

Ierótheos
Mitropolitul Nafpaktosului

Dogmatica empirică **a Bisericii Ortodoxe Sobornicești**

după învățăturile prin viu grai
ale Părintelui Ioannis Romanidis

Volumul I
(Dogmă – Morală – Revelație)

Prezentare critică

Traducere din limba greacă de
Tatiana Petrache

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Doxologia
2014

Părintelui Gheorghios Metallinós
și domnului Athanasios Sakarellos
„împreună-ucenici”
ai predaniei Părintelui Ioannis Romanidis,
pe care mult l-au iubit
ca învățător al tradiției ortodoxe

Cuprins

Introducere la ediția în limba greacă	13
Date biografice și autobiografice despre Părintele Ioannis Romanidis	21

Partea I Dogmă și morală

1. Dogma	108
a) Definiția dogmei	108
b) Dogmă și taină	110
c) Dogma ca expresie a experienței și călăuză cătred experiență	114
d) Scopul anti-eretic și terapeutic al dogmei	121
e) Dogmă și viață bisericească	127
f) Evoluția dogmelor	130
g) Dogme și filosofie	134
h) Caracterul terapeutic al dogmei ca bază a dialogului cu celelalte confesiuni	141
i) Legătura din dogmă și morală-nevointă	144
2. Morala	147
a) Morala filosofică, religioasă și socială	147
b) Morala creștină	152
c) Morala ortodoxă ca nevointă	156

Partea a II-a

Experiența Revelației

1. Valoarea experienței-cercării	166
2. Experiența ca bază a teologiei ortodoxe	170
3. Revelație și experiență	184
4. Experiență și tipuri de experiențe	190
5. Experiența autentică	197
6. Transmiterea experienței	203

Partea a III-a

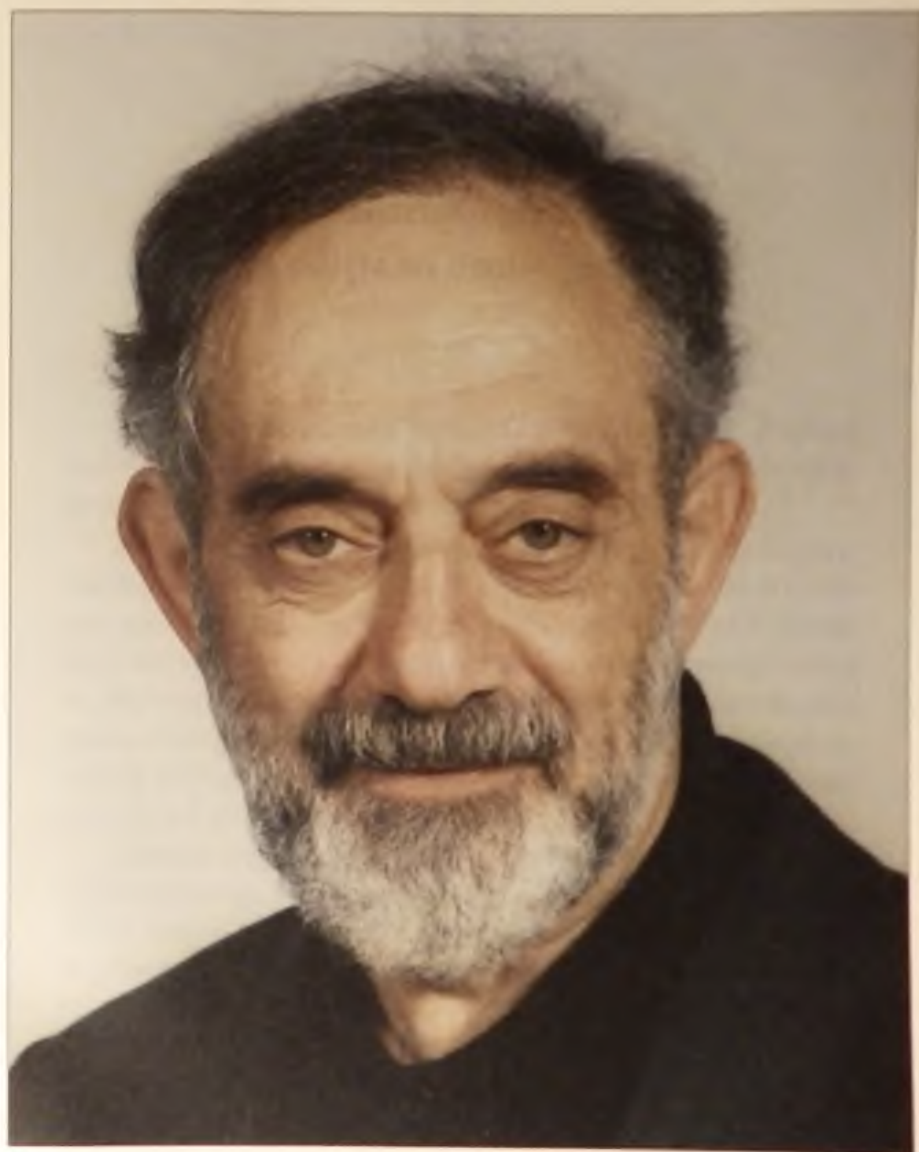
Purtătorii Revelației

1. Îndumnezeiții	208
a) Terminologie	208
b) Vederea lui Dumnezeu – Teologia îndumnezeiților	212
2. Unitatea Prorocilor, Apostolilor și Sfinților	219
3. Prorocii	223
a) Prorocii Vechiului și Noului Testament	223
b) Harisma proorocească	229
4. Apostolii	235
a) Viața și lucrarea Apostolilor	235
b) Viața, tradiția și succesiunea apostolică	240
5. Părinții	247
a) Lucrarea Părinților	247
b) Teologia de Dumnezeu insuflată a Părinților	254
c) Perioada patristică	268
6. Sfinții	277
a) Cine este Sfânt?	277
b) Puterea empirică a credinței	282

Partea a IV-a

Mărturiile Revelației

1. Cuvintele de negrăit-necreate și cuvintele și înțelesurile create	288
a) Deosebirea dintre cuvintele de negrăit și cuvintele și înțelesurile create	288
b) Revelația lui Dumnezeu prin cuvinte de negrăit	291
c) Transmiterea cuvintelor de negrăit-necreate prin cuvinte și înțelesuri create	293
d) De la cuvintele create la cuvintele de nespus	299
2. „Moștenirea credinței”	303
3. Sfânta Scriptură	306
a) Sfânta Scriptură și Revelația	307
b) Insuflarea dumnezeiască a Sfintei Scripturi	314
c) Conservator și liberal	321
d) Scopul Sfintei Scripturi	325
e) Tălcuirea Sfintei Scripturi	327
4. Vechiul și Noul Testament	336
a) Valoarea Vechiului Testament	336
b) Legăturile dintre Vechiul și Noul Testament	339
c) Diferența dintre Vechiul și Noul Testament	342
5. Sfântă Tradiție și tradiții	347
a) Tradiția ortodoxă	349
b) Esența Tradiției ortodoxe	351
c) Transmiterea Tradiției	357
d) Tradiție și tradiții	360
e) Interpretarea Sfintei Tradiții prin științele astronomiei și medicinei	363
Epilog	373



Decembrie 1998, © Peter Williams / WCC

Introducere la ediția în limba greacă

Vrednicul de pomenire Părinte Ioannis Romanidis, Profesor de Dogmatică la Facultatea de Teologie a Universității din Tesalonic, nu a fost dintre teologii obișnuiți.

Nu l-am avut profesor, pentru că a preluat catedra de Dogmatică după ce am absolvit eu, dar l-am cunoscut întâi din scrierile sale, apoi l-am întâlnit personal în Atena, după ieșirea sa la pensie. Între noi s-a creat o legătură strânsă, întreținută aproape zilnic pe când trăia la Atena într-o „solitudine teologică”. Mai târziu, când aveam să ajung Mitropolit, mi-a cerut să-l înscriu în registrele clericale ale Mitropoliei mele, luând slobozire de la Arhiepiscopia Americii de care aparținea ca preot.

Domnul Athanasios Sakarellos – cu care de mulți ani avea o legătură strânsă, fiindu-i avocat personal, și în al cărui birou Părintele Ioannis ținea prelegeri de teologie adresate unui cerc restrâns de oameni, printre care am avut cinstea de-a mă număra de multe ori și eu – mi-a spus odată că Părintele Ioannis a venit pe lume într-o epocă nepotrivită, căci ar fi trebuit să se nască în secolul al IV-lea, în care au trăit marii Părinți ai Bisericii.

Într-adevăr, citindu-l sau ascultându-l pe Părintele Ioannis Romanidis, înțelegeai că exprimă teologia și viața marilor Părinți Capadocieni ai Bisericii și nevoitori ai pustiei din secolul al IV-lea, așa cum o aflăm din scrierile lor și din Pateric sau Everghetinos. Părintele Ioannis Romanidis este un „vlăstar” al secolului al IV-lea ce a odrăslit în secolul XX – sau, mai bine zis, un teolog, în fapt un profesor al Facultății de Teologie din secolul XX ce s-a

strămutat în „duhul” sfinților secolului al IV-lea, pe care, de altfel, l-a și exprimat.

Părintele Ioannis Romanidis nu formulează, desigur, o teologie a sa proprie, ci teologia Bisericii. Se întemeiază pe experiența Prorocilor, Apostolilor și Părinților, așa cum este exprimată în treptele curățirii, luminării și îndumnezeirii, și trăită în experiența Rugăciunii minții în inimă (noetică) și în vederea lui Dumnezeu (Θεωγία). Această teologie nu are nici o legătură cu scolasticismul sau moralismul cultivate în Apus și ulterior pătrunse și în spațiul nostru, fie direct din Apus, fie prin intermediul teologiei ruse care a primit influențe apusene, îndeosebi în vremea lui Petru cel Mare.

Cheile teologiei empirice sunt parcursul omului de la chip la asemănare, de la starea de rob la cea de nămit și apoi la cea de fiu, de la curățire la luminare și îndumnezeire, de la dragostea interesată la cea jertfelnică. Este o teologie a Revelației, fiind legată de îndumnezeirea omului și formulată în continuare în dogme și în învățătura despre tămăduirea și călăuzirea celorlalte mădulare ale Bisericii. Atât de simplă este teologia ortodoxă în temeiurile ei.

Cuvintele Părintelui Ioannis sunt atât ale unui profesor de Dogmatică, cât și ale unui nevoitor. Citindu-l, am înțeles că el însuși avea o anumită experiență în privința temelor duhovnicești, dar nu sunt eu acela în măsură să mă pronunț asupra înălțimii și intensității acestei experiențe.

Învățătura sa, care exprimă teologia Bisericii, este foarte simplă. Se referă la căderea și la mântuirea omului, la vederea Luminii necreate, la felul cum a fost exprimată această experiență, precum și la metoda prin care cineva ajunge să dobândească experiență duhovnicească. Se observă o anumită mișcare circulară, după cum întâlnim și în scrierile Sfinților Părinți. El însuși spunea:

„Teologia ortodoxă are un caracter ciclic. Este ca un cerc. Indiferent de unde ai apuca cercul, îl cunoști pe în întregime, pentru că e același în orice punct. Toate încep la Cincizecime: Tainele Bisericii – Preoția, Cununia, Botezul, Spovedania și celelalte –,

hotărârile Sinoadelor etc. Aceasta este cheia teologiei ortodoxe: Cincizecimea. Așadar, cel ce ajunge la îndumnezeire după Cincizecime este călăuzit la tot adevărul.”

Lucrul acesta ne amintește de un text uimitor al Sfântului Dionisie Areopagitul, păstrat în opera sa *Despre teologia mistică*. Acolo ni se prezintă cuvintele despre teologie ale „dumnezeiescului Bartolomeu”: „Teologia este deopotrivă vastă și restrânsă, iar Evanghelia este cuprinzătoare și măreață, dar totodată succintă”. Și continuă Sfântul Dionisie: „Că pricina bună a tuturor lucrurilor este deopotrivă grăitoare și tăcută, cu adevărat fără de cuvinte, neavând nici cuvânt, nici înțelegere, căci depășește mai presus de esență toate, descoperindu-se lămurit și adevărat numai celor ce s-au lepădat de toate, deopotrivă curate și necurate...”

Intr-adevăr, cuvântul Părintelui Ioannis Romanidis ne arată că teologia este deopotrivă vastă și restrânsă, măreață și succintă, grăitoare, rezervată în discurs și fără de cuvinte. Astfel, când prezintă temele teologice, de multe ori le analizează pe larg, alteori fiind însă succint și apoftegmatic. În acest sens, teologia ortodoxă – care nu e doar cuvântul despre Dumnezeu și cele dumnezeiești, ci și experiența lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești – este deopotrivă simplă și profundă, repetitivă dar și subînțeleasă, se exprimă deopotrivă catafatic și apofatic, se trăiește prin și trimite la experiența unei vederi mai presus de vederea și auzirea omenească, adică o supra-vedere și o supra-auzire.

Părintele Ioannis Romanidis vorbea adesea despre aceste teme mai sus pomenite. Am o arhivă cu numeroase cuvântări ale sale înregistrate pe casete. Unele au fost rostite la Universitate sau în diverse săli de conferințe, dar cea mai mare parte o reprezintă prelegerile și convorbirile purtate în biroul avocațesc al domnului

¹ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, ΕΠΕ, Εισαγωγή-Κείμενο-Μετάφρασις-Σχόλια ἀπὸ τὸν Παναγιώτη Κ. Χρηστοῦ, Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν, 3, Περι μυστικῆς Θεολογίας, p. 478, 3. (n. trad.)

² Ibidem. (n. trad.)

Athanasios Sakarellos. Aceste cuvântări le-am transcris și le-am pus laolaltă în patru volume.

Din această vistierie duhovnicească am desprins câteva fragmente pentru a prezenta o dogmatică empirică, net diferită de alte forme de dogmatică. Toată bogăția duhovnicească a Părintelui Ioannis este din belșug exprimată în aceste texte. În anumite locuri, pentru a-i întregi învățătura, am folosit și unele fragmente din cărțile sale.

Subliniez încă o dată că extrasele din Părintele Ioannis oferite spre lectură în cele ce urmează sunt transcrise după înregistrări, cuvântul său rostit fiind păstrat neschimbat, cu toate trăsăturile distinctive. Sunt cuvinte puternice, ce transmit vigoarea și căldura caracterului său. În anumite chestiuni Părintele Ioannis se pronunță extrem de categoric, într-un limbaj provocator față de anumite instituții și situații. De asemenea, crescând și studiind în America, sunt câteva locuri în care greaca sa nu e desăvârșită. Trecând cu vederea toate acestea, cititorul trebuie să se concentreze pe bogăția teologiei ortodoxe descoperită de cuvintele sale.

În primul volum, introductiv într-o anumită măsură, dincolo de introducere și de cele câteva date biografice și autobiografice necesare despre Părintele Ioannis Romanidis, este prezentată învățătura sa despre relația dintre dogmă și morală, experiența Revelației, purtătorii Revelației – Prorocii, Apostolii, Părinții și Sfinții – și despre mărturiile Revelației, care sunt Sfânta Scriptură Veche și Nouă, și Sfânta Tradiție. Elementul comun al tuturor capitolelor și al fiecareia dintre părți îl reprezintă experiența energiei curățitoare, luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu.

În volumul al doilea vom continua să facem referire la învățătura Părintelui Ioannis Romanidis în ceea ce privește cunoașterea empirică a triadologiei, hristologiei, cosmologiei, antropologiei, ecleziologiei și eshatologiei. Este o altfel de dogmatică, o dogmatică din lăuntru unei experiențe pe care oricine o poate dobândi trăind în Biserică și sfințindu-se prin harul necreat al lui Dumnezeu, printr-o viață liturgică și ascetică.

În învățătura Părintelui Ioannis pot fi observate felurile repetiții. Acest lucru se explică prin caracterul circular al teologiei ortodoxe, precum am menționat anterior. Nu putem vorbi despre căderea omului fără a face referire la întunecarea minții (νοῦς) și pierderea comuniunii cu Dumnezeu. Mai mult încă, nu putem vorbi despre restaurarea omului fără a ține seama de treptele curățirii, luminării și îndumnezeirii. Nu-i cu putință să te ocupi de îndumnezeirea omului fără a pomeni despre Revelația Cuvântului neîntrupat și întrupat. Nu-i îngăduit să vorbești despre Biserică fără a avea în vedere împreună-lucrarea Sfințelor Taine cu metoda curățirii inimii, luminării minții și îndumnezeirii.

De altfel toate cele patru capitole ce urmează sunt o singură unitate, căci în toate se vorbește despre Revelație, experiența Revelației, purtătorii Revelației, mărturiile Revelației și felul în care Revelația devine dogmă și morală.

Astfel, repetițiile sunt firești și necesare atât în ceea ce privește taina mântuirii omului, cât și în definirea vieții duhovnicești. Lucrul acesta l-a exprimat desăvârșit Apostolul Pavel: „Ca să vă scriu aceleași lucruri, mie nu-mi este anevoie, iar vouă vă este de folos” (Filipeni 3, 1). Când o învățătură este spusă numai o dată, este uitată și trecută cu vederea, în vreme ce repetițiile o înscriu în gând și în inimă. Citind scrierile Sfinților Părinți, vedem că sunt întărite adevărurile centrale ale Revelației, în jurul cărora își articulează ideile. Astfel există o unitate fără de fisură.

Desigur, nimeni nu e infailibil, nici Părintele Ioannis Romanidis – însă duhul teologiei pe care a predat-o este duhul teologiei Prorocilor, Apostolilor și Părinților, în conformitate cu învățătura Bisericii Ortodoxe Sobornicești. Cititorul trebuie să „prindă” acest duh al învățăturii sale, care reprezintă esența tradiției patristice. Și aș recomanda, chiar l-aș ruga pe cititor, să privească învățătura Părintelui Ioannis în întregul ei, fără să desprindă câte o frază din context, izolând-o și trăgând apoi concluzii care să contrazică cele spuse în alte pasaje. Spre exemplu, cele despre dogmă trebuie cercetate împreună cu cele despre Revelația lui Dumnezeu, iar cele despre Proroci, Apostoli și Părinți trebuie studiate în corelație cu

cele despre cuvintele și înțelesurile necreate și create, despre Sfânta Scriptură și Tradiție. Numai așa va dobândi o imagine neștirbită – în caz contrar, cititorul va săvârși o nedreptate împotriva adevărului cuvintelor sale.

Aplecat fiind vreme îndelungată asupra Dogmaticii empirice – de mai bine de douăzeci de ani – l-am dat neîncetat slavă lui Dumnezeu că sunt mădular al Bisericii Ortodoxe, că l-am cunoscut pe Părintele Ioannis Romanidis și a ajuns la mine această vistierie a moștenirii sale duhovnicești.

Cred că multor cititori le va fi de ajutor, dându-le o nouă perspectivă în înțelegerea și experiența dogmaticii Bisericii Ortodoxe Sobornicești.

Sunt mulți cei care au ajutat la editarea acestui prim volum, în diferitele sale faze de lucru. Domnul Athanasios Sakarellos mi-a oferit multe casete cu înregistrări. Vrednica de pomenire Stareță Fotini, împreună cu monahiile Ioana și Calinica de la Sfânta Mănăstire „Nașterea Maicii Domnului” – Pelaghia, domnul Gheorghios Gheorgátos și doamna Eléni Papadopoúlou-Gheorgátos au transcris cuvântările de pe casete. Doamna Mary Iliopoúlou, doamna Sissy Serafetinidou, Gheorghios și Eleni Gheorgátos au cules în calculator manuscrisele transcrierilor. Doamna Vasiliki Melikidou a realizat indexul tematic. Domnul Anastásios Filippidis și Dr. Efthimia Mavromicháli au tradus diverse texte din engleză în greacă. Arhimandritul Calinic Gheorgátos și Părintele Gheorghios Papavarnávas mi-au cules însemnările manuscrise, cel dintâi făcând și redactarea finală. Doamna Eleftheria Serbeti și Dr. Vasiliki Melikidou au revăzut textul final și au făcut observații filologice importante. Maica Siluani, Stareța Sfintei Mănăstiri „Nașterea Maicii Domnului” – Pelaghia, împreună cu obștea, a îngrijit această ediție. Le mulțumesc tuturor din inimă, rugându-mă lui Dumnezeu să-i binecuvânteze din belșug.

Selecția finală a fragmentelor și corelarea lor a fost extrem de istovitoare și mi-a luat multă vreme. Cer înțelegere din partea cititorilor.

Am simțit o deosebită binecuvântare să mă ocup cu aceste subiecte dogmatice din perspectiva învățăturii Părintelui Ioannis Romanidis, și Îl rog pe Dumnezeu să-i odihnească sufletul în pământul celor vii pentru osteneala și râvna sa, căci întreaga sa viață a fost arzând după teologia ortodoxă a Bisericii primare, aducând în vremea noastră întregul ei duh și întreaga ei vigoare.

*Scrisă la Nafpaktos în 6 august 2010,
la Praznicul Schimbării la Față
a Domnului nostru Iisus Hristos*

† Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului

Date biografice și autobiografice despre Părintele Ioannis Romanidis

Pentru o mai bună înțelegere a capitolelor ce urmează este nevoie să prezentăm cititorului câteva date biografice și autobiografice ale personalității Părintelui Ioannis Romanidis, mai cu seamă cele legate de cuvântul său teologic și temelia filocalică a învățaturii sale. Părintele Ioannis îmbina formația academică la mari centre de studii teologice ale vremii sale cu propria-i ucenicie și adâncire a tradiției niptice-filocalice-isihaste a Bisericii Ortodoxe. Din această îngemănare avea să ia naștere învățătura sa teologică.

Sursa principală a datelor biografice și îndeosebi autobiografice o reprezintă cuvântările sale, precum și cartea Părintelui Gheorghios Metallinos, *Protoiereul Ioannis S. Romanidis. „Prorocul Romeității” portretizat după texte necunoscute sau puțin cunoscute*. În această carte sunt prezentate câteva scrisori inedite ale Părintelui Ioannis trimise soților Panágos și Katingo Patéras și fiicei lor, Irini. Celelalte informații au fost strânse din alte cuvinte ale sale, atât scrise, cât și rostite.

1. Scurtă autobiografie

Într-una din scrierile sale, Părintele Ioannis Romanidis și-a prezentat câteva date biografice:

„Părinții mei erau din Aravissos-ul Capadociei, fortăreața romană unde s-a născut împăratul roman Mauriciu (582-602), cel ce l-a numit Papă al Romei pe Sfântul Grigorie cel Mare (590-604), care, la rândul său, l-a numit

pe Augustin drept primul Arhiepiscop de Canterbury (597-604).

M-am născut în Pireu, în ziua de 2 martie a anului 1927. [...] Am plecat din Grecia emigrând în America pe 15 mai 1927 (la numai 72 de zile), împreună cu părinții mei, și am crescut în Manhattan-ul New York-ului, pe Strada 46, între bulevardele al 2-lea și al 3-lea.

Sunt absolvent al Colegiului Grecesc din Brookline, Massachusetts, și al Facultății de Teologie a Universității din Yale. Sunt Doctor al Facultății de Teologie a Universității Naționale Kapodistriene din Atena și al Facultății de Filosofie a Universității din Harvard («School of Arts and Sciences»), Profesor Emerit al Facultății de Teologie a Universității Aristoteliene din Tesalonic și *Visiting Professor* al Facultății de Teologie «Sfântul Ioan Damaschinul» a Universității din Balamand, Liban, începând cu anul 1970.¹

Cu toate că a fost preot căsătorit și a avut două fiice, cea mai mare parte a timpului și-a petrecut-o ca „monah în lume” și cercetător academic. Sora lui, Parthenia, pe care o iubea foarte mult, trăiește cu familia în Noua Zeelandă.

A adormit întru Domnul în ziua de 1 noiembrie a anului 2001, îndată ce a ieșit din Biserica Sfinților Doctori fără de arginți de pe strada Aiólou, Piața Omónia, unde venise să se roage.

2. Mediul familial

Părinții lui s-au născut și au crescut în Capadocia Pontului, de aceea și Părintele Ioannis se mândrea că este capadocian.

¹ Sfântul Augustin de Canterbury, 26 mai 604, altul decât Fericitul Augustin. (n. trad.)

¹ π. Γεωργίου Μεταλληνού, † Πρωτοπρεσβήτι ρος Ἰωάννης Σ. Ρωμανίδης, Editura Αρμός, Αθήνα, 2003, pp. 56-57.

Într-una din scrisori vorbește despre moartea tatălui său:

„Tata a avut o moarte frumoasă, fără dureri, și-l mulțumim lui Dumnezeu pentru asta.”¹

Despre mama lui spunea:

„În această chestiune apare problema constrângerii libertății omului. Îmi amintesc mereu de mama, care-mi zicea: «Copilul meu», zicea ea, în dialectu-i capadocian: «Copilul meu, om sfânt cu de-a sila nu se face.»”

Și explica acest cuvânt al mamei sale:

„Desigur, omul nu poate cu de-a sila să ajungă sfânt; fiecare trebuie să-și aleagă singur calea tămăduirii prin nevoiță.”

Când într-o zi micul Ioannis îi spune mamei că strana a cântat frumos la biserică, ea îi răspunde:

„A, copilul meu, la biserică nu cântăm. La biserică psălmuiim, nu cântăm.”

Despre mama sa pomenește într-o scrisoare:

„Mama e bine, și în cea mai mare parte a timpului stă la mănăstire, unde gătește și ajută în fel și chip.”²

Maica Orthodoxia de la Sfânta Mănăstire a Bunei-Vestiri Oinoussón Chíos i-a scris într-o scrisoare Părintelui Gheorghios Metallinós:

„Această binecuvântată femeie din Asia Mică era om de rugăciune. Se ruga și făcea multe metanii. Pe când era mic, Părintele Ioannis o vedea și râdea: «Ce faci, toată ziua numai metanii și metanii?» Iar ea îi răspundea: «Râzi tu, râzi, Iannaki... dar tu, popă o să te faci.»”³

¹ *Ibidem*, p. 139.

² *Ibidem*, p. 166.

³ *Ibidem*, p. 85.

Despre Savvas, tatăl Părintelui Ioannis, nu avem multe informații, știm doar că era un om simplu și un bun creștin. De meserie, croitor. Despre mama lui însă ne-au rămas mai multe detalii, pentru că ea l-a urmat pe Părintele Ioannis în Grecia. A fost primită ca soră la Mănăstirea „Sfântul Ioan Teologul” din Suroti, de lângă Tesalonic, în ziua de 17 ianuarie 1971, iar în ziua de 4 mai 1973 a fost tunsă în schima mare. A avut un sfârșit cuvios.

Părintele Lámbros Fotópoulos, cu ajutorul maicilor Sfintei Mănăstiri care o îngrijeau, creionează într-un excelent articol portretul plin de viață al Maicii Evlampia, mama Părintelui Ioannis, din care se vedește starea ei duhovnicească. Vom extrage din acest articol câteva amănunte semnificative ale vieții sale.

Era de origine din Arávissos-ul Capadociei, fiind crescută într-o atmosferă filocalică, cu o intensă viață liturgică, postiri și rugăciuni, îndeosebi cu Rugăciunea lui Iisus rostită astfel: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu (*pe inspirație*), miluiește-mă (*pe expirație*)”. La vârsta de 12 ani a fost de față la măcelărirea părinților ei. Dar acest fapt a întors-o mai mult către Hristos și Biserică. Cu simplitate spune că î se arăta Maica Domnului și o călăuzea în viață⁵.

De mică se ruga lui Dumnezeu. Iată ce mărturisea:

„La cei 12 ani ai mei, aveam rânduiala aceasta de rugăciune: Paraclisul Maicii Domnului, cei șase psalmi ai Utreniei, Pavecernița, Vechiul și Noul Testament. Așa-mi petreceam vremea. Minteaa mea nu părăsea cuvintele acestea nici ziua, nici noaptea: Bunule Doamne, nu mă lipsi de bunătățile Tale, din toate fă să aud cuvintele Tale. De

⁵ Πρωτοπρεσβυτέρου Λάμπρου Φωτοπούλου, «Η Γερόντισσα Εὐλαμπία Ρωμανίδου», în periodicul *Ἐφημέριος*, iunie 2003, p. 11.

lucrurile necuviincioase, cu ajutorul Tău, Doamne, păzește-mă. Doamne, după porunca Ta, cum știi Tu, Doamne, gura mea, ce spune ea, a Ta este. Împărăteasa, Preasfânta noastră, cu mijlocirile ei și ale sfinților... Și binecuvântat ești de toți în vecii vecilor. Amin.”⁶

S-a căsătorit cu Savvas Romanidis și primul lor copil a primit numele Ioannis, fiindu-i închinat Sfântului Ioan Rusul – de aceea l-au botezat la mănăstirea Sfântului Ioan din Evvia. Din Capadocia au venit în Grecia, iar în 1927 au emigrat în America. Au trăit în Manhattan, New York, câștigându-și traiul cu croitoria; astfel și-au crescut cei doi copii, pe Ioannis și pe Parthenía. Și, cu toate că trăiau în atmosfera culturii newyorkeze, nu au fost deloc vătămați de ea.⁷

Mama Părintelui a jucat un rol esențial atât în convertirea la Ortodoxie a soțului fiicei sale, Parthenía, cât și la întemeierea unei biserici ortodoxe în orașul Christchurch din Noua Zeelandă, unde fiica ei, împreună cu familia, avea să se stabilească definitiv.

După tunderea ei în monahism, a trăit la o și mai mare înălțime viața monahală pe care atât de mult o iubea și în atmosfera căreia respira încă de când era în lume. A dobândit harisma Rugăciunii minții (*noetice*), precum și harisma străvederii. Cu mare simplitate îi povestea Starețului Paisie Aghioritul cum îl vedea rugându-se în chilia sa din Sfântul Munte.

⁶ *Ibidem*, pp. 11-12.

⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁸ Întemeindu-se pe învățătura patristică, Părintele Ioannis Romanidis a arătat că rolul central în cunoașterea lui Dumnezeu și în îndumnezeire nu îl joacă intelectul și rațiunea, ci mintea (*νοῦς*), care este altceva decât rațiunea (*λογική*) și intelectul (*διανοία*) – este pur și simplu o altă facultate a sufletului, pe care omul căzut o confundă cu rațiunea. Este „ochiul sufletului”, atenția cea mai subtilă capabilă să sesizeze prezența lui Dumnezeu și să intre în comuniune cu El. Este instrumentul prin care omul

Și Starețul Paisie adăuga: „Maica Evlampia are televizor duhovnicesc”. Când o întrebau despre experiențele sale duhovnicești, ea răspundea: „Toată lumea vede așa. Eu de mică vedeam sfinți. Îmi spuneau: «Copilul meu, să nu spui de noi. Dacă spui, rău de mine, rău de tine»”. Odată i-a spus unei maici din mănăstire: „Voi credeți că eu dorm. Eu însă văd sfinți, e plină biserica”⁸.

Adormirea ei a fost binecuvântată. S-a petrecut așa cum și-a dorit-o toată viața. Se ruga neîncetat: „Numele meu, Doamne, să-l treci în cartea vieții. Dă-mi mie sfârșit creștinesc, în pace...”. De la 12 ani avea pomenirea morții: „Doamne, dă-mi mie să nu scot moartea din mintea mea”. La sfârșitul lui iulie 1979, Maicii Evlampia îi slăbiseră puterile din pricina durerilor. Spunea adesea: „Marți, miercuri, joi, vi...”. Nu termina cuvântul „vineri”. O întrebau maicile: „Ce spuneți, maică? Ce-o să fie?” Iar ea le răspundea: „Ei, ce să fie, copilul meu? O să mor. Când viața se sfârșește, copilul meu, se sfârșește lumea. Doar să-ți mântuiești sufletul tău, copilul meu, sufletul tău, nimic altceva”. Vorbea despre moarte. Când una din maici a întrebat-o dacă o va lua cu ea când va muri, i-a

are acces la Dumnezeu. Este *telescopul* prin care **Îl** vede pe Dumnezeu. Este *duhul* de care vorbește Apostolul Pavel (I Corinteni 14, 15-16). Am optat să semnalăm cititorului că această *minte* este altceva decât ceea ce în mod obișnuit înțelegem prin *minte*, adăugând în paranteză și echivalentul grecesc, *voûc*, acolo unde o impune contextul teologic. *Energia*, funcția acestei *minți* (*voûc*) este *noetică*, spre deosebire de cea *rațională*. La fel și Rugăciunea care se săvârșește cu această *minte* este una *noetică* – Rugăciunea minții (*noetică*). Când mintea se eliberează din robia rațiunii, a patimilor și a lumii înconjurătoare, întorcându-se în inimă, din rătăcirea ei, atunci Rugăciunea minții începe să lucreze. Abia atunci se poate spune că mintea (*voûc*) este activă, altfel se află într-o stare moartă, de inerție, în totală subordonare față de intelect. Astfel, Rugăciunea minții se săvârșește cu mintea înlăuntrul inimii, în vreme ce rugăciunea rațională se săvârșește cu rațiunea, prin cuvinte și înțelesuri. (n. trad.)

⁸ *Ibidem*, p. 14.

răspuns: „Când ești gata, copilul meu, te ia Dumnezeu. Crezi că-i ușor? E greu, copilul meu...”. Se împărtășea adesea cu Preacuratele Taine și simțea bucurie. S-a învrednicit de oaspeți dumnezeiești, precum Sfântul Panteleimon, Sfântul Nectarie, Sfânta Paraskeví și Sfânta Eufimia⁹.

A adormit în după-amiaza zilei de 6 noiembrie a anului 1980. Nu a dorit să aibă alături de ea, în acele ore, pe nici una dintre maici. O monahie care trecea pe lângă chilia ei a auzit-o vorbind cu cineva, cu toate că nu era nimeni înăuntru. Când au venit maicile care o îngrijeau, au găsit-o moartă. Părintele Paisie, fiind întrebat de o monahie despre starea sufletului Maicii Evlampia, a răspuns: „Maica Evlampia e bine acolo unde este. S-a dus ca o fetiță de doisprezece ani. E foarte bine”¹⁰.

Am insistat pe înfățișarea câtorva date din viața părinților, îndeosebi a mamei, ca să arătăm că nu doar Părintele Ioannis amintea de chipurile patristice ale secolului al IV-lea, ci și părinții lui aveau trăsăturile creștinilor aceluia veac. Cu toate că au trăit și au lucrat în inima Americii, au rămas creștini ortodocși autentici, în duhul de nevoință și filocalic al Bisericii Ortodoxe.

3. Studiile

Părintele Ioannis credea că tradiția orală este însemnată și neprețuită, însă criteriile tradiției au o și mai mare valoare. Spunea:

„Desigur, un criteriu poate fi, pur și simplu, ce mi-a spus mama sau bunica, ce mi-a spus preotul când eram mic și slujeam în altar. Se poate să fi moștenit cineva criterii din mediul în care a trăit, și pur și simplu să simtă când ceva nu-i bine, fără să știe însă precis de ce nu-i bine. Să

⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 14.

simtă, să aibă simțul ăsta că ceva nu-i cum trebuie, dar fără să știe să analizeze și să explice de ce nu-i bine.”

Colegiul l-a absolvit la Școala Catolică, unde, după cum însuși povestea, l-au pus să-l citească pe Toma d’Aquino, însă teologia acestuia i-a stârnit o reacție de împotrivire. Într-una din prelegeri amintește:

„Am fost elev la un liceu papistaș. De la 16 ani am început să învăț teologia lui Toma d’Aquino. Și acum mi-amintesc spaima cu care se duceau băieții la spovedit. Știi, la spovedit, acolo, papistașii au o cutiuță – intră omul într-o cutiuță, și preotul într-alta. Un dulap în toată legea spoveditorul ăsta. Iar preotul nu-l vede pe cel care se spovedește...”

Studiile le făcea, firește, în limba engleză. Greaca lui capadociană o auzea acasă, iar mai târziu avea să ia lecții de greacă. De aceea spunea: „Bineînțeles, nu știam bine greaca, pesemne că n-am învățat-o bine niciodată”.

De mic a fost deprins cu tradiția Bisericii. Despre lucrul acesta spunea:

„Din punct de vedere științific, mai bine să nu cunoști Ortodoxia – vreau să spun Ortodoxia de la Universitate. Eu unul, dacă aș fi cunoscut Ortodoxia de la Universitate, mai degrabă acum eram ateu decât credincios.”

Părintele Ioannis Romanidis a făcut studii importante, obținând pe rând mai multe diplome. În 1949 a primit diploma de licență a Facultății de Teologie „Holy Cross” din Boston, în 1954 licența la Universitatea din Yale, iar în anul academic 1954-1955 a studiat la Institutul Ortodox „Saint Serge”

¹ În loc de *catolic*, Părintele Ioannis Romanidis folosește *papistaș*, cu sensul de adept al Bisericii Romei care este papocentristă. El considera că este fraudulos ca Biserica Romei să fie numită *catolică*, deoarece acesta este un atribut impropriu, *catolic* având la bază gr. καθολικός, care înseamnă „universal, ceea ce este conform cu întregul”. Este termenul care în varianta grecească a Crezului corespunde lui *sobornicesc*: „...într-una, Sfânta, Sobornicească și Apostolească Biserică...”. (n. trad.)

din Paris¹¹. A studiat, de asemenea, la Universitatea Columbia și la Seminarul Teologic rus „Saint Vladimir” din New York, pe când Părintele Gheorghii Florovski era profesor și decan. A mai studiat și la München, în Germania.

„Poate să fie de interes faptul că mi-am început studiile cu Toma d’Aquino ca elev de liceu, sub îndrumarea unui fost dominican. Când m-am dus la «Holy Cross», profesorul de Dogmatică m-a încurajat să merg tot pe linia asta. D’Aquino devenise popular în Grecia pe vremea aceea din cauza traducerii *Summei* de către Profesorul Ioannis Karmiris. Când am ajuns la Yale, m-am trezit deodată cu teologia antiscolastică a protestanților. Atunci a fost momentul când m-am decis să aplic metoda criticii biblice de cercetare a protestanților asupra perioadei patristice, dându-mi seama că ipotezele pe care le descopeream acolo erau diametral opuse ipotezelor lui Augustin, care deveniseră temelia tradiției scolastice și totodată protestante.”¹²

În 1955, Savvas Agouridis (ajuns ulterior profesor al Facultății de Teologie din Tesalonic) a tradus în greacă studiul Părintelui Ioannis Romanidis, *Antropologia Molitvelnicului*. Este demn de atenție cuvântul traducătorului:

„Eseul de față, scris de preacucernicul Părinte al Bisericii Ortodoxe din America, Ioannis Romanidis, este o lucrare de absolut pionierat, într-un teritoriu încă nepătruns de nimeni până acum. Reușita acestui îndrăzneț demers presupune, neîndoielnic, atât o cunoaștere adâncă a Ortodoxiei, cât și o cutezanță tinerească. Părintele Romanidis le îmbină pe amândouă în chip desăvârșit. Cu siguranță, așa cum s-a întâmplat și în cercurile Institutului Teologic Ortodox de la Paris, strădania sa va găsi

¹¹ π. Γ. Μεταλληνού, *op. cit.*, p. 24.

¹² Scrisoare către Andrew Sopko, 1 mai 1995.

și în rândurile noastre atât elogiatori, cât și critici. Dincolo de orice îndoială este însă faptul că publicarea unor asemenea studii novatoare aduce întotdeauna un uriaș folos. Nu mai este nevoie să spunem că autorul nu împarte cu nimeni răspunderea pentru opiniile sale. În curând vom avea ocazia să-l ascultăm expunându-le pe viu. Traducătorul simte o deosebită satisfacție să descopere spațiului grecesc strădaniile teologice ale Părintelui Romanidis. Traducerea a fost făcută după manuscrisul englez inedit.¹³

În această inspirată însemnare a lui Savvas Agouridis se arată caracterul de pionierat și novator al lucrării Părintelui Ioannis Romanidis, precum și reacțiile favorabile și defavorabile provocate în cercurile teologice de la Paris, și ulterior în Grecia, tocmai datorită curajului său de a străbate un teritoriu „încă nepătruns de nimeni până acum”. Se mai arată încă și personalitatea Părintelui Ioannis, care îmbină „atât o cunoaștere adâncă a Ortodoxiei, cât și o cutezanță tinerească”. De asemenea, aflăm și faptul că era așteptată venirea sa în Grecia, pentru a se discuta pe marginea acestor subiecte. Menționăm că pe atunci Părintele Ioannis avea 28 de ani.

În primăvara anului 1955, Părintele Ioannis a venit la Atena pentru a-și redacta teza de doctorat, pe care avea să o susțină la Facultatea de Teologie din Atena în 1957. A studiat apoi la Harvard, unde l-a avut profesor pe Părintele Gheorghe Florovski, considerat cel mai mare teolog al secolului XX¹⁴. Însuși Părintele Ioannis scrie: „Toți îl consideră cel mai bun teolog ortodox din lume”¹⁵.

Subiectul tezei sale de doctorat, susținută în cadrul Facultății de Teologie din Atena, a fost *Păcatul strămoșesc*. Această teză a jucat un rol important în întoarcerea pe care studiile

¹³ Periodicul «Κιβωτός», aprilie 1955, p. 94.

¹⁴ π. Γ. Μεταλληνού, *op. cit.*, pp. 144, 174.

¹⁵ *Ibidem*, p. 174.

teologice din Grecia au făcut-o către autentică tradiție patristică, contribuind astfel la desprinderea lor de teologia apuseană și legarea lor de teologia patristică¹⁶.

Din cele de mai sus e vădit că Părintele Ioannis a studiat la mari centre universitare, și chiar se mândrea cu asta. Spunea:

„Într-o zi m-am dus la o recepție într-o casă din Kolonaki, nici mai mult, nici mai puțin... Vedeți, noi, profesorii, suntem un fel de *establishment*, ne cheamă la tot soiul de întâlniri. Ei bine, m-au pus la masă lângă atașatul comercial al Ambasadei Americii. Sigur, eu vorbesc impecabil engleza americană, fără accent străin – doar am petrecut 43 de ani în America. Și facem noi prezentările. El îmi spune ce universități a absolvit. I le spun și eu pe-ale mele, toate diplomele. «Am terminat cele mai bune două universități americane, cele mai aristocrate», zic eu. «Ah!», zice el. Îl impresionasem. Pentru că celălalt a terminat o universitate americană oarecare și-l dai imediat pe spate cu asta. Îți câștigi pe loc respectul.”

A făcut mai întâi studii de filologie și filosofie, și abia mai târziu de teologie. Spunea:

„În America, trecem mai întâi prin sita formării filologice și filosofice, și abia apoi mergem mai departe și studiem teologia, ca program de studii masterale.”

Prin urmare, făcea o distincție clară între filosofie și istoria filosofiei. Una este filosofia, alta este istoria filosofiei.

„Cel puțin acolo de unde vin eu, adică în America, te faci de râs dacă zici că ești filosof. Până și profesorii de istoria filosofiei din America s-ar simți jenați să le spună cineva filosofi.”

¹⁶ Vezi Πρωτοπρ. Ιωάννου Σ. Ρωμανίδου, *Εγχειρίδιον (Καταγραφή ενός θεολογικού διαλόγου)*, Εκδόσεις Ἄρμος, 2009.

¹⁷ Unul dintre cele mai selecte cartiere din Atena (n. trad.)

A studiat și istoria, specializându-se în cercetarea evenimentelor istorice.

„Sunt obligat, ca cercetător și istoric – pentru că specializarea mea este istoria –, ca istoric, atunci când fac o cercetare istorică și aflu anumite lucruri, sunt obligat să vă informez.”

Specializarea pe care și-a ales-o la Universitatea din Harvard a fost Islamul.

„Din fericire, am fost obligat să studiez, firește, pentru că trebuia să-mi iau examenele. Știți, specializarea mea principală în America, la Universitatea Harvard, a fost Islamul.”

La Harvard a avut profesori de renume, savanți ai înțelepciunii acestui veac. Spunea:

„Când eram la Harvard, am avut acolo doi profesori, discipoli ai lui Albright – marele Albright –, care s-au ocupat foarte mult cu chestiunile legate de Marea Moartă. Pe ei i-am avut profesori. Iar când am ajuns la Yale l-am avut pe profesorul Burrows, care și el tot cu descoperirile de la Marea Moartă se ocupa. În perioada de la Boston foloseam drept material didactic *Istoria Vechiului Testament* a lui Pfeiffer, care era profesor la Boston. Vasăzică, noi am crescut în această tradiție a gândirii apusene. Albright și profesorii lui se întâlneau an de an, organizau conferințe. Discutau ce să facă cu teoriile lui Wellhausen. Acasă îmi marcasem tot Vechiul Testament cu semnele: J, E, D, L și trebuia să le învățăm pentru examene. Dar școala lui Albright din America nu mai acceptă integral împărțirea asta.”

Toate acestea i-au conferit o altă viziune asupra lucrurilor. Odată ajuns în Grecia și văzând că profesorii de teologie aveau o părere înaltă despre anumiți teologi străini, a fost surprins. Spunea:

¹ Este vorba, potrivit criticii biblice, despre sursele Pentateuhului – Jahve, Elohim, Deuteronom, Levitic. (n. trad.)

„Dar profesorii de aici ce fac? Cresc în Grecia complexați că sunt greci – că așa-i învață în școlile de aici, din Grecia, să aibă complexul ăsta de inferioritate. Apoi se duc în America, și dau acolo peste niște idioți pe care-i iau drept mari învățați. Dar eu am crescut în America, iar noi ne râdeam de învățații ăștia, adică ăștia pe care-i iau grecii drept învățați. Îmi amintesc ce șoc am avut atunci când am venit în Grecia și l-am auzit pe Alivizátos¹ spunând: «Ah, clericii englezi... ăștia da clerici!». Noi nu dădeam doi bani pe clericii englezi.”

Și altă dată, vorbind despre teoriile „importate” în Grecia din Apus, spunea:

„Râd, că eu am crescut cu teoriile astea în America.”

Printre profesorii săi îl socotea și pe vrednicul de pomenire Părinte, marele teolog Gheorghii Florovski. Spunea:

„Îmi amintesc de vrednicul de pomenire Florovski. Mi-a fost profesor în America mulți ani și locuiam în același bloc.”

Vorbind despre studiile sale de istorie și de teologie islamică, spunea foarte sugestiv:

„În America, spre exemplu, dacă cineva face un doctorat în Istorie Bizantină, atunci una din branșele în care se poate specializa, una din cele trei sau patru specializări ale Istoriei Bizantine va fi neapărat teologia și iconografia ortodoxă; acestea două merg împreună. Prin urmare, cineva ajunge bizantinolog în America dacă știe teologie patristică, noțiunile de bază; o parte a studiilor și-o dedică ei. Nu poți fi considerat specialist în domeniu dacă nu știi teologie patristică, e o condiție preliminară.

¹ Amúlkas Alivizátos (1887-1969). Profesor de Drept Canonic și de Teologie Pastorală la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Atena (1918-1957). (n. trad.)

Acum, în ce mă privește, eu am o a doua specializare în Islam, pe care mi-am făcut-o în America, la doctorat adică. Vasăzică, e de neînchipuit să studieze cineva Islamul fără să facă măcar un an de teologie islamică. Sau să se specializeze în civilizația antică greco-romană fără să cunoască în special religia romanilor și a grecilor – la cea antică mă refer.

Când am venit în Grecia, am văzut că ai noștri filologi se dau mari că nu știu teologie; au impresia că lucrul ăsta îi arată ce mari învățați sunt. Că, la o adică, dacă ar ști teologie, neapărat ar fi și plini de prejudecăți, și-atunci, ca să nu fie plini de prejudecăți, e musai să fie ignoranți în teologie.

Iar eu sunt uluit cum de reușesc ei să citească texte medievale și să se ocupe cu istoria. Cum poate cineva să-l înțeleagă pe Heraclit, bunăoară, dacă nu știe teologia lui Heraclit; sau pe Iustinian, dacă nu-i știe convingerile religioase, dacă nu știe de ce a acționat cum a acționat într-un anume caz?"

