în studiul său despre druidism și păgânismul celtic, că: „Acest lucru este caracteristic monismului majorității gândirii New Age, care vede toate religiile ca fiind versiuni diferite ale aceleiași credințe de bază"[88]. Astfel, pe lângă adoptarea ideilor și practicilor de la grupurile indigene contemporane, încercările de a reconstrui spiritualitatea celtică antică se bazează uneori și pe materiale din alte religii păgâne antice.

O problemă mai serioasă a reconstrucționismului celtic contemporan este aceea că a face din identitatea celtică o chestiune de „afinitate electivă" este problematică din punct de vedere etic din cauza existenței popoarelor celtice contemporane. După cum susține Ann-Marie Gallagher: „Nu cumva construcția ideilor noastre despre, de exemplu, celticitate nu ar putea fi de fapt un fel de cultură cu noduri și să submineze acele voci care se luptă să se facă auzite sub suprafața acestei identități de lumpenmasse: lupta pentru drepturile funciare în Scoția, împotriva rasismului și a sărăciei în Țara Galilor, împotriva războiului în Irlanda, a proprietarilor absenți în Cornwall și împotriva dispariției limbii Manx în Vannin? În ce măsură... esentializăm

[87] Marion Bowman, "Contemporary Celtic Spirituality", p. 76
[88] Leslie Ellen Jones, *Druid Shaman Priest: Metaphors of Celtic Paganism,* Hisarlik Press, Middlesex, p. 199

caracteristicile rasiale, susținând că avem un avantaj în ceea ce privește spiritualitatea în loc să recunoaștem problemele legate de drepturile omului și lipsa de putere?".

Gallagher continuă apoi să compare însușirea și comercializarea spiritualității celtice cu însușirea euro-americană a spiritualității nativilor americani. Păgânii contemporani, scrie ea, „au responsabilitatea de a acționa etic în raport cu popoarele oprimate", deși nu precizează exact cum ar trebui să arate acest tip de acțiune etică. O posibilă concluzie care ar putea fi trasă din analiza ei este că proiectul de reconstrucție a păgânismului celtic ar trebui abandonat, deși ea nu afirmă explicit această concluzie[89].

Păgânii contemporani, ca grup, tind să fie mai sensibili la problema împrumutului cultural decât persoanele care participă la ceea ce a fost denumit subcultura „New Age". Cu toate acestea, păgânii privilegiază, de asemenea, în general, folclorul european „deoarece consideră că acesta păstrează în formă codificată o parte din cultura precreștină a strămoșilor lor", ceea ce înseamnă că tind să fie mai puțin sensibili la problemele de apropriere culturală atunci când vine vorba de însușirea elementelor celtice[90].

V. Repere fundamentale ale druidismului contemporan

O altă ipoteză care a figurat foarte mult în încercările de a reconstrui religia celtică antică și, în special, în încercările de a reconstrui druidismul, a fost furnizată de teosofie. Un număr semnificativ de lideri ai renașterii celtice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea au fost implicați în teosofie. Mișcarea teosofică a postulat o tradiție de înțelepciune universală, ezoterică, care s-a manifestat în religii particulare, exoterice, de-a lungul timpului și pe întreaga planetă. Astfel, a fost ușor să se presupună că druizii întruchipau această tradiție și să se proiecteze noțiunile teosofice în spiritualitatea celtică antică.

Deși reconstrucția druizilor ar trebui să fie parte integrantă a reconstrucției religiei celtice, există aspecte unice ale renașterii druizilor care merită o atenție separată. În special, au existat ordine neodruide încă din secolul al XVIII-lea, în timp ce un neopăgânism celtic distinct nu a apărut decât la sfârșitul secolului al XX-lea.

Poate că factorul cheie în apariția noilor ordine druidice a fost activitatea lui William Stukeley (1687-1765), un medic devenit cleric care, în ultima parte a vieții sale, și-a concentrat

[89] Ann-Marie Gallagher, "Weaving a Tangled Web? Pagan Ethics and Issues of History, 'race' and Ethnicity in Pagan Identity." *The Pomegranate: A New Journal of Neopagan Thought* 10 (November), 1999, p. 21
[90] Sarah Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*, University of California Press, Berkeley, 2001, p. 139

energiile asupra vechilor druizi. El a fost cuprins de ideea că „druizii au proclamat pentru prima dată în Marea Britanie aceleași principii ale adevăratei religii patriarhale ca și cele susținute acum de Biserica Angliei” [91] și a început să construiască o religie druidă imaginativă după modelul creștinismului protestant. Stukeley i-a legat pe druizi de biblicul Avraam și a susținut că aceștia au venit în Marea Britanie odată cu fenicienii. Prin urmare, nu a fost o surpriză faptul că religia lor era „atât de extrem de asemănătoare cu creștinismul, încât, de fapt, nu se deosebea de acesta decât prin aceasta: ei credeau într-un Mesia care urma să vină, așa cum noi credem în Cel care a venit”[92].

Caracterizarea druizilor ca fiind cripto-creștini a avut ca efect faptul că i-a făcut siguri pentru consumul public. Un rezultat al „propagandei druidice” a lui Stukeley a fost faptul că primul ordin neo-druidic, Ordinul Antic al Druizilor (AOD), a fost fondat în 1781 de „un anume Henry Hurle în conformitate cu ideile lui Stukeley”[93]. După cum s-a indicat mai devreme, primele ordine neodruide, precum AOD și derivatele sale imediate (de exemplu, Ordinul Antic Unit al Druizilor și Ordinul Egalizat al Druizilor din Sheffield), s-au dezvoltat din „gustul secolului al XVIII-lea pentru societățile secrete”. Ordinele ulterioare erau grupuri inițiatice ezoterice, „dedicate recuperării înțelepciunii magice și filosofice ascunse din vechile civilizații ale lumii”[94].

În cadrul subculturii păgâne contemporane, ordinele „neo-druidice mai vechi” care au apărut în urma lucrărilor lui Stukeley et al. sunt considerate „druizi tradiționali” - în contrast cu „noii neo-druizi” care au apărut în urma neopaganismului. La recensământul din 2001 din Regatul Unit, 1657 de persoane s-au autoidentificat ca druizi dintr-un total de 42.336 de neopagani - puțin mai puțin de 4% din total. Această cifră este aproximativ comparabilă cu procentul de druizi autoidentificați în raport cu totalul neopăgânilor în recensământul din Noua Zeelandă din 2001 - 150 din 5.862, adică puțin peste 2,5%. În schimb, sondajul American Religious Identification Survey realizat în același an a estimat 33.000 de druizi din totalul de 307.000 de păgâni - aproximativ 11% din total[95].