În urma studiilor sale din America a păstrat mult din metodologia cercetării, aplicând-o și în chestiunile teologice. Spunea:

„Acum, aici, vorbesc ca un american, cum s-ar spune. Eu am crescut în America. Noi avem o metodologie a cercetării pe care în Grecia n-o pricep nu numai teologii, dar nici chiar filologii. Văd că până și filologii nu sunt, toți, decât niște demagogi aici, în Grecia. Singurii care înțeleg lucrurile acestea sunt oamenii de știință.”

Orice cercetător academic trebuie să fie pragmatic, nu ideolog. Și explica:

„Cât despre mine, eu unul sunt din America, și americanii sunt pragmatici, nu ideologi. Americanul, în tot ce face, caută să găsească o analiză descriptivă corectă, să descrie corect lucrurile, și apoi, pe baza acestei analize

descriptive corecte, va aplica o metodologie ca să ajungă la un rezultat. Și, pentru american, acest rezultat e adevărul... (Dacă nu are succes), înseamnă că nu-i adevărat, pe undeva e o greșeală și trebuie s-o luăm de la capăt, să găsim modul cum să ne atingem scopul. Și la fel în toate domeniile. Nu există nici un domeniu în care succesul să nu fie criteriul adevărului."

Elevii în America învață de mici bazele cercetării, conform Părintelui Ioannis:

„În America, cel puțin, noi așa creștem, suntem pregătiți pentru cercetare și altele de acest gen. Când auzi un lucru, nici nu-l accepți, nici nu-l respingi. Orice auzi, să ascuți cu interes. Pe când aici, în Grecia, grecul a fost format de așa natură încât se aruncă imediat să ia poziție. Și pe mine m-a uimit, când am venit prima oară în Grecia, că nu deschideai bine gura să spui ceva, că grecul automat se simțea obligat să ia poziție. A ajuns un psihopat. Din punctul de vedere al unui străin, grecul e psihopat.

Pentru că dacă un om, imediat ce aude un lucru, se și simte obligat să ia poziție, fie pro, fie contra, înseamnă că are o problemă la cap. Nu-i normal. Pentru că imediat ce auzi un lucru, corect ar fi să-l ascuți cu mult interes, luând aminte la ce ți se spune, după care ar trebui să afli cât mai multe despre ce ți-a spus respectivul, și apoi să-ți suspenzi critica până când o poți verifica. Și, ca să verifici ceva, trebuie să aduni o mulțime de informații, dar totodată și chei ermeneutice, pentru că altfel cum o să-l verifici, dacă n-ai chei ermeneutice?"

Odată a descris modul de lucru al savanților americani și felul cum colaborează între ei:

„În Occident te duci într-un cerc de profesori; acolo profesorii se văd între ei de obicei. La o lună, la două săptămâni, cei care lucrează în domenii înrudite se întâlnesc unii cu alții. Și când vine unul cu ceva nou, dacă face o

cercetare și vrea să afle și părerea celorlalți, citește o comunicare scurtă, de două, trei, poate de cinci pagini, citește comunicarea asta și zice: «Mie mi se pare așa și pe dincolo, chestiunea asta aduce în punctul ăsta ceva nou». Cum a terminat, vorbesc și ceilalți profesori. Începe discuția, și zice unul: «A! Foarte interesant ce ne-ai spus, mă ajută și pe mine să înțeleg mai bine propriile mele descoperiri». Și spune și el patru-cinci lucruri pe care le-a găsit. Unul îl completează pe celălalt. Și întărește oarecum ce-a spus primul.

Apoi mai vine unul și zice: «Da, foarte frumos ce ne-ai spus, dar știți, eu am găsit asta, asta și cealaltă». Iar primul zice: «I-auzi! Eu pe asta n-o văzusem! Mulțumesc mult». Și chiar îi mulțumește, pentru că l-a informat despre lucruri pe care nu le avusese în vedere. Așa că la final se completează unul pe altul, iar cel care a făcut comunicarea nu pleacă în nici un caz cu aceleași păreri cu care a venit; își completează cunoștințele cu ce-au spus ceilalți. Ceva s-a schimbat, cu alte cuvinte.

Apoi scriu cărți și le dau altor specialiști. Adică un biolog scrie o carte sau un articol și-l dă la cinci-șase biologi, întreabându-i: «Ce părere aveți despre lucrul acesta?» Stau ei, citesc: «A, da, în această privință ai dreptate... Și eu am descoperit la fel». Și-l completează, cum s-ar zice. Mai vine unul și face o corectură, și vezi într-un final că le mulțumește și unuia, și celuilalt, pentru că au citit manuscrisul și au făcut observații. Datorită lor, zice, textul s-a îmbunătățit. Îl supune atenției tuturor și vrea să-l citească și alții, și dacă mai au ceva de completat, vrea să audă acel ceva, pentru că scopul e cercetarea și descoperirea adevărurilor ș.a.m.d.

Ei bine, aici eu n-am văzut niciodată în vreo prefață ca vreun profesor de teologie să fi dat manuscrisul altor patru-cinci teologi și să le aducă mulțumiri că l-au citit

și au făcut observații, contribuind la îmbunătățirea textului. N-am văzut niciodată așa ceva! Vă vine în minte o asemenea carte? Nici pomeneală. În timp ce cărțile străine – nemțești, englezești, franțuzești – sunt toate pline de astfel de prefețe. Și cred că lucrul ăsta vine din modul în care sunt formați copiii la școala primară.

Pentru că, se pare, aici, în Grecia, cunoștințele sunt de regulă un talmeș-balmeș de lozinci, sloganuri și altele de acest gen. Se știe – și în ziua de azi, în secolul XX, un neam n-are cum să supraviețuiască cu o astfel de mentalitate. E de neînchipuit.

Și mai ales în teologie cred că ar fi trebuit să înceapă de mulți ani dialogul între teologia ortodoxă și științele pozitive. Dar un astfel de lucru e extrem de dificil, pentru că de regulă cercetările de pionierat vin aici de la Washington, Londra, Moscova, de oriunde altundeva, și abia după aceea vin din urmă și-ai noștri. Nu face nimeni cercetări de pionierat, că o să fie toată lumea contra...”

În America a cunoscut pe deplin duhul eudemonist¹ care a vătămat întregul mod de viață de acolo, până și viața religioasă. Susținea aceasta și înaintea studenților săi:

„Când predam în America, le spuneam că doctrina eudemonistă este un adevărat capitalism spiritual, adică e profitul pe care-l obține cineva ca să-și facă poftetele, fie că-i vorba numai de viața asta, fie și de viața asta, și de cea viitoare.

Prin urmare, repercusiunile sociologice și sociale ale acestei filosofii sunt uriașe, căci civilizația apuseană, ceea

¹ De la gr. *ευδαιμονία*, *eu-*, bun, bine + *δαίμων*, „spirit, demon” + *-ια* (sufix specific substantivelor abstracte), în mod obișnuit tradus prin „fericire, bunăstare, prosperitate”. Este un concept central al eticii eleniste și al filosofiei politice, înțeles ca „înțelepciune practică și elică”. Pentru Aristotel, *ευδαιμονία* era binele uman suprem, și de aceea îl considera scopul filosofiei practice, anume de a defini, de a experimenta și de a arăta calea de a ajunge la *ευδαιμονία*. (n. trad.)

ce numim civilizație apuseană, s-a construit pe temelilele lui Augustin și Aristotel.”

Pe lângă America, Părintele Ioannis a studiat și în Europa. În 1954-1955 a studiat la Paris și München. Cu mintea sa iscoditoare, urmărea toate evenimentele în mod critic. Observăm acest aspect într-una din prelegerile sale:

„După ce-am plecat din America, am venit în Europa și-am studiat în Europa cu mulți ani în urmă. Tocmai izbucniseră problemele în Cipru, atunci, pe vremea lui Papágos, în 1954-55, și urmăream la radio ce se întâmplă... Și începuseră mișcările în Cipru, și m-a izbit un lucru. În același timp izbucniseră trei mișcări revoluționare, care, obiectiv vorbind, erau exact la fel. Erau ungurii care se ridicau împotriva rușilor, algerienii împotriva francezilor și ciprioții împotriva englezilor. Pricepeți unde vreau să bat?

La știrile anglo-saxone și franceze urmăream cum sunt prezentate evenimentele. Ciprioții erau tot timpul numiți teroriști. «Teroriștii ciprioți EOKA.» Numai asta auzai, «teroriști». Algerienii erau numiți revoluționari. Ei erau revoluționari. Și totuși, făceau același lucru ca ciprioții... Ungurii erau însă luptători pentru libertate! Vasăzică, ungurii erau mari eroi, vezi bine, pentru că luptau împotriva rușilor, care erau dușmanii americanilor. Apoi, algerienii – ei erau revoluționari, pentru că se ridicaseră împotriva Franței, Franță care, să zicem, nu-i chiar așa de apropiată de America. Dar Anglia, cum e vară bună cu America, vasăzică și ciprioții erau teroriști! M-a uimit peste măsură lucrul acesta, să văd mersul lucrurilor și felul cum sunt transmise știrile. Pentru că toate trei se petreceau în același timp. Eram la München pe atunci.”

Între anii 1957-1965, Părintele Ioannis a fost profesor la Facultatea de Teologie „Holy Cross” din Boston. În 12 iunie

1968 a fost ales profesor la Facultatea de Teologie din Tesalonica, unde însă a fost numit abia în 1970. De la această facultate avea să iasă la pensie în 1987. Studiind la diverse centre universitare, i-a cunoscut pe cei mai mari profesori din toate confesiunile (papistași, protestanți), ca și pe cei din diaspora rusă. Acest fapt i-a conferit o formație teologică și științifică satisfăcătoare, astfel încât să nu se simtă pe o poziție inferioară.

Urmărind studiile și cariera academică a Părintelui Ioannis, putem să observăm că a trecut prin liceul papistaș, a studiat la facultăți de teologie protestante, dar și la facultăți de teologie ortodoxe, care erau pe vremea lui afectate de scolastica apuseană și teologia protestantă, fără însă a fi cu nimic vătămat de modul lor de gândire, ci căutând și aflând teologia ortodoxă în expresia ei niptică, așa cum a fost trăită și formulată de Părinții Bisericii – și în aceasta a și rămas. Astfel, avea vederi clare asupra problemelor teologice și asupra tradiției Bisericii Ortodoxe, vederi pe care și le confirma și le verifica prin întâlnirile cu părinți nevoitori, dar, până la o anumită treaptă, probabil că și prin experiență personală.

A avut un parcurs teologic și bisericesc admirabil. Toți recunosc faptul că teza sa de doctorat, *Păcatul strămoșesc*, a fost punctul de plecare al unor problematizări teologice declanșate nu doar la Facultatea de Teologie din Atena, ci și în întreaga Grece, fiind considerată o adevărată piatră de hotar în literatura teologică. Astfel, întoarcerea teologică din anii '60 către izvoarele curate ale teologiei patristice ortodoxe se datorează, printre mulți alții, și Părintelui Ioannis Romanidis, pe atunci tânăr teolog care, deși crescut în America și format la școli și facultăți de teologie papistașe și protestante, a găsit tradiția teologică ortodoxă în toată curăția ei, fără amestecuri din afară. În această privință, probabil că l-a ajutat slujirea sa de preot și duhovnic, ca și ascuțimea minții sale.

Într-una din prelegerile sale spunea:

„Cea mai mare problemă a Greciei este, probabil, schimbarea națională de direcție, care a venit însoțită și de o schimbare în aspectele bisericești.

Când am venit în Grecia, nu puteam pricepe cum de a ajuns teologia neogreacă să fie continuarea teologiei din perioada ocupației otomane – pentru că între cele două teologii nu par a fi prea multe punți de legătură. Una e teologia de sub ocupația otomană, și alta e teologia de la Halki.”

Spunea același lucru și despre Universitatea din Atena, așa cum o cunoscuse el. Motiv pentru care sublinia că „E important să găsim chei ermeneutice.” În întreaga sa învățătură, ca și pe tot parcursul carierei sale teologice, vorbea despre găsirea și folosirea „cheilor ermeneutice” în acceptarea teologiei autentice.

De-a dreptul uimitor acest parcurs teologic al Părintelui Ioannis Romanidis, și pe această temelie va trebui să înțelegem toate cele prezentate în cartea de față.

4. Slujirea de preot

În 1951, în paralel cu studiile, și-a astâmpărat și dorul care-i fusese cultivat din casa părintească, fiind hirotonit diacon și preot pe când era încă student la Facultatea de Teologie din Yale. Din 1951 până în 1954 a slujit la Biserica Sfintei Treimi din Waterbury, Connecticut, iar în 1954, odată încheiate studiile, a fost numit la Catedrala Mitropolitană a Sfintei Treimi din New York¹⁷.

În perioada următoare întoarcerii sale din Grecia, a slujit la diverse parohii ale Arhiepiscopiei Americii, așa cum aflăm din corespondența sa publicată de Părintele Gheorghios Metallinos. Într-una din scrisori spune:

¹⁷ Facultatea de Teologie a Patriarhiei Ecumenice. (n. trad.)

¹⁸ π. Γ. Μεταλληνού, *op. cit.*, pp. 23-24.

„Pentru zilele cele sfinte ale Săptămânii Mari și Paștelui, am ajuns acum în Sioux Falls, South Dakota [1959], la 1300 de mile distanță de familia mea. Am fost trimis aici ca să slujesc la o parohie nou-înființată, cu vreo sută cincizeci de suflete.”¹⁸

Într-o altă scrisoare spune:

„Mă aflu acum în munții din Newport, New Hampshire [1963], unde o mână de greci au o bisericuță, dar n-au și posibilități să întrețină un preot. Vin în fiecare week-end, începând din septembrie. I-am pus cât de cât în rânduială și le merge mai bine acum. Doar că m-a obosit mult tot acest du-te-vino. Distanța e cam aceeași cu Atena-Lamia. Transportul în comun nu are legături bune. Vin cu mașina și-mi las familia singură în Boston. Dar mâine, cu voia Domnului, vin și-ai mei, și-o să petrecem Paștele împreună.”¹⁹

În alt loc scrie:

„Ne-am întors în Boston marșea trecută și-am aflat că am fost numit într-o parohie nouă, undeva la periferia Bostonului, la Arlington [1959-1965]. Am fost, așadar, foarte prins cu punerea tuturor în rânduială, ca să slujim pentru prima dată ieri Liturghia la biserică. Astăzi am slujit a doua oară Liturghia. Ieri, biserica a fost plină cu aproape patru sute de creștini ortodocși.”²⁰

În perioada 1965-1968 a fost de asemenea paroh al Bisericii Sfinților Apostoli din Haverhill, Massachusetts²¹.

Pe durata cât a fost profesor în Grecia nu a avut parohie. Însă din când în când liturghisea în diverse orașe, mai ales în Atena, unde a petrecut o perioadă mai lungă de timp. Când

¹⁸ *Ibidem*, pp. 141-142.

¹⁹ *Ibidem*, p. 166.

²⁰ *Ibidem*, pp. 171-172.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

mergea la biserică în duminici și la marile praznice, se împărtășea în sfântul altar.

În ce mă privește, am absolvit Facultatea de Teologie din Tesalonic în 1968, prin urmare nu mi-a fost profesor, căci pe atunci nu preluase catedra, cu toate că fusese deja numit. Îi citisem scrierile și eram entuziasmat, dar nu aveam încă o legătură personală cu el. Dar în 1987, când m-am mutat din Mitropolia Edessei, Pellei și Almopiei în Mitropolia Thivei și Livadiei, și ulterior în Arhiepiscopia Atenei, Părintele Ioannis ieșise la pensie și am început să avem o strânsă legătură. Participam de obicei, alături de Părintele Gheorghios Metallinós și alții, la expunerile pe teme teologice pe care le ținea în cerc restrâns la biroul domnului avocat și teolog Athanasios Sakarellos. Frecventam de asemenea și prelegerile sale, cele obișnuite sau ținute cu ocazii speciale. Mai ales într-o vreme ținea săptămânal cuvântări în biserica Sfintei Marina din Ilioupoli.

Însă, pentru mine, cea mai mare binecuvântare au fost lungile convorbiri telefonice pe care le purtam aproape zilnic. De obicei mă suna el ca să-mi spună vreuna din părerile sale teologice, iar alteori îl sunam eu, ca să-i pun diverse întrebări pe teme bisericești și teologice.

Părintele Gheorghios Metallinós, la rândul său, amintește:

„Din momentul «loviturii» pe care a primit-o în 1997 și până la adormirea sa întru Domnul (1 noiembrie 2001), vorbeam aproape seară de seară la telefon, discutând chestiuni teologice și bisericești și schimbând păreri asupra tuturor problemelor sociale curente. Avea aceeași relație și cu Înaltpreasfințitul Mitropolit al Nafaktosului și Sfântului Vlasie, Ierótheos (Vlahos), căruia îi purta o adâncă prețuire și de a cărui teologie era mândru. Desigur, nu eram noi singurii pe care îi onora cu prietenia sa, dar mă refer acum la propria mea experiență alături de el. Din pricină că era tot timpul stăpânit de îndoieli în ceea

ce privește greaca sa (foarte bună, de altfel), nu șovăia să ne trimită prin fax – Mitropolitului Ierotheos și mie – tot ce scria, ca să-l verificăm în privința limbii, dar și ca să ne spunem părerile asupra teologiei sale. Dinlăuntru acestei relații apropiate ne era cât se poate de clară nedreptatea celor care îl criticau. Îi știa preabine pe cei care-i veneau în preajmă doar din interes sau ca să-i descopere anumite minusuri pe care să le folosească apoi împotriva sa. Dar noi, trecându-i cu vederea scăderile – pe care putea să le aibă ca orice om aflat în mijlocul unei mulțimi de probleme și conjuncturi dificile –, ne întemeiam numai pe teologia sa, precum și pe relația sa personală cu teologia. Ne minunam de nevoița și de nebunia lui pentru Hristos, ca și de întreaga sa dăruire pentru învățătura Părinților. De altfel, pe cunoscuții și pe colegii săi, clerici și mireni, îi prețuia anume după felul cum se raportau la tradiția patristică.²¹

Pe când eram predicator în Arhiepiscopia Atenei, am mers la inițiativa sa la un seminar în Vancouver, Canada, unde am predat trei zile la rând numai noi doi, mai multe ore pe zi. Au fost de față clerici și mireni din toată America, tema seminarului fiind Biserica Ortodoxă ca știință terapeutică. Conferențiam de dimineață până seara, pe rând, câte o oră fiecare – el despre istoria Romeității, eu despre elementele isihaste ale tradiției ortodoxe. Am socotit o cinste deosebită faptul că, pe toată durata prelegerilor mele, l-am avut printre ascultători. De atunci m-am legat și mai mult de Părintele Ioannis. Fotografia în care suntem împreună, publicată în volumul de față, se păstrează de la acel seminar.

Mai târziu, când am fost ales Mitropolit al Nafpaktosului, mi-a trimis o cerere, datată 13 aprilie 1998, prin care mă ruga să-l primesc în Mitropolia mea.

Iată cererea:

²¹ *Ibidem*, pp. 12-13.

„Kalamáki, 13 aprilie 1998

Către Înaltpreasfințitul Mitropolit al Nafpaktosului
și Sfântului Vlasie

Ierótheos

Înaltpreasfințite,

Pe această cale doresc să-mi exprim în mod oficial dorința de a fi primit ca preot sub jurisdicția Mitropoliei Voastre.

Slujesc Biserica Greciei din 1970, când am fost numit profesor titular al Universității din Tesalonic și m-am mutat din Statele Unite ale Americii în Grecia.

Motivele pentru care doresc să aparțin formal de o Mitropolie a Bisericii Greciei vi le-am făcut cunoscute în convorbirile noastre.

Rămân la dispoziția Voastră pentru toate cele necesare în scopul definitivării mutării mele în Mitropolia Voastră.

Vă sărut dreapta cu aleasă prețuire,

Protoiereu Ioannis S. Romanidis”

Printr-un document trimis Arhiepiscopului Spiridon al Americii, am cerut să i se acorde actul de slobozire din eparhie, fapt ce a fost consimțit.

Scrisoarea mea către Arhiepiscopul Americii este următoarea:

„Nafpaktos, 17 iunie 1998

Nr. protocol 222

Către: Înaltpreasfințitul Arhiepiscop al Americii
Spiridon

Înaltpreasfinția Voastră,

Preacucernicul Profesor, Protoiereu Ioannis Romanidis, pe care îl cunosc de mulți ani, a depus la data de

13 aprilie 1998 o cerere prin care solicită să fie transferat ca preot în jurisdicția Sfintei Mitropolii a Nafpaktosului și Sfântului Vlasie.

După cum însuși menționează în cererea sa, s-a mutat din Statele Unite ale Americii în Grecia încă din anul 1970 și locuiește neîntrerupt în Grecia de 28 de ani, predând la Facultatea de Teologie a Universității Aristoteliene din Tesalonic și slujind Biserica Greciei până în momentul de față în diverse misiuni oficiale. În mod cert nu intenționează să se reîntoarcă în America.

Datorită prețurii ce i-o port sus-numitului cleric pentru numeroasele slujiri pe care le-a oferit și continuă să le ofere Bisericii și teologiei ortodoxe, doresc să împlinesc cererea pe care mi-a adresat-o și să îl primesc sub jurisdicția Sfintei Mitropolii pe care, cu harul lui Dumnezeu, o păstoresc, pentru a mă ajuta în lucrarea mea.

Astfel, prin prezenta aduc la cunoștința Înaltpreasfinției Voastre această dorință a mea, rugându-Vă să împliniți cele ce țin de Înaltpreasfinția Voastră.

Având convingerea că veți încuviința această cerere a mea, rămân, cu prețuire,

† Mitropolitul Nafpaktosului și Sfântului Vlasie,
Ierôtheos"

Actul de slobozire din Arhiepiscopia Americii este următorul:

„Nr. protocol 173/98

SCRISOARE DE SLOBOZIRE

Următori Dumnezeieștilor și Sfințelor Canoane Apostolice și Sinodale cu privire la scrisorile de recomandare și slobozire acordate clericilor ce doresc să fie transferați,

SLOBOZIM

Începând cu data de 1 noiembrie 1998, din Sfânta noastră Arhiepiscopie, pe preacucernicul cleric – a cărui preoție este fără impedimente – Ioannis Romanidis, care a predat până acum la Facultatea de Teologie a Universității Aristoteliene din Tesalonic și a slujit Bisericii Greciei în felurite misiuni oficiale, timp de 28 de ani la rând, cu permisiune canonică de detașare din sfințitul cler al Sfintei Arhiepiscopii a Americii, pentru a fi încadrat canonic în rândul sfințitului cler al Sfintei Mitropolii a Nafpaktosului și Sfântului Vlasie.

New York, 8 octombrie 1998
† Arhiepiscopul Americii, Spiridon”

Din scrisoarea de slobozire se arată că, pe durata cât s-a aflat în Grecia, a avut „permisiune canonică de detașare din sfințitul cler al Sfintei Arhiepiscopii a Americii” și că preoția sa a fost „fără impedimente”. Astfel, începând cu luna octombrie a anului 1998 și până în ziua morții sale, la 1 noiembrie 2001, a aparținut clerului Sfintei Mitropolii a Nafpaktosului și Sfântului Vlasie. Astfel am avut prilejul de a strânge și mai mult legătura noastră.

5. Atmosfera filocalică a vieții sale

Medul familial în care a crescut și evlavia romeică¹ a părinților săi au avut o influență decisivă asupra sufletului tânărului Ioannis Romanidis, încă din vremea copilăriei sale.

¹ Cei pe care îi numim azi *bizantini* nu au avut niciodată conștiința că sunt bizantini, ci *romei* – spre deosebire de *elini*, care erau locuitorii idolatri ai Imperiului. În Imperiul Roman creștin, criteriile de definire a identității nu erau etnice, ci religioase. *Romeii* din Imperiul Roman de Răsărit și din Imperiul Roman de Apus erau unul și același neam, adică *neamul creștinilor*. (n. trad.)

Cu toate că a trăit și a studiat la cele mai mari centre universitare ale vremii sale, fiind elevul unor remarcabili profesori protestanți, acest lucru nu l-a vătămat până într-atât încât să analizeze teologia dintr-o perspectivă raționalistă – și asta deoarece temelia isihastă pe care crescuse a fost cu mult mai tare decât oricare alte influențe. Învățătura sa ascetică și-a avut punctul de plecare în isihasmul ortodox, întâlnit mai înainte de toate în mediul său familial. Este important că nici măcar în prelegerile sale universitare nu făcea referire în special la ceea ce studiasse la cele mai înalte instituții occidentale, deși cunoștea toate curentele protestante și papistașe pătrunse în teologia ortodoxă. Și asta pentru că cea care l-a înrăurit și l-a înrobit, în adevăratul sens al cuvântului, a fost tradiția filocalică-niptică-isihastă a Bisericii Ortodoxe.

A avut legături strânse și cu Părinți nevoitori și isihăști, astfel moștenirea mediului isihast din casa părintească dobândind o și mai mare tărie înlăuntrul său. Harul lui Dumnezeu l-a pregătit vreme îndelungată, punându-i în valoare atât marile sale capacități intelectuale, cât și spiritul cercetător care îl stăpânea. Prin urmare, acești trei factori – capacitățile sale intelectuale firești, mediul isihast în care a crescut și aplecarea sa către cercetare, dobândită prin studiile universitare – au constituit temeliile de neclintit ale parcursului său ulterior.

Crescând în mediul protestant al universităților americane – unde tradiția Părinților era contestată pe motivul că, începând cu secolul al IV-lea, Sfinții Părinți, chipurile, ar fi alterat duhul Evangheliei – Părintele Ioannis s-a dedicat, cu întreaga sa inteligență, în special Părinților Apostolici ai Bisericii, cei care erau urmașii direcți ai Apostolilor. Căuta să identifice puntea de legătură dintre perioada apostolică și epoca patristică.

Studiindu-și pe Părinții Apostolici, care aveau aceeași tradiție cu Sfinții Apostoli, și continuând cu marii Părinți ai

secolului al IV-lea, și mai departe cu Părinții isihăști, precum Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama, și în general toți Părinții filocalici-niptici, a descoperit că au aceeași teologie, diferită de teologia scolastică a Apusului.

Prin aceste studii a constatat că păstrarea Tradiției ortodoxe unitare a fost întreruptă în Apus de către scolastici, care se întemeiaseră pe operele lui Augustin, și de asemenea a fost alterată prin cucerirea părții apusene a Imperiului Roman de către triburile barbare germanice coborâte în Apus – alterare, desigur, înrăutățită de protestanți. În acest fel, Părintele Ioannis a rămas neclintit în tradiția niptică, pe care o socotea temeliea teologiei ortodoxe și avea să o numească mai târziu știință terapeutică. A sesizat, de asemenea, și denaturarea culturală provocată de cuceritorii franci ai Apusului. Aceasta e cheia dezvoltării ulterioare a teoriei despre

Divergențele dintre Apus și Răsărit nu au apărut între grecii din Răsărit și romanii de Apus, ci între romeii (din Răsărit și Apus, din Asia Mică până la Oceanul Atlantic) și populațiile care au ocupat Imperiul Roman de Apus, pe care Părintele Ioannis Romanidis le numește cu termenul generic de *franci*. Aceștia au îmbrățișat inițial credința creștină ortodoxă, fără însă a o înțelege pe deplin și fără a și-o asuma ca mod de viață. Și-au elaborat o teologie a lor pomind de la învățăturile lui Augustin, care era mult mai accesibil gândirii lor pragmatice și nerafinate de războinici. Treptat, romeii apuseni au fost exterminați sau înrobiți, toată ierarhia bisericească veche a romeilor fiind eliminată treptat sub acuzațiile de decadență și corupție.

Cucerirea Apusului de către franci a fost definitivată de Carol cel Mare și, dat fiind că orice putere politică trebuie să-și aibă și o justificare ideologică, s-au folosit de disputele teologice dintre romeii și barbarii nou-converșiți pentru a-și motiva politica de opresiune. Astfel, impunerea *adaosului Filioque* și eliminarea icoanelor au devenit arme politice ale francilor în combaterea și denigrarea romeilor răsăriteni, pe care i-au numit *greci*, adică „idolatri” și „eretici” pentru că se închinau la sfințele icoane. Obținerea supremației politice de către Carol cel Mare se sincroniza cu demersurile de obținere a independenței teologice și bisericești față de *Noua Romă*, Constantinopol – prin Conciliul de la Frankfurt din 794, care a respins Sinodul VII Ecumenic, prin Conciliul de la Aachen din 809, care a introdus *Filioque* în Crez, și prin ocuparea

Romeitate', pe care mai târziu avea să o extindă prin analiza trăsăturilor romeilor vorbitori de arabă din Liban, în perioada când a predat Teologia Ortodoxă la Facultatea de Teologie din Balamand.

Această tradiție filocalică-niptică a tânărului Părinte Ioannis Romanidis o aflăm plină de viață în corespondența purtată cu familia armatorilor Panágos și Kátingo Patéras, care aveau să îmbrățișeze mai târziu viața monahală, și cu fiica lor, Irini. Din această corespondență (publicată de Părintele Gheorghios Metallinós) se vădește personalitatea tânărului pe atunci Părinte Ioannis Romanidis, precum și duhul filocalic prin care se distingea.

Într-o scrisoare trimisă Părintelui Gheorghios Metallinós din partea Maicii Orthodoxyia de la Sfânta Mănăstire a Bunei-Vestiri Oinoussón, în numele stareței ei, Maria, se pomenește cum s-a cunoscut Părintele Ioannis cu familia Patéras: Doamna Kátingo Patéras, undeva prin anii 1954-1955, i-a cerut Arhiepiscopului Mihail al Americii să-i recomande un Părinte duhovnicesc la care să se spovedească, iar acesta a sfătuit-o să meargă la Părintele Ioannis, pe atunci tânăr preot slujitor în America. Arhiepiscopul i-a spus: „Să nu te lași influențată de

tronului Patriarhiei Vechii Rome de către episcopi franci între 983 și 1046. Repere importante în acest demers de eliminare a clericilor romei ortodocși sunt anii 1009, când este înlăturat ultimul papă ortodox, și 1014, când are loc introducerea oficială a lui *Filioque* în Biserica Romei. (n. trad.)

Pentru Romanidis, denumirea de *Imperiu Bizantin* este eronată, este o născocire a istoriografiei occidentale, fiind folosită pentru prima oară de Hieronymus Wolf în 1562. Contemporanii Imperiului se revendicau de la *Romania*, adică de la Imperiul Roman creștinat, de la Romanitatea creștină, ceea ce noi am ales să numim prin *Romeitatea*, pentru a fi în acord cu termenul *romei*, echivalentul grecescului *Ρωμαίοι*, cu alte cuvinte creștinii ortodocși din Imperiul Roman. (n. trad.)

faptul că-i tânăr cu anii, căci e mare cu duhul și foarte bun". Iar ea, cum l-a întâlnit, a spus: „L-am văzut pe marele Vasilie!”²³

Stând în Atena. „Obștea binecuvântată”

Venit în Atena pentru a-și pregăti teza de doctorat asupra păcatului strămoșesc, Părintele Ioannis a locuit în casa armatorilor Panágos și Katíngo Patéras, unde se întâlnea cu iubitori ai tradiției isihaste ortodoxe a Bisericii.

În scrisoarea trimisă Părintelui Gheorghios Metallinós de Maica Orthodoxía de la Sfânta Mănăstire Buna-Vestire Oinoussón, aflăm câte ceva despre perioada când a locuit în casa familiei Patéras din cartierul Palaió Psychikó. Tot acolo locuise și vrednicul de pomenire Dimitrios Panagópoulos cu soția, și de multe ori primeau găzduire și Părinți aghioriți, printre care Părintele Filotei Zervákos sau Părintele Amfilohie Mákris din Patmos. Era cu adevărat „o obște binecuvântată, un stup colivar”. Se citeau de obicei cărțile Sfântului Simeon Noul Teolog. „Îl citeau pe Sfântul Simeon, iar Părintele Ioannis le expunea învățătura sfântului. Le-a vorbit despre metanii și Rugăciunea lui Iisus, într-o vreme în care metaniile erau necunoscute multora, mai cu seamă cercului familiei de armatori. Le-a schimbat cu totul modul de gândire.”²⁴ Aici se referă probabil la faptul că Irini, fiica soților Patéras, avea să devină monahie, urmând-o mai târziu Panágos, care a devenit monah cu numele Xenofon, și Katíngo, care a devenit monahie și stareță a Sfintei Mănăstiri a Bunei-Vestiri Oinoussón, cu numele Maria.

Din scrisorile Părintelui Ioannis Romanidis vedem că pe durata cât a locuit la Atena a avut legături strânse cu persoane însemnate, precum Fótios Kóntoglou, Kóstis Bastias, Părintele Augustin Kantiótis. Îl amintește și pe Părintele

²³ *Ibidem*, p. 78.

²⁴ *Ibidem*, pp. 79-80.

Ieronim Simonopetritul, care viețuia la Sfânta Mănăstire a Înălțării Domnului din cartierul Výronas, cu care era de asemenea apropiat²⁵. Mai vorbește și de un anume Gheronda care a venit și i-a făcut sfeștanie. Probabil e vorba de Părintele Ieronim Simonopetritul sau Părintele Filotei Zervákos, după părerea Părintelui Gheorghios Metallinós²⁶. Într-o altă scrisoare vorbește despre Părintele Filotei Zervákos, egumen al Sfintei Mănăstiri Longovarda, pe care îl numește „minunatul Gheronda”, și de la care primește sfaturi. Astfel, scrie: „Dincolo de toate, cuvintele Părintelui Zervákos ne-au adus mare mângâiere”²⁷. Mai ținea legătura și cu Părintele Ieronim din Eghina.

În alt loc scrie că, fiind extrem de prins cu redactarea tezei de doctorat, le-a spus prietenilor să nu-l mai viziteze și, cum nici el nu se prea mai vedea cu ei, „toți se plâng că i-am părăsit”²⁸.

Odată reîntors în America, trimite salutări tuturor, tânjind după anturajul duhovnicesc din Atena. „Știți, fără nici o îndoială, cât de dor ni se face când citim despre privegheările de toată noaptea de acasă, într-o asemenea obște.” Le spune însă că au găsit și ei în America prieteni buni: „Din fericire, tocmai când ziceam că suntem singuri aici, Dumnezeu ne-a descoperit și pe alții care nu și-au plecat genunchiul înaintea lui Baal”²⁹. Se referă la Ieromonahul Panteleímon, un fiu duhovnicesc al lui Gheron Iosíf Isihastul, așa cum vom vedea mai departe.

Știe despre „Rugăciune” și metanii, de aceea, într-o scrisoare, spune: „Am metaniile lui Irini (fiica lui Panágos și Katíngo) prinse într-un cui, în fața mea, la birou”³⁰.

²⁵ *Ibidem*, pp. 120, 154

²⁶ *Ibidem*, p. 93.

²⁷ *Ibidem*, pp. 160-161.

²⁸ *Ibidem*, p. 92.

²⁹ *Ibidem*, p. 125

³⁰ Rugăciunea minții (*noetică*). (n. trad.)

³¹ *Ibidem*, p. 159.

Surprize din Grecia

Când a ajuns în Grecia – la început pentru teza de doctorat, iar ulterior pentru catedra profesorală de la Universitatea din Tesalonic – Părintele Ioannis a fost profund surprins de multe lucruri. Crescuse altfel, și întâlnea aici o altă realitate. Să urmărim câteva aspecte, așa cum însuși le amintește în cuvântările sale.

Unul din lucrurile stranii era lipsa diferențierii dintre un filosof și un istoric al filosofiei. Iată ce spunea:

„Această diferență între un istoric al filosofiei și un filosof nu se prea face simțită aici, în Grecia. Cum am ajuns în Grecia, am băgat de seamă că neogrecii studiază cu mare dragoste anumite personalități din trecut pe care le agreează. Vasăzică, educația neogrecă se pare că aplică eticheta de «bun» și «rău» – adică fiecare om ori e bun, ori e rău. Dacă-i bun, atunci tot ce spune el e corect, iar dacă-i rău, nimic din ce spune nu-i corect, totu-i greșit.”

Ce l-a neliniștit în mod special a fost că metafizica era predominantă, în vreme ce în Occident fusese contestată.

„Când am venit în Grecia, am asistat la prelegerea unui profesor universitar de Drept și-am avut o mare surpriză să-l aud susținând un punct de vedere în privința legilor care aducea cu teoriile lui Platon și Aristotel, absolut contrar direcțiilor actuale de gândire. Pentru că în ultimii ani, credința că ar exista criterii imuabile a fost condamnată fără drept de apel. Vechile fundamente metafizice ale legii nu mai sunt acceptate în Europa și America. În lumea anglo-saxonă predomină azi pozitivismul, iar în spațiul european, singura filosofie în vigoare astăzi este existențialismul. Nimic altceva.”

„După asta mi-au căzut în mână niște lucrări ale unor profesori de filosofie – e drept că din vechea generație – și am văzut acolo că un asemenea distins profesor de

filosofie din Grecia vorbea despre metafizică. Nu era la curent cu evoluția cercetărilor științifice mai recente din Europa și America, să vadă de ce metafizica a fost făcută praf. În primele discuții pe care le-am avut cu el am început să-i prezint anumite lucruri foarte importante despre mersul metafizicii în Europa.”

Încă și mai surprinzător a fost că teologia ortodoxă predominantă în Grecia era amestecată cu metafizica, identificându-se cu ea. Spunea:

„Am rămas perplex când am venit în Grecia și-am văzut profesori care scriseseră până și cărți despre metafizică, crezând că astfel susțin Ortodoxia, în vreme ce Ortodoxia n-are nici cea mai mică legătură cu metafizica.”

Crescând în America, a cunoscut foarte bine teologia „catolică” și protestantă, pe care o deosebea de teologia ortodoxă a Părinților Bisericii. Când a ajuns pentru prima oară în Grecia, a crezut că va întâlni tradiția patristică autentică și perspective ortodoxe asupra diverselor teme. Prin urmare, a fost de-a dreptul șocat de cele întâlnite. Spunea:

„Când am venit prima oară în Grecia, m-am confruntat cu unele situații pe care nu le puteam pricepe, văzându-mă silit să mă ocup cu anumite chestiuni istorice, altele decât cele ce priveau istoria dogmei. Trebuia să studiez alte lucruri legate de istorie – dar nu doar istoria Ortodoxiei, ci și a tradiției apusene, căci, odată cu apariția statului neogrec, anumite lucruri s-au impus prin decizie oficială.”

În 1970, mergând în Liban ca profesor la Facultatea de Teologie din Balamand, a întâlnit acolo ortodocși vorbitori de arabă care își spuneau *romei*. Atunci îndeosebi a început să studieze cu mai multă dăruire istoria Romeității.

De asemenea, a mai fost surprins să constate și că, la Universitate, Dogmatica era o disciplină separată de Morală.

„Culmea e că ortodocșii de astăzi au despărțit în practică dogmatica de morală, sau teologia de morală, și-am ajuns să ne ocupăm la greu cu moralismul. Există o asemenea tendință, și-mi aduc foarte bine aminte că prima oară când am ajuns în Grecia, am văzut că unii se ocupau cu morala, și alții cu dogmatica, de exemplu. Le separau în mod clar.

Prima oară când m-am întâlnit cu un mai-mare bisericesc – ulterior ajuns mai-mare, pe atunci nu era încă – i-am atras atenția asupra importanței teologiei, a dogmaticii, pentru funcționarea corectă a Bisericii din toate punctele de vedere. Știți ce mi-a răspuns? «Vedeți, trebuie să vă spun, pe noi nu ne interesează aspectele dogmatice. Doar cele morale.» Nu-i interesează aspectele dogmatice!”

Avea convingerea fermă că sfintele moaște sunt măr-turia faptului că acea persoană, prin harul lui Dumnezeu, a ajuns la îndumnezeire, de aceea și trupul i s-a sfințit. Cu toate acestea, auzea tot felul de păreri din partea profesorilor de teologie. Iată ce povestea:

„Când am ajuns prima oară în Grecia, i-am auzit pe unii teologi defăimând sfintele moaște, și în ruptul capului nu puteam pricepe ce teologi mai erau și ăștia. În Apus, această tradiție împotriva sfintelor moaște există la protestanți și la teologii atei; în Apus există atei și oameni cu tendințe atee care studiază creștinismul. Există asemenea profesori universitari de teologie. Există și teologi evrei care predau creștinismul în universități, și atei care predau teologia. Ei predau teologia nu ca să fie crezută de oameni, ci ca pe un curs ca oricare altul. Așa că, mă întreb: poate să existe curățire și luminare fără existența sfintelor moaște? Sfintele moaște sunt rezultatul luminării. Cel care ajunge la starea de luminare ajunge, în

cealaltă viață sau chiar din viața aceasta, și la vederea lui Dumnezeu. Și un astfel de om lasă sfinte moaște, care răspândesc bună mireasmă...”

A fost surprins de modul în care se citește și se tâlcuiește Sfânta Scriptură în Grecia. Povestea:

„Îmi aduc aminte când am venit în Grecia că m-au chemat la un cerc de studiu al Sfintei Scripturi. Unul citea ceva, iar ceilalți începeau să zică: «Ce părere ai? Ce vrea să spună textul acesta?» Și fiecare își etala propria prostie. Închipuiți-vă numai, dacă am avea o carte de chimie ori de chirurgie și ne-am apuca s-o citim fără să fie nici un chirurg sau biolog de față, și ne-am da fiecare cu părerea, fără să fi văzut măcar o dată vreun microb sau celulă în viața noastră – de asta și Părinții spun că singurul care poate tâlcui corect Sfânta Scriptură este numai cel care are aceeași experiență cu Apostolii și Prorocii. Nu fitecine.”

Studiind în America și cunoscând tehnica și metodologia cercetării, după cum am văzut, și știind învățătura ortodoxă din scrierile Părinților Bisericii, a fost de-a dreptul șocat de fanatismul pe care l-a întâlnit în Grecia. Spunea:

„Am observat că aici, în Grecia, cei care au studiat teologia, științele politice, filologia, istoria grecilor, spre exemplu, literatura greacă, etnologia etc. sunt, după părerea mea, nu doar demagogi, ci chiar fanatici. Fanatici și rigizi. N-au răbdare să asculte nimic dacă nu le sună lor întocmai cu ce cred și-au învățat la școală. Și lucrul acesta este foarte grav pentru Ortodoxie, căci mai apoi, când astfel de atitudini ajung în domeniul religios, avem de-a face cu ceva mult mai rău, căci apare și problema superstiției.”

În vremea când își pregătea teza de doctorat, obișnuia să meargă prin sate și să pună întrebări oamenilor pe care-i

întâlnea – unii dintre ei chiar analfabeți – despre ce credeau în privința raiului și iadului. Spunea:

„Ce spune omul din popor aici, în Grecia, c-o să ne ducem cu toții în același loc, nu știu de unde s-o iau, nu-mi dau seama de unde-i vorba asta. Am tot auzit-o pe vremea când eram doctorand și umblam prin sate în sus și-n jos, și orice analfabet care-mi ieșea în cale îmi zicea: «Fiule, orice-am face, ne ducem toți în același loc.» Acum, nu știu de unde vine asta. Să fie dintr-o veche tradiție întemeiată pe frumoasele icoane ale Celei de-a Doua Veniri?»

Îi cerceta pe monahi în mănăstiri, întrebându-i despre viața duhovnicească. Fiind învățat despre Rugăciunea minții (*noetică*), urmărea purtarea călugărilor. Iată ce a povestit la un moment dat:

„Odată mă întorceam din Longovárdá, insula Páros, cu familia. Era pe înserate. Și pe vas era un călugăr din Longovárdá. Ațipind el, dacă înainte nu vedeai nimic deosebit la dânsul – nu vedeai decât un călugăr și-atât – ațipind, a început: «Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă». Și nu doar că spunea Rugăciunea în somn, dar o spunea cu voce tare, și-și făcea neîncetat semnul crucii. Când era treaz avea cu siguranță Rugăciunea, dar n-o spunea cu gura și cu mâinile; o spunea doar cu inima.»

Tradiția patristică-niptică-isihastă

Întreaga tradiție care l-a stăpânit din anii copilăriei și ai tinereții, dar și din anii studiilor sale, a fost învățătura patristică și viața niptică a Bisericii Ortodoxe. Acest fapt se arată din întreaga sa învățătură de la Universitate, ca și din scrisorile publicate de Părintele Gheorghios Metallinós. În cele ce urmează ne vom referi strict la aceste scrisori.

Părintele Ioannis le mulțumește soților Panágos și Katingo Patéras că și-au asumat publicarea tezei sale de doctorat. Lucrul acesta l-a bucurat nespus, căci astfel vor contribui și ei „la readucerea gândirii și practicii ortodoxe contemporane în matca tradiției nestricate a Sfinților Mucenici și Părinți ai singurei noastre credințe ortodoxe adevărate”. Le recomandă să o citească pentru a-i înțelege importanța:

„Vreau să o citiți, ca să știți că, publicând-o, ați tipărit nu lucrarea Părintelui Ioannis, ci mărturisirea de obște a creștinilor ortodocși din primele două veacuri.”³¹

Venind în Grecia pentru teza sa de doctorat, și-a dat seama că mulți profesori ai Facultății de Teologie fuseseră influențați de teologia apuseană. S-a bucurat însă când avea să se încredințeze de întoarcerea gândirii teologice către tradiția patristică. Scrie: „Părintele Florovski s-a întors cu câteva zile în urmă [noiembrie 1959] de la praznicul Sfântului Grigorie Palama din Tesalonic și e mulțumit de turnura pe care a luat-o acum teologia noastră spre tradiția patristică”³². Se bucură de publicarea operelor patristice. „Urmărim ce se publică în Grecia cu mult interes, desigur, în special lucrările patristice.”³³ Dădea o mare importanță dezvoltării unui monahism sănătos. „Trebuie cu orice preț ca adevăratul monahism să se întărească și să crească în duhovnicie, în învățătură și în călăuzire. Altfel, o mare primejdie ne paște.”³⁴

În scrisorile trimise din America pomenește despre Părintele Panteleímon, unul din ucenicii lui Gheron Iosif Isihastul. De la acesta află despre viața lui Gheron Iosif și, cu siguranță, învață mai multe despre practica Rugăciunii minții.

Spune despre el într-o scrisoare:

³¹ *Ibidem*, pp. 94-95.

³² *Ibidem*, p. 149.

³³ *Ibidem*, p. 164.

³⁴ *Ibidem*, p. 164.

Dumnezeu „ne-a trimis un călugăr din Sfântul Munte, bărbat tânăr, născut în America, ce s-a dus în Athos și a aflat pe un anume Gheron Iosíf, care se întâmplă să fie unul din cei mai sfinți sihaștri ai Sfântului Munte. Panteleímon a petrecut cu Gheronda destul de multă vreme”³⁵.

Gheron Iosíf Isihastul îi trimite scrisori din Sfântul Munte lui Panteleímon, iar Panteleímon le citește împreună cu Părintele Ioannis. Este semnificativ comentariul pe care îl face:

Panteleímon „are ca Gheronda pe un anume Iosíf, ce are opt ucenici desăvârșiți. Iosíf însuși este, probabil, cel mai bun nevoitor al Rugăciunii minții. I-am citit împreună scrisorile. Ce să vă spun? Gheron Iosíf recomandă începătorilor *Pelerinul rus* drept îndrumător, dacă nu-și găsesc Stareț”³⁶.

Îl pomenește și pe Părintele Efrem, ucenicul lui Gheron Iosíf, numit apoi Filoteitul, care trăiește acum în America și pe care soții Patéras îl cunoscuseră³⁷. Vorbește adesea despre Părintele Panteleímon și lucrarea pe care o săvârșește în America³⁸.

Este deosebit de interesat de tradiția filocalică. Scrie:

„Am petrecut două zile împreună (cu Ieromonahul Panteleímon) la o adunare duhovnicească, unde au venit în jur de treizeci de studenți de la universitățile din apropiere, într-un loc izolat, ca o mănăstire. A vorbit Părintele Panteleímon, Părintele Florovski, un alt Părinte și cu mine. Tema principală a fost Rugăciunea. Am vorbit pe larg despre Filocalie și premisele sale. A fost foarte bine.”

De asemenea, Părintele Panteleímon i-a dăruit moaște de la opt sfinți³⁹.

³⁵ *Ibidem*, pp. 125-126.

³⁶ *Ibidem*, p. 134.