Măsura în care druizii contemporani recunosc lipsa de informații despre druizii originali variază foarte mult. Adesea, autorii neo-drudiști notează că nu știm cu adevărat foarte multe despre druidismul original, dar apoi continuă să discute practicile și credințele neo-drudite

[91] John Michell, *Megalithomania: Artists, Antiquarians and Archaeologists at the Old Stone Monuments*, Cornell University Press, Ithaca, 1982, p. 12
[92] Stuart Piggott, *The Druids*, p. 151
[93] John Michell, *Megalithomania*, p. 12
[94] Ronald Hutton, *Witches, Druids and King Arthur,* p. 240
[95] James Cults Lewis, *A Reference Handbook*, ABC-Clio, Santa Barbara, 2005, p. 251

actuale ca și cum ar descinde direct din vechii celți, făcând din druidismul modern o renaștere - dacă nu o continuare directă - a „credinței ancestrale a Marii Britanii și a Europei[96]. O expresie mai echilibrată a atitudinii duale față de trecut - așa cum a fost articulată de un membru al Ar nDraicht Fein (ADF) - este citată de Sarah Pike în studiul său despre festivalurile păgâne:

Încercăm să facem un fel de recreere bazată pe informații arheologice, dar și să o combinăm cu viziunea noastră modernă din ADF, despre cum credem că funcționează cosmologia celtică[97].

În plus, mulți druizi contemporani sunt inspirați de scrierile lui Iolo Morganwg. Deși mulți recunosc în mod deschis că acesta a falsificat documente sau că a fost acuzat de falsificare, ei fac în mod simultane declarații care îi susțin autenticitatea - de exemplu, „Iolo Marganwg... a studiat cu unul dintre ultimii barzi galezi tradiționali și mai târziu a încercat să adune fragmentele rămase din cunoașterea bardică într-un întreg coerent”[98]. Presupunerea tacită aici pare a fi că, deși Morganwg a falsificat unele sau toate documentele sale, el a fost, de asemenea, cumva în contact cu „spiritul” real al druizilor originali. M-am referit în altă parte la acest model ca la „adevăratul sindrom al minciunilor”[99].

În schimb, unii neodruizi, precum Isaac Bonewits, sunt răcoritor de tranșanți. În schița sa a principiilor lui Ar nDraiocht Fein, el afirmă că: există câteva „neadevăruri” certe despre vechii druizi care trebuie să fie menționate: Nu există indicii reale că ei foloseau altare de piatră (la Stonehenge sau oriunde altundeva); că erau filozofi mai buni decât grecii clasici sau egiptenii; că aveau vreo legătură cu continentele mitice Atlantida sau Mu; sau că purtau regalia masonică de aur sau că foloseau parole rosicruciene. Ei nu au fost arhitecții (a) Stonehenge, (b) cercurilor și liniilor megalitice din nord-vestul Europei, (c) piramidelor din Egipt, (d) piramidelor din Americi, (e) statuilor din Insula Paștelui sau (f) a orice altceva în afară de hambarele de lemn și casele de piatră. Nu există nicio dovadă că vreunul dintre ei ar fi fost monoteiști sau „creștini precreștini”, că ar fi înțeles sau inventat misticismul pitagoreic, gnostic sau cabalistic; sau că toți ar fi avut bărbi lungi și albe și seceri de aur”[100].

Concluzii

---

[96] Phillip Shallcrass, “Druidry in the United Kingdom.” In Shelley Rabinovitch and James Lewis, *The Encyclopedia of Modem Witchcraft, and Neo-Paganism,* Citadel, New York, 2002, p. 83
[97] Sarah Pike, *Earthly Bodies*, p. 63
[98] John Michael Greer, “Traditional British Druidry” http://www.witchvox.com/va/dt_va.html?a=usxx&c=trads&id=3293
[99] James Cults Lewis, *Legitimating New Religions,* Rutgers University Press, Piscataway, 2003, p. 87
[100] Leslie Ellen Jones, *Druid Shaman Priest*, p. 196

Susținătorii păgânismului celtic reconstrucționist tind să îmbrățișeze același tip de atitudine paradoxală pe care am observat-o în rândul neo- druizilor contemporani. Pe de o parte, cei mai mulți sunt atenți să nu pretindă că sunt descendenți direcți și liniari ai vreunei religii celtice antice intacte. În același timp, ei tind să sugereze, sau chiar să afirme, că păgânismele europene reconstruite sunt „cea mai recentă manifestare a unei tradiții native continue" și că există „fire continue de perspectivă, de practică și de loc".

Deși este ușor de criticat „inventarea" păgânismului celtic modern și tergiversarea problemei continuității, nu trebuie să ignorăm modelele comparabile din alte tradiții religioase. Unele tradiții inventate își obțin legitimitatea prin recrearea unui trecut ideal. În mod clar, păgânismul celtic contemporan se legitimează pe sine în termenii legăturilor sale - reale sau imaginare - cu un trecut idealizat. Aceste tipuri de strategii de legitimare pot fi întâlnite în toate tradițiile religioase majore, ceea ce înseamnă că respingerea invențiilor neopăgânismului celtic ca fiind neautentice, ignorând în același timp invențiile comparabile din alte religii, reprezintă un dublu standard flagrant. Dintre toate religiile lumii, păgânismul modern este poate cel mai conștient - și cel mai puțin inconfortabil - de propria sa natură inventată. Astfel, faptul că neopăgânismul celtic este mai degrabă o invenție contemporană decât un descendent direct al celtismului antic nu este problematic pentru majoritatea păgânilor reflexivi.

Bibliografie

1. Bowman, Marion, "Cardiac Celts: Images of the Celts in Paganism." In Graham Harvey *and Charlotte Hardman, eds.,* Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century, Thorsons, San Francisco
2. Bowman, Marion, "Contemporary Celtic Spirituality." In Amy Hale and Philip Payton, eds., *Nasi Directions in Celtic Studies,* University of Exeter Press, Exeter, 2000
3. Davies, Norman, *The Isles: A History,* Macmillan, London, 1999
4. Dumezil, Georges, *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty,* Zone Books 1988
5. Gallagher, Ann-Marie, "Weaving a Tangled Web? Pagan Ethics and Issues of History, 'race' and Ethnicity in Pagan Identity." *The Pomegranate: A New Journal of Neopagan Thought* 10 (November), 1999
6. Harvey, Graham, *Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth.* New York University Press, 1997
7. Haywood, John, *Atlas of the Celtic World,* Thames & Hudson, London, 2004

8. Herm, Gerhard, *The Celts: the People who Came out of the Darkness*, St. Martins, New York, 1977

9. Hobsbawm, Eric, Introduction to Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds. *The Inoentim of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984

10. Hutton, Ronald, *Witches, Druids and King Arthur,* Hambledon, London, 2003

11. Ivakhiv, Adrian J., *Claiming Sacred Ground: Pilgrims and Politics at Glastonbury and Sedona,* Indian University Press, Bloomington, 2001

12. Jones Leslie Ellen, *Druid Shaman Priest: Metaphors of Celtic Paganism,* Hisarlik Press, Middlesex, 1998

13. Kelly, Aidan A., "Wicca." In James R. Lewis, *The Encyclopedia of Cults, Sects, and New Religions*, Prometheus Books, Amherst, 2002

14. MacCulloch, John Arnott, *The Religion of the Ancient Celts*, Dover, Mineola, 2003

15. Magliocco, Sabina, *Witching Culture-Folklore and Neo-Paganism in America,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004