³⁷ *Ibidem*, pp. 150-151.

³⁸ *Ibidem*, pp. 151-152, 155-156.

³⁹ *Ibidem*, pp. 126-128.

Știind că pentru a intra în viața Rugăciunii minții este nevoie și de un loc anume de nevointă, se interesează de întemeierea unei mănăstiri în America. O Biserică fără sfântă mănăstire nu e ortodoxă. Scrie despre starea secularizată predominantă în America: „Starea Bisericii noastre de aici aduce cu starea unui mort care-și dă ultima suflare”⁴⁰. Trage nădăjde că se va întemeia o sfântă mănăstire după tipic aghiorit:

„Unde se înmulțește păcatul, acolo e cu puțință, prin darul lui Dumnezeu, să prisosească harul. O viață monahală bună și riguroasă este singurul lucru care ne mai poate arăta calea de ieșire din starea aceasta deplorabilă a Ortodoxiei în America. Dacă o să fie întemeiată de aghioriți, atunci vom avea tipicul Sfântului Munte, cu privegheri și toate celelalte, iar ei vor fi un puternic centru misionar, care va cotropi centrul împărăției lui satana și va curăța văzduhul de demoni cu tămâia și trezvia ortodoxă. Știți că nevoitorii nu fugeau în pustie pentru că ar fi căutat o viață mai liniștită, ci pentru că pustia era socotită prin excelență împărăția satanei. De aceea Hristos a mers mai întâi în pustie și l-a biruit pe diavol în fortăreața lui cea mai tare. La fel și aici, unde de atâția ani domnește satana fără să fie de nimeni deranjat, trebuie să fie luptat.”⁴¹

Condamna lucrarea în Biserică a unor „pseudo-călugări” care luptă împotriva vieții monahale⁴². Le spune însă soților Patéras că „o fiică duhovnicească a lui Gheron Iosif (...) a reușit să achiziționeze o mănăstire, așa că, în sfârșit, avem și în America o mănăstire”⁴³.

Regretă hotărârea de a părăsi Grecia după redactarea lucrării sale de doctorat și de a reveni în America. Scrie:

⁴⁰ *Ibidem*, p. 150.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 135-136.

⁴² *Ibidem*, pp. 136, 155-156.

⁴³ *Ibidem*, p. 150.

„În ciuda tuturor încercărilor legate de plecarea noastră, ne-a părut tare rău că am lăsat sfântul pământ al Ortodoxiei și stăm acum să ne batem capul cu ineptiile Americii. Dumnezeu să ne dea răbdare până ne vom întoarce în Grecia.”⁴⁴

Iubește tradiția monahală niptică și isihastă și simte că e de datoria lui să o transmită și în America. Vede lucrul acesta ca fiind lucrarea și misiunea lui. Într-una din scrisori spune:

„Mi-aș dori foarte mult să mă întorc în Grecia, și i-am spus lui Panteleimon să se intereseze în privința asta. Pe de altă parte, poate că Dumnezeu mă va socoti un dezertor dacă părăsesc lupta aici. În orice caz, vom vedea.”⁴⁵

În alt loc scrie:

„De-atâtea ori am zis că ne facem bagajele și venim în Grecia. Singurul gând care ne mai ține e că trebuie să ne facem datoria aici.”⁴⁶

Într-o altă scrisoare spune:

„Nu trebuie să ne temem atât de cei din afară, cât mai ales de cei dinăuntru. În orice caz, atâta vreme cât putem să facem ceva aici, o vom face. Altfel, suntem gata de plecare. Vă rog să nu credeți că ne-am lipit cumva inimile de locurile acestea, dar nici că vom dezerta de pe câmpul de luptă de dragul isihiei. Dacă era așa, eram de mult plecați.”⁴⁷

Are conștiința profundă că trebuie să ajute Biserica Americii. Acest lucru ține și de întemeierea unei mănăstiri ortodoxe. Scrie: „Ortodocșii de aici au mare nevoie de-o mănăstire bună”⁴⁸. E mistuit de dorința de a ajuta Biserica Americii. Scrie:

⁴⁴ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 163.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 164-165.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 161.

„Celălalt lucru care mă împiedică (să plec din America și să mă întorc în Grecia) este întrebarea dacă poate, oare, căpitanul să părăsească de unul singur vasul care se scufundă, lăsând echipajul să piară. Dacă plecăm și noi, aștia doi-trei care suntem, cine mai duce lupta aici? Cununa biruinței i se dă, oare, dezertorului? Sau e împușcat ca un laș?”⁴⁹

Îl chinuie de-a dreptul această întrebare, de aceea scrie mai departe:

„Un mirean poate să caute doar propria-i mântuire, dar preotul trebuie mai întâi de toate să poarte de grija mântuirii celorlalți, pentru că el va fi mântuit numai împreună cu turma sa, iar nu fără ea. Aceste probleme mă chinuie în general. Dacă binevoiți, discutați-le cu Părintii duhovnicești de acolo, pentru că mult mi-ar plăcea să fiu eu cel care greșește în această privință.”⁵⁰

Însă, în altă scrisoare, spune: „Părintele Zervákos scrie să ne ridicăm cu toții și să venim în Grecia”⁵¹. În cele din urmă avea să se întoarcă în Grecia, odată cu numirea sa ca profesor de Dogmatică la Facultatea de Teologie din Tesalonic⁵².

Teologia pastorală

E preot, îi este însă foarte familiară și învățătura ortodoxă, de aceea cuvintele sale sunt teologice. Vorbește despre credința în Dumnezeu și despre răbdare, adresând urări și îndemnuri foarte duhovnicești. Ceea ce îl preocupă este mântuirea și îndumnezeirea celor cărora le scrie, precum se

⁴⁹ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 143.

⁵¹ *Ibidem*, p. 161.

⁵² *Ibidem*, p. 182.

arată din scrisorile sale. Vom desprinde din ele câteva fragmente semnificative, ce exprimă teologia Bisericii care îl însuflă.

„Vă urez să vă întoarceți cu toții în deplină sănătate, râvnind să vă aduceți prinosul la păzirea tradiției, acum că vedeți unde duce părăsirea ei.”⁵³

„Vă urez să vă dăruiașcă Dumnezeu sănătate și puterea de-a face față tuturor încercărilor. Fie ca analizele lui Panágos și Irini să iasă bine, și nu uitați ce spune Pavel: «Când sunt slab, atunci sunt tare».”⁵⁴

„Vă urez ca Dumnezeu să vă aibă totdeauna în pază și să vă dăruiașcă sănătate și putere să-l zdrobiți pe vrăjmaș sub picioarele voastre. Fie ca harul Duhului să rămână cu voi pururea.”⁵⁵

„Vă urăm ca harul Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu să vă păzească pururea, să strălucească în inima voastră prin Duhul Sfânt și să aducă rod de-a lungul Noului An și în vecii vecilor. Amin.”⁵⁶

„Vă urăm cu toții Paște fericit și «bună Înviere». Fie să ajungem cu toții la Ziua Cincizecimii luminați, și la Duminica Tuturor Sfinților sfințiți.”⁵⁷

„Doamnei Katíngo îi urăm cu toții mulți ani și darurile Sfântului Duh. Fiecare copil și nepoțel să-i fie o luminiță în casă.”⁵⁸

⁵³ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 132.

* Gr. Καλή Ανασταση, „Bună Înviere!” = una dintre urările pe care grecii și le fac înainte de Paște. (n. trad.)

⁵⁷ *Ibidem*, p. 141.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 151.

Toate aceste urări pe care le trimite sunt teologice și arată cum poate cineva să trăiască experiența harului lui Dumnezeu și cum trebuie să petreacă praznicele Bisericii noastre. Nu ca o prăznuire exterioară, ci duhovnicească, o participare personală la darurile Sfântului Duh.

Îndrumându-l duhovnicește pe Panágos Patéras, care deja devenise monah cu numele Xenofon, dorește să-i transmită conștiința sușurilor duhovnicești neîncetate, de vreme ce viața duhovnicească nu e statică, ci o mișcare și un suș continuu. Scrie:

„Dar Dumnezeu mult îl iubește și multe l-a învățat. O să-l mai învețe încă și altele, la care nici nu gândește. Nu trebuie să rămânem în nemișcare. Cu fiecare răstimp dat de Dumnezeu, trebuie să învățăm pașii ce urmează, căci aceasta este desăvârșirea, să înaintăm către cele mai presus de fire. Pe de altă parte, înaintarea va fi după puterea fiecăruia.”⁹⁹

Însă metoda îndrumării duhovnicești pe care o lucrează în calitate de duhovnic, cât și îmbinarea paternității duhovnicești cu teologia Bisericii se vădesc îndeosebi în felul cum înfruntă boala monahiei Irini și cum îi mângâie pe părinții săi după trecerea ei la Domnul.

Merită amintit că Părintele Ioannis, la vremea când scria aceste scrisori, de la începutul bolii lui Irini până la trecerea ei la Domnul, avea între 30 și 32 de ani! De aici se vede maturitatea sa duhovnicească și teologică la această vârstă¹⁰⁰.

Aflând de boala lui Irini, i-a îndemnat pe părinții ei la răbdare, încredere deplină în Dumnezeu și rugăciune, pentru că astfel se biruiește satana:

⁹⁹ *Ibidem*, p. 171.

¹⁰⁰ Cele despre viața, boala și tunderea lui Irini în monahism cu numele de Irina Myrtidiotissa [Dătătoarea-de-mir], cât și cele despre trecerea ei la Domnul le întâlnim, între altele, și în cartea *Ieri Moni Evangelismou tis Theotokou Oinousson Chiou*, ediția 1988.

„Mă rog lui Dumnezeu să o facă bine pe Irini. E nevoie de îndelungă răbdare și deplină încredere în Dumnezeu, pentru că El știe ce face. Dacă avem credință adevărată, iar rugăciunea noastră e rugăciunea credinței și a dragostei, Dumnezeu nostru ne dă puterea să-l biruim pe satana.”⁶¹

Îmbunătățirea temporară a stării ei de sănătate îl bucură. O sfătuiește să caute în Elveția – oricât de greu ar fi de găsit – cartea lui Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*. Este o carte importantă, căci, prin ea, teologii „pot să adâncească un pic mai mult teologia Părinților Bisericii noastre”. Este „o bună introducere în teologia mistică și în viața Bisericii noastre, scrisă cu precădere pentru apuseni, care nu înțeleg duhul Ortodoxiei”. Știe că s-ar putea să i se pară o lectură dificilă, dar, dacă se străduiește, va fi în stare să-i pătrundă înțelesul. Cartea aceasta „se întemeiază mai ales pe Părinții niptici ai Răsăritului, fiind adânc înrădăcinată în duhul Filocaliei”⁶².

Evoluția bolii lui Irini îl face să-i recomande Rugăciunea lui Iisus ce lucrează în inimă, îndemnând-o la trezvie:

„Cu mâhnire aflu că Irini e grav bolnavă. Să nu lase nici o clipă Rugăciunea lui Iisus și metaniile. Rugăciunea aceasta este o armă puternică, și energia lui Dumnezeu este cea care biruie întotdeauna în lupta din inima omului – este de-ajuns numai ca omul s-o dorească și să nu aibă mintea împrăștiată în lucrurile cele deșarte ale acestei lumi. Cine are urechi de auzit să audă.”⁶³

Înrăutățirea bolii lui Irini îl îndeamnă să lucreze cu și mai mare tărie la îndrumarea ei pastorală și teologică printr-o scrisoare. Îi vorbește despre ajutorul care vine de la Dumnezeu,

⁶¹ Gheorghios Metallinos, *op. cit.*, p. 99.

⁶² *Ibidem*, pp. 124-125.

⁶³ *Ibidem*, p. 140.

de la Maica Domnului și de la Sfinți, prietenii Lui; despre folosul primit din încercările prin care trecem; despre deplina noastră încredere în Hristos; despre rugăciunea pe metanii; și despre purtarea Crucii. Redăm în cele ce urmează o bună parte a acestei scrisori, datorită importanței sale deosebite.

„Suntem adânc îndurerăți din pricina sănătății preaiubitei noastre Irini. Acum, că am dobândit și noi o fiică, înțelegem poate mai bine durerea unui părinte pentru copilul său. În toată vremea trebuie să ne punem nădejdea noastră în Părintele Mântuitorului nostru, ca și în Preasfânta Sa Maică și în toți Sfinții, pe care Dumnezeu îi ascultă ca pe niște prieteni ai Săi. Din dragoste pentru poporul său, Moise s-a certat cu Dumnezeu, izbăvind prin rugăciunea sa de la moarte sigură poporul acesta tare de cerbice. Și dacă l-a ascultat Dumnezeu pe prietenul Său, Moise, cu cât mai mult ascultă rugăciunile Preasfintei Sale Maici pentru noi! Maica lui Hristos și Sfinții se roagă pentru mântuirea noastră și pentru tot ce ne este spre mântuire. Dumnezeu e bun și lucrează totdeauna ce e bine pentru noi, spre desăvârșirea dragostei noastre. Încercările prin care trecem sunt socotite ca fiind ceva rău numai de cei egoiști, care iubesc lumea și slujesc dorințelor ei. Unora ca acestora li se descoperă urgie din cer. Cel care Îl iubește cu adevărat pe Dumnezeu înfruntă încercările cu puterea Duhului Sfânt și, în loc să scadă, crește. Cu cât mai încercat este, cu atât mai înflăcărat se face, și foc se aprinde înlăuntrul inimii lui, și odată aprinsă inima lui de focul Dumnezeirii, diavolul pleacă, nemaigăsindu-și loc într-însa. Omul se face lumină, și ca lumina strălucește, iar întunericul pleacă din lăuntrul său. Pentru cei ce-L iubesc pe Dumnezeu, toate împreună-lucrează spre bine, îndeosebi suferințele noastre. Vai nouă de nu vom înțelege că tot ce ni se întâmplă, spre binele nostru se întâmplă! Fie ca Dumnezeu să tindă mâna Sa cea tare și

Irini să se facă bine, iar noi să ne trezim. În fiecare răsuflare a noastră Se află Dumnezeu Cel Atotputernic, dar și Cel Atotștiutor, Cel ce știe binele nostru. Să spunem neîncetat: «Facă-se voia Ta». Dar să o rugăm și pe Maica Sa, pe prietenii Săi și pe Hristos să ajute. Iubita noastră Irini, să ai tot timpul metaniile în mână, Rugăciunea lui Iisus pe buze și mintea ta pururea în Rugăciune. Să nu te îndoiești niciodată de dragostea lui Dumnezeu. Prin harul pe care Dumnezeu negreșit îl dă când îl cerem, crucea noastră devine armă asupra diavolului. Diavolul mult se teme de cruce, nu doar de Crucea Domnului, ci și de crucea fiecăruia dintre noi, căci prin cruce e nimicit, în vreme ce omul prin cruce e desăvârșit. Dumnezeu îi are pe cei ce-și duc crucea ca pe prieteni ai Săi, căci dragostea lor trece dincolo de dragostea cea lumească, ce-și caută pururea numai ale sale.”⁶⁴

Părintele Ioannis se bucură că Irini, în acest moment greu al vieții ei, vizitează o mănăstire:

„Ne-am bucurat că Irini a mers la mănăstire pentru o vreme. Poate, sau mai degrabă sigur va trage folos dintr-un asemenea loc, precum se cuvine.”⁶⁵

Boala avansează, iar el îi scrie personal. Nu o mângâie cu fățarnicie, ci încearcă să-i insuflă, picătură cu picătură, încrederea deplină în dragostea lui Dumnezeu, încredințându-o încă o dată de valoarea cercării noastre întru împărtășirea de slava lui Dumnezeu și amintindu-i cu înțelepciune despre trebuința Rugăciunii cu Numele Domnului:

„Mult ne mâhnim, Irini, pentru boala ta ce nu se mai sfârșește. Să-ți amintești în toată vremea de răbdarea lui Iov și, în pofida aparențelor, să fii încredințată că suntem cu toții în mâna lui Dumnezeu, Cel ce are pentru

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 147-149.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 151.

fiecare din noi același țel, să ne mântuiască și să ne țină în dragostea Sa, dar cu fiecare lucrează în chip diferit, potrivit nevoilor noastre duhovnicești. Indiferent prin ce trecem, cu orice preț să nu uităm însă că Dumnezeu atât de mult ne iubește, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat în mâinile celor fără de lege. Prin suferințe se desăvârșește dragostea omului pentru Dumnezeu, și fără de cercare omul nu se poate împărtăși de slava lui Dumnezeu. Cred că ai pururea Numele Domnului pe buzele tale și îmi închipui că Părintele Panteleimon te-a ajutat mult în aceasta. Să-l ascuți în tot ce-ți spune și așa îți vei câștiga sufletul tău.”⁶⁶

După moartea lui Irini îi mângâie pe părinții și frații ei în duh ortodox și conștiință patristică. Le vorbește despre tristețe și bucurie, amintindu-i cu înțelepciune pe cei ce regretă moartea ei – căci, și-ar închipui ei, Irini n-a apucat să trăiască mai mult ca să se bucure de micile plăceri ale vieții:

„Fiind oameni cu duh lumesc, ne-am întristat nespus când am aflat că cel mai bun copil al vostru nu mai este printre noi, dar pe de altă parte ne-am bucurat duhovnicește, căci s-au terminat chinurile ei cele grele și acum e cu Hristos și cu Preasfânta Sa Maică și cu toți Sfinții, de vreme ce s-a dus pregătită și prea-încercată în foc, precum se cade doar copilului celui ales al Domnului. Dumnezeu a iubit-o și a păzit-o de deșertăciunea acestui veac. Fie ca Domnul să aibă milă de toți cei ce regretă că Irini nu a gustat bucuriile ușoare ale acestei lumi, fiind ea dăruită cu darul de-a gusta bucuria pe care omul nu o poate înțelege cu nici un chip în această viață.”⁶⁷

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 160.

În aceeași scrisoare îi înștiințează că epistola Părintelui Filotei Zervákos i-a adus mare bucurie: „Îndată ce-am primit ieri de la iubitul Panteleímon scrisoarea minunatului Gheronda Filotei Zervákos, mâhnirea ni s-a preschimbat în bucurie”⁶⁸. Scrisoarea Părintelui Filotei Zervákos începe așa: „Vă vestesc vestea cea de veselie, că iubita voastră soră duhovnicească și iubita noastră fiică duhovnicească, monahia Irini Myrtidiotissa, a adormit întru Domnul”⁶⁹.

În aceeași scrisoare către părinții lui Irini, Părintele Ioannis își arată și bucuria pentru mântuirea ei și pentru îndrăznirea ce a dobândit-o înaintea lui Dumnezeu:

„Acolo unde este se va ruga pentru noi, și nu-i puțin lucru să ne iubească atât de mult Irini, acum că negreșit are îndrăznire înaintea lui Dumnezeu. Panteleímon mi-a vorbit despre sporirea duhovnicească a monahiei Irini, și mult mi s-a veselit inima, căci pe toți ne-a întrecut. Diamantis și Kalliopi greu vor afla cuvânt de răspuns înaintea lui Dumnezeu dacă nu rămân statornici în credință, așa cum a rămas sora lor.”⁷⁰

Și încheie cu un cuvânt pastoral patristic:

„Să ne silim cu toții să ne pregătim, ca și ieșirea noastră să fie cu aceeași bucurie. Vai nouă de nu va fi așa! Fie ca Dumnezeu să ne aibă pe toți în pază, așa cum a avut-o și pe iubita noastră Irini.”⁷¹

Părintele Ioannis a fost un mare teolog dogmatist, dar și un Părinte duhovnicesc tradițional, care păstora teologhisind și teologhisea păstorind pe cei ce se sileau la mântuirea sufletelor lor.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 162.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 161.

⁷¹ *Ibidem*, p. 162.

În cele din urmă, precum se arată atât din scrisorile sale, cât și din cuvântul său rostit, Părintele Ioannis era nu numai un spirit academic-cercetător, ci, la un anumit nivel, trăia și felurite experiențe duhovnicești din lăuntrul tradiției isihaste. Nu sunt personal în măsură să apreciez nivelul experiențelor sale duhovnicești, dar oricine îi citește cuvântul duhovnicesc la care vom face referire în capitolele următoare, va simți că este un cuvânt trecut prin proprie experiență. Nimeni nu ar putea exprima asemenea învățături numai pe baza studiilor și a muncii de cercetare academică, dacă nu ar avea și experiența concretă a ceea ce spune.

Desigur, Părintele Ioannis, „ca purtător de trup și viețuind în lume”, nu era străin de loviturile diavolului, ci mai degrabă s-ar putea spune că a fost luptat de diavol mai mult decât oricare altul, căci, precum spune Sfântul Ioan Sinaitul, „Cel ce scrie despre isihie îi asmute împotriva sa pe draci”. Prin toate scrierile și cuvântările sale îl înfieră pe diavolul ca fiind focarul păcatului, recomandând, de asemenea, metoda terapeutică isihastă, al cărei scop este tămăduirea omului de patimi.

Războiul diavolului împotriva lui a fost evident în toate etapele vieții sale – de la scrierea tezei de doctorat până la ieșirea la pensie de la catedra Facultății de Teologie a Universității din Tesalonic – și la toate nivelurile, personal, familial și academic. Au fost vremuri când a suferit mari pierderi din pricina lucrării pe care o săvârșea.

Totuși nu micile noastre greșeli contează, greșeli pe care le facem din pricina firii noastre căzute și pentru care ne pocăim, ci modul în care înfruntăm situațiile grele din viața noastră. Iar Părintele Ioannis Romanidis primea toate câte veneau asupra-i – defăimări și critică de rea-credință – aproape totdeauna în tăcere și cu rugăciune, în ciuda mâhnirii ce i-o pricinuiau. Doar arareori a reacționat categoric.

Unii au interpretat această tăcere a lui ca pe o retragere din fața problemelor teologice și bisericești. Însă poate că alegerea

de a răspunde astfel a fost rodul tradiției niptice-isihaste în care a trăit, pe care a predat-o și în care avea să adoarmă întru Domnul. Cred că Dumnezeu va vedea prinosul pe care l-a adus Bisericii și scrisului teologic, și-i va prețui modul filocalic și isihast în care a înfruntat ispitele care l-au lovit în viață. Însemnătate are atât cuvântul său teologic, cât și tăcerea sa isihastă.

6. Legătura cu Sfântul Munte

Așa cum am pomenit mai înainte, Părintele Ioannis, crescând și studiind în America, avea să cunoască teologia apuseană cu ambele ei fețe, scolastică și moralistă. Și-a ales ca temă a tezei de doctorat *Păcatul strămoșesc*, dezvoltând învățătura ortodoxă a Bisericii primelor veacuri despre păcat, moarte și mântuire. A început pregătirea acestei teme încă din vremea când era în America.

Însă când a ajuns în Grecia, și mai cu seamă când și-a prezentat teza la Facultatea de Teologie din Atena, a avut de întâmpinat reacții de împotrivire din pricina vederilor sale ortodoxe. Lucrul acesta i-a provocat un mare semn de întrebare. Nu se așteptase să întâlnească în Grecia, la teologi ortodocși, elemente din teologia scolastică a lui Thoma d'Aquino. A fost extrem de tulburat.

Trecând prin această încercare, s-a dus în Sfântul Munte pentru a discuta problema din punctul de vedere al învățăturii niptice ortodoxe a Bisericii, îndeosebi cu Părintele Teoclit Dionisiatul, care era pe atunci personalitatea cea mai de seamă a Sfântului Munte. Era Paștele anului 1957.

Anul următor (1958) i-a trimis Părintelui Teoclit Dionisiatul o scrisoare. Este o scrisoare deosebit de importantă, căci cuprinde vederile sale ortodoxe, arătând că este interesat de un creștinism și un monahism care să lupte împotriva eudemonismului și a satanei. Să luăm aminte că, pe atunci,

Părintele Ioannis era în vârstă de 31 de ani. Iată scrisoarea, redată în întregime:

„Iubite frate întru Hristos, Părinte Teoclit,

Nădăjduiesc ca scrisoarea mea să vă găsească, pe Sfinția Voastră și pe iubitul nostru Gheronda Gavriil, sănătoși trupește și sufletește, iar cele ale mănăstirii în bună rânduială. Îmi pare nespus de rău că anul acesta nu vom prăznuî Paștele împreună. Gândul meu se află mereu în Sfântul Munte și, ori de câte ori se ivește prilejul, încerc să-i luminez și pe cunoscuții mei în această privință. Cred cu tărie că readucerea Ortodoxiei la viață se va face numai prin reaşezarea vieții noastre monahale. Tocmai din pricină că Biserica din lume s-a rupt de tradiția monahală vedem în zilele noastre binecunoscuta decădere a vieții duhovnicești. Satana a stricat atât de mult teologia ereticilor și a așa-zişilor ortodocși influențați de Apus, încât unii au ajuns să creadă că mântuirea nu e slobozirea de sub stăpânirea și din mâinile vrăjmașului, ci din mâinile lui Dumnezeu. Dumnezeu S-ar fi făcut om, chipurile, ca să ne mântuiască de Sine Însuși! De asta în Apus a încetat viața de nevoiță. Nici nu mai postesc, nici nu prea se mai roagă. Caută acum doar fericirea (eudemonismul). Decăderea vieții noastre monahale nu se datorează, așa cum cred aceia, lipsei de tineri râvnitori. Sunt mulți tineri cu râvnă pentru Biserică. Însă, din pricină că au o concepție deformată despre mântuire, despre menirea lor și despre păcat, în loc să meargă la mănăstiri, merg la «Zoi»¹ sau devin călugări în lume, adică arhimandriți în lume

¹ Se face referire la viziunea apuseană despre Dumnezeu ca răzbu-nător, gata mereu să pedepsească, de aceea și mântuirea, pentru ei, nu înseamnă să scapi de diavol, ci de mânia și pedeapsa lui Dumnezeu. (n. trad.)

² «Zoi» (gr. Ζωή, „viață”) este o organizație ortodoxă filantropică și misionară, de influență protestantă și pietistă, care activează în Grecia de la începuturile secolului XX (n. trad.)

și, din păcate, în zilele noastre, din aceștia ies episcopii. Când există o teologie greșită, creștinismul eșuează în activism. Potrivit teologiei ecleziale a teologilor zilelor noastre, singura dovadă că Ortodoxia nu a murit e «cultura elino-creștină» și acțiunea «Zoi». E nevoie de «Zoi» pentru teologia eclezială a teologilor cu vederi occidentale. Pentru unii ca ei, lipsa «Zoi» ar fi dovada că Ortodoxia a expirat cu totul. Acum, «Zoi» a început deja să câștige teren aici în America, și va da și roade, pentru că întreaga viață de aici nu este decât acțiune socială și nimic altceva. Viața monahală a eterodocșilor de aici este organizată în ordine extrem de active, care se ocupă cu orice altceva, numai cu nevointa duhovnicească nu (mă refer la nevointă așa cum este ea înțeleasă în tradiția ortodoxă). Așa că, într-un astfel de calapod, mișcarea «Zoi» intră de minune. Din nefericire, nu avem aici nici măcar un nevoitor, nici măcar o mănăstire, și nu există nici o pildă vie de viață ortodoxă. Prin urmare, evlavia de tip «Zoi» aduce atât de mult cu evlavia eterodocșilor, încât va face prăpăd dacă prinde rădăcini. Aș dori să aflu părerea Sfinției Voastre în privința posibilităților așezării unei comunități monahale de cinci-zece monahi pe pământul american. De nu vom face asta, Ortodoxia va dispărea aici sau se va transforma în altceva, după cum s-a și întâmplat deja în mare măsură. Am încercat să spun în cartea mea cele pe care le spuneți și Sfinția Voastră în cartea voastră, dar aici nimeni nu pricepe asemenea lucruri. Vedeți, grecii din America s-au adaptat la eudemonismul Apusului, și în ochii lor eudemonismul e voia lui Dumnezeu. Așa că de ce să se mai ducă cineva să se nevoiască pe stânci, cu privegheri de toată noaptea și alte cele? Aș dori mult să corespondăm. Cred că diavolul crapă de ciudă că nu-i înghițim creștinismul propovăduit de el, dar, ce să-i faci? Nimeni nu poate să placă diavolului atunci când vrea să

placă lui Dumnezeu. Frumos mai scrie Sfântul Simeon Noul Teolog despre cum îi ajută satana pe unii să se roage și să facă fapte bune.

Cu dragoste în Hristos,
† I. Romanidis⁷²

Vrednicul de pomenire Părinte Teoclit, prefațând această epistolă, scrie: „Articolul de față, publicat în periodicul ortodox *Biblioteca Sfântului Munte*, cuprinde o scrisoare cu un conținut foarte bogat, trimisă din America de un teolog ortodox, pe care o publicăm integral datorită interesului deosebit pe care îl prezintă din punct de vedere ortodox”⁷³.

Comentând în introducere această scrisoare, Părintele Teoclit spune despre Părintele Ioannis:

„Bunul meu prieten și preacucemicul Părinte Ioannis Romanidis nu-i un teolog de rând. Ortodoxia a învățat-o la două-trei universități și cu ajutorul nevoinței ce luminează sufletul omului. Stăpânind patru limbi și având o foarte profundă formație academică, s-a angajat într-o adevărată bătălie cu profesori ai Universității din Atena pe câmpul de luptă al teologiei ortodoxe, ca să-și ia titlul de doctor cu foarte erudita sa scriere teologică, *Păcatul strămoșesc*.

Este călugăr în adevăratul sens al cuvântului, hrănit din Sfinții Părinți și sfânta viață liturgică a Bisericii Ortodoxe, lăudându-L pe Dumnezeu «de șapte ori în zi». Plângerea sa este aceea că, în vremurile noastre, viața monahală este disprețuită de poporul nostru ortodox și atacată sistematic de spiritul contemporan al teologilor, îndeo-

⁷² Μοναχού Θεοκλήτου Διονυσιάτου, *Αθωρικά Άνθη*, volumul I, Editura „Άστέρως”, pp. 118-119. Această scrisoare a publicat-o însuși părintele Teoclit Dionisiatul în periodicul ortodox „Άγιορειτική Βιβλιοθήκη”, într-un articol care poartă titlul „Ορθόδοξα μηνύματα από τον νέον κόσμον” [„Mesaje ortodoxe din Lumea nouă”].

⁷³ *Ibidem*, p. 118.

sebi al organizației «Zoi», lucru ce a adus după sine decăderea de moarte a trăirii ortodoxe. Cu alte cuvinte, exact ceea ce strig de-atâția ani de zile de pe acest stâlp, de mi-a răgușit gâtlejul.⁷⁴

În alt punct al articolului său, Părintele Teoclit menționează:

„Nu vom comenta aici punctul de vedere al evlaviosului preot, pe care se întemeiază aproape întreaga sa carte în discuție, anume că «...unii au ajuns să creadă că mântuirea nu e slobozirea de sub stăpânirea și din mâinile vrăjmașului, ci din mâinile lui Dumnezeu». Cercetarea acestei teme deosebit de grave depășește cadrele prezentului articol. Credem însă că punctul acesta de vedere exprimă adevărul ortodox.”⁷⁵

Și Părintele Teoclit, după diverse comentarii, își încheie articolul adresându-i Părintelui Ioannis aceste cuvinte:

„O, preaiubite Părinte! Să ne rugăm, să ne rugăm, să ne rugăm. Niciodată Ortodoxia nu a fost mai încercată ca în zilele noastre. Numai o putere de Sus mai poate să pună capăt înaintării răului celui înveșmântat în haina evlaviei. Numai Domnul va putea «să rupă sacul» nostru și să vă încingă cu veselie.”⁷⁶

Mărturia aceasta despre Părintele Ioannis Romanidis a Părintelui Teoclit Dionisiatul, monah aghiorit de frunte al vremurilor noastre, este deosebit de importantă.

7. Felurite detalii autobiografice

Din toate cele pomenite mai sus și din cele ce vor mai urma în această carte, în care învățătura prin viu grai a Părintelui Ioannis se face auzită, este vădit că nu a făcut doar

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 119-120.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 121.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 123.

să lege catedra academică de tradiția isihastă a Bisericii, ci, mai mult încă, din momentul în care a devenit profesor de Dogmatică al Facultății de Teologie din Tesalonic, a așezat la catedra academică experiența Părinților Bisericii, pe care o cunoscuse din mediul său familial și de la marii învățători și Părinți duhovnicești, și pe care de asemenea o trăise personal în propria sa căutare, în studiile sale și în viața Bisericii. Astfel, a înțeles marea însemnătate a tradiției niptice-filocalice a Bisericii și legătura ei cu dogma. Motiv pentru care și vorbea adesea despre aceste lucruri la modul absolut și cu multă fermitate.

Când și-a dat seama că realitatea teologică din Grecia fusese influențată de teologia germană, franceză și rusă, a fost profund surprins, de aceea s-a și dedicat cu râvnă misiunilor transmițerii tradiției niptice. Însă oamenii nu puteau purta autenticitatea învățaturii lui. Diverse cercuri religioase, creștine și bisericesti din Grecia au reacționat împotriva teologiei propovăduite de el, care este teologia Bisericii Ortodoxe în miezul ei cel mai adânc. Fără nici o îndoială, trebuie avută în vedere aici și invidia, care se naște și ia amploare în astfel de situații. Cititorul va sesiza acest lucru citind analiza din următoarele capitole ale cărții.

Vom menționa în continuare câteva amănunte autobiografice preluate din cuvântările lui, care îi descoperă caracterul, personalitatea, învățătura și activitatea.

În aceste cuvântări și discuții, vorbea îndelung și era foarte analitic. Într-una din discuții începuse la ora 6³⁰ și ajunsese până la ora 8³⁰. Era extrem de insuflat. Redau un dialog.

„– La ce oră am început? La 6⁰⁰?

– Am început la 6³⁰.

– Și la ce oră trebuia să terminăm?

– Două ore. La 8³⁰, adică la 8⁰⁰ pentru cine vrea să plece, până la 8³⁰.

- Atunci e bine. E 8³⁰.
- E bine, suntem bine.”

Tema centrală era tradiția patristică și conținutul ei, adică isihasmul. Spunea:

„La primele cursuri, am pus aici problema: «Ce este teologia patristică și care sunt trăsăturile caracteristice ale acestei teologii?», astfel încât oricine să poată să aibă un criteriu cu care să judece și să decidă singur când se sfârșește teologia patristică.”

Într-o discuție despre cuvântul grecesc pe care trebuie să-l folosim pentru a desemna „experiența” (*ἐμπειρία*) în aspectele vieții duhovnicești – „trăire” (*βίωμα*) sau „cercare” (*πείρα*) – Părintele Ioannis insistă asupra termenilor patristici, și în acest caz anume, asupra terminologiei Sfântului Simeon Noul Teolog, pe care îl studiasse. Spunea:

„Nu sunt foarte sigur, nu m-am ocupat de subiectul acesta. Dar s-a întâmplat să văd la Simeon Noul Teolog că termenul cel mai folosit, termenul care apare peste tot pentru «experiență» este «cercare», care înseamnă a pătimi, a îndura ceva. Pătinesc îndumnezeirea – pătimire, cercare. Acestea sunt extrem de răspândite. «A pipăi», pipăire, cunoaștere, toate simțurile biologice, mirosul și celelalte.”

Îi evalua pe teologii contemporani prin Părinții Bisericii. Îl interesa în special felul cum a fost adusă teologia apuseană în Grecia și cum a ajuns să fie predată la Universitate.

³⁰ gr. *πάσχα*, „a pătimi, a suferi acțiunea a ceva”, opusul lui „a acționa”. Despre acest lucru, Arhimandritul Sofronie Saharov spune: „Omul primește îndumnezeirea; adică, în actul îndumnezeirii, Dumnezeu este principalul lucrător, iar omul – cel primitor. Cu toate acestea, primirea nu este o stare pasivă, iar faptul îndumnezeirii se poate săvârși nu altfel decât cu consimțământul însuși omului; în caz contrar dispare însăși putința îndumnezeirii” (Arhim. Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul*, Ed. Reintregirea, Alba-Iulia, 2009, p. 191) (n. trad.)

Vorbea despre „microbul” care a pătruns în teologia Facultăților de Teologie. Iată ce învăța:

„Când îl luăm și-l citim pe Nicodim Aghioritul, și apoi îl citim și pe Zikos Rhōsis, vedem distanța dintre ei. Bine, dar Zikos Rhōsis ăsta, de unde a scos el toate chestiile astea? Trebuie să-i găsim sursele. Și unde-o să le găsim? Firește, pentru Zikos Rhōsis le vom găsi în Germania. Acolo unde a studiat omul.

Există în ziua de azi teologi în Grecia care, dacă le-ar analiza cineva scrierile, ar vedea cum intră teologia lui Karl Barth în teologia ortodoxă. Nu este teologie ortodoxă. Sunt ideile lui Karl Barth.

Cine l-a citit pe Karl Barth pune imediat diagnosticul și vede de unde se trage boala, adică de unde a venit boala asta, de unde s-a luat microbul ăsta. Microbul ăsta nu exista în Grecia. Cine să-l știe aici pe Karl Barth? Numai unul care a studiat cu Karl Barth niște ani și este acum profesor în Grecia și altceva nu mai știe, decât Karl Barth.

După asta, să vedem cine a studiat în Rusia, și ce a studiat în Rusia, și ce a adus din Rusia, și câte din învățăturile astea rusești sunt patristice. Care sunt legăturile? Toate lucrurile acestea trebuie cercetate. Din acest motiv trebuie să fim atenți, trebuie să citim, să vedem cine a fost influențat de ruși, cine de germani, în ce anume a fost influențat, de ce și cum ș.a.m.d.

Și-apoi, mai avem și problema evaluării: a fost, oare, influențat în rău, a fost influențat în bine? Căci pesemne o fi fost influențat și-n bine. Probabil că în anumite privințe lucrurile nu stau cum ar trebui pentru un ortodox și trebuie să le corectăm, și în anumite puncte ar putea fi bine pentru noi să-i imităm pe ceilalți. Dar de ce nu sunt lucrurile cum ar trebui, și de ce să fie nevoie să-i imităm pe ceilalți?”

Pe lângă cursurile de la Facultatea de Teologie, unde atrăgea mulți studenți chiar și de la alte Facultăți ale Universității, Părintele Ioannis a fost implicat în toate întâlnirile panortodoxe și dialogurile cu alte confesiuni. A reprezentat Biserica Greciei la multe întâlniri. Spunea:

„Inițial, la Marele Sinod pe care-l pregăteau unii ortodocși ai Patriarhiei Ecumenice, fuseseră puse înaintea o sută de subiecte. Așa că, având noi o discuție preliminară despre cum să pregătim Marele Sinod, unde eram și eu printre reprezentanții Bisericii Greciei, am făcut un efort și am redus numărul subiectelor de la o sută, la zece! Pentru mine, cel puțin, chiar și zece subiecte sunt prea multe, pentru că mai degrabă am îndoieli dacă ar trebui să se convoace acest Mare Sinod.”

A reprezentat Biserica Greciei în dialogul cu anglicanii și a încercat să-i introducă în tradiția isihastă și în Rugăciunea minții (*noetică*). Într-una din cuvântările sale a spus:

„În dialogul cu anglicanii s-a făcut un efort, cel puțin de către mine, și m-am pomenit atacat mai mult de ortodocși, mai ales la început, decât de anglicani, care erau de-a dreptul entuziasmați de ceea ce le spuneam. Ortodocșii erau cei care aveau obiecții. În fine, acum doi ani am ajuns la un punct destul de avansat în acordurile cu anglicanii. O parte a acestor acorduri se referea la antropologia ortodoxă și la Rugăciunea minții. În ziua de azi, lucrurile acestea au fost date la o parte și lăsate pe seama călugărilor, să se ocupe ei de ele.

Rezultatul a fost că, dându-se anglicanilor anumite chei ermeneutice, în vara lui 1982 s-a petrecut ceva nemaipomenit cu un episcop anglican, profesor la Manchester. Acesta publicase operele complete ale Sfântului Patrick, evanghelizatorul Irlandei. În timp ce redactam textul acordului, el a căutat în cărțile acestea și a dat peste un pasaj minunat al Sfântului Patrick despre Rugăciunea minții.

Eu le prezentasem până atunci pasaje din Sfântul Casian și câteva extrase din Grigorie de Tours. Dar, bine, ei erau englezi. Englezii stau pe-o insulă și zic: «Ce treabă avem noi cu toate astea?» Și-așa, Rugăciunea minții a devenit coloana vertebrală a «dialogului dintre anglicani și ortodocși». Același lucru începe să se întâmple și în dialogul cu luteranii.”

Însă în aceste dialoguri a avut uneori probleme din partea reprezentanților Bisericilor Ortodoxe, anume din partea celor aflați sub influența teologiei apusene. Părintele Ioannis vorbește despre o asemenea situație:

„În urmă cu doi ani eram la un dialog cu anglicanii. Apăruse o temă de discuție. Ne-am împărțit în trei comisii, mergeam să lucrăm și apoi ne întruneam în plen, după ce lucram separat în cele trei comisii. Și, de fiecare dată când ne întruneam, fiecare din cele trei comisii venea cu referatul ei.

Și am văzut la un moment dat, în referatul unei subcomisii, că ai noștri împreună cu un teolog anglican susțineau că Sfânta Scriptură e Revelație și cuvânt al lui Dumnezeu. Am făcut un mic memoriu către Sinodul Bisericii Greciei și am cerut oficial permisiunea, ca să nu-mi mai găsesc beleaua cu nimeni, să susțin în dialogul cu anglicanii poziția mea că Sfânta Scriptură nu este nici Revelație, nici cuvânt al lui Dumnezeu, ci este cuvânt despre Revelație și despre Cuvântul lui Dumnezeu.

Ei bine, pe baza acestei distincții am avut o întâlnire la Moscova, unde de data asta am spus pe față lucrul acesta. Și eram gata să le prezint încă și documentul dacă aș fi întâmpinat vreo piedică din partea ortodocșilor. Dar n-a mai fost nevoie, pentru că ai noștri s-au pierdut când m-au auzit spunând lucrurile acestea și le-a fost teamă că pesemne știu eu ce știu și că s-ar putea face de răs în

fața străinilor, așa că n-au mai deschis gura. Iar documentele s-au scris, și de peste tot s-a șters ideea că Sfânta Scriptura este Revelație și cuvânt al lui Dumnezeu.”

Aducea argumente nu doar din tradiția niptică, ci și din științele moderne.

„Vedem în biologie și evoluția gnoseologiei. Avem acum gnoseologie biologică. Fenomenele gnoseologice se explică acum în mod biologic, atâta vreme cât celulele au ADN și memorie celulară. Am discutat la un moment dat lucrurile acestea cu anglicanii. Pe ei îi nelinișteau. Cum e posibil să reducem cunoștințele omului la simple energii electrice etc.? Ce-o să se aleagă din credința noastră în Dumnezeu? Le-am răspuns că asta e problema lor. Noi, ca ortodocși, nu avem nici o problemă cu explicația aceasta biologică a gnoseologiei.”

În cuvântările sale, de multe ori aducea în discuție numeroase experiențe avute la diverse conferințe la care luase parte. Iată câteva asemenea experiențe:

„La o conferință aici, numai ce văd că se ridică unul și zice că Arie a fost un om sfânt. Pentru că respectivul nu știa ce-i sfințenia. Erau și alții din cei aici de față care l-au auzit cu urechile lor. Arie, om sfânt! Adică ce voia să spună? Voia să spună că Arie a fost un om bun.”

„În urmă cu niște ani, am avut o conferință la Universitatea «Notre Dame» din America. Invitaseră o sută de oameni să discutăm despre rezultatele Conciliului II Vatican. Și acolo, uni teologi au susținut comunicări. Unul chiar a susținut o comunicare despre elenizarea teologiei patristice, subliniind că ne trebuie să eliminăm elenismul din teologia patristică, să ne întoarcem de acum la categoriile gândirii iudaice și să ne distanțăm de influența greacă. A menționat lucrul acesta ca pe grija de căpătâi a teologiei contemporane. Am cerut și eu cuvântul și am

explicat că acest interes al teologilor de-a epura teologia creștină de influența foarte puternică a filosofiei grecești este o direcție care s-a impus încă din secolul trecut. Asta presupune însă că atunci când cineva îi citește pe Părinții Bisericii, îi citește cu ochelarii lui Augustin, pentru că, de fapt, Augustin e cel influențat de filosofii greci și de neoplatonism.”

„Am fost în Thailanda acum doi ani, la un congres UNESCO despre drepturile omului. Și unul din participanți – eram un grup mic care ne ocupam cu acest subiect – era prodecanul unei universități din India și profesor de filosofie. Îi dădusem un material în engleză pe care-l scrisesem despre Romeitate. El l-a citit și ieșeam adesea să stăm de vorbă. Și, după ce am discutat aceste subiecte, s-a arătat foarte interesat de modul cum se predă istoria filosofiei în Apus. Istoria filosofiei, așa cum o înțeleg europenii, este complet diferită de ceea ce înțelege un indian prin același termen.”

Pentru că vorbea foarte bine engleza și destul de bine franceza, avea legături cu mulți oameni din întreaga lume și, din marea lui dragoste pentru Tradiția ortodoxă, purta în mod constant discuții pe teme ortodoxe. Vom cita câteva referiri din cuvântările sale:

„În prezent am o problemă cu un ortodox din străinătate, pentru că am scris un studiu destul de amplu pe aceste teme pentru a-i atrage pe protestanți. Protestanții dau mare importanță creștinismului harismatic. Se entuziasmează când aud asemenea lucruri. Pentru ei, treapta episcopală și tradiția Bisericii nu înseamnă nimic. Important este doar lucrul acesta, pentru că ei s-au ridicat împotriva unei Biserici feudale. Noi nu avem aceeași problemă, am trecut peste asemenea crize. Dar odată ce l-am proclamat pe Simeon Noul Teolog drept unul din sfinții cei mai mari ai Bisericii noastre, episcopul, chiar dacă el

însuși nu este un harismatic, e obligat să sprijine acest creștinism harismatic al Rugăciunii minții. Noi suntem în mod oficial consacrați acestei tradiții, chiar dacă nu o avem mereu în practică.”

„M-am dus la un botez într-o familie aristocrată din Anglia. Actualul Arhiepiscop de Canterbury ne-a luat cu el la un botez care urma să aibă loc într-un grup. S-a organizat o mare recepție. Tatăl fetei trebuie să fi fost unul din marii astronomi ai Angliei. Am stat de vorbă cu el în salon, și bietul om suferea de o fobie despre ce va fi cu viitorul lumii.”

Felul cum le vorbea oamenilor, indiferent de împerejurări, se vede dintr-o întâmplare amuzantă cu un milenarist și un ortodox.

„Eram undeva, când îi aud pe doi vorbind între ei, fără să știe cine sunt eu – de unde erau să știe? Discutau între ei. Unul tot zicea de popi și de vlădici, îi înjura. Celălalt îi apăra. Am înțeles, adică unul trebuie să fie martor al lui Iehova și celălalt ortodox, un ortodox evlavios, și aveau o discuție. Eu căutam niște mărunț, voiam să iau autobuzul și nu aveam mărunț, de câte 5, adică. Și le spun: «Pot să vă deranjez, domnilor teologi? Îmi puteți schimba 10 drahme?»

Le-am spus «teologi» și au explodat. Unul era instalator, celălalt gunoier, și discutau teologie, așa că eu le-am spus «teologi».

– Da' noi nu suntem teologi.

– Ei bine, atâta vreme cât vorbiți așa de înțelept amândoi, le spun eu.

Apoi zic:

– Știi ce înseamnă teolog prin părțile mele?

– Ce înseamnă? zice el. Și de unde ești?

– Sunt din Capadocia.

– A, Capadocia, zice el.

– Teolog e văzătorul de Dumnezeu.

Se aruncă iehovistul:

– Da' și eu sunt văzător de Dumnezeu!

– Ei, haide, zic eu, cum îl vezi tu pe Dumnezeu? Unde L-ai văzut tu pe Dumnezeu?

– Îl văd peste tot. Dumnezeu e norii, e pietrele, e marea...

Mi-am luat mărunțul și-am plecat. Ce să-i faci?"

În această întâmplare vedem toate trăsăturile Părintelui Ioannis Romanidis. Mai întâi, că nu lăsa să-i scape nici un prilej. Al doilea, că discuțiile sale erau întotdeauna teologice. Al treilea, că avea noblețe în ce spunea și umor fin. Și, în cele din urmă, că atunci când înțelegea că celălalt era absolutist, fanatic și avea capul „ciment”, după cum spunea, se retrăgea cu discreție.

În general, teologia ortodoxă îmbinată cu istoria era cea care îi stăpânea viața. Cu emoție îmi aduc aminte că odată, când era internat la secția de terapie intensivă și l-am vizitat, deși era conectat la aparate, când l-am întrebat de sănătate și ce spun medicii despre inima lui, mi-a răspuns: „Nu inima asta mă interesează pe mine acum, altele mă interesează”. Și a început să-mi vorbească despre probleme teologice și bisericești. Iar eu mă întrebam: cum e posibil ca moartea să-i bată la ușă, iar pe el să-l intereseze problemele teologice și bisericești? Cum e posibil să nu-i pese de moarte?

Am primit răspunsul atunci când i-am recitat teza de doctorat despre *Păcatul strămoșesc*. În această carte, după ce analizează temele legate de păcatul strămoșesc, moartea care a intrat în lume ca urmare a păcatului și cum se eliberează omul de sub stăpânirea morții, folosește, drept concluzie a întregii lucrări, următorul pasaj din Sfântul Ioan Gură de Aur:

„Căci cel ce nu se teme de moarte e în afara tiraniei diavolului... De nimeni nu se înfricoșează, de nimeni nu se teme, decât toți este mai presus, și decât toți, mai liber. Să nu trădăm darul încredințat nouă. *Nici să*

primim, spune, duh de temere, ci Duhul puterii și al dragostei și al înțelepciunii. Să stăm, deci, cu putere, sfidând moartea.”

Părintele Ioannis a fost puternic în teologia sa, dar și în moartea sa. De altminteri, cu ani în urmă, el însuși scrisese într-o scrisoare, așa cum am pomenit mai sus:

„Să ne silim cu toții să ne pregătim, ca și ieșirea noastră să fie cu aceeași bucurie. Vai nouă de nu va fi așa! Fie ca Dumnezeu să ne aibă pe toți în pază, așa cum a avut-o și pe iubita noastră Irini.”

8. Părintele Ioannis, învățător al Dogmaticii

Părintele Ioannis Romanidis, în afara importanței sale teze de doctorat, *Păcatul strămoșesc*, care a fost semnul începutului multor schimbări în teologia ortodoxă din Grecia, a scris și felurite texte de specialitate pe teme dogmatice, în care sunt analizate aspecte însemnate ale învățăturii dogmatice a Bisericii.

După ce a fost ales Profesor de Dogmatică al Facultății de Teologie din Tesalonik și și-a început prelegerile universitare, la început, în 1972, au început să circule *Note studențești de Dogmatică, după cursurile Părintelui Profesor Ioannis Romanidis*, sub îngrijirea studentului (pe atunci) Ioannis Kongoullis, mai târziu profesorul și decanul Facultății de Teologie din Tesalonik. În aceste note dogmatice sunt analizate pe scurt următoarele subiecte: „Dumnezeu și lumea”, „Dogma treimică”, „Ecleziologia”⁷.

Aceste *Note studențești* au fost traduse mai târziu în limba engleză de Protoiererul Gheorghios Drăgas, profesor de Patristică al Facultății de Teologie „Holy Cross” din Boston, și publicate bilingv în 2004, împreună cu originalul grec, pentru uzul studenților Facultății de Teologie „Holy Cross”. Titlul

⁷ Φοιτητικά Σημειώσεις, κατά τις παραδόσεις του Καθηγητού π. Ιωάννου Ρωμανίδου, επιμέλεια Ί.Β.Κογκούλη, Θεσσαλονίκη, 1972.

acestei ediții este de asemenea bilingv: *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, *Επίτομος Ὁρθόδοξος Πατερική Δογματική*, iar conținutul a fost împărțit în patru părți: „Dumnezeu și lumea”, „Sfânta Treime”, „Hristologia” și „Ecleziologia”. În capitolul „Ecleziologia” se vorbește despre „Sfânta Tradiție”, despre „Desăvârșirea creștină” și despre „Eshaton”. Citind această carte, putem observa vederile dogmatice fundamentale ale Părintelui Ioannis Romanidis, de aceea a și fost caracterizată drept o *expunere concisă a Dogmaticii Patristice Ortodoxe*⁷⁶.

Lucrarea este prefațată de Înaltpreasfințitul Metodie, Mitropolitul Bostonului, cu următoarele gânduri:

„Publicate inițial în limba greacă în anul 1972, aceste *Note* oferă o perspectivă vizionară asupra universului învățării patristice ortodoxe autentice, pentru care milita acest distins teolog. Părintele Ioannis Romanidis a hrănit generații întregi de teologi ortodocși cu duhul curat al gândirii patristice ortodoxe. Era un om harismatic, extrem de inteligent și de pătrunzător. «Rostea cu îndrăzneală Adevărul lui Hristos», făcând cunoscută teologia Bisericii Ortodoxe ca reprezentant al Patriarhiei Ecumenice și al Bisericii Greciei la nenumărate congrese și ca delegat la diverse dialoguri ecumenice inter-bisericești și inter-religioase.

Nu am nici o îndoială că *Notele de Dogmatică* îi vor hrăni nu doar pe studenții Facultății noastre de Teologie, ci și pe toți cei interesați a se adânci în lumea captivantă a gândirii patristice ortodoxe. Nădăjduiesc să se publice în viitor și alte texte de o asemenea însemnătate.”⁷⁷

⁷⁶ Protopresbyter John Romanides, *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*. *Επίτομος Ὁρθόδοξος Πατερική Δογματική*, Edited and Translated with an introduction and bibliography by Protopresbyter George Dion Dragas, Published by Orthodox Research Institute, 2004.

⁷⁷ *Ibidem*, p. i.

Părintele Profesor Gheorghios Drágas, în introducerea sa, menționează printre altele:

„Această carte reprezintă editarea și traducerea unui manuscris dactilografiat al primelor *Note de Dogmatică* (1972), aparținând vrednicului de pomenire Părinte Ioannis Savvas Romanidis, manuscris pe care l-am tradus și l-am oferit studenților mei de la cursul de Dogmatică din cadrul Seminarului Teologic Ortodox Grec «Holy Cross». Când, în mai 1999, Părintele Ioannis a venit la «Holy Cross» pentru a primi titlul de Doctor Honoris Causa (vezi *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 44, 1999, pp. 821 și urm.), am făgăduit să public textul într-o carte, astfel încât nu doar studenții, ci și clericii și laicii interesați să-l poată folosi drept introducere la Dogmatica Ortodoxă a Părintelui Romanidis. Avantajul acestui prim compendiu de Dogmatică este de a oferi cea mai mare parte a vederilor fundamentale ale gândirii lui Romanidis, care mai târziu au fost dezvoltate, limpezite și, într-o anumită măsură, chiar modificate – deși în esență au rămas neatrinse de-a lungul carierei sale profesionale. Cred că textul acesta îi va ajuta și pe cercetători să redescopere coeziunea lăuntrică a gândirii lui Romanidis, care nu a ajuns să fie niciodată formulată în întregime.

Cu toate că nu mai predau Dogmatică, mă bucur să public prezentul manual introductiv, ca un mic tribut închinat amintirii celui mai original – și totuși tradiționalist – teolog ortodox grec al diasporei ortodoxe contemporane și al Facultății la care predau acum. Părintele Romanidis a fost un teolog care și-a lăsat amprenta asupra multor teologi contemporani prin scrierile sale de pionierat. Am avut privilegiul să-l cunosc personal și să colaborez cu el în cadrul dialogului ecumenic contemporan dintre Ortodoxia Răsăriteană și Bisericele Tradițiilor Apusene. I-am

prețuit ascuțimea minții, limpezimea și originalitatea gândirii, și m-am bucurat de prietenia sa.

(...) Această primă *Expunere concisă de Dogmatică Patristică Ortodoxă* oferă, după părerea mea, o introducere clară, coerentă și pătrunzătoare în moștenirea teologică distinctă lăsată de Romanidis.⁸⁰

De asemenea, în introducerea sa, Părintele Drăgas mai scrie:

„Așa cum mi-a explicat cu felurite ocazii, crescând într-un mediu occidental și fiind pe deplin expus tradițiilor creștine apusene, Părintele Ioannis a fost silit să nu primească Ortodoxia de-a gata, ci să-i cerceteze adâncimea, să-i regăsească și să-i apere integritatea. Astfel, a devenit ferm convins că Tradiția Patristică Ortodoxă este radical diferită de tradițiile apusene care, din pricina condițiilor istorice, și-au impus influența asupra celei dintâi (...). Onestitatea fățișă a Părintelui Romanidis, laolaltă cu această importantă și remarcabilă redescoperire teologică, l-ar fi făcut gata să-i devină prieten pe orice teolog aflat în dispută cu el. Într-adevăr, oricine ajungea să-l cunoască personal nu se putea abține să nu-i devină prieten, datorită francheței și dăruirii cu care înfățișa, tradițional și plenar, sfânta Ortodoxie.”⁸¹

Era, în orice caz, intenția Părintelui Ioannis să dezvolte în detaliu temele dogmatice și să prezinte o Dogmatică completă a Bisericii Ortodoxe Sobornicești. Astfel, în anul 1972, a publicat în ediție litografiată *Texte de Teologie Dogmatică și Simbolică ale Bisericii Ortodoxe Sobornicești*, care au circulat ca volumul II, cuprinzând hotărârile Sinoadelor Ecumenice și Locale, de la Sinodul I Ecumenic din 325 d.Hr. până la

⁸⁰ *Ibidem*, pp. iii-iv.

⁸¹ *Ibidem*, p. xiii.

Enciclica Sinodului de la Constantinopol din 1838 d.Hr., *Împotriva inovațiilor Latinilor*⁸².

În paralel, în anul 1973 a publicat, din nou în ediție litografată, *Teologia Dogmatică și Simbolică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești*, considerată volumul I al Dogmaticii. Acesta cuprinde două părți. Prima este intitulată „Premisele dogmelor Sinoadelor Ecumenice și Locale”, cuprinzând o analiză detaliată a metodei teologice a Părinților Bisericii, precum și a criteriilor metodei teologice din punctul de vedere al Părinților și al altor tradiții. De asemenea, consemnează și hotarele istorice ale dogmaticii ortodoxe și teologiei simbolice, dar și contextul istoric al teologiei patristice latine și grecești, diferit de cel al tradiției franco-latine. În cea de-a doua parte este analizată pe larg „Învățătura despre Sfânta Treime, anume Învățătura Sinoadelor Ecumenice I, II și VIII”. În acest capitol este făcută o cercetare amănunțită asupra următoarelor subiecte: legătura dintre Vechiul și Noul Testament, împărăția lui Dumnezeu, dogma și formularea ei, Augustin și rățăcirile franco-latinilor, romano-catolicilor și protestanților în privința dogmei Sfintei Treimi⁸³.

Însuși Părintele Ioannis Romanidis, în *Cuvântul înainte* la volumul I⁸⁴, apreciază că volumul II, care „cuprinde cele mai însemnate scrieri dogmatice și simbolice oficiale ale Bisericii Ortodoxe Sobornicești”, este „cel mai important dintre cele două volume”. Aceasta înseamnă că teologia lui se bazează pe hotărârile Părinților de la Sinoadele Ecumenice și Locale,

⁸² Πρωτοπ. π. Ιωάννου Ρωμανίδου, Τακτικού Καθηγητού του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, Κείμενα Δογματικά και Συμβολικά της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, Τόμος Β',* έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1972.

⁸³ Πρωτοπ. π. Ιωάννου Ρωμανίδου, Τακτικού Καθηγητού του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, vol. I, ed. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1973.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 1-4.

pentru că, așa cum menționează, aceste texte „reprezintă premisa absolut necesară pentru însușirea învățurii dogmatice a Bisericii și a formulărilor și hotărârilor oficiale ale acesteia”. În continuare, face unele observații importante, care alcătuiesc temelia gândirii sale teologice.

Prima observație este că scopul celor scrise în volumul I este „de a-i îndruma pe cititori spre înțelegerea teologiei dogmatice a Sfintei Scripturi, a Sfinților Părinți și a Sinoadelor Ecumenice și Locale ale Bisericii”. Această înțelegere poate fi atinsă „numai prin metoda teologică patristică, care este una și aceeași cu metoda Prorocilor și Apostolilor și, ca atare, constituie întreaga bază și premisă a deciziilor Sinoadelor Ecumenice și Locale”.

A doua observație este că metoda tradiției patristice nu are absolut nici o legătură „cu metoda speculativă și dialectică a filosofiei și a teologiei franco-latine, așa-numita scolastică”. Și aceasta deoarece „teologia dogmatică ortodoxă este biblică și patristică și autentică. Sursa ei sunt viețile sfinților, cu alte cuvinte vederea lui Dumnezeu pe care au avut-o Prorocii, Apostolii și Sfinții, adică Revelația dumnezeiască”. Mai mult decât atât, atrage atenția că cel ce dorește să se adâncească în teologia dogmatică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești „este dator să fie extrem de atent la cele scrise de Sfinții Părinți despre viața duhovnicească și desăvârșire, înțelegând faptul că, așa cum există trepte ale duhovniciei, la fel există și treptele corespondente de înțelegere a dogmelor și de participare la tainele credinței”.

În continuare, face o remarcă extrem de pertinentă despre cei care studiază temele dogmatice și patristice în mod raționalist, fără să aibă experiență duhovnicească personală și fără să înțeleagă duhul Sfinților Părinți. Scrie: „Cel ce urmează metoda speculativă și dialectică în înțelegerea dogmelor Bisericii nu va înțelege niciodată adevărul. Cel ce urmează metoda duhovnicească sub îndrumarea unui Părinte duhovnicesc,

în tradiția celor îndumnezeiți, dar în duhul smerit al ascultătorului, acela va învăța multe. Dar nimic nu va învăța acela care, imitându-i pe gânditorii raționaliști ai Apusului, va supune judecății sale pe Proroci, Apostoli și Sfinți, așezându-se pe sine mai presus, ca un judecător peste ei în privința adevărului despre Dumnezeu". Aceasta este o remarcă importantă și procească, valabilă pentru scrierile raționaliștilor contemporani, fie că sunt ori nu teologi.

După aceste însemnate observații patristice și procești, îl îndeamnă pe cititor să studieze lucrările profesorilor teologi mai noi. Dintre cei greci, îi numește pe Ioannis Karmiris, Panaghiotis Trembelas, Ioannis Kaloghírou, Panaghiotis Hristou, Andreas Theodórou, Vasílios Dentákis și pe Mitropolitul Hrisostom (Konstantinídís) al Mirelor. Dintre cei din afara Greciei, îi menționează pe Părintele Gheorghi Florovski, pe care îl consideră „cel mai bun călăuzitor în teologia patristică”, și pe Părintele Profesor român Dumitru Stăniloae. Apoi îi recomandă cititorului să studieze și lucrările altor teologi mai noi, menționați, precum scrie, în bibliografie. Bibliografia însă nu o mai publică în acest volum.

Această ediție litografiată a fost și tipărită ca o a patra ediție în anul 1999 de Editura Pournará, sub îngrijirea Despinei Kontosterghiou, pe când Părintele Ioannis Romanidis era încă în viață. Această ediție tipărită are, în loc de prefață, un articol al Părintelui Ioannis Romanidis, intitulat *Religia este o boală neurologică, iar Ortodoxia este vindecarea ei*, care a apărut pentru prima dată în volumul *Ortodoxie, elenism, progres în mileniul trei*, publicat de Mănăstirea Cutlumuş din Sfântul Munte. Demn de luat în seamă este faptul că în acest text este expusă gândirea teologică fundamentală a Părintelui Ioannis Romanidis despre Rai și iad; despre viața duhovnicească a creștinilor care, potrivit Sfintei Scripturi, constă în curățire, luminare (Rugăciunea minții) și proslăvire; despre teologie și dogme; despre relația dintre Proroci și Părinți;

despre sfintele moaște; despre modul în care teologhiseau Sinoadele Ecumenice și multe altele⁸⁵.

Deja în momentul publicării volumului I – care cuprindea capitolele I și IV: „Premisele dogmelor Sinoadelor Ecumenice și Locale” și, respectiv, „Învățătura despre Sfânta Treime” – a fost anunțată și publicarea părților rămase, anume „Creația, Căderea și Mântuirea” (Partea 3), „Hristologia, Biserica, dumnezeiescul har, dumnezeieștile Taine și Eshatologia” (Partea 4) și „Teologia Simbolică”, cuprinzând datele istorice și alte informații despre textele volumului II (Partea 5). În cele din urmă, din păcate, aceste părți nu au mai fost publicate.

Însă această lipsă este suplinită prin studierea altor monografii ale Părintelui Ioannis Romanidis, precum și prin studierea tezei de doctorat a lui Andrew Sopko, intitulată *Prophet of Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, care prezintă întreaga contribuție teologică și istorică a Părintelui Ioannis Romanidis și care, după cum mărturisește însuși autorul, s-a făcut sub îndrumarea Părinților Máximos Lavriotis, Gheorghios Papadimitriou și Ioannis Romanidis, cărora le mulțumește. Aceasta este o interpretare de referință a operei Părintelui Ioannis Romanidis⁸⁶.

Mulți ani la rând i-am citit scrierile Părintelui Ioannis Romanidis, l-am auzit vorbind și analizând aceste teme. Cuvântul său rostit era captivant și-i entuziasma pe ascultători. Dacă textele lui scrise păreau mai degrabă „aride”, cuvântul său rostit, așa am arătat mai înainte, te cucerea. Mărturia consemnată de unul din studenții săi, Dimos Tavlaridis, acum profesor de teologie la liceu, este semnificativă:

⁸⁵ Πρωτοπ. π. Ιωάννου Ρωμανίδου, Τακτικού Καθηγητού τού Αριστοτελείου Πανεπιστημίου, Δογματική και Συμβολική Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Τόμος Α', ediția a IV-a, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1999.

⁸⁶ Andrew J. Sopko, *Prophet of Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, Synaxis Press, 1998.

„Încă de la primele sale prelegeri, un alt duh începuse să bată în sala de curs a facultății... Și nu trebuie să ascund faptul că, aflându-mă printre cei ce au intrat la facultate în 1971, eram unul dintre primii norocoși care îl auzea pe Părintele Ioannis învățând despre fascinanta lui Romeitate și despre teologia patristică ortodoxă. Acest lucru a fost o mare binecuvântare de la Dumnezeu. Era singurul care predă despre Romeitatea apuseană și răsăriteană, despre Părinți romei apuseni și Părinți romei răsăriteni – de vreme ce Romeitate și teologia ortodoxă formau un tot unitar în cele două spații, până la dezmembrarea provocată de franci și subjugarea părții apusene a Romaniei Mari.

Cât privește cursurile lui, îmi mai aduc aminte și următoarea întâmplare. Într-o zi întârzasem câteva minute și cursul începuse ca de obicei. Am ajuns în fața sălii cu răsuflarea tăiată, dar mi-a fost imposibil să mai intru. Coridorul și scările de afară erau pline de studenți de la alte facultăți (îndeosebi de la Filosofie, Drept și Medicină). La ferestre erau cățarați foarte mulți, iar în sală nu mai aveai unde să arunci un ac. Înghesuială mare... Până la urmă am rămas afară, pierzând cursul. Era un fenomen obișnuit numai în zilele când predă Părintele Ioannis. Ceea ce arăta, pe de o parte, calitatea cursului său, iar pe de alta, cuvintele vii pe care le transmitea.

E binecunoscut faptul că ghimpele neadormit care sfredeleşte fără de odihnă trupul teologiei scolastico-intelectualiste a Apusului și nu-i dă pace este învățătura purtătoare de lumină a Sfântului Grigorie Palama. Părintele Ioannis ne făcea o analiză amănunțită a învățăturii Sfântului, ca să putem înțelege ce este Ortodoxia, și că pseudo-teologia lui Varlaam cel cu cuget apusean se află la antipodul teologiei noastre. Astfel, în felul lui propriu, ne-a predat cheia ermeneutică a teologiei empirice, care este teologia Bisericii noastre și a Părinților ei...

Părintele Ioannis Romanidis a fost un adevărat teolog, de vreme ce singura lui dorire era teologia empirică vie a Părinților Bisericii noastre.¹¹⁷

Impresiile studentului său Thomas Shaw sunt de asemenea grăitoare, dezvăluind felul în care Părintele Ioannis predă, ca și temele pe care le analiza. Între altele, scrie:

„În urmă cu două decenii, pe când eram tânăr creștin ortodox, am avut privilegiul de a-l asculta pe Părintele Alexander Schmemmann predicând. Nu pot să-mi aduc aminte acum foarte precis despre ce a vorbit, însă o frază îmi mai răsună încă în urechi: «Ceea ce-i surprinde pe cei implicați în mișcarea ecumenică e că, în timp ce ei discută marele proiect al unificării Bisericilor, ortodocșii încă mai vorbesc despre diavol».

Ortodoxia încă mai vorbește despre diavol, deoarece continuăm să-i vedem influența în cultura din jurul nostru și continuăm să-i îndurăm războiul pe care-l dă împotriva Bisericii. Fiind prinși în acest război nevăzut, teologia ortodoxă a fost și este într-o dinamică permanentă. Fiecare generație trebuie să redescopere adevărurile Sfintei Tradiții, și în acest proces de redescoperire va exista și o înțelegere aparte a conținutului Tradiției. Acest dinamism va da de fiecare dată la iveală și teologi pe care inițial Biserica îi contestase. Sunt aceia care înaintează în afara cărărilor sigure, încercând să reformuleze tradiția prin semne indicatoare mai puțin familiare.

Un astfel de teolog este și Părintele Ioannis Romanidis. Opera sa, în contrast cu a micro-specialiștilor de astăzi, arată o viziune puternică și unitară, pe care o aplică unor vaste perioade spațio-temporale. Îndrăzneirea lui este respinsă de unii ca simplistă și excesiv de dogmatică.

¹¹⁷ Δήμου Ταυλαρίδη, π. Ιωάννης Ρωμανίδης, în periodicul „Κοινωνία”, octombrie-noiembrie 2002.

L-am întâlnit întâia oară pe Părintele Ioannis Romanidis pe când eram student la Teologie la Universitatea din Tesalonic. Am fost și la cel din urmă curs al său de Dogmatică Ortodoxă înainte de-a ieși la pensie. Urmam deja de trei ani cursurile sale și-i citisem cea mai mare parte din lucrări, inclusiv *Franci, Romeitate, Feudalism și Dogmă*.

Părintele Romanidis era, până în cea din urmă fibră, profesorul absorbit întru totul de cursul său. Porecla lui la „Holy Cross” era *Father Midnight*, pentru că, atunci când vorbea, părea complet rupt de lumea din jur. Își începea întotdeauna prelegerea în același mod. Așezat, rostea cuvintele cu o voce înceată, aproape imperceptibilă. Mai că începea în mijlocul unui gând, de parcă prelegerea se desfășura deja în mintea lui. Pe măsură ce-l prindea subiectul, vocea îi devenea mai puternică și ochii îi străfulgerau. Uneori rămânea foarte tăcut, părând chiar că ar fi ațipit pentru puțin. Se venea totdeauna în număr mare la cursurile lui, pentru că era un om care avea ceva de spus. Părea ciudat că, deși specialitatea lui era dogmatica, cursurile sale se îndreptau mai tot timpul spre istorie. Corela permanent detaliile evenimentelor din Franța și Italia secolelor al IX-lea și al X-lea sau detaliile din Rusia și Franța secolului al XVIII-lea. Din pricina asta era criticat. De altminteri, specialitatea lui nici nu era istoria! Dar, ca teolog patristic, ne învăța că nu poate să-i înțeleagă cineva pe Părinți dacă nu le înțelege istoria.

Părintele Romanidis avea o teză de căpătâi: scopul Bisericii este să-l tămăduiască pe om de boala duhovnicească pricinuită de căderea lui Adam (această boală duhovnicească fiind căutarea fericirii, *εὐδαιμονία*) și să-l facă în stare să-L cunoască pe Dumnezeu. Cea de-a doua teză a sa este că diferențele dogmatice din cadrul istoriei Bisericii sunt provocate de cei ce nu înțeleg funcționarea Bisericii ca spital duhovnicesc. Astfel, adevărata diferență

față de Apus este faptul că apusenii au pierdut înțelegerea aceasta, din pricină că instituțiile bisericești apusene au fost desfigurare de puterile politice, fiind transformate în simple instituții politice. Ca instituții politice, au început să se intereseze de fericirea omului, iar nu de îndumnezeirea lui; de simpla iertare a păcatelor mai degrabă decât de curățire.¹¹⁸

Una dintre studentele sale de la Facultatea de Teologie din Tesalonic, Doamna Despo Liáliou, astăzi profesoară la Departamentul de Teologie Pastorală și Socială al aceleiași Facultăți de Teologie și prorector al Universității Aristoteliene din Tesalonic, la slujba de înmormântare a Părintelui Ioannis și-a luat rămas bun de la el cu următoarele cuvinte, care vădesc harisma lui profesorală:

„Ne-am adunat cu toții astăzi de la marginile lumii pentru a săvârși slujba celui adormit întru sfințenie, iubitul nostru învățător, Părintele Ioannis Romanidis, ce merge în Lumină spre pământul celor vii, al Sfinților Proroci, Apostoli și Părinți ai Bisericii noastre, a căror experiență dumnezeiască a tâlcuit-o în cuvânt și faptă.

Venit în Tesalonic la începuturile anilor '70, de obârșie din noile tărâmurii lărgite ale elenismului sobornicesc din afara hotarelor, Părintele Ioannis Romeul, nobil cosmopolit, a umplut sălile Facultății de Teologie a Universității Aristoteliene din Tesalonic cu dulceața tradiției noastre nipitice și cu luminarea cuvintelor Părinților Bisericii noastre, cioplinind cu mâna sa, fără părtinire, matca studiilor noastre teologice în Tesalonic. Părintele Ioannis și-a pus pecetea pe gândirea noastră și pe modul nostru de a fi, dar și pe dragostea noastră pentru Biserică, ca Trup al lui Hristos, ale Cărui mădulare, fie în viață, fie adormite, suntem, împărțându-ne, după măsura deschiderii noastre, de darurile

¹¹⁸ http://www.theorthodoxreader.org/vol1999/reader_017.htm.

luminării Dumnezeuului Treimic. Și astfel, Părintele Ioannis ne-a dăruit vederea Vieții și a Învierii.

Studiului virtuților din cadrul teologiei dominante și tuturor formelor de profetism social, Părintele Ioannis Romanidis le-a pus împotriva cuvântul despre cunoașterea rădăcinilor istorice ale comunității bisericești, în care mântuirea este darul harului Dumnezeuului Treimic, iar nu răsplata pentru virtuțile noastre inexistente, în care mântuirea noastră este necreată după har, tămăduire în dar dăruită de Dumnezeu pentru chipul omenesc al negrăitei slave a singurului Dumnezeu fără de moarte Ce există. Avem prin urmare nădejdea tare că «morții tăi vor trăi și trupurile lor vor învia». Hristos a înviat, iubite învățător.”

Profesorul Panaghiotis Hristinákis, în numele Departamentului de Teologie Socială al Facultății de Teologie din Atena, la slujba de înmormântare a vorbit despre personalitatea Părintelui Ioannis, dar și despre opera sa teologică, spunând: „Nu ajung cuvintele pentru a înfățișa o personalitate precum Părintele Ioannis”.

În continuare, s-a oprit asupra a două întâmplări semnificative din viața Părintelui Ioannis, două mărturii pe care le-a considerat definitorii pentru personalitatea lui.

La prima a fost el însuși martor. Părintele Ioannis, care obișnuia să se roage în timp ce mergea, în împrejurarea pomenită fiind absorbit de rugăciune, nu a răspuns salutului unuia dintre studenții săi. Cu acest prilej, virtutea sa ascunsă a fost, în cele din urmă, scoasă la iveală. „A fost un semn că, mai întâi și mai presus de toate, era om al lui Dumnezeu”, a remarcat în acest sens domnul Hristinákis.

A doua privește opera sa științifică, mai cu seamă teza de doctorat, *Păcatul strămoșesc*. Dintre mulțimea doctorilor ieșiți din „cuibul academic” al Facultății de Teologie din Atena, Părintele Ioannis se remarcă de la distanță: „În cazul

Părintelui Ioannis, permiteți-mi să vă spun că, prin teza sa de doctorat, mie personal mi-a fost limpede pe loc că din coaja oului ieșise un pui de vultur, ce va să devină, așa cum a și devenit, de altfel, vultur. A zburat sus, departe de aici, ducându-se la Tesalonic". Traectoria sa ulterioară a fost urmărită de confracții lui de la Atena cu „mândrie”, căci îl priveau ca pe propriul lor profesor, până în ultimii săi ani de viață, pe care i-a descris ca fiind „Crucea lui Hristos și Lumina Paștelui Său.”

Și Profesorul Hristinákis și-a luat rămas bun de la Părintele Ioannis cu rugăciunea:

„Veșnică-i fie pomenirea, căci ne-a luminat – și mult ne luminează încă.”

Părintele Profesor Gheorghios Metallinós, în numele Departamentului de Teologie al Facultății de Teologie din Atena, în cuvântul său la slujba de înmormântare a descris și el pe scurt vigoarea cuvântului teologic al Părintelui Ioannis Romanidis. Între altele, a spus:

„A readus ca prioritate teologhisirea patristică empirică, dând la o parte abordarea intelectual-raționalist-metafizică de teologhisire. A legat teologia academică de cult și de tradiția filocalică, dovedind întrepătrunderea dintre teologie și viața duhovnicească, precum și caracterul pastoral-terapeutic al teologiei dogmatice. A deslușit strânsa legătură dintre dogmă și istorie, însușindu-și-o în metoda teologică – de aceea a și fost în stare să înțeleagă, așa cum puțini mai reușiseră, alienarea și decăderea teologiei în Europa Apuseană, survenită odată cu ocupația și dominația francă...”

Preacinstite și preaiubite Părinte Ioannis, noi, prietenii, confracții și colaboratorii tăi, ne exprimăm recunoștința pentru toate câte, prin harul lui Dumnezeu, ne-ai dăruit. Ni se alătură și miile de ucenici ai tăi care te-au cunoscut

direct sau indirect. Păstrăm sfânta ta moștenire teologică, cea încredințată nouă drept toiag în întunericul pe care îl întinde pretutindeni oportunismul, indiferența și interesele personale. Ne-ai legat de tradiția patristică pe tărâmul teologiei academice, trimițându-ne tot timpul la slujbele Bisericii și la nevoiță, întru care teologia cea adevărată se cultivă. Mulțumim! Veșnică fie-ți pomenirea, până ce ne vom regăsi la altarul ceresc, confrate al nostru drag și preaiubite împreună-liturghisitorule.”⁸⁹

Sunt de asemenea grăitoare și impresiile studentului său Lámbros Siásos, acum profesor al Facultății de Teologie din Tesalonic, fiind consemnate într-un *Cuvânt cromatic la înmormântarea Protopresbiterului Ioannis Romanidis*.

„Din nesfârșita mulțime de învățăcei
iată-ne și pe noi
venind la această înmormântare,
devotați și smeriți însoțitori.

Luând asupra-ne
în numele Facultății de Teologie din Tesalonic
astă slujire
Împreună-purtând la această sfântă, bisericească
și ierarhică slujbă
adâncul mahnirii profesorilor
și studenților facultății noastre.

Înainte-punând rugăciunile noastre
prin Sfinți și Preasfânta Născătoare de Dumnezeu
către Cel Întreit-sfânt, către Cel Vechi de Zile:

Ca să primească sufletul
confratelui adormit
al preaiubitului învățător
și să-l așeze în pământul celor vii.

⁸⁹ π. Γεωργίου Μεταλληνού, *op. cit.*, pp. 60-61.

Acestea săvârșindu-le
după datorie
și după dreptate,
și bisericește.

Dintre mulțimea facultăților sub soare
Părintele Profesor Ioannis Romanidis
cinstit-a, într-un bun sfârșit,
Facultatea de Teologie a Universității din Tesalonic.

Nestrămutat aceasta a ales-o
ca temelie a sa statornică
ca să predea celor ce studiau acolo
toate câte – mai-nainte aride –
cu sudoarea frunții sale
cuvios le-a udat.

În Amfiteatrul III al facultății
încă răsună blând
chiar dacă uneori tăios,
cântul lui.
Acolo am fost învățați
despre Cuvântul Neîntrupat și Întrupat al lui Dum-
nezeu Însuși.

Capadocian pribeag
și mândru de asta,
acolo citea cele despre Dogmatică
ale Părinților capadocieni studii prea-înalte:

«Despre metoda teologică în general»
pentru neștiutori.
(și atunci ne adunam – mulți eram.)

«Despre metoda teologică specializată»
pentru avansați.
(și atunci ne adunam – puțini eram.)

Acolo veneau umplând locul, până la sufocare,
 studenți ai altor facultăți din Universitate.

Și Părintele Ioannis plinind locul
 unde stăteam.

El, măreț,
 noi, slăbănogiți.

Citea din memorie, din inima lui
 spusele bărbaților Bisericii.

Începând de la Isaia, cel cu mare glas
 – O! cât de nou, și totuși, cât de vechi! –
 Trecând prin scriitorii cei insuflați de Dumnezeu
 ai Legământului celui Nou.

Apoi prin Martirul – de el iubit –
 Sfânt Iustin,

prin Atanasie cel Mare,
 și, din nou, prin Capadocieni.

Îndelung poposind
 la Sfântul Fotie,
 Pe care-l prea-iubea
 și-l prea-cinstea,
 și-l prea-citea.

Încheindu-și pururea cuvântul și
 odihnindu-se la al nostru
 Sfânt Arhiepiscop al Tesalonicului,
 Grigorie Palama.

Altoindu-și predania întru sfântă, bisericească,
 și totuși sobră podoabă.

Cărturar, dar și slujitor altarului,
 Ioannis profesorul și preotul
 își întindea palmele și îmbrățișa
 – plin de curaj, dar și de dragoste la fel de plin –
 întreaga istorie, sfântă și lumească.

Și neîncetat lupta să osebească
amestecările și granița cea greu de osebit.

Prin ele și din ele
Părintele Ioannis a suflat foc,
cu îndrăzneală și cu viață peste studiile teologice
în Grecia și peste hotare.

A cutezat fără a se teme
în fața audiențelor de cărturari străini.

Și a mărturisit cu fală toate câte
cinurile preoțești înaintea sa
au dogmatisit și mărturisit.

Cu glasu-mi slab, și-abia grăind,
nu sunt în stare să-mi închei cuvântul dintr-ale mele.

Dați-mi voie să-mi trag tărie și cuvânt
din altă parte,
de la un bărbat foarte bisericesc.

Ioannis Preotul
ager bărbat și învățător,
«pormit-a,
un râvnitor foc suflând,
neîndurat de sincer
și tăios în cuvânt,
lovind cu limbă nevinovată
așa cum lovit-a Ilie
cu mâinile nevinovate
preoții urâciunilor».⁹⁹

⁹⁹ Λάμπρου Σιάσου, *Λόγος χρωματικός, εἰς τὸ ἐξόβιον τοῦ Πρεσβυτέρου Ἰωάννου Ρωμανίδου*, in „*Ἐκκλησιαστικὴ Παρέμβαση*”, nr. 70, noiembrie 2001.

În acest volum și în următorul vor fi prezentate fragmente din învățătura vie și rostită a Părintelui Ioannis Romanidis, arătând astfel legătura dintre Dogmatica Bisericii Ortodoxe Sobornicești și experiența Duhului Sfânt în inima celor îndumnezeiți.



In Vancouver, Canada, 1995

Dogmă și morală

Partea I

Dogmă și morală

Dogmă și morală

Părinții Sinoadelor Ecumenice s-au pronunțat asupra diverselor probleme dogmatice și canonice apărute în vremea lor. Dogmele poartă numele de „hotare” pentru că delimitează adevărul de înșelare, exprimând Revelația lui Dumnezeu încredințată sfinților. Morala-ethosul” reprezintă aplicarea dogmei – viața corelată cu dogma – și privește atât întreaga viață a creștinului, cât și unitatea Bisericii.

Prin urmare, există o foarte strânsă legătură între dogmă și morală, între credință și viață. Sunt cu neputință de separat. Vom analiza acest lucru în paginile următoare. Pentru început ne vom îndrepta atenția asupra esenței și însemnătății dogmei, iar ulterior asupra esenței și însemnătății moralei.

¹ gr. ὄρος, care inițial avea sensul de „bornă, piatră de hotar, hotar, limită, frontieră”, ulterior căpătând și sensul de „definiție a unui cuvânt, termen”. (n. trad.)

² gr. ἦθος, „obicei, mod de viață, cutumă”, de la care s-a format cuvântul ἠθικὴ, „morală, etică”. (n. trad.)

1. Dogma

În cartea de față, atunci când ne referim la dogme, nu le privim din punct de vedere filosofic, științific, sociologic sau religios, ci din perspectivă bisericească, teologică. Căci putem întâlni dogme în toate organizațiile umaniste și sociale, însă important e felul în care Biserica vorbește despre dogme prin Sfinții ei Părinți.

a) Definiția dogmei

Dogmele sunt sentințele Sfinților Părinți date la Sinoadele Ecumenice, în momentele când aveau de înfruntat învățături eretice care stricau adevărul revelat. Mai întâi apărea o învățătură eretică despre Hristos, sau despre Sfântul Duh, sau despre Dumnezeuul Treimic în general, sau în ceea ce privește teologia Persoanelor Sfintei Treimi și dumnezeiasca Iconomie, adică Întruparea Celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi, a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu – și ulterior Sfinții Părinți se întruneau în Sinoade Locale și Ecumenice și trasau „hotarele” dreptei-creдинțe.

Locul central în discuțiile Sfinților Părinți îl deținea Persoana lui Hristos, în Care firea dumnezeiască și cea omenescă s-au unit neschimbat, neamestecat, nedespărțit și neîmpărțit. Așadar, Sfinții Părinți nu purtau discuții filosofice abstracte despre Sfânta Treime.

„Întotdeauna discutau despre această Persoană concretă, Care s-a arătat Prorocilor și L-a descoperit întru Sine pe Tatăl în Duhul Sfânt. Prin urmare nu discutau la modul abstract despre dogma Sfintei Treimi, ci despre

această Persoană concretă a Vechiului Testament, Care S-a revelat Prorocilor, iar apoi, în trup, Apostolilor.”

Astfel, trasarea „hotarelor” Revelației este numită dogmă. În esență însă, dogma îl arată pe Hristos revelat întru slavă. Este o expresie a teofaniilor, atât ale Vechiului, cât și Noului Testament. Dogma nu este o simplă mărturisire exterioară de credință, ci o formulare a adevărului revelat. Iar lucrul acesta l-au săvârșit Sfinții Părinți dintr-un motiv anume, din cauza faptului că ereticii puneau sub semnul îndoielii Revelația. Prin urmare, există o diferență între dogmă și tâlcuire.

„Cât despre Părinții Bisericii, atunci când spunem dogma Sfintei Treimi, înțelegem teofaniile. Nu-i vorba nici de «trei Ipostasuri», nici de «o ființă», nici de «deoființă» – nimic din toate acestea, care sunt doar criterii raționale folosite împotriva ereticilor, criterii pe care Părinții, când făceau tâlcuirea Sfintei Treimi, nu le foloseau. Doar în cazul ereticilor le foloseau.

Când învață în lăuntrul Bisericii (adică în predicile către creștini), Părinții fac tâlcuire. Sfânta Treime înseamnă teofaniile Vechiului Testament. De ce psalmodiem arătarea Sfintei Treimi la Botezul lui Hristos? Pentru că i s-a descoperit lui Ioan Botezătorul că Hristos este Îngerul Domnului din Vechiul Testament; că, văzându-L pe Hristos, îl vedem pe Tatăl, în Duhul Sfânt.”

Prin urmare, dogmele au rolul de medicamente pentru cei bolnavi duhovnicește, fiind folosite în scopul tămăduirii lor.

„Dogmele și teologia sunt medicamente. Când ne-am făcut bine, nu mai luăm medicamente; le luăm numai cât suntem bolnavi. Omul e bolnav pentru că nu este în măsură să-L vadă pe Dumnezeu. Nu-i pregătit, pentru că nu are dragoste. Și faptul că nu are dragoste înseamnă că este bolnav.”

Așa cum bolnavul ia medicamente ca să se vindece, ca să ajungă la sănătate, la fel și cel bolnav duhovnicește folosește medicamentele ca să se vindece, ca să ajungă la îndumnezeire. Desigur, când a ajuns la îndumnezeire, dogmele-medicamente nu-i mai sunt de folos. Dar nu sunt abandonate de Biserică, pentru că mai sunt și alți bolnavi care au nevoie de ele – ci nu-i mai sunt de folos doar celui ce ajunge la îndumnezeire și vede slava lui Dumnezeu.

„Dogmele nu sunt o stare permanentă, ci sunt medicamente, iar scopul medicamentelor e să termini cu ele odată ce te-ai vindecat. Când ne vindecăm nu mai avem nevoie de medicamente. Deci dogmele există numai atâta vreme cât nu-L vedem pe Hristos întru slavă. Odată ce L-am văzut pe Hristos întru slavă, atunci am sfârșit cu dogma. Și despre ce sunt dogmele? Despre Hristologie și Sfânta Treime. Ce nevoie mai avem de cuvintele și înțelesurile despre Întrupare și Sfânta Treime, de vreme ce-L vedem pe Hristos ca Sfântă Treime și Întrupare?”

Desigur, dogmele Sinoadelor Ecumenice încă le mai sunt de trebuință și celor îndumnezeiți, pentru că prin aceste dogme ei trasează „hotarul” adevărului revelat.

b) Dogmă și taină

Este esențial să facem distincția între dogmă și taină, pentru că una e taina Sfintei Treimi, care este trăită, pe cât e cu putință, de omul îndumnezeit, și alta e dogma, adică formularea rațională a tainei Sfintei Treimi sau a Revelației. Distincția aceasta este fundamentală pentru teologia ortodoxă.

„Dumnezeu e pururea taină. Trebuie să facem deosebirea între taina Sfintei Treimi și dogma Sfintei Treimi. Una e dogma, alta e taina.”

Aceasta înseamnă că, în timp ce dogma poate fi înțeleasă rațional, nu același lucru se întâmplă și cu taina. În privința acestui subiect există o confuzie la unii teologi contemporani, născându-se o problemă gravă. De exemplu, când vorbim despre Sfânta Treime, ne referim la dogmă, la terminologia legată de Sfânta Treime așa cum a fost formulată de Sfinții Părinți ai Bisericii (esență, ipostasuri, însușire ipostatică etc.), iar nu la taina Sfintei Treimi. Nu putem vorbi, adică, despre „taina Sfintei Treimi”, care e cu neputință de înțeles pentru rațiunea omenească, ci putem vorbi numai despre „dogma tainei Sfintei Treimi”.

„Trebuie să facem deosebirea clară între dogmă și taină. Vasăzică, una e să înțeleagă cineva (rațional) taina, fapt care-i imposibil, și alta e să înțeleagă dogma, fapt care-i posibil. E posibil ca omul să înțeleagă dogma.

E o așa de mare confuzie în teologia recentă, din cauza influenței teologiei rusești, încât s-ar putea crede că un dogmatolog sau un teolog al Bisericii Ortodoxe e unul care are o gândire profundă, și cu gândirea asta a lui aprofundează taina Sfintei Treimi și încearcă s-o exprime. Însă tradiția patristică n-are absolut nici o legătură cu o asemenea concepție despre teologie.”

Una sunt numele și înțelesurile pe care le pune în cuvinte un sfânt văzător de Dumnezeu atunci când e nevoie, și alta este experiența acestei realități pe care a dobândit-o.

„Ceea ce contează e să pricepem relația pe care numele și înțelesurile o au cu realitatea. Taina rămâne taină. Și taina nu poate fi pusă în cuvinte, ci numai dogma despre acea taină. Putem vorbi despre dogma tainei Sfintei Treimi, dar nu despre taina Sfintei Treimi.”

Același lucru poate fi spus și despre deosebirea dintre Sfânta Scriptură și Dumnezeu. Sfânta Scriptură reprezintă cuvintele și înțelesurile izvorâte din experiența tainei lui Dumnezeu, cuvinte și înțelesuri care nu se identifică cu Dumnezeu.

Dumnezeu nu Se identifică cu niște cuvinte și înțelesuri, după cum vom sublinia în altă parte. Identificarea lui Dumnezeu cu ele ar duce la idolatrie.

„Din acest motiv, trebuie să pricepeți extrem de bine deosebirea dintre dogmă și taină. Nu sunt deloc unul și același lucru, pentru că și teologia, și dogma, și Rugăciunea minții se vor sfârși, au un caracter vremelnic. Prin urmare, a-L identifica pe Dumnezeu cu înțelesurile și cuvintele despre El este idolatrie. Din punctul ăsta de vedere, poți să iei existențialismul anumitor – pentru mine, cel puțin! – pseudo-teologi, și să-i arunci pe toți la coșul de gunoi. Pentru că singura filosofie existențialistă corectă, din punct de vedere ortodox, este una ateistă, nu una teistă.”

Chiar și această opinie că am putea înțelege dogma trebuie interpretată în virtutea faptului că putem avea o înțelegere rațională a scopului, provenienței și istoriei dogmei, dar nu și a dogmei în sine sau a înțelesului duhovnicesc pe care îl transmite.

„A spune că înțelegem dogmele e o prostie. Nimeni nu înțelege dogma Sfintei Treimi, pentru că dogma Sfintei Treimi nu-i făcută ca să fie înțeleasă. Prin urmare, cine vrea să ne dea nouă impresia că înțelege dogma Sfintei Treimi nu-i decât un șarlatan. Asta e cea mai mare impostură.”

Putem înțelege scopul dogmei, proveniența dogmei, istoria dogmei – dar este exclus să înțeleagă cineva însăși dogma, pentru că înțelegerea dogmei înseamnă înțelegerea tainei. De aceea, una este dogma, și alta este taina. Nu trebuie să le confundăm niciodată.

Dogma este o călăuză pentru om. Un indicator care-i arată pe unde trebuie să meargă. Când însă omul ajunge la destinație, a sfârșit cu dogma. Din acest motiv, dogma este o călăuză pentru cei ce trec prin curățire, și continuă să fie o călăuză pentru cei ce înaintează în luminare.

Călăuză, și nimic mai mult. Dar cei aflați pe treapta luminării știu că într-o zi dogma se va sfârși.

Când cineva ajunge la îndumnezeire, dogma se sfârșește. Nu mai există dogmă. Însăși Rugăciunea minții se oprește. Chiar dacă Duhul lui Dumnezeu Se roagă înlăuntrul omului cu psalmi, cântări sau prin cuvinte – Însuși Duhul Se roagă prin cuvinte omenești înlăuntrul omului –, atunci când omul ajunge la îndumnezeire, chiar și această Rugăciune noetică a Duhului Sfânt se oprește.

E ceea ce spune Apostolul Pavel: *«Când va veni ceea ce este desăvârșit, prorociile se vor sfârși»*, adică teologia se va sfârși, *«limbile vor înceta»*, adică diferitele moduri de Rugăciune a minții încetează, *«știința se va sfârși»* (cf. I Corintheni 13, 8-13), adică ceea ce numim azi dogme, teologie etc. Toate se sfârșesc în îndumnezeire.

Desigur, când omul se întoarce din îndumnezeire, când încetează să mai aibă vederea lui Dumnezeu, atunci își continuă iarăși prin dogme rugăciunea, iar Duhul Se roagă iarăși înlăuntrul său, ca și mai înainte. În viața aceasta, îndumnezeirea nu e o stare permanentă."

Chiar și atunci când Dumnezeu Se revelează omului, El rămâne tot taină. Omul cunoaște din experiență că Dumnezeu există, dar nu cunoaște și „cum” există.