16. Magliocco, Sabina, *Witching Culture-Folklore and Neo-Paganism in America,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004

17. McColman, Carl, *The Complete Idiot's Guide to Celtic Wisdom*, Alpha Books, Indianapolis, 2003

18. Michell, John, *Megalithomania: Artists, Antiquarians and Archaeologists at the Old Stone Monuments*, Cornell University Press, Ithaca, 1982

19. North, John, *Stonehenge: A New Interpretation of Prehistoric Mm and the Cosmos*, The Free Press, New York, 1996

20. Piggott, Stuart, *The Druids,* Times and Hudson, London

21. Pike, Sarah, *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*, University of California Press, Berkeley, 2001

22. Reid, Sian Lee; Shelley Rabinovitch, "Witches, Wiccans, and Neo- Pagans: A Review of Current Academic Treatments of Neo-Paganism." In James R. Lewis, ed. *The Oxford Handbook of New Religious Movements,* Oxford University Press, New York, 2004

23. Lewis, James Cults, *A Reference Handbook*, ABC-Clio, Santa Barbara, 2005

24. Shallcrass, Phillip, "Druidry in the United Kingdom." In Shelley Rabinovitch and James Lewis, *The Encyclopedia of Modem Witchcraft, and Neo-Paganism,* Citadel, New York, 2002

25. Greer, John Michael, "Traditional British Druidry" http://www.witchvox.com/va/dt_va.html?a=usxx&c=trads&id=3293

26. Lewis, James Cults, *Legitimating New Religions,* Rutgers University Press, Piscataway, 2003

Teologia neopăgână – antiteza creştinismului revelat

Pr. Drd Pătrașcu Nicu Adrian
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius" – Constanţa

Abstract

Neo-Pagan theology refers to the religious belief system and practices of neopagan, those who revert to or adopt the religions and religious traditions of ancient pagans in a modern or contemporary context. This term can cover a variety of religious movements and communities that take their inspiration from the pagan religions and spirituality of civilisations such as the Greeks, Romans, Norse or Celts. The characteristics of neopagan theology can vary significantly depending on the specific group or tradition. However, there are some common themes in many of these traditions: polytheism, reverence for nature, seasonal cycles, syncretism, rituals and magic. Notable examples neopagan religions include Wicca, Asatru (a Nordic religious tradition), Celtic Reconstructionism and many others. It is important to note that these traditions and communities can be very diverse and vary in specific practices and beliefs.

Key words: neoaganism, wicca, secularism, politeism, teology

Introducere

„Păgânismul nu are nici un dumnezeu" și „păgânismul are mulți dumnezei". Ambele afirmații sunt adevărate și se poate pune întrebarea cum este posibil acest lucru. Evident, păgânismul în general nu păstrează o figură comparabilă cu Dumnezeul monoteist al crediţei creştine. O excepție de la această ultimă afirmație ar putea fi reprezentată de figura lui Olodumare, creatorul suprem din tradiția Santeria și Yoruba. Cu toate acestea, Olodumare se aseamănă mai degrabă cu Demiurgul gnosticismului sau cu *deus otiosus* sau *deus absconditus*,

Dumnezeul „leneș” sau „absent”, al deismului. Mai mult, Olodumare este un modelator suprem și nu un creator *ex nihilo*. Per total, păgânismul nu îmbrățișează afilierea la un Dumnezeu transcendental care este cu totul altul decât lumea manifestă cunoscută de noi prin simțuri.

Dar, în plus, se poate spune că păgânismul nu are un zeu, deoarece accentul său este pus în mod clar pe realitatea empirică. Pentru mulți păgâni, credința în ceva comparabil cu supranaturalul nu este importantă. De fapt, numeroși păgâni nu cred în supranatural în niciun sens. În acest sens, ne amintim de afirmația lui Margot Adler, potrivit căreia păgânismul contemporan nu se bazează pe credință, ci mai degrabă pe ceea ce se face[101]. Vivienne Crowley afirmă că, în afară de „o credință foarte simplă în forța vitală și în puterile psihicului uman”, esența păgânismului este reprezentată de lucrul într-un anumit cadru de ritual și simbolism[102]. Acesta este cel care permite ca, în timp, înțelegerile ascunse ale practicii să se manifeste și să devină mai clare pentru participant.

I. Divinitatea în neopăgânism

În măsura în care păgânismul – în special păgânismul occidental contemporan – este o formă de naturism, de adorare sau de cinstire a ciclurilor și proceselor naturale, este, de asemenea, în mare măsură, o formă de umanism devoțional. Oricum ar fi, în măsura în care fie natura, fie umanitatea este centrală, accentul păgânismului nu este pus pe divinitate ca atare. În acest sens, păgânismul este o spiritualitate care poate fi evaluată ca neavând un zeu în sine.

Există, de asemenea, un alt mod în care afirmația „păgânismul nu are un zeu” ar putea fi adevărată – și anume că Wicca și unele alte forme de păgânism occidental contemporan se concentrează mai mult, și uneori exclusiv, pe Zeiță. Este adevărat, această divinitate are un fiu și un consort desemnat în general ca fiind Zeul, care este recunoscut în diverse moduri în figurile lui Cernunnos, Zeul cu coarne, Omul Verde, Regele Stejarului, Regele Holly, etc. Dar atât din punct de vedere genealogic, cât și în ceea ce privește importanța, Zeul este secundar, astfel încât afirmația „păgânismul nu are un zeu” ar putea fi interpretată ca „păgânismul are în primul rând o zeiță”.

Din punct de vedere teologic, vrăjitoria modernă sau Wicca poate fi descrisă ca o formă de bi-teism. În timp ce nume de zeități și zei de la Astarte, Ishtar, Demeter, Diana, Apollo, Mabon, Pan etc. sunt adesea folosite și pot fi chiar venerate individual, acestea sunt aproape

[101] Margot Adler, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans In America Today*, Beacon Press, Boston, 1986
[102] Vivienne Crowley, *Wicca: The Old Religion in the New Age*, Aquarian Press, Wellington, 1989, p. 16

invariabil considerate a fi instanțe sau manifestări fie ale Zeiței, fie ale Zeului. Așadar, deși cineva ca Charlene Spretnak ar putea nega faptul că zeița wiccană reprezintă în esență Dumnezeul creştin în rochie[103] în general, Wicca și spiritualitățile neopăgâne înrudite se concentrează pe interacțiunea dintre feminin și masculin în și în întreaga natură, precum și în lumea civilizată a umanității – yin și yang a cosmosului. Dar în timp ce această percepție bi-teistă domină în neopăgânism, atât în sens ontologic, cât și psiho¬logic, neopăgânismul este în sine doar o expresie a păgânismului în cadrul lumii mai larg – deși în Occident este în prezent cea mai dominantă și populară formă de păgânism, în primul rând sub masca Wicca și a vrăjitoriei.

Cu toate acestea, se poate spune că păgânismul nu are un zeu și în sensul că este monist sau panteist, și anume că toată substanța este divină sau că întreaga lume – toată existența – este zeu. Există o tendință, atât în formele contemporane, cât și în cele tradiționale de păgânism, de a considera totul ca fiind sacru și de natură divină. De obicei, această înțelegere a pan-teismului este cea care oferă explicația politeismului – cine și ce reprezintă de fapt zeii, dar, în sensul că totul este zeu, acest lucru poate prevesti pentru unii că nu există un zeu individual sau chiar o zeiță.

Cu toate acestea, în general, păgânismul în manifestările sale occidentale mai tradiționale și nu exclusiv contemporane se simte în largul său cu afirmația că „păgânismul are mulți zei" – „zei", bineînțeles, în accepțiunea de „zei și zeițe". Putem rezuma accentul politeist de lungă durată din cadrul orientării păgâne prin observarea accentului spiritualității radicale asupra înțelegerilor multiple și diferențiate în funcție de gen ale divinității. Onorarea bărbatului și a femeii ca aspecte sau forțe ale naturii complementare, dar deosebite, se reflectă în yin și yang din religiozitatea clasică chineză, în proiecțiile inerente anima și animus din păgânismul clasic occidental, în Ku și Hina din Kahuna hawaiian, precum și în Zeița și Zeul din Wicca contemporană. Dar, pe lângă acestea sau orice alt principiu sau set de principii generale, în majoritatea manifestărilor sale diverse – atât istorice, cât și contemporane -, divinitatea păgână este înțeleasă și celebrată în formulări panteonice: kami din Shinto, olimpienii greco-romani și zeitățile chtonice, Las Seite Potencias Africanas din Santeria, has din Vodun, ch'i și shen din China, aesir și vanir din țările nordice, strămoșii divini amerindieni (de ex, Sedna, Tlaloc, Quetzalcoatl, Femeia-Apă, Mama Pământ, Coiotul etc.), precum și figurile lui Ku, Kane, Lono, Kanaloa, Papa, Pele, Kapo etc. din Kahuna. Fie că ne uităm la ipostazele indigene din Africa, Asia, Australia, Polinezia, Europa sau America, găsim invariabil mai mulți zei și zeițe grupați

[103] Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Spirituality,* Garden City, Anchor Press, NY, 1982, p. xvi

în panteoane în continuă schimbare, în conformitate cu schimbările perpetue ale nevoilor și modelor culturale. Multiplicitatea păgânismului rămâne la baza proiecției antropomorfice și, concomitent, a percepțiilor spontane și naturale ale numinosului, animistului și grozavului.

Pentru a înțelege teologia păgână, trebuie să înțelegem păgânismul ca religie-rădăcină – fundamentul tuturor dezvoltărilor sau poziționărilor religioase ulterioare, fie ele creştine, dharmice sau seculare. Acest lucru ne determină să ne întrebăm cum diferă păgânismul, în numeroasele sale forme, de creştinism (catolic, protestant, ortodox), islam (sunna, șiit), iudaism (reformat, conservator, ortodox), hinduism, budism (Theravada, Mahayana, Vajrayana), umanism secular, marxism etc. Cu toate acestea, trebuie totuși să se țină cont de faptul că, pentru a vorbi în acest fel despre religii în sens larg, facem referire la ideal-tipuri sau la standarde și idealizări ipotetice, mai degrabă decât la specificul real al bisericii, sectei, confesiunii și cultului. În orice caz dat, este mai probabil să găsim elemente ale tuturor celor patru ideal-tipuri religioase (creştin, dharmic, păgân și secular), deoarece ideal-tip este un instrument sociologic euristic care este folosit pentru a măsura orice practică sau expresie specifică pentru a determina orientarea sa predominantă și pentru a localiza unde, cum și de ce diferă de forma „pură". Cu toate acestea, analiza detaliată pe care o merită o astfel de investigație comparativă depășește sfera de aplicare a prezentei întreprinderi.

În schimb, trebuie să recunoaștem că expresia păgână își găsește adevărata casă la nivelul imediat, local, al locului și al comunității. În cadrul imediateții timpului și locului, aici și acum, trebuie localizate trăsăturile distinctive ale orientării păgânismului spre natură, pluralismul politeist, celebrarea, caracterul acestei lumi, simțul grozavului și spiritualitatea corporală. În special în ceea ce privește corpo-spiritualitatea, recunoașterea fizicului ca fiind intrinsec și integral sacru, păgânismul se deosebește de orice percepție seculară a cosmosului ca fiind mecanicistă, precum și de orice devalorizare gnostică a lumii materiale ca fiind iluzorie, secundară sau încarcerantă[104].

O cale cheie de acces la o mentalitate păgână este prin aprecierea înclinației sale spre idolatrie. Tolerat în cel mai bun caz prin bhakti hindusă, denunțat de antipatia iudeo-creştină și islamică și ridiculizat și respins de scientism și de evoluționismul secular, idolul în păgânism este în primul rând un depozitar enciclopedic de energie mantică, de intuiție folclorică și de tradiție culturală. Deși doresc să revin asupra idolatriei, deocamdată să o abordăm pur și simplu ca reprezentare a divinității într-o formă concretă. În omniprezența divinității în păgânism, totul este potențial o reprezentare sau un simbol al divinității – ca să nu mai vorbim de o instanță a

[104] William Bridgewater and Seymour Kurtz, *The Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, New York/London, 1963, p. 2124

naturii divine în sine. Dar, în măsura în care păgânismul este rădăcina tuturor religiilor, el a generat și o spiritualitate contra-păgână (de exemplu, gnosticismul, secularismul, perspectiva dharmică) care postulează principiul nepăgân că există ceva dincolo, în afara sau complet diferit de natură. În păgânism ca a sau religia naturii , nu există nimic altceva decât natura[105].

Cu toate acestea, în omniprezența reprezentării care provine din sentimentul păgân aborigen, chiar și anti-divinul, transcendentul și non-imanentul pot fi simbolizate și reprezentate atât prin idol și/sau concept. Teologia păgână, prin urmare, implică adesea urmărirea sau delimitarea neamului și a originilor oricărei figuri teomorfe aparținând mitului sau cultului[106]. De exemplu, în urmărirea „Dumnezeului" iudeo-creștin din Vechiul Testament până la figurile seminale ale lui Yahweh și El, devine clar că există un antagonism originar între ipostaza ebraică și accentul păgân-fertilitate al lui Baal și al aliaților săi din cadrul panteonului canaanit. Un alt exemplu se găsește în discernerea radicală a lui Aesir din sentimentul păgân scandinav. În calitate de dușmani ai figurilor fertilității Vanir, pe care Aesir nu-i puteau învinge, dar cu care, în cele din urmă, au fost nevoiți să accepte cu părere de rău un armistițiu de compromis, la o examinare atentă, majoritatea figurilor consemnate de Snorri și de Elder Edda se dezvăluie a nu fi Aesir. Thor și Tyr, cognați ai lui Perkunas și Dievas, stăpânul tunetului și Zeus-Jupiter greco-roman, sunt mai degrabă twar sau zei generici decât dușmani ai zeilor. De fapt, se poate face o justificare pentru majoritatea aesirilor rămași – lăsându-l în esență pe Odin/Woden ca singurul as de bună credință. Ca figură a furiei, a magiei înșelătoare și a trădării, Odin este mai degrabă o ilustrare a unui uzurpator demonic decât a unui conducător divin legitim[107].