„Nici Întruparea, nici dogma Sfântei Treimi nu pot fi înțelese. Și din motivul acesta, Dumnezeu, chiar și atunci când Se descoperă, mai ales atunci când Se descoperă, rămâne taină, iar mintea omenească nu poate pătrunde taina aceasta a necreatului, și nu poate pricepe nici cum necreatul S-a întrupat și S-a unit cu firea omenească. O știm numai – pentru că se vede limpede din experiența Cincizecimii, a Schimbării la Față și din experiența îndumnezeirii Înaintemergătorului la Botezul Domnului, care este Revelație, Revelația prin excelență a Sfintei Treimi – știm că Dumnezeu rămâne taină.

Prin urmare, să stăm ca protestanții și ca francii și să susținem că odată cu trecerea timpului avem o înțelegere mai profundă a dogmelor Bisericii – astea-s aberații. Pentru că, la urma urmei, ce înseamnă o înțelegere mai profundă, din moment ce, în experiența îndumnezeirii, a Cincizecimii, s-a sfârșit și dogma, s-au sfârșit și înțelesurile, și cuvintele din care sunt alcătuite dogmele? Experiența îndumnezeirii nu este dogmă, este mai presus de dogmă, pentru că dogma este exprimarea tainei, dar exprimarea tainei nu înseamnă și înțelegerea tainei, pentru că «a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință». Și cu asta, basta, am încheiat subiectul.”

c) Dogma ca expresie a experienței și călăuză către experiență

Dogma nu a fost formulată nici de filosofi, nici de moralști, nici de conservatori în scopul de a-i constrânge pe oameni, ci de Sfinții Părinți, care au avut experiența slavei necreate a lui Dumnezeu, în scopul de a-i înfrunța pe eretici și a-i călăuzi pe credincioși la îndumnezeire. Astfel, dogma este strâns legată de experiența îndumnezeirii Sfinților văzători de Dumnezeu.

Temelia dogmei este experiența Sfinților. În acest fel și noi, primind dogmele și fiind în legătură cu Sfinții îndumnezeiți și cu scrierile lor, le moștenim experiența, nu doar cuvintele și termenii pe care i-au hotărât.

„Tâlcuirea Părinților nu este doar rodul cărților pe care le-au citit, ci și al propriei lor experiențe. De aceea, când vorbesc despre dogme, Părinții nu fac doar simpla tâlcuire a textelor, ci vorbesc și din experiența lor, la fel ca un astronom care, atunci când predă o lecție, nu vorbește doar din tratatele de astronomie, ci se uită și

prin telescop, verificând cu telescopul cele scrise în cărți. De fapt, telescopul este mai important decât cărțile. La fel și în teologia patristică, mintea (*νοῦς*) celor luminați este mai importantă decât cărțile. Mintea aflată în stadiul luminării este exact ca astronomul care se uită prin telescop. Aceasta este experiența dogmei. Noi nu am moștenit numai dogma, am moștenit și experiența dogmei. Același lucru se întâmplă și cu ereticii. Atunci când Arie sau Nestorie proferează ineptii, nici ei nu vorbesc numai din cărți, ci și din experiența lor (înșelată), căci dogma se naște din viață, la fel cum orice om de știință modern vorbește din propria lui experiență.”

Sfinții Părinți au pus în cuvinte această experiență a îndumnezeirii și, de vreme ce au avut aceeași Revelație, atunci când se întâlneau în Sinoade Ecumenice cădeau de acord și asupra formulării.

„Pe vremea când s-au formulat dogmele, exista o identitate a experienței Părinților. Prin urmare, Părinții, vorbind din una și aceeași experiență, puteau foarte ușor să cadă de acord și asupra formulării. Era ușor. Nu asta le era lor greu.

Dar ce le era greu? Nu să formuleze propriu-zis dogma, ci să găsească o asemenea formulare încât să nu poată fi răstălmăcită în mod eretic. Asta era problema Părinților.”

Faptul că dogmele sunt formulările experiențelor îndumnezeirii Sfinților este doar unul din aspecte, celălalt fiind faptul că dogmele îi călăuzesc pe cei ce le primesc către îndumnezeire, devenind propria lor viață.

„Din moment ce scopul teologiei este curățirea și luminarea minții, iar expresia acestei experiențe a îndumnezeirii este dogma, atunci dogma este infailibilă în

¹ Vezi nota de la p. 25. (n. trad.)

Biserica Ortodoxă, ca fiind expresia acestei experiențe a îndumnezeirii avute de Proroci, Apostoli și Părinții Bisericii.

Însă dogma, această formă de expresie a experienței îndumnezeirii, noi o cunoaștem nu numai ca dogmă, ci și ca viață a Sfinților Bisericii, sau a oricărui om ajunge la aceeași experiență a îndumnezeirii. Avem dogma ca expresie a experienței îndumnezeirii, și după aceea avem dogma care devine viață pentru cei ce ajung la îndumnezeire.”

Ceea ce înseamnă că dogma este atât expresie a îndumnezeirii, cât și călăuză către îndumnezeire.

„Nu e nimic altceva care să poată fi numit teologie din punct de vedere ortodox. Și singurul lucru care poate fi numit dogmă în tradiția ortodoxă este expresia experienței îndumnezeirii, dogmă care este și expresie, și călăuză către experiență – exact cum se întâmplă în științele pozitive, unde experiența anterioară, descrierea și exprimarea ei conduc la repetarea experienței de către studenți. Și cercul acesta din științele pozitive îl regăsim și în tradiția patristică.”

Aceasta înseamnă că teologia ortodoxă descrie un cerc, în sensul că începe cu Revelația pe care au avut-o văzătorii de Dumnezeu, după care experiența aceasta a vederii lui Dumnezeu este formulată, pe cât e omenește posibil, cu scopul de a-i călăuzi pe cei ce o primesc la trăirea Revelației. În sensul acesta spunem că dogmele sunt strâns corelate cu tămăduirea omului.

„Aceasta este esența învățaturii dogmatice ortodoxe. Toate dogmele ortodoxe se nasc din această experiență, pentru că aceasta este Revelația; din această experiență se nasc, și către această experiență conduc omul, ăsta-i scopul lor. Cu această experiență începem și cu această experiență sfârșim.

Prin urmare, teologia ortodoxă are un caracter ciclic. E ca un cerc. Indiferent de unde ai apuca cercul, ești tot pe cerc. Începem și sfârșim cu acest diagnostic și terapie. Deci care-i criteriul Ortodoxiei? Nu dogma ca fenomen strict formal, adică numai să zicem din gură: «Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul Cerului și al pământului...», și mai știu eu ce, să zicem dogmele ca pe-o poezie, să discutăm despre Primul Sinod Ecumenic, al Doilea, al Treilea etc.

Care-i criteriul Ortodoxiei? E învățătura care pune un diagnostic corect al stării omului, aplică terapia corectă și-l călăuzește pe om de la curățire la luminare, și de la luminare la îndumnezeire. Acesta este criteriul dogmei ortodoxe. Deci scopul dogmei ortodoxe este terapia omului și păzirea cadrelor înlăuntru cărora se săvârșește această terapie.”

Astfel, scopul dogmelor nu este pur și simplu de a fi scrise în cărți și depozitate în biblioteci, ci de a deveni experiență personală, viață. De fapt, la fel se întâmplă în toate științele, inclusiv în medicină. Studiem știința medicală tocmai ca să putem vindeca bolnavii. Astfel, primim dogmele mai întâi cerebral, pentru ca ulterior ele să ni se facă viață.

„Îndumnezeitul – care are harisma deosebirii duhurilor, se află în starea vederii lui Dumnezeu și înlăuntru inimii sale lucrează Rugăciunea „de un singur gând” – a ajuns un deținător al adevărului. Acesta este adevărul care îl va face liber, nu adevărul dogmatic pe care ni-l așezăm noi frumos în dulap și batem apoi metanii la dogmele ortodoxe, nu asta-i adevărul care mântuiește.

Acuma, noi credem că avem dogmele – Primul Sinod Ecumenic zice..., al Doilea..., al Treilea... – și, într-adevăr, acestea sunt învățăturile dogmatice ale Bisericii; iar noi avem impresia că adevărul ne va mântui, în sensul că trebuie să primim noi în literă toate dogmele Sinoadelor

Ecumenice și e suficient ca să putem fi liberi și să dobândim mântuirea. Asta-i o înțelegere papistașă despre primirea dogmelor.

În credința ortodoxă – căutați, dacă vreți, la Simeon Noul Teolog, și-o să găsiți mai multe despre aceasta – dogma trebuie să ajungă viață. Dogma trebuie să ajungă experiență. Dogma trebuie învățată empiric. Primim mai întâi dogma, așa, cerebral, ca pe-o lecție la școală, și în momentul în care am primit-o, trebuie să transpunem această lecție în experiență. Dogma trebuie să ajungă viață.

Exact același lucru se întâmplă și în științele pozitive. Studiez medicina, merg la primele cursuri din anul întâi, ca un student în anul întâi ce sunt, studiez una-alta din preliminarii, apoi ajung în punctul în care îmi aleg o anumită specializare – patologia, bunăoară – și, se-nțelege, o să-mi încep de-acum formarea. Ca să ajung medic, trebuie să mă duc la un spital, să lucrez, să fac practică, și în felul acesta dogmele științei medicale ajung pentru mine viață. Și numai atunci când au ajuns viață eu mă pot numi medic. Din cauza asta nici nu se pune problema doar să primim dogmele, ci dogmele trebuie să ni se facă viață, și numai când dogmele ni s-au făcut viață, atunci ajungem și noi teologi, medici duhovnicești etc., și ne așezăm corect în cadrul Bisericii și al teraputicii teologice.”

„Simeon Noul Teolog o spune foarte clar. O spune literal: viață – dogmă – viață. Folosește chiar aceste cuvinte.”

De regulă, clericii, și mai ales episcopii, trebuie să cunoască în mod empiric adevărurile Bisericii. Biserica primară era deosebit de atentă la acest aspect. Însă, dacă nu se găseau clerici care să aibă experiența personală a Cincizecimii pentru a se alege dintre ei episcopi, atunci se căutau măcar clerici

care să aibă cunoașterea dogmelor Bisericii, și cunoscându-le, să poată călăuzi turma.

„Să ne întoarcem pe vremea lui Simeon Noul Teolog. Și el ne spune că, fiind atât de greu de găsit asemenea candidați la episcopie care să fi făcut din dogme propria lor viață, s-a introdus *libbello*-ul, adică cele trei mărturisiri de credință pe care le face azi arhierul la hirotonia sa. Face tâlcuirea Crezului și apoi este hirotonit.

Deci Simeon Noul Teolog ne spune că, din moment ce mitropoliții și patriarhii nu mai puteau găsi oameni care să fi făcut din dogme, viață, atunci au găsit oameni care jurau că vor păstra neștirbite dogmele, adică formularea dogmatică, vor păstra învățătura dogmatică neștirbită și canoanele, astfel încât tot creștinul să fie convins că are un păstor credincios, care îi va călăuzi pe cei mai îmbunătățiți spre cele mai înalte, adică la vederea lui Dumnezeu.

Vasăzică, așa stau lucrurile. Episcopul însă cunoștea scopul dogmei, chiar dacă el însuși nu ajunsese la vederea lui Dumnezeu, la îndumnezeire. Și s-a ajuns aici pentru că exista episcop în fiecare sat. Apoi s-a împământănit tradiția ca în fiecare sat să fie și o mănăstire. Așadar, dogma ca viață exista alături de parohie.”

Pentru că, din diferite motive, această tradiție se pierduse în vremea Sfântului Simeon Noul Teolog, acesta, prin cuvânt și prin scrierile sale, a provocat o adevărată „revoluție” în viața bisericească, arătând cum dogma devine viață și se naște din experiența Revelației.

„El însuși explică lucrul acesta, cum, din pricina persecuțiilor, persecuții peste persecuții, din pricina ereziilor, Biserica ajunsese în punctul în care episcopii, patriarhii, mitropoliții de atunci căutau oameni pentru care dogma să fi ajuns viață – dogma care-i călăuzește pe oameni, îi

trece prin curățire, îi aduce la luminare, la pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu, când principiile după care se călăuzește omul se preschimbă în viață – căutau asemenea oameni și nu găseau.

Și din acest motiv alegeau și hirotoneau episcopi dintre cei care, pe de-o parte, nu aveau un foarte mare zel către cele de sus, către cele cerești, adică să facă o nevoință extraordinară ca să dobândească Rugăciunea minții, iar pe de alta, nu aveau nici înclinare și atracție către cele de jos. Adică erau oameni buni. Și, fiind ei oameni buni, erau aleși și hirotoniți episcopi. Atunci a fost introdusă și tradiția ca, la hirotonie, episcopul să facă mărturisirea de credință pe care o avem până în ziua de azi.

La hirotonie, episcopul spune Crezul, face o tâlcuire a Crezului și jură că va păstra dogmele și canoanele. Și pe baza jurământului că va păstra aceste forme este hirotonit episcop. Astfel, Biserica își asigura învățători care jurau că vor păzi până la moarte dogmele, și le vor păzi neștirbite, astfel încât cei care erau catehizați de un asemenea episcop, dacă aveau râvnă, să se poată duce într-o mănăstire ca să facă din aceste dogme, viață.”

De aici înțelegem că dogma nu este speculație rațională, ci expresie a tainei Bisericii. Concepția că teologia ar fi speculație, pe care Sfinții Părinți ar fi schimbat-o în dogmă, este străină de tradiția ortodoxă.

„Am citit deunăzi un studiu care susținea că, până în vremea Sfântului Fotie, purcederea Sfântului Duh ar fi fost, chipurile, o simplă speculație rațională. Adică, după cum își închipuie autorul, Părinții speculau asupra purcederii Sfântului Duh, care nu ajunsese încă dogmă, iar mai târziu, în timpul Sfântului Fotie, din speculație se face dogmă, moment în care orice speculație încetează, căci de-acuma, gata, avem dogma. Timp de opt secole am speculat, și acuma ne-am fabricat o dogmă.

Din cauza asta ne și acuză protestanții și anglicanii că am luat o ipoteză speculativă și-am ridicat-o la rangul de dogmă, și că în felul acesta noi suntem, de fapt, cei care am provocat schisma. Pentru că, din moment ce înainte nu era decât o simplă speculație, înseamnă că oricând puteai să zici că Sfântul Duh purcede și din Tatăl și din Fiul, și nu erai eretic. Sau numai din Tatăl, și iarăși nu erai eretic. Doar de-acuma încolo ești eretic, că așa a stabilit Sinodul VIII Ecumenic.”

Însă o asemenea concepție nu este nici ortodoxă, nici patristică.

d) Scopul anti-eretic și terapeutic al dogmei

Am subliniat mai sus că dogmele sunt formularea experienței Sfinților, și călăuzesc la experiența Revelației. Prin urmare, sunt o consemnare a experienței și totodată o călăuză către experiență. Aceasta ne mai arată și că scopul dogmelor, pe care îl vom vedea expus pe larg în acest capitol, este combaterea ereziilor și călăuzirea credincioșilor.

„Dogmele Bisericii sunt axiomele născute din această experiență a curățirii, luminării și îndumnezeirii. Prin urmare, dogmele nu sunt niște rezultate ale speculațiilor raționale, așa cum își închipuie teologii și istoricii apuseni ai dogmelor – ca, de altfel, și-ai noștri care le calcă pe urme.

Dogmele nu au apărut dintr-un efort speculativ al unor teologi deștepți care stau și filosofează. Ci dogmele sunt formulări ale învățăturii Bisericii, pe care Părinții Bisericii le-au întocmit ca să păzească Biserica de erezii. Pentru că, ori de câte ori s-a formulat o dogmă, s-a făcut cu scopul de-a se combate o erezie anume.

Niciodată Biserica nu s-a întrunit ca să formuleze o dogmă doar de dragul virtuozității speculative a unor

teologi care stau frumos la catedrele lor universitare și meditează filosofic, sociologic ș.a.m.d. Niciodată nu s-a întâmplat așa ceva. Toate Sinoadele Ecumenice și Locale, ori de câte ori s-au ocupat cu redactarea dogmei, erau de fiecare dată puse față în față cu o erezie concretă.

Aceasta este exact realitatea istorică. Din punctul de vedere al tradiției patristice, formularea dogmei pentru combaterea ereziei era o expresie a vieții liturgice a Bisericii. Pentru că erezia era contrară vieții Bisericii, adică se împotriva experienței Bisericii. Și experiența aceasta, în fond, ce este? Este curățirea, luminarea și îndumnezeirea. Și tot ce este în acord cu experiența aceasta este Ortodoxia.”

Sinoadele Ecumenice s-au întrunit ca să combată ereziile și pe eretici, dar în același timp și să-i catehizeze pe credincioși, pentru a-i păzi de erezie și a-i tămădui, ca să poată să dobândească rugăciunea neîncetată și să ajungă la îndumnezeire. În acest cadru poate fi văzută valoarea dogmelor.

„Dar paradoxul a fost că, din cauza ereziei ariene – fiind erezia ariană de așa natură –, Biserica Ortodoxă a fost silită să introducă o nouă terminologie în formularea dogmelor, ca dogma să fie exprimată corect, astfel încât creștinii să nu cadă în erezii și să-și riște mântuirea.”

„Sfinții Părinți, având drept scop terapia, încercau să găsească o terminologie comună. În esență, din perspectiva structurii lăuntrice a Bisericii, care înseamnă curățire, luminare, îndumnezeire, viață liturgică și toate celelalte, nu era nevoie de formularea asta, ci a fost nevoie din motive catehetice, ca în felul acesta credincioșii să poată fi păziți de eretici și să știe cine sunt adevărații învățați, pentru a putea afla tămăduire, care tămăduire nu există la eretici.”

E limpede că, pe lângă combaterea ereticilor, terminologia contribuie și la tămăduirea oamenilor, a credincioșilor, de aceea „dogma este o terapie dogmatică”, adică are „o însemnătate terapeutică”. Astfel stând lucrurile, criteriile teologiei ortodoxe „nu sunt dogmatice formal, ci terapeutice”.

„Acum, partea terapeutică e cea mai importantă dintre toate, pentru că omul, dacă nu trece și prin terapie, degeaba primește pur și simplu dogmele, după cum spun Părinții. Pentru că scopul dogmelor e de-a fi folosite ca medicamente pentru tămăduirea omului.

Deci dogma este un medicament. Și paradoxul e că, la fel cum în experiența îndumnezeirii până și Sfânta Scriptură se sfârșește, împreună cu toate înțelesurile și cuvintele, la fel și dogma, în experiența îndumnezeirii, se sfârșește. Iar dogma ce este, de fapt? Nu e înțeles și cuvânt? Dogmele sunt înțelesuri și cuvinte. Nu se deosebesc de Sfintele Scripturi, nici de oricare din ideile noastre, în general, pe care le avem despre Dumnezeu.

Și aici se ridică o întrebare problematică: cum s-au dezvoltat dogmele în Biserica Ortodoxă? Doar pentru că Părinții voiau să înțeleagă filosofic credința? Sau dogmele s-au dezvoltat în mod «negativ», prin combaterea ereziilor?

Or, dacă luăm dogmă cu dogmă – și-o să le luăm, dacă sunteți dispuși să urmărim toată această chestiune de la un Sinod la altul – o să vedeți că la fiecare dogmatizare a uneia dintre învățăturile Bisericii, Biserica n-a făcut-o în efortul de a înțelege ea credința, ci ca să-i dea afară din Biserică pe ereticii care denaturau credința. Culmea e că tocmai ereticii erau cei care căutau să înțeleagă credința în mod filosofic, nu Părinții.”

De asemenea, dogmele îl orientează corect pe om către experiența îndumnezeirii.

„Apoi, ar trebui să știm care-i scopul dogmei în tradiția patristică. Este să-l ajute pe om prin înțelesurile pe care le are despre Dumnezeu. Aceste înțelesuri dogmatice îl ajută pe calea curățirii și a luminării și, când ajunge la îndumnezeire, dogma, desigur, se sfârșește, și omul are în fața lui taina Sfintei Treimi.”

Aceasta înseamnă că nu putem privi dogma în afara căii ce călăuzește la luminare și îndumnezeire.

„Formulăm dogme despre Dumnezeu, dar aceste dogme nu-L exprimă pe Dumnezeu, ci sunt doar niște «indicatoare» către luminare și îndumnezeire. Călăuze către îndumnezeire. Și, dacă scoatem dogmele din cadrele vieții liturgice și ale nevoinței, nu sunt decât niște aberații. Scoateți dogma Sfintei Treimi din cult și din experiența luminării și îndumnezeirii – din punct de vedere rațional, nu-i decât o mare aberație. Nu spune nimic. Filosofic, nu se susține. De ce? Pentru că Părinții nu pornesc de la o idee. Pornesc de la acea Persoană concretă Care S-a arătat Prorocilor. În rugul aprins Se arată Îngerul, Care Se cheamă Dumnezeu. Acesta este Hristos.”

Orice știință și orice realizare socială trebuie să fie evaluate în funcție de succesul pe care îl au și rezultatele pe care le produc. Același lucru trebuie să fie evaluat și în privința dogmelor Bisericii. Dogmele au succes atunci când îi călăuzesc pe oameni la curățire, luminare și îndumnezeire.

„Care-i criteriul teologiei ortodoxe? Succesul. La ce-i bună dogma ortodoxă dacă nu călăuzește pe nimeni la curățire și luminare?”

Există unii fanatici aici, în Grecia, care habar n-au de curățire și luminare, dar latră toată ziua ca niște câini în apărarea dogmei ortodoxe și împotriva ereziilor. Ce ne facem c-un asemenea ortodox? Este o minte îngustă, care n-are habar de tămăduire.

Vasăzică, omul acesta ce criteriu are? Pot eu să-i accept drept criteriu pur și simplu un devotament orbesc față de Ortodoxie? Sau trebuie să am drept criteriu succesul Ortodoxiei? Și ce altceva este succesul acesta dacă nu curățirea și luminarea?"

Același lucru poate fi văzut și la creștinii conservatori, care, deși primesc dogmele, nu le înțeleg ca pe niște mijloace terapeutice; nu văd legătura dintre dogmă și tămăduire. În fapt, ei reduc viața revelată la o viață socială.

„Au apărut în ziua de azi unii teologi de vază prin Grecia, influențați din afară, care caută să traducă mesajul evanghelic, creștinismul, și chiar Ortodoxia, într-un soi de creștinism social, al cărui interes major este acțiunea socială. Printre ei se numără și unii ortodocși care rămân fideli tradiției în literă. Primesc toate dogmele. Uneori sunt chiar extrem de conservatori, dar nu mai văd dogmele ca pe niște mijloace terapeutice; pentru ei, dogmele nu mai au absolut nici o legătură cu tămăduirea.

Ei cred că dogmele există ca să fie puse bine într-un dulap la păstrare și scoase din când în când, ca să ne închinăm la ele în Duminica Ortodoxiei, când prăznuim vreun Sinod Ecumenic sau pe vreunul din marii Părinți ai Bisericii. Atunci, repede, scoatem dogmele, le scuturăm de praf și le prezentăm liturgic. Sigur, Biserica are slujbe frumoase, iar noi cinstim dogmele. Și nici nu s-a terminat bine închinarea, că din nou în dulap, ca să se umple din nou de praf, și la anul iar le scoatem, le scuturăm de praf, și iar ne închinăm la ele.

Asta pentru că ei nu mai văd nici o legătură între dogmă și tămăduire – până într-acolo încât un anume arhiepiscop, nu al Bisericii Greciei, să ne spună la un congres că Arie era... sfânt! Am rămas toți cu gura căscată.

Zice: «Sfânt era, dar mai greșea și el în chestiunile dogmatice. Chiar și-așa, tot sfânt era». Evident, confunda sfințenia cu faptul că Arie era, cine știe, un om bun.”

Ca să înțelegem scopul dogmei, e vrednic de luare-aminte cuvântul Sfântului Grigorie Teologul: „A-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință”.

„Am tot spus că scopul cuvintelor și al înțelesurilor în tradiția ortodoxă nu e în nici un caz înțelegerea rațională a dogmei. Avem cuvintele și înțelesurile despre Dumnezeu, despre Sfânta Treime, despre Întrupare etc. Scopul acestor cuvinte nu poate fi înțelegerea, din punctul de vedere al înțelegerii raționale. Părinții accentuează tocmai faptul că «a-L înțelege pe Dumnezeu e și mai cu neputință». Și dacă «a-L înțelege e și mai cu neputință», înseamnă că înțelesul nu poate avea drept scop înțelegerea. Și dacă «a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință», înseamnă că, atunci când Îl exprimăm pe Dumnezeu prin cuvinte, aceste cuvinte nu sunt cuvinte care să-L poată «exprima» pe Dumnezeu. Prin urmare, «a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință».

Din perspectiva acestui cuvânt al lui Grigorie Teologul, care-i scopul acestor cuvinte și înțelesuri? De ce «a înțelege» și «a exprima»? Înțelesuri și cuvinte. Scopul nu e înțelegerea, de vreme ce Dumnezeu este mai presus de înțelegerea și exprimarea omului. Ci scopul cuvintelor și al înțelesurilor este unirea cu Dumnezeu, Cel mai presus de cuvinte și de înțelesuri. Însăși unirea.”

Dacă nu privim dogmele din această perspectivă, dacă nu ne luptăm să le trăim, atunci, în realitate, dogmele nu-și îndeplinesc scopul și devin „erezie”.

„Terminologia trebuie să-și păstreze permanent potențialul curățirii, luminării etc. Pentru că fără curățire și luminare nu există mântuire. Asta-i mântuirea. Curățire și luminare. Acuma, noi trăim cu impresia că mântuirea înseamnă să credem noi în dogmele ortodoxe. Și suntem ca idolatrii, pentru că luăm dogmele, le aranjăm în dulap și ne punem acolo și batem la metanii în fața dogmelor pe care nu le trăim.

Dogma nu e făcută să fie crezută. Dogma e făcută să fie trăită. Pentru că dogma fără trăire este erezie. O erezie încă și mai mare e să stea unii la birourile lor și să creadă că pot să aprofundeze și să conceapă idei mărețe în jurul temelor dogmatice. Asta-i cea mai mare idioterie. Metodologic vorbind, nu se susține. Doar un naiv care n-are nici cea mai mică idee despre metodologia științifică poate să-și închipuie așa ceva.”

e) Dogmă și viață bisericească

Biserica, prin sfințele ei mădulare, care sunt luminate de Duhul Sfânt, scrie Sfânta Scriptură, și tot Biserica o tâlcuiește. Nimic nu se întâmplă în mod individual în Biserică. Același lucru este valabil și cu dogmele, care nu sunt rupte de atmosfera Bisericii. Ceea ce înseamnă că dogmatica nu este numai un curs sau un domeniu al Bisericii. Dogmatica nu este un element independent de viața bisericească. Dogmele trebuie corelate cu viața liturgică a Bisericii. Viața bisericească este extrem de importantă în ansamblul ei.

„Expresia teologiei ortodoxe nu e doar ce avem în scrierile dogmatice. Întreaga credință ortodoxă este o expresie a teologiei și dogmaticii ortodoxe. Prin urmare, abordarea corectă în dogmatică trebuie să fie una de ansamblu.”

Astfel, nu putem privi viața bisericească în mod izolat. De pildă, chiar și muzica bisericească are un caracter dogmatic. Același lucru se întâmplă și cu celelalte arte bisericesti, cum ar fi iconografia.

„Din punctul acesta de vedere, cred că tradiția ortodoxă trebuie privită întotdeauna ca un întreg, nu izolat. E chiar imposibil să separi lucrurile în compartimente etanșe, încât să spui: subiectul acesta este dogmatic, iar acesta moral, celălalt este sociologic, iar acesta muzical, acesta este liturgic ș.a.m.d. Nu există așa ceva în tradiția ortodoxă. Tradiția ortodoxă cuprinde toate elementele care se îmbină pentru a construi structura întregii Biserici.

Chiar și muzica Bisericii are un caracter dogmatic. Nu poate cineva să psalmodieze în Biserică după cum îi vine lui. Muzica are un scop, exact același scop pe care-l are și teologia, anume nevoința. Dacă muzica din biserică ne-ar stârni sentimente demonice, acea muzică ar fi demonică. Nu că dacă este erotic, dacă provoacă iubirea erotică ar fi demonic în sine, dar nu acesta-i scopul Bisericii. Nu putem avea relații erotice cu Sfinții, cu Hristos și cu Maica Domnului, așa cum au în Biserica Latină. Acolo au înclinații erotice față de sfinți, de asta și muzica lor e efeminată și sentimentală.

Din acest motiv trebuie să luăm aminte cât se poate de serios la ce mi-a spus odată mama, când m-am întors de la biserică și ea m-a întrebat cum a fost. Eu, care nu știam bine grecește, i-am răspuns că azi «a cântat» cutare. Și mama mi-a zis: «A, băiete, la biserică nu cântăm. La biserică psălmuim, nu cântăm».

Cântecele acestea ale apusenilor, felul cum le cântă ei este eretic. De ce este eretic? Pentru că-l îndepărtează pe om de spiritualitatea ortodoxă. Un om care se atașează de-o asemenea muzică nu va ajunge niciodată la curățire, ca să nu mai vorbim de luminare. Pentru a avea loc

curățirea, este nevoie de-o așezare sufletească bine întemeiată. Omul se abate din cale cu o muzică proastă în biserică. Același lucru este valabil și pentru iconografie. Dacă pui în biserică scenele lui Michelangelo sau Leonardo da Vinci, e puțin probabil – ca să nu spun mai mult! – că o să ajungi acolo unde trebuie să ajungi. Și arhitectura joacă un rol foarte important în teologia ortodoxă.”

Nu doar hotărârile Sinoadelor Ecumenice sunt dogme, ci și Evanghelia. Dacă primele trei Evanghelii au un caracter catehetic, Evanghelia după Ioan, care vorbește despre tainele lui Dumnezeu, „este o Evanghelie mistagogică și dogmatică”.

„Evanghelia după Ioan este, în principal, o Evanghelie apologetică și dogmatică, al cărei scop este lumina-rea, de vreme ce [credincioșii, la Paște,] în calitate de catehumeni, au trecut de treapta curățirii și sunt acum nou-luminați.

Nu întâmplător Evanghelia după Ioan se citește și se tâlcuiește de la Paște până la Cincizecime. De aceea și Părinții Bisericii numesc această Evanghelie «Evanghelia duhovnicească». Și nu e pentru toți, e pentru cei care s-au botezat...”

Din această perspectivă trebuie să vedem și valoarea moaștelor. Când cineva ajunge la îndumnezeire, i se îndumnezeiește și trupul, care devine sfinte moaște. Ceea ce înseamnă că și moaștele au un caracter dogmatic, sunt rezultatul experienței dogmelor.

Din nefericire, de multe ori dogmele sunt folosite în Biserică pentru scopuri politice, iar nu pentru curățire, lumina-re și îndumnezeire. Acest lucru îl vedem în disputa dintre romei și franci.

„Fortele principale care s-au ciocnit pe câmpul luptelor teologice n-au fost Decretaliile, Dreptul Canonic

și *Filioque*, ci romeii și francii. Francii au folosit structura Bisericii și dogma ca să-și păstreze dreptul, pentru ei, natural, de-a ține poporul romeu în «dreaptă supunere». Romeii, la fel, au folosit structura și dogma ca să lupte pentru libertatea și independența lor.

Amândouă părțile s-au folosit pe rând de aceleași arme, în funcție de împrejurări și de nevoi. Astfel, aceleași argumente din Dreptul Canonic și din Decretaliile pseudo-isidoriene le găsim când de-o parte, când de cealaltă, după nevoile curente de apărare ale fiecărei părți. *Filioque* însă a devenit o armă decisivă și constantă în conflictul dintre romeii răsăriteni și franci, cu romeii apuseni încercând să li se alătore romeilor răsăriteni.”

f) Evoluția dogmelor

Studiind hotărârile Sinoadelor Ecumenice, vedem că terminologia e stabilită, iar uneori schimbată, în funcție de polemicele cu ereticii, scopul fiind înfruntarea ereziilor. Acest lucru nu arată o evoluție în înțelegerea dogmei, ci o evoluție în formularea ei.

„Nu există evoluție în înțelegerea dogmei. Evoluție în înțelegerea dogmei n-are cum să existe. Dogma nu poate fi înțeleasă în veci. Pentru că dogma nu-î un subiect care să țină de rațiunea omului, ci dogma se trăiește în experiența îndumnezeirii. Atunci, dogma se preface în viață; devine viață, devine vedere a lui Dumnezeu. Dogma este ceea ce poate fi pus în cuvinte [din experiența îndumnezeirii].”

Unii susțin în mod eronat că Biserica, odată cu trecerea timpului, ar aprofunda mai mult dogmele și le-ar înțelege mai bine. Acest lucru este greșit.

„Terminologia Bisericii primelor veacuri e destul de ambiguă. Este nevoie de-o anumită precauție. Apusenii,

studiind terminologia asta, au ajuns la concluzia că, în primele veacuri, creștinii erau, dacă nu arieni, cel puțin semi-arieni.

Apusenii cred că, odată cu trecerea timpului, Biserica își aprofundează învățătura și-și îmbunătățește înțelegerea despre dogme – dar n-au luat bine seama la ce zice Grigorie Teologul, că «a-L exprima pe Dumnezeu e cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință». După părerea apusenilor, ar exista o mai bună înțelegere și o mai bună exprimare. Prin urmare, Biserica, odată cu trecerea timpului, și-ar înțelege mai adânc dogmele și le-ar exprima mai clar.

Dacă luați formulările Conciliului II Vatican, o să vedeți că aceasta este linia pe care merg. La fiecare pagină o să găsiți lucrul ăsta, că Biserica, odată cu trecerea timpului, ar avea o mai bună înțelegere etc. Și totuși, Sfântul Grigorie Teologul, săracul, ne spune că, oricât de desăvârșit ar fi omul, «a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință». Chiar dacă apusenii vorbesc despre «o înțelegere mai profundă», totuși nu putem nici să-L înțelegem, nici să-L exprimăm pe Dumnezeu.”

Nici nu poate fi vorba în teologia ortodoxă despre un proces de desăvârșire a învățăturii despre Duhul Sfânt.

„Un teolog din Atena vorbește despre desăvârșirea învățăturii despre Duhul Sfânt. Trâmbițează prin Europa, pe unde se tot duce, că Părinții n-au dus la bun sfârșit învățătura despre Sfântul Duh, și acuma venim noi s-o desăvârșim.

Se vede treaba că omul ăsta tocmai ce-a ajuns la îndumnezeire, și din îndumnezeirea lui vine să ne termine nouă dogma. Tot împrăștie teoria asta, și e chiar citat de unii – am văzut-o prin niște manuale protestante –, zice că n-a fost definitivată învățătura despre Sfântul Duh,

și-acuma venim noi să o desăvârșim. Când am văzut, m-a pufnit râsul.

Sunt doi greci care spun asta. La fel și un rus și un francez prozelit. Este noua erezie a pnevmatologiei. De aici o să ajungă să spună și că au greșit Părinții, care n-au desăvârșit dogma.”

Totuși, cu evoluția dogmelor se ocupă o disciplină care cercetează formularea dogmelor, istoria lor, ce le-a precedat și ce le-a urmat, disciplină numită Istoria dogmelor.

Apusenii studiază dogmele și nu pot să înțeleagă ce s-a întâmplat cu terminologia dogmelor de-a lungul secolelor. Astfel, Istoria dogmelor studiază evoluția terminologiei dogmelor.

„Aici se ridică întreaga problematică a Istoriei dogmelor, care, în fond, e o chestiune de istoria terminologiei dogmelor, pentru că în istoria teologiei se tot adaugă terminologii noi, și uneori semnificația inițială a unei terminologii ajunge să fie schimbată. Există cuvinte folosite în secolul al IV-lea care în secolele I și al II-lea nu aveau aceeași semnificație în teologie.

Teologii apuseni nu pricep că nu semnificația terminologiei se schimbă, ci modul de folosire a terminologiei și cel care se schimbă. Pentru apuseni, adică, s-ar adăuga o nouă semnificație. Asta i-a făcut pe istoricii apuseni de după *Aggiornamento* să admită că ar exista evoluții serioase în teologie, că teologia secolului I n-ar fi aceeași cu teologia secolului al II-lea. Cu alte cuvinte, teologia ar fi într-o continuă schimbare și transformare.

Au avut loc foarte mari conflicte între papistași și protestanți în jurul acestei probleme. Și, din pricina conflictului acestuia, multora li s-a trezit interesul de a-i studia pe Părinți în dogmele fundamentale, și așa a luat naștere

Istoria dogmelor și Patrologia, din cauza polemicii dintre protestanți și papistași.”

Există felurite manuale de dogmatică ale teologilor contemporani ortodocși la care nu se observă metoda patristică de interpretare a dogmelor, ceea ce înseamnă că astfel de manuale nu interpretează corect scopul dogmelor.

„Luați orice manual de dogmatică de pe vremuri al teologilor ruși, greci sau români, și o să vedeți că modul lor de teologhisire nu este cel patristic. De mirare să ajungă vreodată cineva la îndumnezeire citind manualele acestea de dogmatică. Nici măcar la luminare.

Prin urmare, discrepanța asta dintre practica Sfinților și teologia teoreticienilor în ceea ce privește studiul dogmaticii nu este doar problema Apusului, ci și problema Răsăritului.”

Istoricii eterodocși ai dogmelor sunt impregnați de această interpretare apuseană a dogmelor, având din cauza aceasta o mare problemă în privința credinței și cunoașterii. Dar chiar și ai noștri au fost influențați de teologia apuseană și au ajuns să vorbească despre credință și cunoaștere.

„În tot cazul, există aceste păreri despre evoluția înțelegerii adevărului în Biserica Ortodoxă. Și, dacă-i citești pe istoricii eterodocși ai dogmelor, o să vezi că-i arată pe Părinți drept unii care au credința Bisericii, și caută să ridice credința asta a Bisericii la treapta cunoașterii.

Nu-mi place să vorbesc despre cei în viață, așa că n-o să dau nume, dar inclusiv unii din profesorii pe care i-am avut aici, în Grecia, spun lucrul acesta. Credință și cunoaștere. Credință și cunoaștere în perspectiva cutăruia ș.a.m.d. Și s-au obișnuit cu toții să scrie lucrări despre credință și cunoaștere în accepțiunea Părinților Bisericii. Că unii, chipurile, ar fi pledat exclusiv în favoarea credinței, pe când alții ar fi vrut să transforme credința în cunoaștere.

Și că Tertulian era dintre cei care doreau să nu întinăm credința, și ataca filosofia. Și că alții erau de partea filosofiei, vrând să transforme credința în cunoaștere. Și că unii erau analfabeți, iar alții școliți, și tot așa. Adică numai caricaturi de tradiție patristică, încât sunt uluit cum poate cineva să se ocupe la modul ăsta pueril cu teme atât de grave. Nu pricep în ruptul capului.”

Părinții Bisericii, când formulau dogmele, nu o făceau ca să aprofundeze credința, ci formulau experiența Revelației în termeni dogmatici ca să o păzească de eretici. Nu există evoluție în credință, căci credința s-a revelat „o dată pentru totdeauna”, ci numai în folosirea terminologiei există evoluție.

g) Dogme și filosofie

Din cele de mai sus, este limpede că teologia nu are nici o legătură cu filosofia, deoarece calea fiecăreia e diferită. Teologia se întemeiază pe vederea lui Dumnezeu, în timp ce filosofia se întemeiază pe cuvântul omenesc, pe speculația rațională. Astfel, Sfinții Părinți ai Bisericii erau teologi **văzători** de Dumnezeu, iar nu filosofi. Și, când formulau dogmele, nu o făceau în mod filosofic, nici pentru a înțelege dogmele sau a dezvolta filosofia.

„Este un mit afirmația pe care o susțin mulți istorici, că Părinții Bisericii s-ar fi folosit de filosofie ca să înțeleagă dogmele, și că disputa dintre ortodocși și eretici s-ar fi centrat în jurul înțelegerii logice corecte a dogmei. Părinții Bisericii n-au avut niciodată concepția aceasta. Ereticii aveau concepția asta.”

Părinții Bisericii nu speculau, ci aveau cunoașterea dogmelor. Raționamentele nu sunt decât o gimnastică a intelectului și nu au nici o legătură cu experiența teologiei ortodoxe. Dacă teologia ortodoxă s-ar întemeia pe speculații și rațiune,

atunci cei mai buni teologi, din punctul de vedere al unei asemenea teologii ortodoxe, ar fi profesorii de Dogmatică și de Istoria dogmelor.

„Când cineva rumegă bine cuvântul «a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință», atunci poate înțelege bine și eforturile teologilor din ziua de azi.

Studentilor de la teologie li s-a dat impresia că profesorul universitar de Dogmatică sau de Istoria dogmelor este unul care, vezi bine, fiind el nemaipomenit de deștept și studiind filosofia, logica și celelalte, are o minte profundă, cu care-L poate cuprinde pe Dumnezeu și dogmele. De aceea, când spune «o esență, trei ipostasuri», el chiar înțelege lucrurile astea. Dar toți acești profesori au uitat ce spune Grigorie Teologul, că «a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință».”

Dogma nu poate fi abordată prin intermediul metafizicii. În teologia apuseană, metafizica a fost predominantă chiar și în chestiunile dogmatice, tocmai de aceea dogmatica apuseană nu a avut succes.

„E imposibil să abordezi dogma despre Dumnezeu și despre desăvârșire prin metafizică.”

„În Apus, de vreme ce predomina metafizica, s-au gândit ei că e independentă de succes. Americanii sunt cei care au pus semnul egal între adevăr și succes. Tot ceea ce are succes este adevărat, iar dacă nu are succes, nu-i adevărat.

Metafizica poate să fie un adevăr fără să aibă nici un succes. Adevărul acesta este independent de succes. Și ai noștri, care au urmat această linie, și-au construit o abordare metafizică a subiectelor teologice și au pățit aceiași lucru. Astfel, se gândesc la dogme ca la niște fenomene

metafizice, ca la niște realități metafizice care n-au nici o legătură cu ideea de succes, ca la ceva independent de succes, ca la niște adevăruri în sine.”

Sfinții Părinți însă nu erau filosofi metafizici, de aceea este cu neputință să interpretăm tradiția ortodoxă prin intermediul metafizicii.

„Părinții Bisericii nu acceptă metafizica. Pentru că metafizica este gândirea omenească despre «*imuiabil*». Prin înțelesuri și cuvinte, omul gândește și exprimă «*imuiabilul*». Și acesta este fundamentul metafizicii.

Dar în teologia patristică avem faimosul cuvânt al lui Grigorie Teologul, care-i busola oricărui teolog ortodox: «*a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință*». Așadar, pe Dumnezeu nu putem nici să-L exprimăm în cuvinte, nici să-L înțelegem. Din acest motiv, cuvintele și înțelesurile despre Dumnezeu de fapt nu-L «*exprimă*» pe Dumnezeu, nici nu sunt cu adevărat înțelesuri despre Dumnezeu, ci fac parte pur și simplu din mijloacele de nevoiță, prin care omul ajunge, dacă va ajunge vreodată, la experiența îndumnezeirii.

Așadar, faptul că dogma are un caracter temporar înălătură orice noțiune de metafizică din teologia ortodoxă. Metafizica [pentru că se ocupă cu «*imuiabilul*»] nu are cum să se întemeieze pe tradiția ortodoxă. Din același motiv, și metoda filosofică de teologhisire este cu totul străină tradiției ortodoxe.”

Teologia apuseană era strâns legată de metafizică, drept care a și stârnit o serioasă contrareacție din partea Iluminismului.

„Elementul caracteristic central al Iluminismului francez, în afară de Voltaire, este anti-metafizica, orientarea anti-metafizică a Iluminismului francez. Cel puțin în ultima sa fază, în punctul în care a fost condus, Iluminismul francez a reprezentat o încercare de-a nu mai permite

nimănui să accepte dogmele care-și au suportul undeva, în cer, iar omul nu le vede, ci constatarea adevărului trebuie să vină din experiența omului, adică din experiența cunoașterii.”

În Biserica Ortodoxă însă nu se regăsește acest lucru, căci dogmele sunt privite ca expresii ale experienței, iar nu ca speculații metafizice.

În timp ce, pentru teologia ortodoxă, dogmele sunt rodul experienței îndumnezeirii și „indicatoare” spre îndumnezeire, în Apus, dimpotrivă, dogmele sunt legate de speculația rațională, după cum, tot la ei, dogma este identificată cu taina.

„Augustin este singurul teolog ortodox al primelor veacuri care a confundat dogma cu taina, crezând că prin dogmă ar putea înțelege taina. Dimpotrivă, pentru Părinții Bisericii, dogma nu duce la înțelegerea tainei, ci la unirea cu taina – care taină, chiar și în unire, depășește toate categoriile omenești.”

Astfel s-a ajuns ca, în Apus, teologia să fie identificată cu filosofia. De asemenea, se considera că dogma Sfintei Treimi ar aparține Revelației naturale, în vreme ce dogma despre Întrupare ar aparține Revelației supranaturale.

„Augustin credea că teologia este ca filosofia, adică o încercare a omului de a înțelege adevărul prin intermediul speculației raționale. Vasăzică, adevărul ne-ar veni din filosofie. Dogma despre Sfânta Treime, după Augustin, nu ar ține de Revelația supranaturală, de vreme ce o aveau și platonicii. Ceea ce ținea de Revelația supranaturală era Întruparea lui Hristos, a Cuvântului lui Dumnezeu – adică Întruparea, învățătura despre Dumnezeuiescul har și învățătura despre cădere și păcat, acestea ar alcătui forma specifică a Revelației supranaturale, în vreme ce dogma despre Sfânta Treime ar ține de Revelația naturală.

Odată cu trecerea timpului însă, în tradiția apuseană – cunoașteți concepția asta despre platonici și celelalte – au început să considere în Evul Mediu că dogma despre Sfânta Treime este și ea parte a Revelației supranaturale. Și, dacă o să vă uitați în manualele neo-scolastice ale Bisericii Papistașe, mai ales din perspectiva asta a concepției dogmatice, o să vedeți acum că nu mai scriu la fel, adică învățătura despre Sfânta Treime ar ține de Revelația supranaturală, nu de Revelația naturală.”

Mai mult, Augustin pune întâi credința, și apoi cunoașterea. Spune că mai întâi trebuie să primim dogmele pentru a le înțelege, și apoi vom afla adevărul, în urma unui proces de prelucrare rațională.

„Cel mai important lucru pe care ni-l spune în penultimul capitol din *Contra Academicos*, care-i un rezumat al tuturor celorlalte, este că suntem acum convinși că de aceea credem, «ca să cunoaștem adevărul». Adică eu cred ca să înțeleg.

Premisa de bază a întregii teologii scolastice a Evului Mediu este că, pentru a putea înțelege adevărul, trebuie mai întâi să-l primești prin credință. Și, odată ce-ai primit prin credință adevărul sau dogma, te străduiești apoi cu rațiunea, și până la urmă chiar o să ajungi să-l înțelegi.”

În tradiția apuseană se afirmă că prin metoda filosofică și aprofundarea rațională putem să înțelegem dogmele credinței. Aceasta este o direcție contrară tradiției ortodoxe, în care dogmele sunt rodul experienței, iar nu axiome omenști menite să ne conducă la o înțelegere rațională.

„Metoda asta a lui Augustin – cum că, pe baza credinței, cu ajutorul metodei filosofice și al aprofundării raționale, o să ajungem să înțelegem dogmele Bisericii – a devenit metoda de bază a tradiției france în Apus.

Această concepție despre tradiția patristică există în toate manualele, din câte știu eu și-am verificat, în toate

manualele de aici, din Grecia, de la liceu până la universitate, și urmează constant linia aceasta, conform căreia credința trebuie transformată în cunoaștere, în înțelegeri – și asta, cu ajutorul filosofiei.

Aici, teologia neogreacă, grație patriotismului neogrec rămas fidel liniei trasate de Koraís, a pus în inima educației elene și *katharevousa*, și filosofia, în anii de demult. Se considera absolut necesar ca un teolog, și mai cu seamă un teolog sistematic sau un dogmatolog, să stăpânească filosofia ca să poată aprofunda corect dogmele credinței. În timp ce în tradiția patristică avem curățire, avem luminare, și apoi avem îndumnezeire.”

În plus față de această metodă greșită, potrivit căreia credința precede cunoașterii, apusenii consideră și că Biserica este autoritatea, iar nu Părinții îndumnezeiți, așa cum învață tradiția ortodoxă.