Descoperirea faptului că o figură păgână populară nu este o divinitate, ci are inițial acreditări anti-Dumnezeu, prezintă o fațetă nuanțată a practicii și teologiei păgâne contemporane. În timp ce autoritatea academică păstrează un minim de respect în întreaga comunitate păgână occidentală contemporană, codul predominant sugerează că nu există doctrine sau dogme pentru păgânul practicant, că fiecare are dreptul de a trăi cine, ce și cum preferă, și că convingerile proprii sunt întotdeauna personale și legitime – chiar dacă și atunci când acestea contravin oricărei tradiții ancestrale sau etnice[108]. Ethosul păgân fundamental este și rămâne unul al libertății. Spre deosebire de o mare parte din religia instituțională, păgânismul nu este o practică bazată pe Credo, ci mai degrabă una care, așa cum discernea Adler, este

[105] Robert S. Corrington, *Nature's Religion*, Rowman & Litdefield, Lanham, 1997
[106] Michael York, *The Divine versus theAsurian: An Interpretation of Indo-European Cult and Myth,* Rowman and Littlefield, Lanham, 1995
[107] *Ibidem*, pp. 186-194
[108] Michael York, *The Emerging Network A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*, Rowman and Litdefield, Lanham, 1995, p. 102

determinată mai mult de ceea ce se face decât de ceea ce se crede. Iar ceea ce se face este ceva care, în cea mai mare parte, se face personal – fie singur, cu câțiva alții, împreună cu un coven sau o livadă, fie ca membru al unui trib sau al unei comunități.

Dar, oricum ar fi, care este teologia, dacă există, care ar putea fi detectată în spatele unei astfel de practici personale și diversificate? În Occident, teologia, ca domeniu de preocupare, a fost însușită în mod tradițional de creștinism. Până relativ recent, orice căutare pe internet sau orice vizită la secțiunea de teologie a unei librării ar fi dezvăluit o presupunere înrădăcinată cultural că teologia = teologie creștină.

Fiecare religie produce o anumită teologie, dar creștinismul a fost activ din punct de vedere intelectual într-o măsură unică. Prin urmare, termenul este folosit mai ales în context creștin. El poate acoperi studiul istoric al Scripturii, istoriei și gândirii creștine, pe baza presupunerii în mare parte tacite și neexaminate că aceste subiecte sunt importante deoarece credința creștină este corectă; sau se poate referi la o încercare explicită, sistematică și adesea reînnoită de a elabora doctrine în lumina acestei credințe[109].

Altfel, Bullock, Stallybrass și Trombley consideră că teologia este încercarea de a vorbi în mod rațional despre divinitate și remarcă investigația mai cuprinzătoare, ca să nu mai vorbim de cea neutră, promulgată de studiul religiilor pe bază comparativă. Un pionier și o influență majoră pe acest ultim front a fost Ninian Smart. Studiile religioase contemporane a la Smart nu presupun validitatea unei anumite religii, ci încearcă, într-un mod cât mai imparțial, să examineze caracteristicile experiențiale generale ale acesteia, constituirea socială, tradițiile narative, credințele sistematice, poziția etică, aspectele ritualice și manifestările materiale. Dintre aceste dimensiuni, credințele și modul în care acestea se conformează rațiunii și logicii – ceea ce Smart numește „dimensiunea dogmei" – sunt cele care cuprind în esență teologia religiei – în special, deși nu exclusiv, așa cum este articulată în mod deliberat. Într-o măsură mai mică, narațiunile unei credințe rețin și transmit, de asemenea, moștenirea teologică.

Dacă ne întoarcem la ediția a doua, neabrogată, din 1949 a Webster's New International Dictionary of the English Language, găsim următoarea înțelegere a teologiei:

Elementul ideatic al religiei; cunoaștere sau credință religioasă, în special despre Dumnezeu, și mai ales atunci când este formulată metodologic. În forma sa creștină, este uneori considerată ca o știință deductivă în care premisele sunt furnizate în principal de revelații autorizate... alteori mai empiric, ca o sistematizare mai mult sau mai puțin științifică a adevărurilor învățate din experiența religioasă; alteori ca o declarație științifică, fie descriptivă,

[109] Alan Bullock; Oliver Stallybrass and Stephen Trombley (eds.), *The Fontana Dktimaiy of Modem Thought*, Fontana/HarperCollins, London, 1988, p. 857

fie normativă, nu despre ceea ce este Dumnezeu, ci despre ceea ce credința unei anumite biserici sau comunități religioase este sau, în lumina experienței sale de valori religioase, ar trebui să fie; alteori ca fiind practic identică cu filosofia speculativă în dezvoltările sale mai cuprinzătoare; și, în cele din urmă, adesea o combinație a două sau mai multe dintre aceste metode sau forme variante[110].

Mai vag, Webster's vede teologia ca fiind studiul științific critic, istotric și psihologic al religiei și al ideilor religioase – pe care dicționarul îl încadrează apoi în creștinismul biblic, dar permite ca teologia să se refere pur și simplu la „Un sistem de teorie sau de observanță religioasă; cum ar fi anumite teologii păgâne etc.[111]

Rezultatul dezvoltării termenului „teologie" în discursul academic modern este că acesta a devenit mai degrabă o referință la studiul credinței oamenilor despre divinitate decât strict la studiul divinității în sine. Cu toate acestea, teologia păgână ca atare, deși relativ incipientă sau recent redescoperită și, deși deschisă și complet în largul ei la investigația fenomenologică, este implicată în discursul despre divinitate – atât despre zei, cât și despre cosmologie. Acest discurs este atât o afacere internă (între păgâni), cât și un schimb extern în cadrul forumului global care compară, discută, contestă și distinge atât convingerile păgâne moniste, politeiste și panteiste, pe de o parte, cât și credințele teiste și ateiste ale celorlalți ne-păgâni, pe de altă parte.

În ceea ce privește păgânismul, există o întoarcere la gramaticianul roman din secolul I î.Hr. Marcus Terentius Varro, care a împărțit teologia în trei mari domenii: cel mitic (fabulos) pentru poeți și teatru, cel rațional (natural sau fizic) pentru filosofi și cel civil (sau politic) pentru popor[112]. Acesta din urmă se referă la riturile și îndatoririle de observare religioasă publică, dar, deoarece păgânismul occidental contemporan este atât privat, cât și practicat de un număr relativ mic de persoane față de populația în general, nu este o preocupare relevantă în prezent. Cu toate acestea, miticul lui Varro se referă la zeii și zeițele păgânismului, cum ar fi pedigriile și identitățile lor ipostatice, așa cum am menționat deja, de exemplu, în legătură cu Odin. În absența unei scripturi sancționate, mitul pentru păgân este o resursă importantă prin care să acceseze nuanța divinității și să recupereze sau să reînnoiască asociațiile pierdute, provinciile și înțelegerile ezoterice legate de orice entitate teomorfică particulară.

---

[110] William Allan Neilson; Thomas A. Rnott and Paul W. Carhart (eds.), *Webster's New International Dictionary of the English Language*, Merriam, Springfield, 1949, p. 2620
[111] *Ibidem*
[112] Augustine, *De CivitateDei*, Marcus Dods (trans), The Modern Library/ Random House, New York, 2000

Alături de mitic, raționalul sau fizicul lui Varro care se referă la analiza filosofică a zeilor păgâni și a cosmologiei păgâne este poate cel mai relevant în sensul mai larg al teologiei. Potrivit lui Augustin,

„Al doilea tip pe care l-am explicat”, spune [Varro], „este cel cu privire la care filozofii au lăsat multe cărți, în care tratează probleme ca acestea: ce zei există, unde sunt, de ce fel și cu ce caracter sunt, de când există sau dacă există din eternitate; dacă sunt din foc, cum crede Heraclit, sau din număr, cum crede Pitagora, sau din atomi, cum spune Epicur; și alte lucruri de acest fel, pe care urechile oamenilor le pot auzi mai ușor între zidurile unei școli decât afară, în Forum”[113].

Dar, în ciuda raționalității susținute pentru teologia filosofică, deja aici există o potențială dificultate dacă încercăm să raționalizăm cultul actual al unei figuri precum Odin cu un comportament care nu este disonant din punct de vedere cognitiv. O mare parte din practicile păgâne, atât indigene cât și occidentale, sunt vernaculare și nu sunt afectate de analiza filosofică și teologică. Vedem cam același răspuns în reacțiile automate și spontane ale hindușilor în prezența mormântului unui sfânt musulman venerat sau în cadrul unei biserici creștine, care se conformează puja ocazională pe care cineva ar putea-o face mai degrabă într-un templu sau altar hindus sau în fața unei fântâni sfinte sau a unui copac sacru. Ca și hindușii, păgânii pot reacționa și reacționează la ceea ce percep ca fiind sacru în sine, indiferent de logica sau lipsa de logică în orice caz particular. Atunci când este vorba de a onora sacrul ca fiind pur și simplu ceva ce trebuie onorat, păgânii sunt, ca regulă generală, flexibili, ușor adaptabili și mai receptivi la varietate și diferență decât oamenii de alte convingeri.

Așadar, la întrebarea dacă teologia este potrivită doar pentru studiul divinității (o divinitate, un theos), răspunsul păgânilor este „nu”. Poate fi, de fapt, o divinitate păgână studiată logic? Nu în toate cazurile. Dacă o figură este deosebit de impresionantă și misterioasă, analiza și explicația logică pot să nu fie posibile. Mai mult, păgânismul prezintă situații asemănătoare budismului, în care nu există o divinitate aparentă și în care însăși aplicarea teologiei este pusă sub semnul întrebării? Tensiunea umanistă profundă care străbate păgânismul ar putea, în opinia unora, să plaseze păgânismul în aceeași categorie cu filosofia budistă. În general, însă, păgânismul, cel puțin în cursul său mai istoric, are mulți zei, iar acești zei pot fi, în cea mai mare parte, studiați logic, genealogiile lor pot fi descifrate și naturile lor analizate. O parte importantă a acestui proces implică mitografia, ramura mitică a teologiei lui Varro – studiul mitologiei unui zeu sau a unei zeițe – completată cu informații dobândite din alte literaturi

[113] *Ibidem*

supraviețuitoare, precum și din contribuții etimologice, material epigrafic și descoperiri arheologice, dacă nu și investigații antropologice actuale, acolo unde este cazul.

Până la urmă, totuși, teologia păgână este poate mai apropiată de ideologie decât de teologie ca discurs strict rațional despre divinitate. În acest sens, este probabil să fie mai mult asemănătoare cu darshana hindusă, ca ceva ce implică formularea unui punct de vedere, a unui punct de vedere sau a unei perspective a lumii care se poate distinge. Să sperăm că cititorul de față își poate imagina potențialul fior magic care ar putea fi posibil într-un schimb teologic cu adevărat deschis în cadrul unei mese rotunde globale de discurs religios. Dintr-o perspectivă păgână pluralistă, nu poate exista o singură poziție teologică; din perspectiva păgână, există multe forme de păgânism, așa cum există multe religii diferite și, în consecință, există multe teologii diferite – fie ca discursuri raționale, argumente cosmologice sau puncte de vedere darshanice. Pentru o înțelegere a teologiei păgâne, prin urmare, sunt necesare două procese implicite: unul este acela de a discerne care ar putea fi numitorii comuni care unesc diferitele căi păgâne împreună ca păgânism și cum contrastează păgânismul cu alte teologii nepagane; iar celălalt este acela de a localiza o teologie păgână, mai precis, o cosmologie păgână – nu ca ceva definitiv, ci mai degrabă ca o mănușă pentru o discuție reflexivă ulterioară, atât în cadrul comunității păgâne, cât și în afara ei.

II. Teologie neopăgână

Practica religioasă se numără printre cele mai diverse activități umane. În cadrul oricărei religii date, poate apărea cea mai divergentă gamă de performanțe rituale și forme de cult. Dimensiunile de experiență, ritual și expresie materială ale lui Smart sunt concepute mai puțin ca un mijloc de a identifica o religie de alta, ci mai degrabă pentru a localiza individualitatea nemărginită, precum și similitudinile largi în toată gama de posibilități. O religiozitate specifică este poate cel mai bine definită de poziția sa etică și de perspectiva sa teologică. Pentru păgânism, ca generalitate, etica nu reprezintă porunci derivate din dictatele unei entități exterioare, ci este determinată în primul rând prin alegerea estetică. În timp ce presiunile tribale și comunitare există într-adevăr în unele tradiții locale și/sau etnice, păgânismul aderă mai degrabă la ceea ce ar putea fi descris drept relativism etic. Comportamentul corect este determinat de context și nu se conformează sau cel puțin nu trebuie să se conformeze în mod intrinsec unui imperativ categorial a priori. Pentru păgâni, nu există un bine absolut sau un rău absolut. Etica păgână se bazează invariabil pe o afirmare a libertății – pentru individ, pentru comunitate sau pentru ambele, iar o persoană este încurajată să aleagă o acțiune corectă pentru

că este conformă sau proporțională cu o estetică mai mare. Nu se face rău sau nu se reduce o altă persoană împotriva voinței ei pentru că, făcând acest lucru, se încalcă un standard implicit de frumusețe și, în slujba divinității, păgânul se străduiește să evite urâțenia – în special urâțenia înțeleasă ca profanare a celorlalți, fie că este vorba de oameni, de alții non-umani sau de pământ și natură.