„Augustin pune mai întâi credința, și apoi cunoașterea. Premisa de bază a lui Augustin este că omul nu poate exclusiv prin intermediul rațiunii să cunoască adevărul, ci rațiunea trebuie mai întâi să cunoască adevărul prin credință. Credința vine mai întâi. Prin credință omul primește dogmele, și abia apoi le înțelege. Așadar, credința e cea care precede cunoașterii.

Și astfel s-a dezvoltat încă o teorie stranie a lui Augustin. De ce primim noi dogmele? Pentru că sunt dogmele Bisericii, sunt învățătura Bisericii etc. Prin urmare, autoritatea în numele căreia primim dogmele este Biserica, după Augustin.

Este pentru prima oară când apare concepția aceasta. Câtă vreme la noi concepția aceasta nu există. La noi sunt

* O formă a limbii grecești, folosită mai ales în scris, care a predominat oficial până în 1976 și care se definește prin tendința de eliminare a elementelor străine sau dialectale ale limbii și impunerea artificială a formelor culte de greacă veche. (n. trad.)

Părinții, nu Biserica. Biserica, pentru noi, nu e o idee abstractă, nu e, adică, o autoritate bisericească organizată ierarhic. La noi sunt «cei ce au experiența», îndumnezeiții sunt motivul pentru care primim dogmele. Îndumnezeiții, care au cunoașterea directă a lui Dumnezeu, sunt temelia credinței noastre, pentru că noi, care nu avem cunoașterea lui Dumnezeu, primim învățătura de la cei care o au.

Același lucru se întâmplă și în astronomie. Câți dintre noi s-au uitat vreodată printr-un telescop să vadă astrele? Probabil că nici unul. Dar există astronomi care au făcut-o. Și ei ne descriu nouă ce văd, și ne mai fac și fotografii. Iar noi deschidem o carte de astronomie și, având încredere în experiența astronomilor, citim toate aceste lucruri și le primim, pentru că le acordăm tot creditul oamenilor acestora demni de încredere.

În același fel îi avem pe văzătorii de Dumnezeu, care L-au văzut pe Dumnezeu, și primim și noi ceea ce spun oamenii aceștia despre Dumnezeu, până când, cine știe, o să putem și noi să ajungem la starea aceasta când o să avem aceeași experiență și o să avem, la rândul nostru, aceeași învățătură.”

Tot la Augustin întâlnim și folosirea termenilor psihologici în privința Sfintei Treimi.

„Dacă faci o analiză a operei *De Trinitate* a lui Augustin, vezi că-i o istorie tare stranie. Ceea ce ne atrage atenția este metoda de bază a lui Augustin, el fiind primul care a făcut psihanaliza Sfintei Treimi: a luat psihologia omenească (și e neoplatonic în acest caz) ca să investigeze și să aprofundeze dogma Sfintei Treimi.

Face analogii între Dumnezeu și mintea omenească, memorie și rațiune, ca să poată înțelege dogma Sfintei

Treimi în mod psihologic. Aici se vede deja teologia scolastică. În loc să se ocupe cu nevoița, scolasticii stăteau la birou și debitau teorii peste teorii filosofice despre Sfânta Treime. Aveau ei impresia că asta este măreața lucrare a teologilor, să stea și să se muncească să înțeleagă dogmele și să-L înțeleagă pe Dumnezeu, să înțeleagă esența lui Dumnezeu. Și așa s-au întemeiat în mănăstiri marile universități ale Europei.”

h) Caracterul terapeutic al dogmei ca bază a dialogului cu celelalte confesiuni

În zilele noastre se poartă dialoguri între Biserica Ortodoxă și celelalte confesiuni creștine, pentru a se găsi puncte comune în vederea unirii. Ruperea creștinilor apuseni de Biserică a avut o bază dogmatică, dar au existat și diferențe politice și militare, căci teologia este legată de istorie.

„Avem toată istoria asta care, din nefericire, are și un fundament teologic, pentru că, de multe ori, așa cum am descoperit în cercetările mele, ca să găsești cauzele unei controverse dogmatice, trebuie să te raportezi și la diferențe politice și militare. De multe ori, o dispută teologică are drept cauză nu teologia, ci politica. Și se creează dispute dogmatice numai și numai ca să fie salvată o situație politică. Și aici vedem clar cum se dezvoltă fenomenul acesta.

V-am spus despre Conciliul de la Frankfurt care a condamnat Sinodul VII Ecumenic și despre Conciliul care i-a condamnat pe cei care nu au primit adaosul *Filioque* în Crez.

Vasăzică, în două privințe ne-au condamnat francii pentru erezii. Noi nu i-am condamnat niciodată pentru nici o chestiune dogmatică în acei ani. Ei au început. Și ne-au condamnat ca eretici din propriile lor motive.”

Este nevoie ca dialogurile dintre Biserica Ortodoxă și celelalte confesiuni creștine să aibă drept bază nu numai dogmele și Sinoadele Ecumenice, ci mai ales esența și scopul dogmelor, anume tămăduirea oamenilor.

„Când ai asemenea criterii, poți să faci față și temerilor dialogului cu alte Biserici. Iar relațiile cu eterodocșii trebuie reglate nu pe baze dogmatice, ci terapeutice.

Mutăm baza de pe dogmă, pe terapie. De ce? Pentru că dogma este un medicament terapeutic. Și medicamentul e luat numai atâta vreme cât durează boala. Când însă omul s-a făcut sănătos și boala s-a dus, atunci a terminat cu medicamentul. Bolnavul nu-l mai ia. La fel și dogma se sfârșește [în îndumnezeire]. Prin urmare, baza discuțiilor în aceste dialoguri ar trebui să fie nu dogma, ci tămăduirea.

Apoi, ori de câte ori are loc o discuție despre dogmă, dogma trebuie cercetată în cadrul său pur terapeutic. Lucrul acesta este extrem de important, pentru că, atunci când discută cu eterodocșii, ortodocșii noștri conservatori – care nu văd nici o legătură între dogmă și terapie, și nu realizează că dogma are un scop pur terapeutic – le spun eterodocșilor că, dacă vor unirea, trebuie să primească toate dogmele ortodoxe. Și eterodoxul, săracul, pe bună dreptate, întreabă: «Ce-mi trebuie mie toate dogmele astea? La ce bun să primesc doar așa, de formă, dogmele astea ale voastre?» Pentru că al nostru, conservatorul de modă veche, care reprezintă în ziua de azi Biserica Ortodoxă, e victima Revoluției Grecești și descendentul spiritual al lui Adamantios Koraís, și nu știe să spună decât: «Primiți toate dogmele celor șapte Sinoade Ecumenice dacă vreți unirea!»

Bineînțeles, în privința asta, cu latinii nu avem asemenea probleme, pentru că ei primesc cele șapte Sinoade Ecumenice. Problema e că primesc cu mult peste cele

șapte Sinoade Ecumenice. Vasăzică, lucrul acesta se întoarce împotriva noastră, nu împotriva lor. Pentru că noi spunem: «Șapte Sinoade Ecumenice!», iar ei spun: «OK, de acord!»

Cu protestanții însă e problema. «De ce să primim noi șapte Sinoade Ecumenice?», zic ei. Pentru că, atunci când a avut loc Reforma protestantă, ei n-au primit decât primele patru Sinoade Ecumenice. N-au primit și al V-lea, al VI-lea și al VII-lea Sinod Ecumenic. Pe al VII-lea l-au identificat cu statuile Bisericii Papistașe și cu ce li se părea lor că ar fi superstiții ale Bisericii Latine. Au respins Sinodul al VII-lea. Vasăzică, mai rămân al V-lea și al VI-lea Sinod Ecumenic.

Așa că, zic ei: «De ce să primim noi dogmele astea? Sunt mult prea metafizice, țin de filosofia greacă. Au apărut într-o etapă spirituală ulterioară. Ce legătură au cu Sfânta Scriptură? Ce legătură au cu mântuirea omului?» Și au multe suspiciuni față de al V-lea și al VI-lea Sinod Ecumenic.”

Dialogul teologic dintre confesiuni, dacă nu cercetează semnificația dogmei și nu o leagă de scopul ei terapeutic, generează o problemă gravă.

„La discuții, ortodocșii propun de obicei o acceptare formală a Sinoadelor Ecumenice, fără să le mai explice însă protestanților și de ce este nevoie de aceste dogme ale Sinoadelor Ecumenice. Și asta din cauză că, atât pentru istoricii apuseni ai dogmei, cât și pentru istoricii ortodocșii moderni ai dogmei, dogma a fost despărțită de scopul ei terapeutic și s-a identificat cu o înțelegere metafizică și ontologică a dogmelor Bisericii, de parcă Părinții ar fi fost unii care filosofau asupra credinței Bisericii. Și, după ce filosofau ei ce filosofau asupra credinței, rezultatul era

elaborarea dogmelor, care dogme erau de-acum formulate în Sinoadele Ecumenice. Trăim într-o epocă în care omul modern nu mai e dispus să primească o dogmă a unei Biserici doar pentru simplul fapt că așa zice Biserica respectivă.

Desigur, există teologi atât latini, cât și ortodocși, care au pretenția aceasta. Există și anglicani care sunt dispuși să se conformeze acestei pretenții, pentru că asta e formația lor teologică, care-i caracterizează și pe mulți teologi latini și ortodocși. Au anglicanii o asemenea tendință. Dar la ceilalți protestanți n-ai s-o vezi, în nici un caz."

Unii ortodocși ai zilelor noastre au despărțit dogma de evlavia Bisericii și de caracterul ei terapeutic, de aceea nu așază scopul terapeutic al dogmei drept bază în dialog.

„În acest cadru al cercetărilor istorice, teologia ortodoxă contemporană a ajuns în halul în care a ajuns pentru că ortodocșii înșiși nu mai văd dogma ca pe un mijloc de tămăduire, ci o privesc separat de evlavia Bisericii, separat de diagnostic și terapie.

Asta e situația. Și, normal, aici e buba. Totuși, din ferire, cel puțin la două dintre dialoguri s-a hotărât acum printr-o decizie oficială să se urmeze calea aceasta, anume să cercetăm dogmele din perspectivă terapeutică. Și trag nădejde că lucrul acesta o să aducă roade."

i) Legătura dintre dogmă și morală-nevoință

Între dogmă și morală există o legătură minunată. Teologia și dogma nu pot fi despărțite niciodată de morală Bisericii, morală care este nevoie.

„Culmea e că ortodocșii de astăzi au despărțit în practică dogmatica de morală, și-am ajuns să ne ocupăm la greu cu moralismul. Există o asemenea tendință, ca unii să se ocupe cu morală, iar alții cu dogmatica. Să le separe în mod clar.

Însă din nevoința ortodoxă e limpede că teologia nu poate fi în nici un caz despărțită de morală. Nevoința are un caracter pur dogmatic, fiindcă se ocupă cu dreapta așezare a înțeleșurilor, și omul trebuie să știe exact care sunt aceste înțeleșuri, ce caracter au și ce relație au cu realitatea pe care o simbolizează sau o exprimă."

Vedem acest lucru și în istoria Bisericii. Mulți oameni primesc dogma ca să se mântuiască, dar nu țin și morala legată de această dogmă.

"Dar ce legătură are dogma asta – despre Sfânta Treime, Întrupare, despre toate acestea –, ce legătură are dogma despre Sfânta Treime cu tămăduirea omului?

Concepția predominantă a fost că dogma există, iar noi trebuie să credem în dogmă ca să nu ajungem în iad, de parcă Dumnezeu ar fi unul care, dacă nu primim dogma – chiar să fim noi oricât de buni –, dacă nu primim o anumite dogmă ortodoxă, papistașă sau mai știu eu care, o să ajungem în iad. Dumnezeu, adică, ne-ar pedepsi că nu credem noi cum trebuie în dogme.

Aici nu se mai vede legătura dintre dogmă și practica Bisericii. Vasăzică, morala era una, iar dogma era alta. Există morala, există și dogma. Ceea ce mântuiește, firește, este morala; dar dacă morala nu e corelată cu dogma, nu mai mântuiește. Trebuie să avem și morala, și dogma, ca să ne mântuim."

În acest cadru ia amploare moralismul. Adică, dacă dogma este separată de morală, se ajunge ca, pe de o parte, [în locul dogmei] să predomine speculația rațională, iar pe de alta, [în locul nevoinței,] moralismul.

Desigur, așa cum vom vedea în cele ce urmează, morala ortodoxă nu este o morală umanistă și nu se limitează pur și simplu la un comportament exterior al omului – ci morala este nevoință, iar nevoința are, fără îndoială, un caracter dogmatic, „pentru că se ocupă cu dreapta așezare a înțeleșurilor”.

Mai multe despre lucrul acesta vor fi scoase în evidență în capitolul următor.

În concluzie, dogma, așa cum am subliniat de mai multe ori până acum, este rodul unei revelații empirice încredințate Sfinților, urmând să-i călăuzească pe oameni la îndumnezeire. Dumnezeu, chiar și atunci când i Se revelează omului, rămâne de neîmpărtășit în esența Sa și, prin urmare, de necunoscut. În esența Sa rămâne taină. Este însă cu putință să ni se facă împărtășit și cunoscut prin energiile Sale. Văzătorul de Dumnezeu formulează dogme atunci când este de trebuință, ca să păzească experiența și să-i călăuzească neînșelat pe cei credincioși.

2. Morala

În toate sistemele filosofice și religioase, alături de teorii, avem și aplicarea practică a acestor teorii. Această aplicare practică se numește morală și cuprinde principiile de bază care determină viața și societățile omenești.

Odată cu căderea lui Adam și pierderea comuniunii cu Dumnezeu, omul a ajuns să fie stăpânit de patimi, pentru că mintea (*νοῦς*) i s-a întunecat. Fiecare caută afirmarea personală și stăpânirea asupra celorlalți. Și, deoarece toți vor să stăpânească în societate, a fost nevoie să se impună anumite limite, ca să se păstreze un echilibru. Mai mult, sistemele filosofice și religioase stabilesc anumite premise, astfel încât oamenii să-și poată atinge scopurile. Astfel s-a dezvoltat morala.

Mulți susțin că același lucru se întâmplă și în creștinism, drept pentru care vorbesc despre o morală creștină. Cu siguranță, lucrurile nu sunt chiar atât de simple. În Biserica Ortodoxă, ceea ce numim morală este cu totul altceva decât morala celorlalte sisteme antropocentrice, neavând în realitate nimic în comun cu acestea.

a) Morala filosofică, religioasă și socială

Orice filosofie își are propria ei morală. Exemple clasice sunt filosofia lui Platon și Aristotel, care, prin morala lor, au încercat să-și pună în practică teoriile filosofice. Vedem acest lucru până în zilele noastre.

„Avem sisteme morale din pricină că anticii, săracii, căutau să-și găsească un sprijin în filosofie ca să-și consolideze regimurile și sistemele sociale, ca să aibă o

ordine socială și politică, răsplătită în anumite sisteme atât în viața asta, cât și în viața cealaltă.”

Astfel, există morala filosofică, fără nici cea mai mică legătură cu teologia ortodoxă.

„Dacă privim din punctul de vedere al moralei filosofice, vedem că există mulți oameni corecți, care n-au nici cea mai mică legătură cu creștinismul. Sunt oameni buni, există mulți oameni buni care nu sunt nici măcar creștini, nu-i interesează curățirea, luminarea și îndumnezeirea, nu-i interesează decât să fie oameni buni. Însă cel care trece prin curățire și luminare nu este doar un «om bun», este cu mult mai presus decât atât.”

Însă în perioada Iluminismului, când temeliile metafizicii au fost zdruncinate – de vreme ce nimeni nu mai putea susține că există ideile platonice –, era inevitabil să fie zdruncinate și temeliile moralei filosofice, care se întemeiau pe ideile filosofice. „După prăbușirea temeliilor metafizice, n-a mai rămas decât un soi de moralism.”

În ziua de azi, știința a demonstrat că nu există criterii imuabile, așa cum afirma metafizica. Drept urmare, era inevitabil să se surpe și morala filosofică. Astfel, morala, care într-un fel sau altul trebuia să existe, nu mai are nici un punct de sprijin, nici o bază fermă. Ceea ce înseamnă că orice om sau orice societate își construiește acum propria morală.

„În ultimii ani, credința că ar exista criterii imuabile a fost condamnată fără drept de apel. Vechile fundamente metafizice ale legii nu mai sunt acceptate în Europa și America, unde astăzi, în lumea anglo-saxonă, predomină pozitivismul, iar în spațiul european, singura filosofie în vigoare la ora actuală este existențialismul.

Existențialismul respinge conceptul esenței imuabile, care ar putea fi, să zicem, o normă morală sau juridică. De unde și fenomenul acesta neobișnuit, în care oamenii,

în ciuda faptului că nu există criterii imuabile pentru lege sau morală, sunt chemați să-și inventeze, fiecare pe cont propriu, un scop oarecare în viață, și să facă tot ce le stă în putință ca să atingă acest scop. Și fiecare își stabilește pentru sine un anumit lucru din punct de vedere moral, juridic și social, și i se cere omului să se poarte altruist și eroic, adică să ducă o viață de om bun."

La fel se întâmplă și în sistemele religioase. Întâlnești oameni care se ocupă cu filosofia orientală, hinduși, care, din punct de vedere moral, sunt oameni buni.

„Există hinduși care sunt oameni foarte buni din punct de vedere moral, adică sunt cumsecade și nimic mai mult. De asemenea (meditația) îi calmează, îi calmează psihologic. Le face bine, îi liniștește, nu sunt dornici de câștig, sunt onești – oameni buni, buni cetățeni."

Dar o purtare frumoasă la exterior, o viață morală pot să aibă și musulmanii, chiar și atei care nu cred în nici un Dumnezeu. O asemenea morală însă nu mântuiește omul.

„Care-i numitorul comun al creștinilor de diferite confesiuni? Singurul lor numitor comun este morala. Dar rânduiala asta morală n-o s-o aibă numai doi creștini. Pot s-o aibă, adică, și-un musulman cu un creștin. Pentru că există musulmani care sunt oameni foarte buni și cinstiți.

Sunt cazuri în care ai mai degrabă încredere în cutare musulman decât în cutare ortodox, din punctul de vedere al așezării lor morale. Poți să ai un prieten musulman care-ți spune permanent adevărul, și un prieten ortodox care te minte încontinuu. Care-i mai bun, moralmente vorbind? Cel care te minte sau cel care-ți spune adevărul?

Există atei care îi surclasează pe foarte mulți creștini prin viața lor morală. Pe de altă parte, există și creștini care nu se compară cu acei atei. Există și atei ideologi foarte mulți, la fel de bine cum există și creștini ideologi.

Ceea ce înseamnă că, dacă luăm [doar] morala drept criteriu al vieții morale și separăm dogma de morală, o să ajungem să zicem că oamenii aceștia o să se ducă în iad, că nu sunt ortodocși în dogmă – da, dar uite ce morali sunt! Păi, dacă tot sunt așa morali, de ce să nu se ducă și ei în Rai? Adică ce, doar ortodocșii morali se duc în Rai? De ce să nu se ducă și ereticii morali, și ceilalți de alte religii, și atei? Doar sunt și ei morali. Dacă luăm drept criteriu morala, ne lovim de problema asta, cine o să se ducă și cine n-o să se ducă în Rai.”

Există și o morală fariseică, atunci când oamenii împlinesc toate faptele exterioare – postul, înfrânarea –, dar lumea lor lăuntrică rămâne lipsită de transfigurare.

„Există oameni extrem de morali, culmea moralei, care s-au mortificat cu postirile și celelalte, dar au o minte (vous) îngrozitoare, fariseică.”

Morala fariseică a fost aspru condamnată de Hristos, după cum vedem în pilda Vameșului și Fariseului. Căci avem nevoie nu de o viață morală la exterior, care să eșueze în moralism, ci de pocăință, care să tămăduiască sufletele noastre.

„Unul care-i preocupat de morală poate să facă tot ce zice legea, dar conștiința lui să rămână împietrită și, în loc s-o ia pe drumul Vameșului, o ia pe drumul Fariseului.

Ceea ce înseamnă că nu doar de morală avem noi nevoie; ci de ceva mai presus de morală: avem nevoie de pocăință. Și pocăința nu înseamnă, pur și simplu, să mă duc eu la duhovnic și să-i spun păcatele mele; nu este doar atât. Pocăința înseamnă și să treci dincolo de pocăință, să treci de la curățire la luminare. Dacă nu ajung la luminare, nu sunt în stare să văd slava lui Dumnezeu.”

Acesta este și motivul pentru care teologia ortodoxă nu poate fi redusă la o morală filosofică, religioasă ori socială. Nu este posibil să limităm chemarea omului numai la morală.

„În ziua de azi, prin trăirea teologiei se înțelege morala. Da, numai că teologia nu este morală. Trăirea teologiei este Rugăciunea minții și îndumnezeirea, nu morala. Pentru că teologia ortodoxă nu are morală, ci nevoie. Morală ortodoxă nu există; există morală idolatră, care nu este o virtute, și nu aparține Ortodoxiei, ci întregii lumi. Prin urmare, trăirea teologiei nu este virtutea, nu este morala – pentru că morală aveau și filosofii, de asta am tot spus eu zilele trecute că și anticii o aveau.”

Morală au și alte mișcări umaniste și sociale – de pildă, comunismul, care promite egalitatea și proprietatea comună, are o morală mai bună decât capitalismul. Dar nici ateismul comunismului nu se deosebește de ateismul religiilor, nici chiar de-al unora dintre creștini. Pentru că, atunci când cineva nu are cunoașterea personală a lui Dumnezeu și nu-L cunoaște pe Dumnezeu, în realitate crede într-un dumnezeu inexistent, dumnezeul închipuirii sale.

„Adică, n-au comuniștii virtute? N-au morală? Cum să n-aibă virtute? Cum să n-aibă morală? Azi, de cele mai multe ori, comuniștii au o morală mult mai înaltă decât capitaliștii. E o realitate. Concepțiile lor sunt mai înalte decât ale capitaliștilor în multe privințe. Și aici n-avem de ce să ne ascundem după deget.

Bine, nu ne convine, pentru că sunt ateii. Acuma, înțeleg să-i atacăm în privința ateismului – dar acolo unde fac ceva bun nu putem să-i mai atacăm. Asta-i realitatea. Apoi, după cum am subliniat deja, dincolo de ateismul lor, care-i diferența dintre ei și ortodocșii? Am subliniat și asta deja. Pentru că motivul pentru care sunt ei ateii este exact același motiv pentru care Ortodoxia susține până în ziua de azi sau până ieri sau până alaltăieri că dumnezeii celorlalte religii nu există. De ce? Citiți orice carte

comunistă vrei voi și-o să vedeți acolo cea mai frumoasă argumentație de ce nu există dumnezeii diferitelor religii.

Dar acolo, în argumentația lor, ei nu-L ating și pe Dumnezeu Ortodoxiei. De ce? Pentru că nu-L cunosc pe Dumnezeu Ortodoxiei. Pentru că ortodocșii cred în Dumnezeu din cu totul și cu totul alte motive decât cred ceilalți în închipuirile lor.”

Din păcate, și în Grecia, Ortodoxia este asociată cu o „religie morală”.

„Au redus astăzi Ortodoxia din Grecia la un sistem moral. De asta și filosofia e foarte iubită. Pentru că filosofia, tot ce-a putut ea să facă mai bun a fost să ne dea anumite sisteme morale, indiferent că sunt platonice, stoice etc.

Și, când a avut loc Revoluția Greacă, părinții statului neogrec, cu Adamántios Korais în frunte, au hotărât să desființeze Ortodoxia ca religie a nevoinței, cum fusese până atunci, și să facă din ea o «religie morală», numa' bună pentru clasa de mijloc a burghezilor Parisului, ca să dea o mână de ajutor poliției în formarea de buni cetățeni. Asta a fost.”

Problema, așadar, nu este pur și simplu morală, pe care o întâlnim și în alte sisteme religioase, filosofice și sociale – ci nevoința, care călăuzește la adevărata teologie și este insuflată de ea. Mai multe despre diferența dintre morală și nevoință vom spune într-un capitol următor.

b) Morala creștină

Asemenea tuturor sistemelor filosofice și religioase, și creștinismul, care a fost revelat de Hristos, își are propria punere în practică a adevărurilor de credință. Desigur, numele de „creștin” este folosit pentru toate confesiunile. Biserica

Ortodoxă este însă cea care păzește adevărul revelat, de aceea și este considerată Biserica istorică – este Biserica Sobornicească^{*} Ortodoxă, câtă vreme celelalte confesiuni creștine s-au distanțat atât în dogmă, cât și în morală.

Dacă în învățătura ortodoxă, după cum vom vedea în continuare, ceea ce numim morală este, în fapt, nevoința, la celelalte confesiuni, morala este exterioară, un simplu moralism. Astfel, s-a ajuns să se vorbească despre morala creștină. Metafizica creștină apuseană s-a întemeiat pe Aristotel, care vorbea despre virtuți, și în felul acesta s-a dezvoltat în Apus morala creștină, complet diferită de ceea ce există în Biserica Ortodoxă și de morala pe care o întâlnim în Sfânta Scriptură și în scrierile Părinților Bisericii.

„Teologii franci l-au urmat atât de fidel pe Aristotel, încât învățătura lui Aristotel despre virtuți a devenit morala Bisericii Papistașe – și, după aceea, a multor tradiții protestante. Adică, la franci, nevoința ortodoxă a fost desființată și înlocuită cu moralismul, cu morala. Vasăzică, după ei, lucrarea harului dumnezeiesc ar fi să-l ajute permanent pe om să crească în virtute, să dobândească virtute după virtute, după cum învățau filosofii antici greci.

De asta s-a înființat catedra de Dogmatică și Morală la Universitatea din Atena, și același profesor care preda Dogmatica era obligat să predea și Morala. De ce? Pentru că Toma d' Aquino, care-i cel mai mare dogmatolog al tradiției apusene france din toate secolele, învață în *Summa Theologiae* și dogmatica, și morala – și este tocmai acea morală, acel moralism care-i acum atât de blamat de toată Europa. În ziua de azi, omul modern nu mai poate accepta învățătura asta morală a cutărui teolog sau filosof al Apusului. De ce? Pentru că toate temeliile moralei au fost demolate, de-asta și avem hippiotii în Europa și America.”

^{*} Adjectivul *sobornicesc* din Crez traduce gr. καθολικός, „universal, conform cu întregul”. (n. trad.)

Acest moralism a vătămat atât monahismul apusean, cât și întreaga viață creștină.

„În tradiția francă, o femeie care, să zicem, a fost mai înainte desfrânată nu poate să se facă în veci călugăriță. Asta-i o anomalie foarte stranie. Și poate ar trebui să facă cineva o teză de doctorat, să vadă și cadrul teologic al acestei deosebiri față de tradiția noastră.

În tradiția apuseană există foarte mult moralism, fiind ei foarte influențați de filosofii antici greci, de vreme ce daimonii răi ai teologiei scolastice sunt filosofii antici greci. Și, fiind ei seduși de filosofii greci, de-asta și-au și găsit beleaua cu ei, sârmanii franci.”

Firește, și aici sunt valabile cele menționate mai sus, că în Apus, de vreme ce metafizica se prăbușise în perioada Iluminismului, era inevitabil să se prăbușească și morală, întemeiată fiind pe metafizică.

„În tradiția francă, metafizica era coloana vertebrală a cunoașterii adevărului, pe de o parte, și a legii și moralei, pe de alta. Ideea de adevăr, de lege, de morală, pe metafizică s-au întemeiat.

Așa că, în momentul când a fost demolată metafizica, a început să fie demolată și morală creștină de filosofii secolului al XVIII-lea. Și demolarea a fost completă odată cu apariția teoriei evoluționiste a lui Darwin. Dar și cu astronomia mai recentă, mai ales cea de la începuturile secolului [XX], metafizica a fost demolată, și nici un om serios nu mai acceptă în ziua de azi metafizica.”

Un rol important în configurarea moralismului și a moralei în Apus l-au jucat concepțiile Fericitului Augustin.

„În tradiția augustiniană, păcatul a fost înfățișat sub formă morală, în timp ce la Părinții Bisericii, sub forma bolii, iar ștergerea păcatului a fost înfățișată sub forma tămăduirii. Vasăzică, la Părinți avem boala și avem tămăduirea.”

Fericitul Augustin nu cunoștea tradiția ortodoxă de nevoință, așa cum este ea exprimată de teologia niptică a Părinților Bisericii.

„Augustin n-are habar de Rugăciunea minții, de inimă, de minte etc., și are o concepție morală despre om, cu deosebirea că omul nu poate să facă fapte bune fără harul lui Dumnezeu. Adică o ușoară variație de la învățătura patristică, pentru care omul numai atunci când are Rugăciunea minții și se face templu al Sfântului Duh își poate împlini cum se cuvine faptele, fiindcă a dobândit dragostea care «nu caută ale sale» (I Corinteni 13, 5) și înaintea în dragostea jertfelnică, și de aceea își împlinește drept faptele sale. De aceea și faptele Fariseului nu sunt primite la Dumnezeu, tocmai pentru că sunt fapte morale. Nu sunt fapte născute din lepădarea de sine.”

În Biserica Ortodoxă nu există o morală creștină așa cum întâlnim în teologia apuseană. Părinții Bisericii erau medici duhovnicești care tămăduiau oamenii. În scrierile lor întâlnim o perspectivă medicală.

„Părinții duhovnicești sunt doctori, nu arbitri ai bunelor moravuri, puși ca să vegheze asupra moralei oamenilor în numele statului elen, ca să avem noi greci mai buni. Nu acesta este scopul vieții duhovnicești ortodoxe.

De asta le tot spun studenților că nu există morală ortodoxă; pentru noi nu există morală creștină. Faptul că am înființat catedre de morală creștină este dovada cât de mult ne-am îndepărtat de Ortodoxie.”

Într-o anume etapă istorică, morala creștină apuseană a fost adusă și în Grecia, înlocuind nevoința ortodoxă. Această morală secularizată era predată pe vremuri la Facultățile de Teologie.

„Cu teologia neogreacă la Universitatea din Atena, pe care-o știau profesorii ăștia care fuseseră școlii prin

Rusia, Germania – ei erau, vezi bine, teologi mai cultivați, le știau mai bine ca analfabeții ăștia [de pustnici] – și, de la catedra lor, ce învățau? Morală creștină și o teologie fără curățire, luminare și îndumnezeire. Și, în locul curățirii, luminării și îndumnezeirii, ce-au pus? Curățirea a devenit disculparea de căderile morale, dintr-un punct de vedere moral.”

„Odată cu înființarea statului elen și prigoana împotriva mănăstirilor și monahilor, împotriva monahismului în general, s-a introdus pentru prima oară în teologia ortodoxă un curs numit Morală creștină.

Nu există morală creștină. În teologia ortodoxă există nevoință, care-i terapeutică. Nu există morală în sensul de morală filosofică, care i-a dominat atâtea veacuri pe franci și apoi pe ruși. Nu există așa ceva, că ești bun sau rău, și dacă ești băiat bun o să mergi în Rai, iar dacă ești băiat rău o să mergi în iad. Nu există o asemenea concepție la Părinții Bisericii.

Dar ce există? Există nevoința, care-i terapeutică, urmărind să tămăduiască energia noetică a omului și să o separe de energia sa rațională, și să pună în lucrare în lăuntrul omului o energie rămasă inactivă sau care se ocupă cu lucrări improprii menirii omului.”

c) Morală ortodoxă ca nevoință

Spre deosebire de creștinismul apusean, Părinții Bisericii nu vorbesc despre o morală autonomă, un moralism asociat cu o îmbunătățire exterioară a vieții, ci în special vorbesc despre nevoință.

Mai întâi de toate, așa cum am arătat deja, așa-numita morală este strâns legată de dogmatică, adică nu se întemeiază pe niște idei filosofice și metafizice, ci, [ca și dogma,] pe adevărurile revelate.

„Aici e limpede că, din punctul de vedere al structurii antropologice, există o anumită concepție despre funcționarea personalității omenești care are, în mod evident, un caracter asemănător cu morala, dar nu-i în nici un caz morală, pentru că este nevoiță.”

Citind textele patristice, vedem limpede că Părinții Bisericii nu acceptau morala așa cum o înțelegem noi astăzi. Când foloseau acest termen în scrierile lor, numite „morale”, înțelegeau în realitate nevoița. Dădeau o mare importanță minții (*νοῦς*) omului, care e diferită de rațiune, fiind ochiul sufletului.

„Părinții nu acceptau morala. Nu există morală la Părinții Bisericii. Nu că Părinții ar fi propovăduit imoralitatea, ci că morala, ceea ce numim noi azi morală, la Părinți se numea nevoiță.

Vasăzică, la Părinții Bisericii există două feluri de oameni: oamenii care au mintea întunecată, și având ei mintea întunecată, aspectul lor este de oameni imorali, adică ceea ce numim noi azi ca fiind oameni răi, oameni imorali; dar Părinții înțeleg prin lucrul acesta întunecarea minții. Și mai sunt și oamenii care au mintea luminată.”

Prin urmare, nevoița este centrată pe mintea (*νοῦς*) luminată sau întunecată, nu atât pe un comportament exterior al omului.

„Și care-i scopul nevoiței? Scopul nevoiței este extrem de simplu. Citiți toate troparele, citiți slujba Botezului, citiți troparele Bisericii din Săptămâna Mare, din toată perioada de la Paște până la Cincizecime, citiți toate cărțile liturgice cu luare-aminte. Care-i scopul? Scopul este curățirea și luminarea minții.

Și încă un lucru. Creștinismul există pentru unicul scop de a-i trece pe oameni prin curățire și a-i călăuzi spre luminare. Există cumva alt scop al Botezului? Acesta este scopul. Alt scop nu există.”

Orice sistem moral are diferite criterii care stabilesc ce este moral și ce este imoral. În Ortodoxie însă se întâmplă altceva.

„Nu poți să întemeiezi un sistem moral pe așa ceva – că asta ar fi moral și asta imoral. Nu are nici o legătură cu morala din punctul acesta de vedere. Morală ortodoxă nu există, există numai nevoință.”

Criteriile, în tradiția ortodoxă, țin de nevoință. Astfel se explică schimbările bruște ale vieților desfrânatelor și vameșilor. În slujba din Marțea Mare se vorbește despre femeia ce fusese desfrânată: „Femeia care mai înainte era desfrânată, **degrab**’ s-a arătat înțeleaptă, urând lucrurile păcatului celui rușinos”. Este vorba de o schimbare care se petrece prin harul lui Dumnezeu.

„Există, să zicem, un simț al istoriei în tradiția noastră, întemeiat nu pe criteriile moralei, ci ale nevoinței. Pentru că unul care, poate, s-a adâncit cu totul în păcat, dintr-odată, printr-o schimbare bruscă, se face sfânt al Bisericii.

Avem destule asemenea exemple în Ortodoxie. Aici, ca să vedeți diferența, țineți cont că, în Biserica noastră, o desfrânată se poate face călugăriță, și chiar este primită cu bucurie.”

De altfel, și căderea lui Adam nu este o cădere morală, ci una reală, care a dus la stricăciunea întregului om, fiind vătămată încă și creația. Căderea este exprimată ca întunecare a minții (*vouç*), ca lipsire de „slava lui Dumnezeu” (Romani 3, 23).

„Mulți înțeleg astăzi căderea lui Adam ca pe o cădere morală, în timp ce, când Simeon Noul Teolog vorbește

¹ *Triod*, Sfânta și Marea zi de Miercuri (Denia de Marți seară), icosul zilei, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000. (n. trad.)

despre cădere, nu o cădere morală înțelege el, pentru că la Simeon Noul Teolog nu-i vorba de morală.

Simeon Noul Teolog este un nevoitor. El predă nevoința, nu morala – și gândește în termenii nevoinței, nu ai moralei. Ce vrea el să spună este că au ajuns acum episcopi unii care nu au Rugăciunea minții. Asta vrea să spună. De aceea sunt ca mirenii primelor veacuri, care nu aveau încă Rugăciunea minții și erau nou luminați, dar nu încă luminați.”

Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește despre îndumnezeire, nu despre morală.

„Simeon Noul Teolog spune că, pentru a ajunge cineva episcop, trebuie să facă din teologie, viață. Acuma, noi citim lucrul acesta și ni se pare că vrea să spună că a face din teologie, viață, înseamnă să ne facem noi băieți buni. Cei care, în ziua de azi, văd lucrurile în felul acesta confundă trăirea teologiei cu morala. Da, numai că trăirea nu-i același lucru cu morala. Trăirea teologiei este Rugăciunea minții și îndumnezeirea, iar nu morala.”

De asemenea, când Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește despre decăderea clericilor, nu se referă la anumite căderi morale, ci la faptul că au pierdut în chip simțit harul lui Dumnezeu.

„Simeon Noul Teolog nu vrea să spună că popii și vlădicii ar fi ajuns niște ticăloși mizerabili și imorali.”

Astfel, morala nu poate fi despărțită de dogma Bisericii, fiind în mod clar nevoință. De aceea morala creștină, așa cum a fost răspândită în Apus, se deosebește extrem de clar de nevoință.

„Nici unul din Părinții Bisericii nu a fost filosof, iar modul lor de teologhisire – adică Rugăciunea minții – era în mod clar la antipodul raționalismului. Nevoința nu era morală. Există o diferență enormă între morală și

nevoință. Nu sunt deloc același lucru. Pentru că nevoința este terapeutică, pe când morală nu te ajută la nimic. Morală, în cele din urmă, te duce în iad. Nu că acum, gata, trebuie să fim imorali, nu asta vreau să zic.

Morală ortodoxă este nevoință, nu se întemeiază pe filosofie. Nu are nici o legătură cu morală filosofică, nici cu morală religioasă a creștinilor apuseni, fie ei scolastici ori protestanți. Absolut nici o legătură cu fenomenul acesta. În Ortodoxie, până și cel mai rău dintre oameni se poate curăți și ajunge la luminare.”

Niciodată nevoința nu ar putea fi convertită în morală, de vreme ce la bază este o terapie a întregii personalități a omului. Nevoința ortodoxă este oarecum asemănătoare cu metoda psihiatriei contemporane, deosebindu-se însă în privința abordării și scopului său.

„Una este să-ți predea cineva subiectele moralist, și alta să-ți ofere terapia tradiției ortodoxe. De asta tot spun de atâția ani de zile că nu există morală ortodoxă, există numai nevoință.

Și că putem foarte bine compara nevoința ortodoxă cu o psihiatrie duhovnicească, pentru simplul motiv că energia minții sau a inimii în care se roagă Duhul Sfânt este o stare firească a omului, adică face parte în mod firesc din personalitatea omului, nu este ceva străin de personalitatea omului. Și omul are în mod firesc capacitatea de a primi această Rugăciune în lăcașul inimii.”

De vreme ce scopul omului este să ajungă la dragostea jertfelnică după ce s-a eliberat de iubirea de sine, înseamnă că problema se pune nu dintr-un punct de vedere moral, ci terapeutic.

„Menirea omului, așa cum vedem foarte clar din Sfânta Scriptură, este să ajungă la dragostea jertfelnică. Este, oare, aceasta o problemă morală sau terapeutică? Ajungi la

dragostea jertfelnică printr-o nevoință morală sau printr-o nevoință terapeutică?"

Desigur, problema este terapeutică, nu morală, în sensul în care înțelegem morala astăzi.

În Biserica Ortodoxă nu întâlnim pur și simplu niște sisteme morale, ci o metodă terapeutică, adică ne sunt puse la dispoziție căi de tămăduire. Desigur, nu este vorba de căi exterioare, ci de o împreună-lucrare a lui Dumnezeu și a omului, de vreme ce harul lucrează, iar omul împreună-lucrează.

Acest demers terapeutic înseamnă curățire, luminare și îndumnezeire. Mai târziu ne vom opri asupra lui, aici doar îl vom menționa pe scurt, ca să definim în câteva cuvinte faptul că prin nevoință înțelegem unul și același lucru cu metoda terapeutică, fiind la polul opus al moralei creștine, așa cum se regăsește ea la alte confesiuni creștine.

Oamenii, după învățătura Părinților, nu se împart în morali și imorali, evlavioși și neevlavioși, adică în funcție de criterii antropocentrice și moraliste.

„Tot timpul ne lovim de problema asta a celor cu elanuri pioase – mulți, de altfel – care fie fac pe evlavioșii, fie vorbesc despre evlavie și morală, împărțindu-i pe oameni în buni și răi.

În tradiția ortodoxă nu împărțim oamenii în buni și răi, morali și imorali. Nu există așa ceva în Biserica Ortodoxă. În Biserica Ortodoxă există trepte de desăvârșire. Nu moral-imoral, bun-rău.”

Unii însă au convertit Ortodoxia într-un sistem moral, care să urmărească îndreptarea și consolidarea societății, în colaborare cu poliția, în scopul îmbunătățirii condițiilor sociale.

„Au ajuns până acolo încât să facă din Ortodoxie o religie socială. Aici e miezul problemei. Ziceau că lucrarea Bisericii ar fi să ajute preventiv. Biserica era Prometeu, iar poliția, Epimeteu. Biserica să se muncească să

scoată pe bandă buni cetățeni, iar poliția să stea și să controleze dacă chiar s-au făcut buni cetățeni.

Și uite-așa s-a ajuns la o Ortodoxie ce aduce mult cu Ortodoxia din Rusia, care nu mai poate să se susțină decât cu ajutorul armatei și al poliției.”

În linii mari, dogma este strâns legată de morală – mai precis, de ethos-ul omului. Biserica Ortodoxă nu are pur și simplu o morală așa cum vedem în sistemele filosofice, religioase și creștine apusene, ci are nevoie. Prin nevoia ortodoxă, ce decurge din dogma ortodoxă și este curățire și luminare, omul trăiește dogma, adică dogma i se face viață, omul ajungând la îndumnezeire. Nevoia ortodoxă este împreună-lucrarea omului cu energia necreată a lui Dumnezeu.

Partea a II-a

Experiența Revelației

The first part of the paper discusses the general principles of the theory of the firm. It is shown that the firm is a collection of individuals who are organized in a way that allows them to coordinate their activities and to make decisions that are in the best interests of the firm as a whole. The second part of the paper discusses the specific aspects of the theory of the firm, such as the role of the entrepreneur and the importance of the firm's structure and organization.

References

- 1. [Author Name], [Title], [Journal], [Year].
- 2. [Author Name], [Title], [Journal], [Year].
- 3. [Author Name], [Title], [Journal], [Year].

Experiența Revelației

Dumnezeu, după cum învață Biserica Ortodoxă, nu este un subiect al proceselor rațiunii omenești, cu alte cuvinte nu omul este cel care Îl descoperă pe Dumnezeu, ci Dumnezeu Se descoperă pe Sine în inima omului.

Hristos, rugându-Se Tatălui Său, a spus: „*Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor. Da, Părinte, căci așa a fost bunăvoința înaintea Ta*” (Matei 11, 25-26). Cei înțelepți și pricepuți nu-L pot cunoaște pe Dumnezeu prin înțelepciunea și priceperea lor, căci cunoașterea se descoperă în inima celor smeriți. „*Fericți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu*” (Matei 5, 8). Hristos i-a spus Apostolului Petru, care mărturisise că El e Fiul Dumnezeului Celui viu: „*Fericit ești, Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri*” (Matei 16, 17).

Apostolul Pavel era convins că învățătura lui era o revelație a lui Hristos, de aceea scrie: „*Dar vă fac cunoscut, fraților, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om, pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învățat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos*” (Galateni 1, 11-12). Dumnezeu L-a descoperit pe Fiul Său întru dânsul (Galateni 1, 15-16). De fapt, Sfântul Pavel însuși menționează câteva asemenea revelații (2 Corinteni 12, 1 și urm.). Îndeobște, adevărul despre Dumnezeu este revelare a lui Dumnezeu Însuși către Sfinți, de-a lungul vremii. „Revelația este experiența îndumnezeirii.”

În capitolele următoare vom sublinia câteva aspecte importante privind experiența Revelației.

1. Valoarea experienței-cercării

Citind scrierile Prorocilor, Apostolilor și Părinților, realizăm că sunt pline de experiențele pe care le-au avut acești Sfinți. De fapt, scrierile lor sunt expresiile experiențelor pe care le-au dobândit, ale cercetărilor Duhului Sfânt de care s-au învrednicit, cercetări legate de rugăciune și de vederea slavei lui Dumnezeu.

„Cel îndumnezeit se află într-o stare pe care Biserica o numește stare duhovnicească a cercetării Duhului Sfânt, pe parcursul căreia omul Îl are pe Duhul Sfânt rugător înlăuntrul său.”

Aceasta este experiența Rugăciunii minții (*noetice*), săvârșită prin lucrarea Duhului Sfânt. Însă este cu putință ca omul, având Rugăciunea minții, să ajungă și la experiența îndumnezeirii (*θεώση*), a proslăvirii (*δοξασμός*), și atunci să devină un adevărat văzător de Dumnezeu și cuvântător de Dumnezeu – „teolog” (*θεολόγος*) – în Biserică.

„Experiența îndumnezeirii este pentru noi piatra de temelie a teologiei, pentru că această experiență nu este una care să țină de gândire, ci o experiență care trece dincolo de gândire.”

Experiența îndumnezeirii nu e pur și simplu o experiență sentimentală, psihologică, ci psiho-somatică, pentru că întreg omul, alcătuit din suflet și trup, participă în Duhul Sfânt la această experiență, fiind totodată și transfigurat.

„Experiența îndumnezeirii cuprinde omul întreg, nu doar sufletul, ci și trupul. Avem îndumnezeire atât a sufletului – a rațiunii, a minții –, cât și a trupului, avem până și îndumnezeire și curățire a patimilor.

Și astfel, participând omul întreg la experiența aceasta a îndumnezeirii, avem și sfinte moaște, care sunt rezultatul experienței îndumnezeirii. Prin urmare, mărturia faptului că un om a ajuns la experiența îndumnezeirii sunt sfintele moaște pe care le lasă.”

Experiența îndumnezeirii „mistuie întreaga fire ome-nească, de vreme ce întreg omul este părtaș acestei experi-ențe”. Când omul îl vede pe Dumnezeu, atunci „și rațiunea lui, și ochii lui, și nasul lui, și gura lui, și el întreg participă la această experiență, fără a fi într-o stare de afazie. Nu este o experiență a afaziei, pentru că o astfel de experiență este neoplatonică. Experiența afaziei la neoplatonici este consi-derată în tradiția patristică ortodoxă ca fiind demonică”.

Acesta este motivul pentru care experiența Sfinților Pă-rinți are o deosebit de mare valoare. Sfinții Părinți erau „ini-țiați prin experiență” în cele dumnezeiești, de aceea aveau trăsături caracteristice comune. De fapt, când puneau în cuvinte adevărul teologic, făceau adeseori apel la experiența perso-nală pe care o dobândiseră. De aceea și tradiția patristică este prin excelență empirică, iar nu speculativ-rațională. Vedem că în scrierile lor, Sfinții Părinți folosesc cuvântul „cercare” (*πειρα*) pentru „experiență” (*εμπειρια*), cuvânt cu o semnifi-cație aparte.

„Trebuie să fim foarte atenți la cuvântul «cercare». Dacă citim scrierile patristice, o să întâlnim de multe ori cuvântul acesta, «cercare» – «cercare», «cercare», «încer-care», «experiență». Și în *Tomul Aghioritic* împotriva lui Varlaam, aghioriții o invocă, spunând: «După cum am cunoscut și din puțina noastră cercare». Adică sunt și sme-riți, de asta spun că au cunoscut «din puțina noastră cercare».

De aceea și Palama îl condamnă pe Varlaam, zicând: «Cine este acesta care nu primește Sfânta Scriptură? Nu-i primește însă nici pe cei ce văd? Se aseamănă orbului care nu primește cele spuse de cei care văd».

Unul care vede îi spune orbului că există asta și cu asta. „Nu te cred», îi răspunde orbul – căci, dacă el însuși nu vede nimic, nu-i crede nici pe cei ce văd. Și-l condamnă pe Varlaam din pricina asta. Este foarte clar, de la început până la sfârșit, că tradiția patristică este empirică. De vreme ce este empirică, apare și problema terminologiei; și avem următorul paradox: de la Sinodul I Ecumenic până la al Sinodul VIII Ecumenic s-a făcut încercarea de a se ajunge la o uniformitate în formularea dogmei. Asta s-a întâmplat la Sinoadele Ecumenice.”

Întreaga viață duhovnicească a creștinului are legătură cu experiența – nu este nici speculativă, nici sentimentală. La început, omul primește experiența celor cercați, și apoi poate el însuși să dobândească experiență duhovnicească, aflat fiind sub călăuzirea lor.

„Problema aici este că omul, chiar dacă nu are el însuși experiențele Părinților Bisericii, totuși, știind despre experiențele Părinților Bisericii, știe și cum se leagă aceste experiențe de teologia Părinților, și poate face o analiză și evalua corect lucrurile.”

În mod clar, teologia Bisericii este foarte strâns legată de dobândirea experienței duhovnicești personale, sau cel puțin de primirea experienței celor cercați. În Biserică este de neconceput o altă teologie în afara celei născute din experiența rugăciunii și a îndumnezeirii. „Teologul, după cum spun Părinții, ar trebui să se limiteze la observarea experienței inimii.”

Cel ce se roagă dobândește experiențe ale lui Dumnezeu. La început ies toate gândurile (*λογισμοί*) din inima lui, în lăuntru al căreia de acum lucrează harul lui Dumnezeu. Astfel, în lăuntru al inimii au loc prefaceri duhovnicești.

„Și, după aceste experiențe, citind el despre experiențele celor îndumnezeiți, le înțelege scrierile și poate el însuși să ajungă uneori la îndumnezeire.

Prin urmare, de acum trăiește și el experiența dogmei, care a fost deja confirmată prin experiența luminării. Pentru că știe că Prorocii și Apostolii și Sfinții care au ajuns la această stare au trecut prin aceleași stadii prin care trece acum și el.”

Când vorbim despre experiență personală, nu înțelegem că omul se îndepărtează de viața bisericească și trăiește o viață individuală. Experiența se dobândește în Biserică, și între Taine și nevoiță există o strânsă legătură. De cele mai multe ori, prin Taine și nevoiță ajunge omul la experiența luminării și a îndumnezeirii, dar uneori se poate întâmpla și altfel.

„Apostolul Pavel mai întâi a pățimit îndumnezeirea, și apoi s-a botezat. Acesta este un fenomen paradoxal, pentru că mai întâi a văzut slava necreată pe drumul Damascului și a urcat până la al treilea cer, după cum însuși scrie, și abia după experiența îndumnezeirii a ajuns să se boteze. Și cu Simeon Noul Teolog s-a întâmplat la fel – și el a avut mai întâi experiența îndumnezeirii și abia după aceea a fost tuns monah.”

¹ Vezi nota de la p. 76. (n. trad.)

2. Experiența ca bază a teologiei ortodoxe

Teologia nu face parte dintre științele teoretice, ca filosofia și metafizica, ci dintre științele practice, pozitive. Și aceasta deoarece în teologia ortodoxă, la fel ca în științele pozitive, există observația și experimentul. Se observă un fenomen, cineva ajunge la o teorie, și ulterior există posibilitatea de a confirma adevărul acestei teorii.

„Omul de știință observă lucrurile pe care le cunoaște, studiindu-le și obținând prin experiență informații despre ele. În toate științele pozitive, cunoașterea este pur empirică. Potrivit Părinților Bisericii, același lucru se întâmplă și în teologie.”

Astfel, înțelegem că Sfinții Părinți nu erau nici filosofi, nici metafizicieni, ci pozitivști, empiriști, adică trăiau [empiric] luminarea și îndumnezeirea.

„Suntem absolut de acord că suntem pozitivști. Nu acceptăm decât fenomene empirice, nimic altceva. Suntem absolut de acord în această privință. Pentru că nici Părinții nu acceptau decât fenomene empirice. Luminarea este o stare pur empirică, nimic altceva. Îndumnezeirea, tot o stare empirică. Și toată teologia Bisericii izvorăște din aceste stări empirice.”

Exemplul astronomului și al microbiologului sunt semnificative, arătând că știința lor este empirică, iar nu speculativă. Din această perspectivă putem privi și teologia ortodoxă.

„Cineva ajunge astronom atunci când știe să manevreze telescopul. Acesta-i astronomul – unul care știe să

citească harta astrelor și a corpurilor cerești, știe să le localizeze, să le vadă cu telescopul, să le studieze etc. Cel care vede și are știința de a vedea, acela este astronom. Microbiolog este cel care știe să identifice microbii cu microscopul. Cel care vede, cel care are experiență, acela este om de știință.

Vasăzică, după cum în celelalte științe cel care deține cunoașterea și experiența și arta științei sale, acela este om de știință, la fel și în teologie, cel care vede, fiind luminat, cel care are ochii luminați, având experiența luminării, a Rugăciunii minții, a pomenirii neîncetate a lui Dumnezeu etc., acela este teolog."

Astfel, teologia ortodoxă nu are un caracter speculativ, ci este o știință pozitivă, având la bază experimentul și observația-teorie.

"Teologia este o știință extrem de pozitivă, pentru că metoda ei de verificare este empirică. După cum există experiment în toate științele pozitive, la fel există experiment și în teologia ortodoxă. Și există și laborator de experimente, există criterii, precum și un control extrem de atent, ca să știm cine a ajuns la aceste stări."

În științele omenești, descrierea observațiilor are drept scop repetarea și verificarea de către oricine dorește să dobândească experiență și cunoaștere.

"În orice știință, experimentele sunt descrise, iar datele științifice sunt consemnate în cărți. Pe de-o parte, avem consemnarea observațiilor, descrierea observațiilor și a experimentelor. Pe de alta, scopul acestei descrieri este să-i ducă și pe alții la aceeași observație. Deci avem observație, apoi avem descriere a observației, cu scopul de-a ajunge din nou la aceeași observație.

Un astronom descrie o parte a stelelor - adică am descrierea, am și harta, probabil am și o fotografie și, folosind telescopul, repet și eu experiența avută de cel de

dinaintea mea. Adică el a avut experiența și a descris-o, scopul descrierii fiind și să-mi transmită ce a văzut, dar și să mă pregătească să văd și eu, la rândul meu, fie în mintea mea, fie într-o fotografie, fie prin telescop. Vasăzică, scopul descrierii este repetarea. Observație – descriere – repetare a observației.

Exact același lucru se întâmplă și în tradiția patristică. Observatorii sunt cei îndumnezeiți – au vederea lui Dumnezeu, o descriu, iar scopul descrierii este repetarea observației. Prin urmare avem îndumnezeirea, exprimarea îndumnezeirii, cu scopul de a ajunge și noi la îndumnezeire. Vasăzică, exact aceeași metodă științifică pe care o întâlnim în toate științele pozitive o întâlnim și în teologia ortodoxă. Cu deosebirea că, atâta vreme cât în științele pozitive ceea ce este descris este descriptibil, în teologia ortodoxă, ceea ce este descris este indescriptibil.

Prin urmare există experiența îndumnezeirii, care e vederea lui Dumnezeu, numai că ceea ce se observă este cu neputință de descris, și în consecință e înfățișat în așa fel încât să fie clar că este indescriptibil. Și Părinții subliniază permanent că Dumnezeu este indescriptibil și indescriptibil și indescriptibil. Și totuși Îl descriu. Îl descriu cu acele înțelesuri care au un caracter simbolic, și fără nici o îndoială că de aceea avem teologia apofatică, pentru că fiecare afirmație își are și negația ei. Nu pentru că Dumnezeu ar fi afirmație și negație, ci pentru că Dumnezeu transcende și afirmația, și negația.”

Cei îndumnezeiți au experiența personală a lui Dumnezeu, văd slava lui Dumnezeu. Însă, pentru că există deosebire între creat și necreat, și pentru că Dumnezeu, chiar și atunci când Se arată, rămâne taină și cu neputință de descris, de aceea și teologia ortodoxă este apofatică, dar nu agnostică. În acest punct se deosebește teologia ortodoxă de științe.

„În celelalte științe, ceea ce se descrie este descriptibil, poate să fie descris. Sunt culori, forme, simboluri matematice etc., și putem vorbi despre toate aceste lucruri. Știm că se află în mișcare, că au masă, greutate, viteză etc. Pe când în teologie, ceea ce vede omul în îndumnezeire, cu excepția firii omenești a lui Hristos, este indescriptibil. Nu are absolut nici o asemănare cu nimic din cele create. Nu există nici o asemănare pe baza căreia să-l putem descrie prin comparație cu orice alt lucru. Nu are nici culoare, nici formă, nici mărime, nici înălțime, nici greutate, nimic. Nu are nimic în comun cu nici un lucru creat, cu toate acestea pe care le știm din experiența noastră prin pipăit, prin miros, prin ochii noștri, prin mintea noastră, prin urechile noastre, nu are legătură cu nici o experiență pe care am putea noi s-o avem, fie ea senzorială ori intelectuală. Cel care poartă numele de Dumnezeu este cu desăvârșire diferit. Absolut nici o asemănare.

Părinții subliniază iară și iară lucrul acesta. Și de unde știi ei că nu există nici o asemănare? Din experiență. În-săși experiența îndumnezeirii i-a învățat că nu există nici o asemănare. Nu-i nici întuneric, nici lumină. Și avem toate aceste expresii frumoase ale teologiei apofatice, și tocmai în asta constă deosebirea față de științele pozitive – științele pozitive se ocupă cu descriptibilul, iar teologia, cu indescriptibilul.

Prin urmare, criteriul teologiei ortodoxe nu este limbajul frumos, pe care-l folosim noi când teologhim apofatic. Sunt unii care aruncă cu vorbele; folosesc limbajul frumos al teologiei apofatice – și știți, acest limbaj are o mare poezie, te cutremură felul acesta de gândire. Dar unii sunt cutremurați de ideile teologiei apofatice fără a ști unde sunt temeliiile acestei teologii, și teologhiesc apofatic. Și teologhisirea asta a lor sfârșește prin a fi o frumoasă compilație de gânduri și cuvinte frumoase.

Ce vreau să spun e că teologia a ajuns să fie confundată cu vorbăria frumoasă.”

Temelia teologiei ortodoxe este experiența Revelației, nu speculația rațională. Și din această experiență izvorăsc deopotrivă și teologia catafatică, și cea apofatică.

„Temeliile teologiei catafatice și apofatice nu au absolut nici o legătură cu speculația omului, ci provin din una și aceeași experiență a îndumnezeirii; prin urmare, în această experiență se constată că între creat și necreat nu există nici o asemănare. Aceasta este temelia acestei teologii, o temelie fondată pe Revelație. Nu pe speculația omului.

Așadar, pe baza acestei experiențe a îndumnezeirii, omul, ca observator, încredințat fiind din propria-i experiență, știe că nu există nici o asemănare între creat și necreat, și că necreatul nu corespunde nici unui înțeles pe care-l poate concepe omul în mintea lui. Fără doar și poate, atunci când vorbește despre Dumnezeu în scopul îndrumării duhovnicești, e obligat să folosească limbajul catafatic. Dar, ca nu cumva să fie identificat vreodată Dumnezeu cu aceste lucruri – de vreme ce Dumnezeu nu Se identifică cu înțelesurile pe care le poate avea omul –, de aceea afirmațiile sunt corectate prin negații. Și avem afirmație și negație în toate aspectele – astfel, de pildă, spunem că Dumnezeu este văzut în chip nevăzut și cunoscut în chip necunoscut.”

Sfinții au ajuns la îndumnezeire, de aceea au experiențe identice și aceeași cunoaștere a lui Dumnezeu.

„Oamenii de știință, fie ei medici, matematicieni, geologi, agronomi și așa mai departe, cercetează un anume subiect și descriu rezultatele cercetării lor prin cuvinte și înțelesuri. Când scriu, cele scrise corespund experiențelor pe care le poate avea oricine altcineva dorește să se ocupe cu știința respectivă.

Experiențele sunt identice, de aceea, atunci când scrie un geolog, un inginer mecanic, știu eu, din Rusia să spunem, cele scrise de el, în momentul când sunt traduse în alte limbi și le citește un francez, un neamț, un american, se înțeleg unul pe altul.

Lucrul acesta se întâmplă în toate științele pozitive, de aceea există un limbaj comun care reflectă experiența diferiților oameni de știință. Când unul descrie un experiment undeva, la capătul lumii, spune că a făcut asta și asta. Apoi, vine altul care, dacă nu are încredere în ce a scris primul, repetă același experiment, exact cum l-a descris acela, și are același rezultat. Și, de vreme ce au cu toții aceleași rezultate, sunt cu toții de acord că analiza realității respective este analiza corectă. Și au câștig de cauză anumite vederi care n-au rici o legătură cu convingerile religioase sau politice sau sociale, absolut nici o legătură.

Vasăzică, tot acest mod de cercetare face parte din ceea ce numim noi științe pozitive, de aceea științele pozitive reflectă o cunoaștere care poate fi verificată prin acțiuni repetabile, prin sinteze care duc la un anumit rezultat. Și rezultatul acesta dovedește că metoda folosită este cea corectă."

În științe, experiența cercetătorilor se transmite și ucenicilor lor. Astfel, cunoașterea empirică are o formă circulară. Aceeași mișcare poate fi observată și în teologia ortodoxă, cu diferența că există trepte de cunoaștere, iar vederea lui Dumnezeu este cu neputință de înțeles și cu neputință de descris.

„Avem un cerc, la fel cum avem în astronomie. Primul care s-a uitat cu telescopul la Mount Wilson a văzut pentru prima dată două sute de galaxii, în timp ce înainte credeau că există o singură galaxie. Au pus telescopul în funcțiune, au făcut fotografii și au văzut toți, pentru

prima dată, două sute de galaxii. Acum au găsit în jur de o sută de mii de galaxii. Astronomul Hubble, primul care a folosit telescopul, a avut experiența celor văzute. Această experiență ajunge și experiența urmașilor lui.

Avem experiența, avem expresia acestei experiențe, avem repetarea experienței și apoi, în astronomie și în științele pozitive, avem și o experiență mai adâncă. De ce? Deoarece, cu cât ne construim un instrument mai bun, cu atât mai bune și mai vaste vor fi și experiențele pe care le vom avea în științele pozitive.

În teologie însă nu avem acest mod de cunoaștere. Și asta pentru că subiectul este indescriptibil. Nu poate fi descris. Nefiind creat, nu putem, prin instrumente create, să-L cunoaștem pe Cel necreat. Dar omul este înzestrat în mod natural cu «instrumentul» numit minte, cu care se pregătește să aibă experiența îndumnezeirii.

Când însă ajunge la experiența îndumnezeirii, de vreme ce nu există nici o asemănare între necreat și creat, necreatul rămâne taină, fiind cu neputință de descris. Omul acesta devine un văzător al indescriptibilului, pe care nu-l poate descrie și de-ar vrea să-l descrie; nu-l poate înțelege și de-ar vrea să-l înțeleagă. Este cu neputință de înțeles. Este o taină de nedescris. Pur și simplu doar o vede. Din acest motiv, partea repetabilă este întotdeauna o repetare a aceleiași realități, în aceleași limite...

Singura diferență este că unii ajung doar la luminare și nu ajung la îndumnezeire, alții au o luminare sau două-trei luminări, alții ajung nu doar la luminare, ci și la vedere. Un altul poate să ajungă și la vederea continuă. Patruzeci de zile și patruzeci de nopți, umblând încoace și încolo, să aibă continuu vederea slavei lui Dumnezeu...

Prin urmare, experiența poate varia în intensitate, nu însă și în putința de-a o descrie. Căci ceea ce poate spune unul aflat în luminare poate spune și altul aflat în vedere sau în dumnezeiasca vedere continuă. Și, încă o dată,

Dumnezeu este cu neputință de descris, fără de asemănare etc. Este Cel ce este. Experiența, cu alte cuvinte, este aceeași.”

De aici e limpede că Sfinții au o cunoaștere întemeiată pe experiența lor personală, nu pe rațiune și închipuire. Se întâmplă la fel ca în cunoașterea științifică, în care experimentul și observația preced, din ele decurgând cunoașterea. De aceea și Sfinții se recunosc între ei și se înțeleg unul pe altul.

„Există un biolog în Rusia care vede cu microscopul lui electronic un microb, ceva într-o celulă, vede cum e compus etc., îl descrie – bine, acum poate să-l și fotografieze cu aparatura electronică pe care o are, nu mai este nevoie să-l descrie. Și același lucru pe care-l vede unul în Rusia îl vede și altul în America. Exact același lucru. Și toți care au aparatura văd aceleași lucruri, și fac analize și ajung la aceleași concluzii, cu aceleași descrieri.

La fel se întâmplă și în teologia patristică. În ambele tradiții (din Apus și din Răsărit) au aceeași experiență a luminării și îndumnezeirii și, atunci când se întâlnesc, se recunosc unul pe altul. Așa cum un biolog îl recunoaște pe alt biolog și un matematician pe alt matematician. De ce? Pentru că au toți aceeași experiență.

De aceea și Părinții spun că, dacă oamenii s-ar întemeia pe rațiune, atunci s-ar certa încontinuu între ei, pentru că fiecare, cu rațiunea lui, vede altfel lucrurile. Dacă rațiunea nu este corectată de cercare, experiență și observație, este cu neputință de controlat, adică fiecare își închipuie ce vrea el.”

Rezultatele experienței îndumnezeirii sunt de Dumnezeu insuflate și infailibile, prin urmare cei ce au dumnezeiască experiență sunt de Dumnezeu însuflați.

„Experiența vederii lui Dumnezeu îl face pe om de Dumnezeu însuflat, astfel încât scrie lucruri de Dumnezeu

insuflăte. Și mă întreb: prin ce se deosebește acesta de un astronom inspirat de astre, care vede astrele, are experiența astrelor și le descrie? Prin urmare, astronomul este inspirat de astre. Inspirația asta de la astre nu e ceva mecanic. Vede cu simțurile lui, rațiunea lui observă, face o clasificare a experienței lui și o descrie. Toți oamenii de știință au făcut la fel. Prin ce se deosebește de oamenii de știință ai zilelor noastre în această privință, de biologi, chimiști etc., etc., etc., din punctul de vedere al analizei descriptive?

Și văzătorul de Dumnezeu, care vede fără a vedea – pentru că vede energia, nu esența –, și el folosește tot limbajul descriptiv, și ne spune că ceea ce vede nu poate fi descris în limbajul acesta descriptiv, și folosește termeni simbolici în scopul pe care l-am explicat.”

Prin urmare, teologia ortodoxă, așa cum este ea exprimată de Părinții Bisericii, este empirică. Acest lucru îl vedem și la Apostoli. În toată tradiția biblico-patristică se vorbește despre experiență.

„Teologia corectă este expresia experienței îndumnezeirii. Cheia teologiei ortodoxe este experiența. Teologii noștri subliniază faptul că-și întemeiază teologia pe experiență. Părinții au ca temelie unică a teologiei lor experiența sau vederea lui Dumnezeu.”

Experiența teologiei este observarea [empirică a] energiilor lui Dumnezeu, vederea slavei lui Dumnezeu. Aceasta este o experiență personală.

„Ca să teologhisească, omul trebuie să aibă experiența teologiei, nu doar să gândească asupra ei. Ca să fie teolog, nu poate pur și simplu să gândească teologia, să-și identifice gândirea cu teologia, nu! Va dobândi experiența dacă ajunge teolog. Va trece prin curățire, va ajunge la luminare, și abia atunci este teolog, când are luminare.

Și atunci când are energia lui Dumnezeu întru sine, devine observator al energiilor lui Dumnezeu și, din acest motiv, ca observator [empiric], face o analiză descriptivă, și cunoscând el însuși cum a ajuns la această stare, este în măsură să-i călăuzească și pe alții la starea aceasta.

Vasăzică, acest om lucrează științific. Bine-bine, științific, dar în ce mod? Într-unul care seamănă foarte mult cu medicina, mai mult decât cu orice altă știință. Există o reală asemănare. De la Părintele său duhovnicesc primește un diagnostic. Acest diagnostic privește legătura lui cu Părintele duhovnicesc – acesta este, adică, diagnosticul. Și, pe baza acestei experiențe, omul spune că există Dumnezeu, Cuvântul Întrupat, Hristos, există cinstirea Sfinților ș.a.m.d.

De unde știm noi lucrul acesta? Din filosofie îl știm? Din științele pozitive? De unde-l știm? Il știm din Revelație. Cum îl știm din Revelație? Pentru că există văzătorii de Dumnezeu, care au văzut slava lui Dumnezeu, au ajuns la îndumnezeire și sunt martorii oculari ai slavei necreate a lui Dumnezeu, pentru că între Dumnezeu și lume nu există absolut nici o asemănare...”

Teologia ortodoxă este expresie a vederii lui Dumnezeu, dar teologia nu se identifică cu experiența îndumnezeirii.

„Teologul, în esență, este cel care se află pe treapta luminării: acesta este teologul. Și, când ajunge la îndumnezeire, teologia se sfârșește, nu în sensul că devine inutilă, ci în sensul că el însuși s-a ridicat mai presus de teologie, și înțelege că teologia nu este același lucru cu experiența îndumnezeirii, chiar dacă depind una de cealaltă, pentru că teologia izvorăște din experiența îndumnezeirii.

Aceasta este ceea ce numim insuflare dumnezeiască – izvorăște din experiența îndumnezeirii, dar nu se identifică cu experiența îndumnezeirii. Și teologia, mai ales

sub forma Rugăciunii și trezviei, teologia aceasta are un scop terapeutic, nimic altceva."

Când teologhiesc, Sfinții nu se întemeiază pe cunoașterea omenească și pe studiile lor personale, ci pe experiența lor personală. Cunosc energia necreată a Dumnezeuului Treimic din experiența personală.

„Marele Antonie, care nu era un om cultivat în sensul lumesc, știa din proprie experiență că Arie este eretic. El însuși, atunci când a avut vederea lui Dumnezeu, nu a văzut un Cuvânt creat. L-a văzut necreat."

Astfel, avem, pe de o parte, Dumnezeuul experienței Sfinților, și pe de altă parte, Dumnezeuul filosofilor și al gânditorilor speculativi, diferiți unul de celălalt. Una este experiența Sfinților, și alta speculația rațională a filosofilor.

„Dumnezeul Care există este Dumnezeuul cunoscut în experiența îndumnezeirii. Când Prorocul, Apostolul, Sfântul ajunge la îndumnezeire și-L gustă pe Dumnezeu prin experiența sa, acest Dumnezeu al experienței există. Dumnezeuul empiric există. Ceilalți dumnezei ai altora nu sunt dumnezei. Acești dumnezei nu există. Dumnezeuul Care există acesta este."

Prin urmare, teologia ortodoxă nu este metafizică. Unii fac greșeala gravă de-a o confunda cu metafizica. Noi, ceea ce știm despre Dumnezeu, știm din experiența Sfinților văzători de Dumnezeu și din experiența noastră, dacă o avem.

„Din experiența ortodoxă, noi nu cunoaștem un Dumnezeu al metafizicii, și mai degrabă ar trebui să caracterizăm drept superstiție ideea că ar exista un dumnezeu care să poată fi identificat cu metafizica. Pentru noi, Dumnezeu este Dumnezeuul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov, adică Dumnezeuul experienței îndumnezeirii. Nu cunoaștem un alt Dumnezeu.

Acest lucru are o deosebit de mare importanță. Pentru că gnoseologia ortodoxă este curată, căci provine din curățire, luminare și îndumnezeire. Asta înseamnă că această cunoaștere exactă a lui Dumnezeu, pe care o avem ca ortodocși, provine din experiența curățirii, luminării și îndumnezeirii Prorocilor, Apostolilor și Părinților Bisericii, și nu avem nici o altă sursă.

În încercarea teologilor neogreci – știți cine sunt teologii neogreci? Sunt cei care-au ocupat catedrele Universității din Atena în primii ani de la înființarea ei – acești teologi, urmând patriotismul neoelenismului, au încercat să-i dea la o parte pe Proroci și să-i înlocuiască cu filozofii antici greci. Prin urmare, după ei, pregătirea pentru Noul Testament s-ar face prin filosofia antică greacă, iar nu prin Vechiul Testament. Și lucrul acesta trebuia să-l accepte tot grecul care se voia patriot. Acesta este unul din motivele pentru care călugării au devenit dușmanii naționalismului neogrec, după viziunea neogrecilor.”

Părinții au drept bază experiența, iar nu filosofia, nici pur și simplu închipuirea. Nici chiar experiența nu este legată de simplul studiu al Sfintei Scripturi.

„Toată structura aceasta se bazează pe cunoaștere empirică, nu este teoria cine știe cărui filosof sau a unuia care stă cu Sfânta Scriptură în brațe și-și închipuie el că înțelege ce scrie în Sfânta Scriptură, sau îi ia pe Părinții Bisericii ca să-l ajute să citească Sfânta Scriptură și-și închipuie el că înțelege ce spun Părinții și ce spune Sfânta Scriptură. Fiecare umblă după închipuirea lui.”

„Pentru a ajunge cineva în comuniune cu Dumnezeu, trebuie să înțeleagă mai întâi de toate diagnosticul credinței, al stării omului, și apoi terapia; prin urmare, avem diagnostic și terapie.”

Teologia ortodoxă este predată de cei care au experiența personală a îndumnezeirii.

„Acum ajungem la problema experienței – dar, înainte să aibă cineva vreo experiență, atunci când nu are nici o experiență, este învățat de cei ce o au. Nu-i așa?

Vasăzică, mergem noi la școală și ne spune învățătorul despre astre, și avem o carte de școală primară și vedem tot felul de fotografii ale astrelor, învățăm anumite lucruri. Învățăm din carte corpurile cerești cele mai importante, cele mai cunoscute, iar mai apoi, seara, dacă locuim la țară, unde nu avem atâta iluminare electrică, ne punem acolo și căscăm gura și ochii la priveliștea asta. În Atena putem să stăm noi mult și bine fără să vedem vreodată stelele.

Dacă vrea cineva să se facă astronom, va merge să găsească astronomi și o universitate unde există o Catedră de Astronomie, un telescop ș.a.m.d., și se face astronom.”

Putem să învățăm despre Dumnezeu în mod intelectual, dar când ajungem la experiența îndumnezeirii, această teologie intelectuală se sfârșește.

„Scopul teologiei este [să ne aducă în punctul în care] să sfârșim cu teologia. Și sfârșim cu teologia în experiența îndumnezeirii.”

Din toate acestea ne dăm seama că teologia apuseană, care se întemeiază pe speculație, filosofie și rațiune, trebuie să se schimbe și să urmeze metodologia empirică a Părinților. Acest lucru este arătat în mod precis și de știința contemporană.

„Vara trecută am prezentat o comunicare în care am menționat că teologii apuseni fie vor urma metodologia empirică a Părinților Bisericii în chestiunile teologice, fie își vor face bagajele și vor părăsi arena, pentru că nu

mai sunt credibili cu antropologia și gnoseologia lor expirate. Și am mai spus că lovitura de grație dată metafizicii a fost apariția mecanicii cuantice.

Mecanica cuantică, până la urmă, a distrus noțiunea de matematică pură, și se vede clar că nu mai avem nici o dovadă că ar exista ceva imuabil în lume. Toate sunt într-o continuă mișcare, și nimeni nu mai poate să facă previziuni exacte despre cum va funcționa un electron într-un atom. Electronul nu mai este predeterminat prin teoria lui Max Planck. Acest lucru a fost dovedit prin experimente."

În concluzie, adevărata teologie a Bisericii Ortodoxe Sobornicești este empirică și revelată – adică este o experiență a Revelației –, iar nu filosofică și speculativă.

3. Revelație și experiență

Când vorbim despre experiență duhovnicească, înțelegem Revelația lui Dumnezeu către om. Dumnezeu Se revelează pe Sine, iar omul îndumnezeit dobândește cunoașterea lui Dumnezeu, devenind învățator al Bisericii.

„Experiența îndumnezeirii înseamnă Revelație a Sfintei Treimi.”

În timpul Revelației, omul vede slava lui Dumnezeu și cunoaște, așa cum am văzut mai înainte, că nu există nici o asemănare între creat și necreat.

„Experiența îndumnezeirii – aceasta este Revelația. Pentru că cel care ajunge la îndumnezeire vede slava lui Dumnezeu și are experiența slavei lui Dumnezeu. Din acest motiv cunoaște din propria lui experiență că între necreat și creat nu există nici o asemănare.

Cum știe acest lucru? Filosofând? Nu, nu-l știe din filosofie. Îl știe din experiența lui, numită îndumnezeire sau proslăvire. Prin urmare, știe că ceea ce vede nu prin el însuși vede, ci vede prin Dumnezeu.”

Experiența îndumnezeirii este experiența slavei necreate a lui Dumnezeu.

„În Biserica primelor veacuri, Părinții nu foloseau termenul «esență» (*οὐσία*). Îl evitau. În experiența îndumnezeirii nu vedeau nici o esență; vedeau slava, adică energia. De asemenea, aveau și cunoașterea celor Trei Ipostasuri.”

Cu toate că Dumnezeu Se revelează omului, totuși rămâne taină, căci le transcende pe toate cele create.

„Dumnezeu depășește toate putințele omului. De aceea, chiar și în Revelație, Dumnezeu rămâne taină.”

„Omul participă și la Lumina necreată și are o experiență care transcende cuvintele și înțelesurile. Și, pentru că experiența aceasta depășește cuvintele și înțelesurile, de aceea spune Hristos: «Nu puteți a le purta» (Ioan 16, 12).”

Câtă vreme în Sfânta Scriptură cea mai înaltă treaptă a experienței Revelației dată omului este numită desăvârșire, sfințenie, proslăvire (*δοξασμός*), în învățătura patristică este definită ca îndumnezeire (*θεώση*). Una este să cunoască cineva ceva despre Dumnezeu, și alta să-L cunoască pe Însuși Dumnezeu. Experiența lui Dumnezeu este dată la Cincizecime. Experiența Cincizecimii este numită experiența îndumnezeirii, și Sfântul care a trăit această experiență este definit ca îndumnezeit. Sfinții au experiențe identice, prin urmare au și aceeași cunoaștere. Ei sunt autoritatea în Biserică.

„Dumnezeu Se revelează omului prin această experiență a Revelației, pe care noi, în Tradiția ortodoxă, o numim îndumnezeire.”

„Ceea ce se numește Revelație este experiența îndumnezeirii. În afara experienței îndumnezeirii omul nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu. Poate să cunoască ceva despre Dumnezeu, dar nu poate să-L cunoască pe Însuși Dumnezeu.

Așadar, avem aici o distincție fundamentală în gnoseologia patristică. Una e să cunoască cineva ceva despre Dumnezeu, și alta să-L cunoască pe Însuși Dumnezeu. Nu-i același lucru. Despre Dumnezeu poate să cunoască cineva și din propria-i închipuire, poate să-și închipuie lucruri despre Dumnezeu, poate să audă lucruri despre Dumnezeu, poate să citească Sfânta Scriptură, poate să spună absolut orice despre Dumnezeu. Ceea ce aud și cred eu despre Dumnezeu poate să fie exact, dar poate și să nu fie.”

Când cineva ajunge la experiența Revelației, ajunge la îndumnezeire, și atunci funcțiile naturale ale trupului sunt depășite, fără a fi însă anulate.

„Părinții subliniază că, în experiența Revelației, atunci când Dumnezeu Se arată omului, această experiență transcende și simțurile, și rațiunea, și mintea. Sunt depășite toate funcțiile naturale ale omului, deși toate funcțiile naturale ale omului sunt cuprinse în această experiență. Adică participă la experiență, dar însăși experiența depășește funcțiile naturale ale omului. Asta înseamnă că experiența îndumnezeirii depășește înțelesurile, deși experiența aceasta îl luminează pe om ca să aibă înțelesuri corecte despre Dumnezeu, Care transcende înțelesurile.”

Astfel, cei îndumnezeiți constituie puntea dintre Dumnezeu și om. Și cei îndumnezeiți pot ajunge în acest punct deoarece există Dumnezeu-Omul Hristos, în Care firea cea dumnezeiască și firea cea omenească s-au unit ipostatic (în Persoana Lui) neschimbat, neamestecat, neîmpărțit și nedespartit. Prin urmare, cei îndumnezeiți, care au trăit experiența Revelației în Persoana lui Hristos, sunt autoritatea în Biserică. Noi dobândim cunoașterea lui Dumnezeu prin experiențele celor îndumnezeiți, sau prin propria noastră îndumnezeire, dacă, prin harul lui Dumnezeu, avem experiența ei.

„Pentru Biserica Ortodoxă există o punte gnoseologică, și această punte sunt cei îndumnezeiți. Altă punte nu există. Adică există ceea ce numim Revelație sau experiența îndumnezeirii, pe care o au cei îndumnezeiți. În afara experienței îndumnezeirii, omul nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu. Poate să cunoască ceva despre Dumnezeu, dar nu-L poate cunoaște pe Însuși Dumnezeu.”

Trăirea Revelației oferă omului cunoașterea teologică despre Dumnezeu, care se deosebește de cunoașterea omenească. Această cunoaștere este temelia teologiei ortodoxe.

„Și această cunoaștere a lui Dumnezeu pe care o au Sfinții, pe de o parte cuprinde rațiunea omului – pentru că rațiunea și trupul rămân observatori în această experiență, simțurile nu se pierd, ci participă la experiența vederii lui Dumnezeu –, dar pe de altă parte, însăși experiența vederii lui Dumnezeu depășește simțurile și puterea rațiunii, de aceea și este cunoașterea lui Dumnezeu mai presus de rațiune.

Și Părinții o descriu ca «necunoaștere» nu pentru că ar fi lipsită de cunoaștere, ci pentru că depășește cunoașterea. Nu este un fel anume de cunoaștere. Spre deosebire de cunoștințele firești ale omului, dobândite prin rațiune, această cunoaștere este necunoaștere, nu însă ignoranță, căci este vedere a lui Dumnezeu, pentru că omul participă într-adevăr la cele necreate, care nu au nici o asemănare cu cele create. Această experiență avută de Proorocii, Apostolii și Sfinții Bisericii este temelie teologiei și singura punte sigură și reală între Dumnezeu și om.”

Cel îndumnezeit dobândește cunoașterea lui Dumnezeu, și atunci cuvântul lui este de Dumnezeu insuflat.

„Experiența aceasta creează în om o stare de Dumnezeu insuflată, căci omul a ajuns la vederea lui Dumnezeu, și înțeleșurile pe care le are omul din această experiență sunt înțeleșuri de Dumnezeu insuflate, cu toate că experiența depășește orice înțeles. Există relația aceasta între Revelație și insuflarea lui Dumnezeu, care ne recapitu-lează tot sensul insuflării dumnezeiești din Vechiul și Noul Testament.”

Dacă cineva nu are propria lui experiență a Revelației, atunci primește experiența îndumnezeiților, a prietenilor lui Dumnezeu.

„Așa că, dacă ai experiența, bine. Dacă nu, măcar să ai un prieten care are această experiență a Luminii necreate,

și prietenul ăsta al tău îți va confirma că a văzut-o, și atunci vei accepta acest lucru.”

Părinții nu vorbeau despre Dumnezeu într-un mod speculativ, ci, având experiența, îi tămăduiau duhovnicește pe fiii lor duhovnicești.

„Părinții de pe vremuri, atunci când vorbeau despre Dumnezeu, nu vorbeau cu scopul de-a înțelege despre Dumnezeu, adică de a-L exprima pe Dumnezeu, ci altfel vorbeau, nu ca niște teologi speculativi, ci ca Părinți duhovnicești. Asta înseamnă că schimbarea terminologiei, în contextul patristic, nu are prea mare importanță – e de-ajuns să știm ce spun Părinții; cât despre experiența îndumnezeirii, să fie corectă și aceeași. Asta contează.

Dacă Biserica este lăsată într-ale ei, își face lucrarea. Și care-i lucrarea aceasta? Să-i vindece pe oameni, din starea în care sunt să-i călăuzească, prin curățire, la luminare. Aceasta este lucrarea Bisericii, luminarea lumii.”

Tot ceea ce se întemeiază pe experiența Revelației este de Dumnezeu insuflat și adevărat, câtă vreme ceea ce este speculativ și neîntemeiat pe experiență este fals. Aceasta este linia ce marchează hotarul dintre erezie și adevăr. Erezie este tot ceea ce se află în afara experienței îndumnezeirii.

„Din punctul de vedere al tradiției patristice, formularea dogmei pentru combaterea ereziei era o expresie a vieții liturgice a Bisericii. Pentru că erezia era contrară vieții Bisericii, adică se împotriva experienței Bisericii. Și experiența aceasta, în fond, ce este? Este curățirea, luminarea și îndumnezeirea. Și tot ce este în acord cu experiența aceasta este Ortodoxia.”

Erezia este lipsă a experienței, căci este cu neputință pentru cei ce au experiență personală să fie în afara vieții și experienței Bisericii.

„Dacă există experiența îndumnezeirii în erezie, atunci nu este erezie. Dacă există luminare în erezie, atunci nu poate fi erezie. Dacă nu există luminare și îndumnezeire, atunci este erezie.”

E limpede că cel îndumnezeit, care participă la taina Cincizecimii, se schimbă la față și se transfigurează. Astfel spunem că teologia devine viață. Nu este vorba de o morală exterioară simulată, ci de transfigurarea întregii existențe a omului. Prin urmare, cel îndumnezeit a depășit ceea ce noi numim morală.

„Cel ce ajunge la îndumnezeire nu este doar un om moral, ci a depășit morala și a ajuns la dragostea care nu caută ale sale. Are experiențe și vederi ale lui Dumnezeu pe care nu le are un om care este doar moral.”

Experiența îndumnezeirii este formulată printr-un termen dogmatic, spre a se păstra adevărul revelat și a se evita alterarea lui de către erezie.

4. Experiență și tipuri de experiențe

Părinții Bisericii cunosc din cercare că relația omului cu Dumnezeu nu poate fi decât una empirică, nefiind rodul rațiunii și speculației. După învățătura lor, toți oamenii vor vedea slava lui Dumnezeu, fie ca lumină minunată, fie ca foc mistuitor.

„La diferite niveluri, acum, concepția Bisericii cu privire la aceste două stadii (lumină-foc) este pur empirică – empirică, nu metafizică.”

Poate să existe speculație despre experiență, dar când ajunge cineva la experiența celor îndumnezeiți, speculația se sfârșește și omul știe exact ce cunoaște și ce nu cunoaște.

„În experiență nu există speculație. Poate să existe speculație despre experiență, pentru că orice om care nu are experiența poate să speculeze, dar atunci când cineva are experiența, nu mai speculează despre experiență, pentru că știe deja exact ce este și ce nu este experiența. Știind ce este și ce nu este, știe extrem de clar ce cunoaște și ce nu cunoaște.

Și, din acest motiv, teologia nu înseamnă doar să știe cineva ce cunoaște, ci să știe și ce nu cunoaște. Adică, în aceeași măsură să știe și ce nu cunoaște, și ce cunoaște.”

Creștinismul, dacă ar fi rodul speculației, nu ne-ar putea ajuta să ajungem la îndumnezeire.

„Dacă nu există experiență a unui lucru, lasă-l – e speculație. Și, dacă e speculație, nu putem să stăm și să ne batem capul cu speculația unuia și a altuia. Uite, să zicem că profesorul care predă teologie speculează. Sunt eu obligat acuma să dau examene pe baza speculației

profesorului și s-o iau drept dogmă? De ce? Este o aberație. Nu-i așa?

La fel ca în științele pozitive. Închipuiți-vă acum că am avea profesori de științe care speculează, și că studenții ar fi obligați să ia speculația profesorului drept realitate. E posibil una ca asta? În nici un caz. În nici o știință nu-i posibil. Să vină un profesor ca să zică lucruri frumoase. Să se ocupe cu idei frumoase. Se face omul creștin de dragul ideilor frumoase? Ei, da, unii se mai fac. Idei frumoase, bine – dar asta-i creștinismul?

În creștinism, totul ține de experiență. Hristos ne învață despre dragostea care *«nu caută ale sale»*, și să nu existe o cale prin care să dobândim această dragoste? Atunci primul gânditor speculativ a fost Hristos, Care ar fi speculat, așa, asupra unor idei frumoase despre dragoste. Frumoase, da, dar dacă nu sunt realizabile, atunci n-a fost decât un visător, și nimic mai mult. Iar dacă Hristos a fost un visător, atunci n-a fost Dumnezeu-Omul dogmelor Sinoadelor Ecumenice.”

Lucrurile nu stau însă așa. Teologia ortodoxă nu este filosofie, ci „o realitate empirică, ce nu provine din nici un fel de filosofie”.

Acesta este motivul pentru care Părinții noștri au respins filosofia ca metodă a cunoașterii lui Dumnezeu.

„Consider că a venit vremea ca teologul ortodox să înțeleagă că noi n-avem cum să ne aliem cu filosofia în vecii vecilor, de aceea și înaintașii noștri au respins dintotdeauna metoda filosofică. Nu au fost niciodată de acord cu abordarea filosofică în teologhisire, cu speculația și celelalte; le respingeau. Erau oameni ai cunoașterii empirice.

Și, dacă examinează bine cineva gnoseologia patristică, va vedea că este empirică de la început până la sfârșit. Pentru că Părinții nu acceptau ceva care să nu fie empiric. Întreaga teologie provine din experiență, nu din speculație.”

„Dacă unii cred că au ajuns la această stare, înseamnă că au înlăuntrul lor această experiență; prin urmare, de vreme ce au experiența, ce nevoie mai au de metafizică? Ce nevoie mai au de filosofie? La ce-i mai ajută filosofia? A fost vreodată cineva ajutat de indiferent care filosofie să dobândească această stare de templu al Duhului Sfânt?”

În vreme ce teologia ortodoxă este empirică, teologia contemporană, din nefericire, a devenit speculativă, sprijinindu-se mai mult pe raționalism.

„Koraís este cel care a pus bazele tentativei de distrugere a teologiei empirice și de substituire a teologiei empirice cu filosofia antică greacă, care este metafizică.”

Astfel, teologia neogreacă se întemeiază pe speculație, ca și pe analiza filosofică a termenilor, ideilor și conceptelor.

„Teologia ortodoxă are o foarte adâncă legătură cu antropologia și cu concepția empirică despre teologie, iar nu cu concepția raționalistă despre teologie, care este modul de abordare al teologiei neogrecești.

Teologia neogreacă se bazează pe speculația filosofică și pe analiza filosofică a termenilor, ideilor, înțelesurilor etc., iar teologii neogreci caută să abordeze teologia prin instrumentele gândirii și ale sistemelor de gândire, câtă vreme Părinții interzic abordarea asta speculativă. Teologului nu-i este îngăduită speculația. Numai prin experiența luminării poate ajunge cineva să teologhisească, să-i învețe pe ceilalți oameni, să asculte spovedanii ș.a.m.d.”

Omul insuflat de Duhul Sfânt are multe experiențe autentice. Întreaga viață creștină în Biserică, cu Tainele și nevoia ei, este empirică. Vom numi câteva tipuri de experiență.

În general, în experiența Părinților se face o distincție între experiența luminării și experiența îndumnezeirii.

„Când spunem «de Dumnezeu insuflat», din punct de vedere patristic ne referim la cel ce este condus de această

experiență. Experiența lui Dumnezeu are două forme sau categorii, cu felurite variațiuni. Și în fiecare categorie în parte iarăși există variațiuni. În general, aceste experiențe despre Dumnezeu sunt cunoscute ca treapta luminării și treapta îndumnezeirii. Treapta îndumnezeirii nu este o stare definitivă în această viață, ci durează numai atâta vreme cât cineva ajunge la îndumnezeire și rămâne în îndumnezeire, ca apoi să se întoarcă la luminare.

Starea duhovnicească stabilă este starea luminării, pentru că cel ce înaintează în îndumnezeire, înaintează unul pentru cinci minute, altul zece minute, altul o zi, patruzeci de zile, poate și un an, poate și câțiva ani, dar totdeauna se întoarce la starea luminării. Prin urmare, în principal, starea la care ortodocșii pot comunica între ei este starea luminării.”

Experiența îndumnezeirii are diferite trepte.

„Părinții Bisericii împart experiența îndumnezeirii în trei categorii. Există strălucirea, vederea sau vederea continuă și luminarea. Îndumnezeirea mai este descrisă și ca vedere a lui Dumnezeu, care vedere a lui Dumnezeu este și luminare, și îndumnezeire.”

Un fel de experiență este extazul.

„Extazul, potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, este o experiență mai mică decât răpirea. Când mintea se desprinde de lume și pătrunde în inimă, omul își pierde pentru un timp orientarea. Atunci avem de-a face cu extazul – dar este o stare provizorie, și după aceea, când urmează răpirea, extazul încetează și întregul om participă la această stare.”

Pe durata Rugăciunii minții (*noetice*), dovada că omul se află în starea de luminare a minții este că Însuși Duhul Sfânt Se roagă în om, așa cum vedem în multe pasaje din Epistolele Apostolului Pavel. Când cel care se roagă se învrednicește

de vederea Luminii necreate, atunci trăiește îndumnezeirea. Experiența îndumnezeirii (*θέωσις*) se numește proslăvire (*δοξασμός*), pentru că cel îndumnezeit este proslăvit deopotrivă și cu sufletul, și cu trupul, adică participă la Slava-Lumină a lui Dumnezeu. Slava lui Dumnezeu este energia Dumnezeirii văzută ca Lumină.

Experiența îndumnezeirii-proslăvirii este numită și experiența Cincizecimii, la care au fost părtași Sfinții Apostoli, fiind treapta cea mai înaltă a Revelației.

Sfinții Bisericii, care participă la energia lui Dumnezeu, cunosc din cercare dacă o experiență este adevărată sau falsă. Acest lucru, în limbajul patristic, se numește discernământ. Este o diferență între a auzi cuvântul lui Dumnezeu de la Sfinți și a avea experiența personală a vederii lui Dumnezeu, la fel cum este o diferență și între curățire, luminare și îndumnezeire.

„Discernământul prin experiență se învață. Una este, deci, să audă cineva prin cuvinte – așa cum auzim noi aceste cuvinte de la Proroci, de la Apostoli, de la Sfinții Bisericii, care ne învață prin cuvinte purtătoare de înțelesuri –, și alta să avem noi înșine această experiență.

Cel care are experiența, adică, este învățat, dar nu prin aceste cuvinte. A fost învățat prin aceste cuvinte pe treapta curățirii și luminării, dar când ajunge la îndumnezeire, nu mai este învățat prin cuvinte, ci el însuși are experiența, și din experiența lui cunoaște că nu se împărtășește din esența lui Dumnezeu, ci din energiile Lui.”

Apoi, Sfinții deosebesc experiența Duhului Sfânt de alte experiențe antropocentrice.

„(În timpul experienței ortodoxe,) mintea (*νοῦς*) nu suferă o desprindere de lume, de spațiul dimensiunilor, culorii etc. Acesta este un punct extrem de important și cere o foarte mare atenție, ca să nu fie confundată vreodată experiența ortodoxă a îndumnezeirii cu misticismele

buddhiștilor, ale africanilor și ale diferitelor religii idolatre și filosofii etc.

Este ceva cu totul diferit. Este singura Tradiție care are ca rezultat al experienței sfintele moaște. În nici o altă tradiție nu există sfinte moaște cu însușirile și caracteristicile moaștelor care există în teologia ortodoxă."

De asemenea, Sfinții deosebesc experiența duhovnicească de halucinație și hipnotism.

"Hipnotismul este sau nu este experiență? Ei, cum să nu fie experiență? Poate să fie o halucinație. Hipnotismul poate să conducă la halucinație, care este o dezordine în sinteza corectă a impresiilor empirice etc.

Dar toate elementele care alcătuiesc o halucinație provin tot din simțuri, nu din altă parte, pentru că omul care are halucinația o are nu pentru că și-ar fi pierdut contactul cu lucrurile sensibile, ci pentru că memoria lui s-a dezorganizat, iar sinteza care se face în creier este eronată. Însă trăirile senzoriale există – poate să nu fie ceva pe care-l vede chiar în acel moment, dar lucrurile acelea există.

Cât despre Rugăciunea minții, nu e ceva care să fi existat în trecut, ceva la care visează omul, ca într-o halucinație în care cineva vede ceva pe care în realitate nu-l vede. În cazul Rugăciunii minții, este ceva care se întâmplă în chiar momentul acela, adică acum, în această clipă și în fiecare clipă. Mă urmăriți? Nu este cine știe ce amintire din trecut."