Am enunțat deja trăsăturile definitive ale păgânismului qua păgânism, dar le voi prezenta încă o dată[114]. Dar trebuie reținut că nu toate religiile păgâne vor îmbrățișa toate aceste trăsături; ele sunt în schimb acele elemente sau expresii pe care suntem cel mai înclinați să le discernem sau pe care cele mai multe (deși nu neapărat toate) vor fi prezente în orice spiritualitate identificabilă în sens larg ca păgână.

Poate că cel mai important dintre toate este faptul că păgânismul este în primul rând o religie a naturii – una care fie onorează natura ca întruchipare supremă a divinității sau divinității, fie își desenează zeitățile în mod esențial ca personificări ale diferitelor aspecte și trăsături ale naturii sau ambele. Registrul natural este sursa primordială pentru metaforele și înțelesurile ritmurilor ciclice folosite de o orientare păgână – „biblia" sa, ca să spunem așa.[115] Robert Corrington și-a intitulat cartea sa din 1997 Nature's Religion[116] , iar religia naturii este și nu poate fi decât ceea ce am desemnat altfel ca păgânism. Vorbind despre „păgânisme" la plural, Harvey admite că acestea „sunt în mod necesar ideologii și proiecte de relaționare cu natura, iar manifestările lor cele mai comune și centrale sunt în celebrarea festivalurilor sezoniere".

Acesta, în păgânism, ar fi un „umanism natural" în locul unui „umanism rațional". Dar, ca și umanismul în general, păgânismul plasează povara responsabilității asupra umanității însăși pentru bunăstarea, creșterea și ascensiunea sa. Pământul este „mama noastră", iar noi, oamenii (literalmente, „pământenii"), suntem copiii și personificările sale. Și, în consecință, așa cum facem cu părintele nostru, onorăm, protejăm și păstrăm sursa noastră vie și cea care ne hrănește. Așadar, deși păgânii nu sunt singurii preocupați de ecologia mediului înconjurător, noi suntem în fruntea tuturor eforturilor de a restabili un echilibru controlabil al planetei. Teologia păgână este atât naturalistă, cât și umanistă.

Păgânismul se suprapune într-adevăr cu secularismul în ceea ce privește accentul pe care îl pune pe această lume. Dacă în practica creştină accentul este pus pe salvarea din altă lume, iar în cea dharmică pe eliberarea transcendentală (nirvana, moksha, samadhi), atât

[114] Michael York, *The Emerging Network*, p. 103
[115] Jamake Highwater, *Dance: Rituals of Experience*, A & W, New York, 1978, p. 14
[116] Robert S.Corrington, *Nature's Religion*, Rowman & Litdefield, Lanham, 1997

secularistul, cât și păgânul sunt preocupați de această lume, mai degrabă decât de cea viitoare. Păgânii pot să se gândească și se gândesc la posibilitatea unei vieți de după moarte în Insulele de Vest, Câmpiile Elizee, Insulele Binecuvântate, Summerland sau o formă de altă lume paradisiacă, dar aceasta nu este practic niciodată obiectivul lor. Lumea de dincolo servește, în cel mai bun caz, două funcții: (1) ca un focar direcțional pentru a-și onora strămoșii și (2) ca o resursă de explorare a cunoștințelor șamanice care sunt încă aduse înapoi în beneficiul indivizilor sau al comunității din această lume. În consecință, ca preocupare din această lume, teologia păgână este pragmatică, practică și rațională. Ea evită orice evadare atotcuprinzătoare ca pe o fantezie dăunătoare. Teologia păgână susține preocuparea pentru viața de aici și de acum, pentru a trăi în prezent, pregătindu-se în același timp pentru un viitor care este o prelungire a prezentului și nu o refulare.

În cadrul urmăririi sale pragmatice, totuși, există și încorporarea magicului. Magia este înțeleasă în diverse moduri ca fiind o stăpânire psihologică a voinței pentru a atinge scopuri particulare dincolo de normă, ca cultivarea unui sentiment de uimire și încântare și ca utilizarea energiilor preternaturale. Magia este mult dezbătută în cadrul conversațiilor păgâne, dar există aproape inevitabil o recunoaștere a realității sale într-o anumită dimensiune, oricât de neempirică și nedemonstrabilă ar rămâne în cadrul laboratoarelor. Aprecierea magicului este inițial o înțelegere intuitivă, dar acceptarea sa îl deschide pe păgân către o lume mai imaginativă, cu orizonturi mai largi. Ea nu este nici puterea seducătoare dharmică a lui rriayd. Și nici nu este ficțiunea și aberația pe care o reprezintă pentru secularist. În schimb, este văzută ca o forță în mare parte amorală care poate fi folosită atât în mod pozitiv, cât și negativ. Mandatul etico-estetic al păgânismului exclude însă rațiunea unei aplicații sinistre a magicului. În schimb, este ceva ce trebuie aplicat în beneficiul propriu și al celorlalți, atâta timp cât nimeni nu este rănit sau redus în această aplicare. Dar dincolo chiar și de acest lucru, magicul este ceva ce trebuie cultivat ca o stare de încântare autodirijată, în cadrul căreia păgânul poate comunica cu zeitățile sale. Face parte integrantă din expansiunea conștiinței și, ca atare, este o resursă și o posibilitate care necesită o utilizare judicioasă și înțeleaptă. Este adesea comparată cu o forță precum electricitatea sau puterea focului, care poate fi extrem de dăunătoare, dar care, dacă este exploatată corect și cu atenție, poate fi extrem de constructivă și benefică. Niciun păgân nu va nega riscurile implicate de folosirea sau încercarea de a folosi magia, dar, în aceeași măsură, niciun păgân nu va nega riscurile care sunt necesare pentru a trăi și pentru viață.

Alte trăsături constitutive ale păgânismului care îi informează teologia sunt politeismul și hedonismul. În măsura în care există o divinitate păgână, zeitățile sale sunt multiple și diferențiate în funcție de sex. Acest pluralism este poate direct inspirat de multiplicitatea

inerentă a lumii naturale. Dar încurajează, la rândul său, varietatea și acceptarea diferențelor întâlnite în tot păgânismul. Există o divinitate pentru fiecare; adesea mai multe. Individul este liber să se închine oricui dorește, precum și să nu se închine, dacă aceasta este dorința sa. Deși există și excepții, zeii păgâni, de regulă, nu sunt răzbunători sau exigenți. Dacă sunt ignorați, se crede că ei pur și simplu îl ignoră la rândul lor pe cel care îi ignoră. Zeii pentru păgân sunt resurse disponibile. Povara păgânismului este necesitatea de a accepta plăcutul fără vinovăție sau intimidare. Hedonicul este pentru păgân un dar al zeilor săi, un dar care trebuie sărbătorit și savurat. Nu există negare sau austeritate, cu excepția cazului în care acestea sunt îndreptate spre un scop deosebit de căutat – cum ar fi inițierea sau transa șamanică. În general, plăcutul – fie el senzual sau intelectual – constituie raison d'etre pentru a trăi viața păgână. Un zeu puritan care interzice și respinge plăcerea din această lume este unul pe care păgânul îl va respinge la rândul său.

În consecință, dacă orientarea spre natură, valorizarea umanistă, căutarea plăcerii, divinitatea pluralistă și preocuparea pentru această lume sunt elemente comune ale teologiei păgâne în general și ale majorității expresiilor păgâne individuale în mod specific, ele pot fi totuși considerate ca fiind suprapuse cu trăsături ale altor religii nepăgâne (de exemplu, politeismul hindus-budist, hedonismul secular și această lume, chiar și aprecierea creștină a naturii atunci când aceasta există). Ceea ce distinge păgânismul de celelalte religii ale lumii este includerea majorității, dacă nu a tuturor acestor elemente, în logica perspectivei sale teologice. Dincolo de aceasta, însă, singura trăsătură care distinge păgânismul în general este ceea ce ne este permis să numim corporalitatea-spiritualitatea sa.

Păgânismul îmbrățișează lumea materială ca fiind ea însăși spirituală. În general, realitatea fizică nu este produsul unei spiritualități exterioare – fie că este vorba de un creator ex nihilo sau de un Unu atotstăpânitor. Poate fi ceva care a existat dintotdeauna, dar este de obicei recunoscută ca fiind matricea vieții și a spiritualității, mai degrabă decât viceversa. Din cauza îndoctrinării iudeo-creștine, în Occident acest concept este frecvent dificil de înțeles.

Conceptul este, de asemenea, dificil de înțeles pentru mulți păgâni înșiși. Gnosticismul este o excrescență timpurie a păgânismului. Teologia sa inversează ordinea naturală, așa cum o înțelegeau păgânii atât din punct de vedere atavic, cât și intelectual. Dar pentru că ideile gnostice sau teosofice folosesc multe dintre aceleași terminologii, construcții, teonime și elemente cosmologice/cosmogonice din matricea păgână din care au izvorât, mulți păgâni înșiși au fost incapabili să aprecieze distincția de bază dintre o teologie păgână și una gnostică. Pentru aceasta din urmă, materia este rea, întemnițătoare și la cel mai îndepărtat pol de sursa divină și de destinația ultimă. Ea nu trebuie prețuită și onorată. În cel mai bun caz, în unele cercuri, ceea ce

este corporal este tolerat și poate chiar să i se acorde un fel de statut auxiliar de sfințenie, dar ceea ce este panenteistic și/sau transcendental este considerat invariabil mai mare și mai sacru. Există încă ceva din fizic care este inferior și înglobat. În schimb, pentru o teologie păgână qua păgână, materialul este o matrice generatoare de tot – una care dă naștere la toată diversitatea cosmosului, inclusiv la cea etică, estetică și spirituală, și nu există o destinație fixă sau finală. Materia este materie, iar creșterea, evoluția, ascensiunea și transformarea ei sunt deschise. Nu există un scop final sau, cel puțin, nu există un scop final în afara armoniei organice durabile dintre matrice și ceea ce produce matricea.

În consecință, doresc să postulez corpul-spiritual ca fiind elementul distinctiv definitiv al unei teologii păgâne. Este ceea ce îi permite păgânului să aibă încredere în procesul vieții, mai degrabă decât să se teamă de el sau să caute să scape de el. Este, de asemenea, elementul fără de care nu avem identitate păgână. Recunoașterea fizicului ca fiind divin îl separă pe păgân de mecanismul impersonal al secularismului, de o lume pur newtoniană de cauză și efect și, în același timp, îl separă pe păgân de teismul creştin și de nihilismul dharmic. În schimb, el oferă însăși justificarea pentru aprobarea acestei lumi care caracterizează păgânismul, pentru „cultul naturii" și pentru acceptarea și iubirea sa față de hedonism. Dar, pentru a completa această discuție, doresc să mă întorc acum spre discursul actual despre divinitate, adică spre o conversație teologică păgână despre zei și cosmologie. Să începem mai întâi cu zeitățile păgâne.

Concluzii

Pentru primele popoare vorbitoare de limbă indo-europeană, gemenii divini reprezentau atât împerecherea dintre componentele pământești, cât și pe cea dintre această lume și cealaltă. Prin contrast, inexistența operativă era concepută ca fiind potrivnică întregii runde a naturii – un contra-destin care urmărea să readucă creația la un vid al preexistenței. În timp ce hindușii înțeleg non-existența operativă ca fiind maya – puterea iluzorie din spatele întregii aparențe și realități fenomenale, păgânii tind, în schimb, să recunoască maya ca pe o ficțiune care ar submina funcționarea și creșterea lumii manifestate și a puterilor din spatele ei. Aceștia din urmă sunt înclinați să vadă poziția creştină doar ca pe încercarea de a personifica maya, într-un Creator omnipotent și omniscient.

În cel mai bun caz, din perspectivă păgână, această figură echivalează cu a fi un Demiurg, mai degrabă decât un Dumnezeu cu totul altul, transcendent. Secularii, desigur, neagă atât existența non-empirică, cât și inexistența, deopotrivă.

Dintre cele patru poziții teologice de bază, doar păgânul este cel care poate aborda și abordează lumea de dincolo a vrăjmașului ca pe geamănul divin al acestei lumi a vieții corporale și a realității fizice. În timp ce există nenumărate povești de avertizare care îi descriu pe cei nebuni și neatenți ca pășind iremediabil în lumea zânelor, păgânul pledează în general pentru o pășire care nu pătrunde prea departe în „marginea haosului", în haosul entropic, ci găsește un acces atent, înrolând lumea de dincolo ca aliat în căutarea nesfârșită a unor modele noi și emergente de ordine dinamică.

Bibliografie

1. Adler, Margot, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans In America Today*, Beacon Press, Boston, 1986
2. Augustine, *De CivitateDei*, Marcus Dods (trans), The Modern Library/ Random House, New York, 2000
3. Bridgewater, William and Kurtz, Seymour, *The Columbia Encyclopedia*, Columbia University Press, New York/London, 1963
4. Bullock ,Alan; Stallybrass, Oliver and Trombley, Stephen (eds.), *The Fontana Dktimaiy of Modem Thought*, Fontana/HarperCollins, London, 1988
5. Corrington, Robert S., *Nature's Religion*, Rowman & Litdefield, Lanham, 1997
6. Corrington, Robert S., *Nature's Religion*, Rowman & Litdefield, Lanham, 1997
7. Crowley, Vivienne, *Wicca: The Old Religion in the New Age*, Aquarian Press, Wellington, 1989
8. Highwater, Jamake, *Dance: Rituals of Experience*, A & W, New York, 1978
9. Neilson, William Allan; Rnott, Thomas A. and Paul W. Carhart (eds.), *Webster's New International Dictionary of the English Language*, Merriam, Springfield, 1949
10. Rowman and Litdefield, Lanham, 1995
11. Rowman and Littlefield, Lanham, 1995
12. Spretnak, Charlene (ed.), *The Politics of Spirituality,* Garden City, Anchor Press, NY, 1982
13. York, Michael, *The Divine versus theAsurian: An Interpretation of Indo-European Cult and Myth,*
14. York, Michael, *The Emerging Network A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*,