Mai mult, Părinții deosebesc experiențele Duhului Sfânt de cele demonice, pentru că există teologie ortodoxă, dar există și teologie demonică.

"De vreme ce nu există nici o cale prin care teologia să se pogoare din cer, înseamnă că și numele, și înțelesurile

din care este formată teologia sunt luate din mediul înconjurător; înseamnă că, vrem, nu vrem, teologia noastră are directă legătură cu mediul din care provine.

Nu avem o teologie pogorâtă din cer, ci teologia este reacția omului la anumite experiențe. Dacă un om are experiențe demonice, va avea și o «teologie» pe măsură. Dacă este de Dumnezeu insuflat și are experiențe corecte, și teologia lui va fi corectă.”

5. Experiența autentică

În Biserică există o mare bogăție a harului Duhului Sfânt, care luminează și sfințește pe tot omul ce se dăruiește liber spre sfințire. Ca omul să dobândească experiența luminării și a îndumnezeirii, trebuie, cu ajutorul Părintelui său duhovnicesc, să-și curețe mintea (*νοῦς*) de gânduri (*λογισμοί*), de imagini și de închipuiri, și să lucreze Rugăciunea minții, care se mai numește și Rugăciunea „de un singur gând”, pentru că în inimă trebuie să fie doar un singur cuvânt: rugăciunea cu Numele lui Hristos.

„Aceasta este rugăciunea Duhului Sfânt în inimă. Experiența aceasta nu poate să vină în om dacă mintea nu se golește. Trebuie ca mintea să se golească desăvârșit de toate gândurile.”

Părinții duhovnicești care au experiență în viața duhovnicească îi ajută pe fiii lor duhovnicești să dobândească și ei experiență duhovnicească.

„Cât despre dobândirea acestei experiențe, asta ține de fiecare în parte și de Părintele său duhovnicesc. Și de la catedră poate cineva, până la un anumit punct, să arate care e metoda de învățare a teologiei ortodoxe din punct de vedere duhovnicesc, și apoi să-l trimită pe om la un Părinte duhovnicesc, care să-l aibă în grijă.

Acest lucru nu mai ține de catedră, ci de Părintele duhovnicesc și de fiul său duhovnicesc, e treaba lor, pentru că fiecare om are o stare diferită de a celorlalți, iar Părintele duhovnicesc știe în ce stare se află fiecare și care e soluția duhovnicească de care are nevoie.

Totuși, în învățătura ascetică a teologiei ortodoxe avem această problemă, anume că omul trebuie să-și scoată din minte toate gândurile, afară de unul singur. Și nu doar gândurile rele trebuie să și le scoată, ci și gândurile bune, adică toate felurile de gânduri trebuie să dispară.”

Ca să ajungă cineva la vederea lui Dumnezeu, trebuie să-și curețe desăvârșit mintea. De aceea, mai întâi este curățirea, după care urmează luminarea și îndumnezeirea.

În esență, energia-lucrarea noetică trebuie să se despartă de energia-lucrarea rațională. Sfinții Părinți, la început „dezactivau” energia rațională prin ascultarea de porunca lui Dumnezeu și de Părintele duhovnicesc, sau cel puțin se străduiau să nu o mai cultive foarte mult. În același timp, dezvoltau energia noetică prin rugăciune și prin nevoință, și astfel energia noetică dobânda experiența a lui Dumnezeu. După care, în lupta împotriva ereticilor, foloseau și rațiunea (*λογική*), aflată sub călăuzirea minții (*νοῦς*) luminate.

„Ceea ce vreau să subliniez este că în textele Părinților există un principiu surprinzător. Părinții nevoitori atrag atenția că, pentru a dobândi cineva curățirea minții, Rugăciunea minții, educația nu ajută. Înțelegeți? Una la mână. Doi la mână, arată că mintea omului trebuie să devină fără formă și fără chipuri ș.a.m.d., să le elimine pe toate și să devină goală, nemaivând nimic înăuntru.

Deci, unii de-ai noștri, care consideră că, în scrierile Părinților, mintea (*νοῦς*) înseamnă rațiune (*λογική*), au impresia că acești Părinți învață că, pentru a ajunge cineva evlavios, trebuie să se facă analfabet, adică să-și golească rațiunea de toate înțelesurile. Ca să ajungă cineva la Rugăciunea minții, rațiunea lui ar trebui, chipurile, să fie *tabula rasa*.

* Vezi nota de la p. 25. (n. trad.)

Sfântul Grigorie Palama vorbește, evident, despre faptul că învățătura este foarte bună pentru exersarea rațiunii (*λογική*). Cât despre minte (*νοῦς*), cel care dorește să dobândească Rugăciunea minții nu poate continua să-și ocupe mintea cu studiile, ci trebuie să le oprească dacă până la acel moment nu a dobândit încă Rugăciunea. Învățătura nu te ajută să dobândești Rugăciunea. Căci problema noastră este că energia noetică s-a confundat cu energia rațională, iar aceste energii trebuie separate.

În efortul de separare a acestor energii, mintea trebuie să înceteze să se mai ocupe cu înțelesurile rațiunii – dar, ca să se întâmple asta, în primele stadii ale nevoinței trebuie ca însăși rațiunea să înceteze să se mai ocupe cu aceste înțelesuri. Când însă mintea (*νοῦς*) dobândește Rugăciunea noetică, atunci rațiunea (*λογική*) este din nou pusă în libertate și poate să se ocupe de lucrurile obișnuite.

Din motivul acesta, marii Părinți ai Bisericii, având Rugăciunea minții, când ieșeau din mănăstire și ajungeau episcopi, nu încetau să fie și călugări, pentru că aveau înlăuntru lor Rugăciunea minții, chiar și ca patriarhi și ca episcopi. Dar, când îi combăteau pe eretici, își exercitau rațiunea. Luminați de mintea luminată, făceau tâlcuiri corecte ale Sfintei Scripturi și-i combăteau pe eretici. Totuși, chiar dacă lupta împotriva ereticilor se ducea sub călăuzirea minții luminate, ea însă se realiza prin mijloacele rațiunii.

De aceea, însuși Sfântul Antonie, bunăoară, care era analfabet, se întâlnea cu filosofii greci și-i biruia. De ce? Pentru că venea cu argumente din propria-i experiență, și le știa bine. Arhetipurile lui Platon și toate cele? Când are cineva vederea lui Dumnezeu, nu vede nici o formă, căci vederea lui Dumnezeu este fără de chipuri. Așa că Platon era imediat expedit, și Plotin și toți ceilalți erau trimiși la plimbare de niște monahi analfabeți. Dar cum? Prin experiența îndumnezeirii. Și știau clar să distingă între cunoștințele

rațiunii și cunoștințele teologiei. Pentru că știau foarte bine despre ce vorbeau.”

Experiența autentică a lui Dumnezeu are rezultate și consecințe temeinice. Dat fiind faptul că experiența este psihosomatică, îl schimbă și-l transfigurează pe omul întreg, alcătuit din suflet și din trup. Acestea sunt „seducțiile empirice” care îi atrag pe eterodocși la Biserica Ortodoxă.

„Succesul Ortodoxiei în străinătate se datorează în special tradiției Rugăciunii minții. Există mii de eterodocși care se fac ortodocși, și se fac ortodocși prin teologia patristică, nevoință, monahism, iconografie, muzică ș.a.m.d. Toate acestea sunt seducții empirice care-i atrag la Ortodoxie.

Nu există nici o misiune a Ortodoxiei organizată special pentru ei. Având un spirit cercetător, stau ei înșiși și cercetează. De la sine se fac ortodocși. Uimitor fenomen! Și nu doar dintre creștinii din Apus se fac ortodocși, ci și dintre atei, și chiar dintre evrei. Întâlnești acum protestanți care au, de pildă, mare evlavie la Sfântul Grigorie Palama.”

O consecință importantă a experienței este că, în această stare, credința omului devine lăuntrică și capătă putere. Nu mai este o credință intelectuală, ci una duhovnicească, o credință a inimii; este o putere lăuntrică, o mărturie empirică, „ce-l face pe om să creadă”.

Îndumnezeitul poate să tâlcuiască Sfânta Scriptură într-un mod de Dumnezeu insuflat, pentru că are înlăuntrul lui pe Același Duh Sfânt Care i-a luminat și pe scriitorii Sfintei Scripturi. Își dă seama însă că aceste cuvinte nu sunt absolut identice cu realitatea vederii lui Dumnezeu.

Apoi, deosebește energiile necreate de cele create, și mai ales de energiile care provin de la diavol. Desigur, aceasta se face sub îndrumarea Părintelui duhovnicesc.

Mai mult încă, nu se mai teme de moarte, ci o biruiește.

„Un om care acum, în această viață, ajunge la îndumnezeire, nu mai este stăpânit de moarte, și experiența îndumnezeirii continuă chiar și după moarte.”

În plus, îndumnezeitul, cât trăiește în această lume, răspândește bună-mireasmă și face minuni, iar după moarte ajunge sfinte moaște.

„Din punct de vedere patristic, sfintele moaște sunt rezultatul experienței pe care o are omul în viață, dacă ajunge la luminare și la Rugăciunea minții. Dacă ajungi în starea aceasta și rămâi credincios până la sfârșitul vieții tale, lași sfinte moaște.”

După cum un om de știință capabil poate să verifice cu exactitate realizările științifice ale altor oameni de știință, același lucru se întâmplă și în teologia ortodoxă. Cel care participă la experiența luminării și îndumnezeirii percepe starea duhovnicească a celuilalt. De obicei, această constatare se face de către Părinții duhovnicești, care au cunoașterea empirică a lui Dumnezeu.

„În teologia patristică se poate verifica empiric cine este templu (al Duhului Sfânt) și cine nu, lucru pe care poate să-l facă orice Părinte duhovnicesc care cunoaște aceste chestiuni.”

Toți cei aflați la un anume nivel al vieții duhovnicești îi recunosc pe cei aflați la același nivel.

„Toți ceilalți care se află în starea luminării înțeleg starea de îndumnezeire a celuilalt. Pentru că cei ce sunt în starea luminării știu când cineva ajunge la îndumnezeire, pentru că au și ei o reflectare a acestei experiențe.”

Același lucru se întâmplă și atunci când citesc textele scriitorilor luminați și îndumnezeiți. Cei care se află în starea duhovnicească a harului percep starea în care se aflau Părinții

când scriau diferitele lor texte. Dacă unul care a ajuns la îndumnezeire citește scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog și ale lui Nichita Stithatul, își dă seama de experiența duhovnicească pe care o aveau.

„Este atât de evident, adică, din viața lui Simeon Noul Teolog scrisă de Nichita Stithatul, din imnele și scrierile lui, că vorbește din perspectiva experienței îndumnezeirii. Cine cunoaște anumite lucruri despre îndumnezeire și-l citește pe Simeon Noul Teolog va înțelege că are aceleași experiențe pe care le-au avut toți ceilalți.”

E trist că episcopii și profesorii universitari ai zilelor noastre nu sunt în stare să evalueze experiențele duhovnicești ale monahilor.

„Ceva care există nu poate fi înțeles de toți. De pildă, la noi, acum, există experiențe duhovnicești în rândul monahilor pe care episcopul de azi nu le înțelege. Nu-i așa? Episcopul ortodox de azi nu le înțelege. Nici profesorul universitar nu le înțelege. De obicei, cu profesorul universitar e și mai rău. Deci experiențele acestea există, dar nu se face corect evaluarea lor din punctul de vedere al științei universitare.”

6. Transmiterea experienței

Dumnezeu Se revelează pe Sine celor îndumnezeiți, iar cei îndumnezeiți, prin intermediul rațiunii, traduc Revelația în limba lor.

„Dacă Dumnezeu ar fi vorbit pe limba oamenilor, atunci în ziua Cincizecimii nu și-ar mai fi auzit fiecare limba sa. Acestea sunt tainele lui Dumnezeu la Cincizecime, aceasta este experiența îndumnezeirii. În experiența îndumnezeirii, a arătării lui Dumnezeu, rațiunea omului este insuflată și tâlcuiește experiența aceasta pe limba lui. Această insuflare a lui Dumnezeu pe fiecare îl însuflă cu propriile lui înțeleșuri.”

Experiența luminării și a îndumnezeirii se transmite prin scris și prin viu grai, pe cât îi este cu putință omului să o exprime.

„De fiecare dată când se repetă Cincizecimea, avem cea mai înaltă formă a insuflării dumnezeiești, fie că e scrisă ori ba. Insuflarea dumnezeiască poate să nu fie consemnată în scris. Unul poate avea experiența și să nu scrie nimic. Un altul poate să alibă experiența și să scrie despre ea. Și, în sfârșit, un al treilea, care are doar experiența luminării și nu pe cea îndumnezeirii, poate să scrie și el, și ceea ce scrie este luminat.”

Cei îndumnezeiți se numesc Proroci, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament. Această experiență a vederii lui Dumnezeu este transmisă cu ajutorul limbajului.

„Părintii, când vorbesc despre experiența îndumnezeirii Prorocilor, sunt nevoiți să folosească un anumit limbaj,

pentru a transmite mesajul îndumnezeirii și al luminării de la cei care au această experiență către cei care nu o au.”

Date fiind nevoile fiecărei epoci, și mai ales dat fiind faptul că ereticii denaturează teologia ortodoxă, cei îndumnezeiți „traduc” experiența pe care au dobândit-o prin harul Duhului Sfânt în termeni, imagini și nume pe care le iau din lumea creată. Și, chiar dacă experiența este consemnată, nu poate să fie un substitut pentru Revelație și experiența îndumnezeirii.

„Înțelesurile Vechiului și Noului Testament nu pot în veci să înlocuiască nici Revelația, nici experiența îndumnezeirii. Doar indică drumul pe care trebuie să-l străbată omul pentru a ajunge de la curățire la luminare și la îndumnezeire. Acesta este scopul înțelesurilor Vechiului și Noului Testament. Nu au nici un alt scop.”

Cei îndumnezeiți își transmit experiența prin viu grai sau în scris fiilor lor duhovnicești, pentru a-i călăuzi către trăirea aceleiași experiențe. Acesta este miezul tradiției ortodoxe.

„Esența Tradiției este transmiterea acestei experiențe.”

Partea a III-a

Partea a III-a
Purtătorii Revelației

Purtătorii Revelației

Revelația lui Dumnezeu este încredințată anumitor oameni, care au ajuns la o anumită treaptă a vieții duhovnicești, L-au văzut pe Dumnezeu și astfel au cunoscut Revelația. Acești oameni se numesc purtători ai dumnezeieștii Revelații. Astfel, Dumnezeu nu Se arată pur și simplu în istorie, ci Se arată Sfinților care trăiesc în istorie. De altfel, ne este binecunoscută Fericirea în care Hristos învață: „*Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu*” (Matei 5, 8).

Apostolul Pavel, în Epistola sa către Evrei, spune: „*În multe feluri și în multe chipuri de demult Dumnezeu grăind părinților noștri prin proroci, în zilele acestea mai de pe urmă au grăit nouă prin Fiul*” (Evrei 1, 1-2).

În continuare vom evidenția anumite aspecte ale adevărului potrivit căruia, de-a lungul veacurilor, Sfinții sunt primitorii, moștenitorii și purtătorii dumnezeieștii Revelații.

1. Îndumnezeiții

În terminologia patristică, Sfinții care se fac părtași slavei lui Dumnezeu se numesc îndumnezeiți. Terminologia corespunzătoare în Sfânta Scriptură cuprinde cuvintele: „sfinți”, „desăvârșiți”, „proslăviți” etc. Vom sublinia câteva aspecte despre viața celor îndumnezeiți.

a) Terminologie

Cuvântul „îndumnezeire” (*θεωση*) provine din cuvântul „Dumnezeu” (*Θεός*). Așadar, omul care, în diferite măsuri, este părtaș harului lui Dumnezeu este numit „îndumnezeit” (*θεούμενος*). Acesta este darul lui Dumnezeu către om, omul dobândind astfel părtășie cu Dumnezeu.

„Dumnezeu însuși îl face pe om dumnezeu după har, așa încât omul se îndumnezeiește, adică devine îndumnezeit, și prin îndumnezeire îl vede pe Dumnezeu, iar prin slava lui Dumnezeu, care este harul, vede slava lui Dumnezeu, după cuvântul «întru Lumina Tu vom vedea Lumină».”

Harul lui Dumnezeu este numit „slavă”, pentru că, în starea vederii lui Dumnezeu, harul este văzut ca lumină-slavă. Cel care se află într-o anume stare duhovnicească vede slava-lumina lui Dumnezeu, iar cel care nu se află într-o stare bună se face părtaș focului dumnezeiesc. Spunem acest lucru din perspectiva faptului că lumina creată are două proprietăți: luminare și ardere – pe unii îi luminează, iar pe alții îi arde. La fel se întâmplă și cu Lumina necreată.

„Îndumnezeiții văd slava ca slavă, în timp ce păcătoșii, aceeași slavă o văd ca foc veșnic și ca întunericul cel mai din afară.”

„Aceeași slavă a lui Dumnezeu, pentru luminați și îndumnezeiți este lumină, slavă, izvor al desăvârșirii, iar pentru păcătoși, același Dumnezeu este «focul cel veșnic» și «întunericul cel mai din afară».”

Îndumnezeiții sunt observatori [empirici] ai slavei lui Dumnezeu și o descriu în așa fel încât cei care îi ascultă să poată repeta metoda lor, și astfel să ajungă și ei la vederea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, Dumnezeu nu Se aseamănă cu nimic din cele create, prin urmare, El nu poate fi în realitate descris.

„Există experiența îndumnezeirii, care e vederea lui Dumnezeu, numai că ceea ce se observă este cu neputință de descris, și în consecință e înfățișat în așa fel încât să fie clar că este indescriptibil. Și Părinții subliniază permanent că Dumnezeu este indescriptibil, și totuși Îl descriu. Îl descriu cu acele înțelesuri care au un caracter simbolic, și fără nici o îndoială că de aceea avem teologia apofatică.”

„Citind despre experiențele îndumnezeiților, (creștinul luminat) le înțelege scrierile și poate el însuși să ajungă uneori la îndumnezeire. Prin urmare, de acum trăiește și el experiența dogmei, care a fost deja confirmată prin experiența luminării.”

Îndumnezeiții, văzându-L pe Dumnezeu, sunt de Dumnezeu insuflați, adică au cunoașterea reală a lui Dumnezeu, cunoaștere care nu vine din cărți, ci din experiența vederii lui Dumnezeu. Acest lucru îl observăm în toate științele unde există observație și experiment.

„Biologul este inspirat de celule: când vede viruși, virușii îl inspiră, când vede microbi, este inspirat de microbi

ș. a. m. d., pentru că îi vede. Vasăzică, cei care sunt de Dumnezeu insuflați nu seamănă cu aceștia? Cei care Îl văd pe Dumnezeu sunt de Dumnezeu insuflați. Cine altul ar putea fi de Dumnezeu insuflat? Prin urmare, oamenii sunt de Dumnezeu insuflați fie pentru că au ajuns la vederea lui Dumnezeu, la fel ca toți îndumnezeiții – pentru că asta înseamnă «îndumnezeiți», cei care au ajuns la vederea lui Dumnezeu –, fie sunt de Dumnezeu insuflați pentru că se află în starea luminării.”

Și, fiind de Dumnezeu insuflați, de aceea sunt teologi neînșelați în Biserică. Doar pe acești teologi empirici îi acceptăm drept criterii ale adevărului.

Când îndumnezeiții își transmit experiența, o fac prin reprezentările și cuvintele înțelepciunii omenești. Astfel, ei dețin un adevăr necreat, care este cunoașterea Dumnezeu-lui necreat, și un adevăr creat, ca unii ce cunosc și lucrurile create. Îndumnezeiții fac o distincție clară între adevărul creat și cel necreat.

„Una sunt adevărurile create, și alta adevărurile necreate. Și nu există absolut nici o asemănare între ele, nu poate adevărul creat să fie mijlocul prin care să putem cunoaște adevărul necreat. Singura «împăcare» dintre cele două adevăruri este îndumnezeitul, care are vederea lui Dumnezeu și, prin îndumnezeire, cunoaște adevărul necreat.

Îndumnezeitul este puntea noastră către acest adevăr, iar nu filosoful sau omul de știință. Și asta pentru că cel ce se ocupă cu natura cunoaște natura, dar din natură nu poate să afle decât despre existența lui Dumnezeu; nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu. Căci una e să cunoști despre Dumnezeu, și alta să-L cunoști pe Însuși Dumnezeu.”

Îndumnezeiții se unesc cu Hristos, Care, în ipostasul Său, unește cele create cu cele necreate. Astfel, prin Hristos, și îndumnezeiții dobândesc experiența celor necreate. Nimeni

nu poate dobândi cunoașterea lui Dumnezeu prin filosofie. Cunoașterea lui Dumnezeu se dobândește prin îndumnezeiți, care au experiența lui Dumnezeu.

„Nu există nici o punte creată între Dumnezeu și om. Singura punte care există este experiența îndumnezeirii, încredințată îndumnezeiților. Pentru că îndumnezeirea este vederea lui Dumnezeu, iar omul cunoaște că există Dumnezeu și cunoaște înștiințările lui Dumnezeu către om doar prin experiență, nu prin filosofie. Vasăzică, filosofia nu-i oferă omului cunoașterea exactă despre Dumnezeu, ci doar niște reprezentări ale unor presupuziții, adică doar niște presupuneri despre Dumnezeu.

Singura modalitate prin care omul poate dobândi cunoașterea exactă despre Dumnezeu este prin experiența îndumnezeirii, pe care o au în mod cert numai îndumnezeiții, cei numiți Profeți, Apostoli și Sfinți ai Bisericii, care au experiența directă a lui Dumnezeu.”

De aceea, îndumnezeitul este cel mai firesc om, pentru că mintea lui lucrează după fire. Ajunge la îndumnezeire, atingând astfel țelul primordial al creării omului, care este comuniunea cu Dumnezeu.

„Pentru noi, creștinii, omul firesc, desigur, omul prin excelență este Hristos. Dar Hristos este Dumnezeu. Astfel, fiecare îndumnezeit este pentru noi un om firesc. Pentru că mintea (*νοῦς*) lui este activă, adică se roagă ș.a.m.d., fiind luminată. De aceea este firesc, pentru că e luminat. Cel mai firesc, cel mai normal dintre toți este cel care a ajuns la îndumnezeire și face parte dintre îndumnezeiți.”

Dimpotrivă, toți cei ce nu sunt îndumnezeiți și nu cunosc ce este îndumnezeirea, dar susțin că sunt îndumnezeiți, sunt rătăciți și îi duc și pe alții în rătăcire.

„Și cu atât mai rău pentru cei care, fără să fie în starea de îndumnezeire, spun că sunt îndumnezeiți. Asta e tare straniu! Fie sunt impostori, fie nu știu ce este îndumnezeirea.”

Prin urmare, îndumnezeit este cel care „se împărtășește de slava lui Dumnezeu” și a ajuns la îndumnezeire. De asemenea, și cei care au ajuns la luminare sunt caracterizați ca îndumnezeiți, aflați fiind pe calea către îndumnezeire.

b) Vederea lui Dumnezeu - Teologia îndumnezeiților

Îndumnezeiții, ca unii ce sunt văzători de Dumnezeu, îl cunosc pe Dumnezeu și, cunoscându-l pe Dumnezeu, se dovedesc a fi adevărați teologi în Biserică. Cunoașterea lui Dumnezeu este reală, fiind împărtășire din energiile lui Dumnezeu, și în fiecare experiență li se împărtășește Dumnezeu întreg. Adică, Dumnezeu „Se împarte neîmpărțit în cei împărțiți” și „Se înmulțește neînmulțit în mulți”. Cu alte cuvinte, fiecare îndumnezeit se împărtășește de energiile lui Dumnezeu fără ca Dumnezeu să fie împărțit în bucăți. Dumnezeu este „întreg și același pretutindeni” și „este împărțit, fiind totodată de neîmpărțit”. Aceasta este „taina prezenței lui Dumnezeu în lume”.

Când un îndumnezeit „vede Sfânta Treime, știe că și slava este necreată”, dar face deosebirea între energiile necreate ale lui Dumnezeu și energiile create ale zidirii. Îndumnezeitul se aseamănă astronomilor care observă stelele, dar se și deosebește de ei.

„Îndumnezeiții, ca unii ce au insuflare dumnezeiască, folosesc reprezentări din experiența cotidiană a oamenilor pentru a-i putea călăuzi spre Dumnezeu. Deosebirea este următoarea: astronomul, care vede cu telescopul și descrie ce a văzut în articolele sale științifice, ne descrie

lucruri descriptibile, pentru că cele văzute de astronom au mărime, au compoziție chimică, pot avea și compoziție biologică, au lumină etc. Astfel, ei ne descriu, bunăoară, că lumina este portocalie. Noi nu am văzut astrele cu telescopul, dar știm ce este culoarea portocalie.

Realitățile văzute de astronom, fiind descriptibile, ne devin și nouă accesibile prin descrierea lui; ne putem forma și noi în minte o imagine despre aceste lucruri. Când însă îndumnezeitul Îl vede pe Dumnezeu, vede ceva care nu are nici o asemănare cu cele create. Prin urmare, orice limbaj ar folosi ca să-L descrie pe Dumnezeu, El rămâne cu neputință de-a fi descris. Dumnezeu nu e ca un astru pe care-l vede un astronom."

„În experiența îndumnezeirii, îndumnezeitul are experiența unui Dumnezeu necreat, Care nu are nici o asemănare cu cele create, ceea ce înseamnă că noțiunile abstracte pe care și le-a format omul din cunoașterea celor create nu pot fi atribuite și aplicate lui Dumnezeu. Vasăzică, vechea convingere naivă că există universalii, adică arhetipurile acestea ale lucrurilor create, s-a dus pe apa sâmbetei."

Îndumnezeitul se deosebește extrem de clar de filosoful speculativ, care vorbește despre Dumnezeu folosindu-și exclusiv imaginația și rațiunea. Pe durata vederii lui Dumnezeu, îndumnezeitul se împărtășește de Dumnezeul necreat, și nu-și reprezintă în minte așa-numitele arhetipuri ale ființelor, așa cum fac filosofi.

Dumnezeu este dincolo de orice înțeles omenesc. Prin îndumnezeire, îndumnezeitul se împărtășește de Dumnezeul necreat, vede slava lui Dumnezeu și apoi, pentru a transmite, pe cât îi e cu putință, această experiență, folosește înțeleșurile omenești, pe care nu le pierde pe durata experienței îndumnezeirii.

„Dumnezeu nu revelează și cuvintele [în care este formulată experiența]. Cuvintele aparțin omului îndumnezeit, sunt cuvintele limbii pe care el o vorbește, câtă vreme Revelația ține de ceea ce este necreat. De aceea, în ziua Cincizecimii, fiecare aude pe limba lui, înțelege rațional, prin propriile lui înțelesuri, ceea ce transcende rațiunea.”

În timpul vederii lui Dumnezeu, îndumnezeitul își păstrează toate puterile sufletești, nu cade în extazul platonian, ci își păstrează înțelesurile, dar experiența lui este mai presus de înțelegere.

„Pentru că Dumnezeu este mai presus de înțelegere, îndumnezeitul a dobândit înțelesul mai presus de înțeles. Când se află în îndumnezeire, nu este într-o stare de afazie, de extaz platonian, ci, participând la experiența îndumnezeirii, înțelege că Dumnezeu transcende înțelegerea.”

„Nu există nici un înțeles al omului care să corespundă realității numite «Dumnezeu», pentru că omul nu poate să-L conceapă pe Dumnezeu. Acest lucru nu este valabil numai pentru omul neîndumnezeit, ci și pentru cel îndumnezeit.

Cel care ajunge la vederea lui Dumnezeu, la îndumnezeire, își păstrează, desigur, înțelesurile [create], care îl însoțesc în experiență, dar ele nu corespund lui Dumnezeu Însuși.”

Astfel, îndumnezeitul devine teolog în Biserică.

„Când Sfântul Grigorie Teolog spune că «Teologi sunt cei înaintați în vederea lui Dumnezeu», înseamnă că teolog este cel luminat sau îndumnezeit – și asta-i cât se poate de clar, ce să mai vorbim!”

„Omul căzut este cel ce are mintea întunecată, și ci asta, basta. Acum oamenii sunt în această stare. Dar tot

acum avem și oameni luminați și îndumnezeiți. E o chestiune care ține de teologie.”

De aici reiese că îndumnezeiții se cunosc între ei, fiind părtași aceleiași experiențe și având experiență și cunoașterea comune.

„Cel ce cunoaște anumite lucruri despre îndumnezeire și-l citește pe Simeon Noul Teolog va înțelege că are aceleași experiențe pe care le-au avut toți ceilalți. Și, când vorbim despre răpire – și Nichita Stithatul a dezvoltat foarte pe larg subiectul acesta al «răpirii» –, așadar, când vorbim despre răpire, este exact aceeași răpire pe care a cunoscut-o Apostolul Pavel și Moise sau Prorocii Vechiului Testament.

Aceasta este răpirea, iar cei care au trecut prin această răpire se recunosc unul pe altul. Aici e toată cheia problemei, că se recunosc între ei, la fel cum se recunosc unii pe alții în piață cei care sunt din aceeași breaslă. Astfel, și îndumnezeiții se cunosc între ei, deși, e drept, din cu totul alte motive.”

„Așa cum astronomii au toți aceleași adevăruri, indiferent unde s-ar afla, și unul primește descoperirile celui-lalt pentru că-i arată fotografii, măsurători etc., la fel avem istoria îndumnezeiților, care, toți, au ajuns la îndumnezeire și, având aceeași experiență a lui Dumnezeu, au și aceeași învățătură, probabil cu unele diferențe de terminologie. Iar noi primim învățătura acestor oameni.”

Temelia îndumnezeirii este așa-numita „mișcare neîncetată a celor îndumnezeiți”. Aceasta se referă la experiența lor, care nu este definită ca o stare de stagnare, ci ca o continuă desăvârșire. Părinții Bisericii, precum Sfântul Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul, care-i tâlcuiește scrierile, resping noțiunea de imuabilitate, pentru că ei cred în continua desăvârșire, în urcușul continuu din slavă în slavă.

Și în această privință se deosebesc de filosofia greacă, ce credea în imuabil.

Cu toate acestea, teologii ortodocși care au experiența personală a lui Dumnezeu au întotdeauna aceeași teologie, nu o schimbă, așa cum fac teologii care filosofează.

„Cei care filosofează schimbă tradiția în funcție de schemele raționale pe care le concep, având mai multă încredere în propria lor rațiune decât în experiența celor îndumnezeiți. Și de aceea stau ei și nascocesc ceva cu rațiunea lor, identificându-l pe acel ceva cu realitatea despre Dumnezeu. Toate ereziile pornesc de la o asemenea bază eronată.”

Cei îndumnezeiți, care s-au împărtășit de energia necreată a lui Dumnezeu, există atât în Vechiul, cât și în Noul Testament. Desigur, sunt și diferențe însemnate între ei. Prorocii din Vechiul Testament, care ajungeau la vederea Cuvântului neîntrupat, erau îndumnezeiți. Prorocii erau socotiți autoritatea în popor.

Cinstitul Înaintemergător, care a fost veriga de legătură dintre Vechiul și Noul Testament, a ajuns la îndumnezeire, fiind „ultimul Proroc îndumnezeit” al Vechiului Testament, „dar și primul care a adus mărturie despre Întruparea Cuvântului”.

După Întruparea Cuvântului, lucrurile s-au schimbat, de vreme ce îndumnezeiții vedeau Cuvântul întrupat, fapt pentru care și firea omenească a lui Hristos este izvor al Luminii necreate, pentru că îndumnezeiții văd slava lui Dumnezeu aflându-se ei înșiși în Lumină. Același lucru se întâmplă și la Cincizecime.

„După Întrupare, în experiența îndumnezeirii, centrul experienței, începând cu Cincizecimea, devine firea omenească a lui Hristos, întotdeauna experiența îndumnezeirii fiind strâns legată de firea omenească a lui Hristos.

Îndumnezeiții Îl văd pe Hristos. Pentru că e cu neputință să-L vadă cineva pe Tatăl dacă nu-L vede pe Tatăl în Hristos. Și această vedere a lui Dumnezeu este strâns legată de firea omenească a lui Hristos.”

Atât în Vechiul, cât și în Noul Testament întâlnim îndumnezeiți. Cu diferența că, în Vechiul Testament, Cuvântul nu luase încă trup, și îndumnezeiții primeau o îndumnezeire vremelnică, fără a fi sloboziți de sub puterea morții, astfel că ajungeau în iad. Însă despre acest subiect vom vorbi mai pe larg în cele ce urmează. Ce este clar e că îndumnezeiții sunt temelia vieții Bisericii.

Câtă vreme în tradiția patristică, experiența îndumnezeiților este așezată la temelia vieții bisericești și a credinței, în tradiția apuseană sunt așezate alte lucruri drept bază și criterii ale credinței.

Un criteriu în teologia apuseană este rațiunea omului, care este pusă în centrul învățături și al credinței.

„Augustin îl ignoră cu desăvârșire pe cel îndumnezeit. N-are habar ce înseamnă îndumnezeit, nici n-a avut vreodată habar ce înseamnă îndumnezeire. El credea că rațiunea omului poate să-L cunoască nemijlocit pe Dumnezeu, adică fără experiența îndumnezeirii.”

Și a ajuns aici deoarece credea că rațiunea luminată deține cunoașterea arhetipurilor ființelor, care sunt realități imuabile. O astfel de credință avea Augustin, influențat fiind de teoriile neoplatonismului.

„Credea că rațiunea luminată, *illuminatio*, chiar dacă nu deține o cunoaștere directă a arhetipurilor, are totuși o cunoaștere indirectă a arhetipurilor. Și cum de are cunoașterea indirectă a arhetipurilor? Prin intermediul celor create, prin intermediul Sfintei Scripturi, de vreme ce există o asemănare între cele create și arhetipuri, căci

fiecare creatură își are arhetipul ei. Arhetipul este realitatea imuabilă, ideea imuabilă, și fiecare creatură seamănă cu arhetipul ei, cu esența ei, aflată în lumea ideilor.

Motiv pentru care sufletul omului, cercetând copiile, își amintește arhetipurile. Rațiunea lui fiind astfel luminată, dobândește cunoașterea arhetipurilor, fiind încă în trup.”

Acest lucru este legat de convingerea Fericitului Augustin că la Sfinți încetează să mai existe partea poftitoare și partea mânioasă a sufletului, și lucrează doar rațiunea luminată. Pe această cale a fost introdusă speculația în subiectele teologice, iar îndumnezeirea omului ca întreg, suflet și trup, a fost trecută cu vederea.

„Deci avem aici cele mai de bază elemente ale sistemului lui Augustin. Punctul cel mai vulnerabil al gândirii sale e că nu știa să abordeze subiectele din perspectivă istorică, n-avea habar de metoda istorică folosită de Părinții Bisericii. Aborda subiectele speculativ, în mod filosofic, nu empiric. La Augustin nu există nici o experiență duhovnicească a lucrurilor, ci exclusiv speculație, în toate subiectele teologice.”

Prin urmare, îndumnezeiții, care participă la energia neCreată luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, sunt adevărații teologi – ei sunt temelia vieții bisericești. Iar când vorbim despre îndumnezeiți, ne referim la Proroci, Apostoli și Părinții Bisericii.

2. Unitatea Prorocilor, Apostolilor și Sfinților

De-a lungul veacurilor, îndumnezeiții au fost numiți Sfinți, pentru că se unesc în Duhul Sfânt cu Hristos, și prin El Îl cunosc pe Tatăl, prin energia Lui îndumnezeitoare necreată. Sfinții sunt „primitori, păzitori și transmițători ai prețioasei moșteniri a Sfintei Tradiții”, fiind împărțiți în „cunoscători și credincioși”. Cunoscători sunt cei care au dobândit cunoașterea personală a lui Dumnezeu, adică au cunoscut „slava și lucrarea lui Dumnezeu”, fiind „martori oculari ai Dumnezeirii lui Hristos”. Aceștia sunt Prorocii, Apostolii și Sfinții. Credincioși sunt cei care primesc în Duhul Sfânt, „cu simplitate de copil, mărturia și învățătura Sfinților văzători de Dumnezeu”.

Prin urmare, Prorocii, Apostolii și Sfinții se află „în centrul Sfintei Tradiții”, fiind „prietenii și martorii oculari ai Dumnezeirii lui Hristos”, pentru că „au participat și participă la Taina Crucii și Învierii Sale”, care i-a preschimbat, din vrăjmași, în robi și năimiți, și apoi în prietenii ai lui Dumnezeu.

Sfinții îndumnezeiți „văd și aud și împreună-grăiesc cu energiile necreate ale lui Dumnezeu, anume cu slava, norul luminos, stâlpul de foc, Dumnezeirea, Împărăția și harul lui Dumnezeu, prin vederea cea mai presus de vedere, prin auzul cel mai presus de auz, prin gustarea cea mai presus de gustare, prin pipăirea cea mai presus de pipăire, prin mirosul cel mai presus de miros, prin cunoașterea cea mai presus de cunoaștere, prin înțelegerea cea mai presus de înțelegere” etc. Adică sunt părtași energiei necreate îndumnezeitoare a lui Dumnezeu și cu trupul lor, care însă a fost mai înainte transfigurat de harul lui Dumnezeu, după cuvântul Scripturii, „întru Lumină *Ta vom vedea Lumină*”.

Despre Dumnezeu toți oamenii vorbesc, chiar și filosofi. Însă când cineva recurge la rațiune și imaginație ca să-L înțeleagă pe Dumnezeu, atunci acest Dumnezeu este unul închipuit, prin urmare nu există. Singurul Dumnezeu Care există este Dumnezeul Prorocilor, Apostolilor și Sfinților.

„Care Dumnezeu există? Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov. Adică, pentru Părinți, Dumnezeul Care există este Dumnezeul Care a fost văzut de Proroci, Apostoli și Sfinții Bisericii.”

Doar prin îndumnezeirea în Duhul Sfânt poate să dobândească cineva cunoașterea reală a lui Dumnezeu. „Îndumnezeirea este temelia cunoașterii lui Dumnezeu pe care au avut-o Prorocii, Apostolii și Sfinții Bisericii.”

Acesta este motivul pentru care, ca să vorbim despre Dumnezeu, recurgem la experiența Sfinților văzători de Dumnezeu, dacă nu avem propria noastră experiență.

„Cunoașterea lui Dumnezeu nu poate avea drept sursă decât pe omul îndumnezeit, care-L cunoaște nemijlocit pe Dumnezeu, pe cale empirică. Experiența acestor îndumnezeiți este temelia dreptei credințe despre Dumnezeu. Adică îndumnezeitul îl cunoaște nemijlocit pe Dumnezeu, apoi acest îndumnezeit ne predă cele despre Dumnezeu, și astfel dobândim și noi cunoaștere despre Dumnezeu de la cel îndumnezeit.

Vasăzică, Prorocii, Apostolii și Sfinții Bisericii sunt pentru noi autoritatea cu privire la Dumnezeu. Noi prin acești oameni avem credință în Dumnezeu. Nu putem avea o experiență nemijlocită a lui Dumnezeu, decât numai dacă am ajuns la treapta luminării și a îndumnezeirii în viața noastră duhovnicească.”

Desigur, pentru ca Sfinții să ajungă la vederea lui Dumnezeu, trec mai întâi prin experiența curățirii și a luminării, de vreme ce „cunoașterea exactă a lui Dumnezeu pe care o

avem, ca ortodocși, își are sursa în experiența curățirii, luminării și îndumnezeirii pe care o au Prorocii, Apostolii și Părinții Bisericii; nu avem nici o altă sursă”.

Împărtășirea de harul curățitor și luminător al lui Dumnezeu, al cărei cel mai înalt punct e harul îndumnezeitor, este un rod al vieții isihaste, de aceea toți Prorocii, Apostolii și Sfinții erau isihăști.

„Datorită lui Simeon Noul Teolog s-a păstrat antropologia biblică și a trecut mai departe la generațiile următoare, au continuat-o cei cunoscuți sub numele de isihăști, care, desigur, nu reprezintă un fenomen exclusiv al secolelor XIII-XIV, căci însăși Sfânta Scriptură, Prorocii Vechiului Testament aparțin isihasmului, întreaga perioadă apostolică este isihasm, și această tradiție continuă prin toți Părinții Bisericii.”

Prorocii, Apostolii și Sfinții, atunci când au ajuns la vederea lui Dumnezeu, au cunoscut distincția dintre esență și energie în Dumnezeu. Desigur, pe durata vederii lui Dumnezeu nu s-a auzit nici o voce care să le spună: „aceasta este esență și aceasta este energie”, ci au înțeles deosebirea, pentru că în acel moment participau și se împărtășeau de energia lui Dumnezeu, iar nu de esența Lui – astfel, distincția dintre esență și energie în Dumnezeu nu este filosofică, ci empirică. Unii vorbesc despre distincția dintre esență și energie în Dumnezeu într-un mod filosofic, raționalist, care nu este ortodox, ci o metodă a ereticilor.

„În afară de distincția filosofică dintre esență și energie în Dumnezeu, există în istorie și o altă distincție între esență și energie în Dumnezeu. Există distincția ortodoxă, care se bazează pe experiența îndumnezeirii, distincție făcută de Proroci, Apostoli și Sfinți. Această distincție aparține Tradiției. În afară de această distincție, există și distincția dintre esență și energie la ereticii din Biserica primelor veacuri.”

Ceea ce-i deosebește pe Părinții Bisericii de filosofi și de eretici este cunoașterea empirică a distincției dintre esență și energie în Dumnezeu. Apoi, văzătorii de Dumnezeu și martorii Dumnezeirii teologhîsesc ca să-i călăuzească pe credincioși către îndumnezeire și experiență personală, astfel născându-se teologia. Așadar, această experiență comună a Prorocilor, Apostolilor, Părinților și Sfinților constituie temelia teologiei ortodoxe.

„Teologia izvorăște din vederea lui Dumnezeu dăruită Prorocilor, Apostolilor și Sfinților, adică tuturor celor care au ajuns la îndumnezeire.”

„Această experiență pe care o au Prorocii, Apostolii și Sfinții Bisericii este temelia teologiei, și singura punte sigură și reală dintre Dumnezeu și om.”

Pe această experiență se bazează infailibilitatea, dumnezeiasca insuflare și îndumnezeirea, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament.

„Infailibilitatea, dumnezeiasca insuflare și îndumnezeirea în Vechiul și Noul Testament și în Biserică nu aparțin fără deosebire întregului popor al lui Dumnezeu, ci ajung la popor și rămân în el prin energia Duhului Sfânt, prin mijlocirea celor îndumnezeiți, a Prorocilor, Apostolilor și Sfinților, precum și prin mijlocirea preoțimii, care are succesiune apostolică prin hirotonie și prin învățătura adevărată a celor îndumnezeiți în Hristos.”

Cel care nu are propria experiență văzătoare de Dumnezeu și nu se întemeiază pe experiența Sfinților văzători de Dumnezeu – care reprezintă autoritatea în Biserică – se află în înșelare, deoarece este nevoit să recurgă la filosofie și să și-L reprezinte imaginar pe Dumnezeu, fapt cu urmări deosebit de grave.

În continuare vom cerceta separat cele despre Proroci, Apostoli, Părinți și Sfinți.

3. Prorocii

Între Sfinții văzători de Dumnezeu, care sunt și se numesc îndumnezeiți, se numără și Prorocii. Proroci sunt acei Sfinți care mai înainte-vestesc cele viitoare, dar și cei care ne învață tainele Împărăției lui Dumnezeu, pe care le cunosc personal. Acest lucru însă presupune o treaptă mai înaltă a vieții duhovnicești și o trăire la o mare intensitate a dumnezeiescului har. Astfel, prin termenul „proroc” este denumit sfântul care are comuniune cu Dumnezeu, cunoaște din Revelație voia lui Dumnezeu, a ajuns la îndumnezeire și se face învățător cu autoritate în popor.

În acest sens, Proroci sunt numiți Dreptii în Vechiul Testament, cei ce sunt trimiși de Dumnezeu la oameni pentru a-i călăuzi pe adevărata cale a mântuirii. Pentru Proroc era ceva obișnuit să răspundă chemării lui Dumnezeu, spunând: „Vorbește, Doamne, robul Tău ascultă”, și mai departe să propovăduiască poporului: „Așa grăiește Domnul”. Asemenea oameni Sfinți erau numiți de popor „văzători”, deoarece vedeau slava necreată a lui Dumnezeu. Ei revelau voia lui Dumnezeu către oamenii care erau primitori ai acestei Revelații.

a) Prorocii Vechiului și Noului Testament

Vedem că în Vechiul Testament apar Prorocii și cuvintele lor, ei fiind conducătorii poporului, de aceea nu trebuie să considerăm Vechiul Testament ca fiind doar o carte istorică, căci Patriarhii și Prorocii ajunseseră la îndumnezeire.

„Dacă citește cineva cu luare-aminte Vechiul Testament să vadă cine sunt acești Patriarhi și Proroci, va observa

un lucru uimitor. Atât în viețile Sfinților, cât și în Noul Testament, **Patriarh și Proroc este cel care a atins îndumnezeirea – Părinții numesc îndumnezeirea «vedere a lui Dumnezeu» –**, cel care a trecut prin curățire și a ajuns la luminare.”

Toți Prorocii aveau experiență duhovnicească, nu erau, adică, niște oameni care-și dezvoltaseră gândirea rațională, raționamentul speculativ și imaginația, așa cum vedem la filosofii din vremea lor.

„În Vechiul Testament există bărbați care poartă numele de Proroci, și acești Proroci aveau o experiență anume. În Vechiul Testament, această experiență este descrisă atât cât poate fi ea descrisă. În Noul Testament avem ceva similar. Și apoi, în strânsă legătură cu experiența aceasta a Prorocilor și Apostolilor este și predica lor, ca și întreaga metodă prin care caută să-i inițieze pe credincioși în aceeași experiență.”

Începutul experienței duhovnicești este energia-lucrarea Rugăciunii neîncetate a minții în inimă.

„Acest Psalm 50, potrivit tradiției patristice, se referă la Rugăciunea minții, ceea ce înseamnă că David avea Rugăciunea minții, și Prorocii aveau Rugăciunea minții. Rugăciunea minții nu-i invenția lui Simeon Noul Teolog sau a lui Grigorie Palama; ea exista și în Vechiul Testament, după cum spun Părinții Bisericii.”

Prorocii în Vechiul Testament au ajuns la proslăvire, care în limbajul Sfinților Părinți este același lucru cu îndumnezeirea. Când spunem proslăvire, înțelegem vederea slavei necreate a Cuvântului neîntrupat. Această îndumnezeire a Prorocilor era temporară.

„Experiența îndumnezeirii și a slavei era o stare temporară, pentru că, deși aveau această experiență, totuși mu-reau. Aveau să învieze la pogorârea la iad a lui Hristos.

Prorocii Vechiului Testament au fost din nou sculați la viață. Avem icoana Învierii lui Hristos, care arată foarte clar învățătura Părinților pe această temă."

Participarea la această proslăvire se numește îndumnezeire. Așadar, Prorocii Vechiului Testament ajunseseră la îndumnezeire, fără însă a se uni cu firea omenească a lui Hristos, care nu fusese încă asumată pe atunci de Dumnezeu-Cuvântul.

„Părinții Părinților noștri în Vechiul Testament, adică Prorocii, primesc îndumnezeirea fără firea omenească a lui Hristos, apoi Apostolii primesc și ei îndumnezeirea, cu firea omenească a lui Hristos."

Această experiență a Prorocilor este mai presus de cuvintele și înțelesurile create. Adică, avem cuvintele și înțelesurile create ale Prorocilor, pe care le citim în Vechiul Testament, dar avem și însăși experiența Prorocilor.

„Pentru Părinții Bisericii, toți Prorocii ajunseseră la îndumnezeire, și toate cuvintele Vechiului Testament sunt cuvinte create, cu înțelesuri create. Dar, în afară de cuvintele și înțelesurile create, există și experiența îndumnezeirii Prorocilor, experiență care nu constă în aceste cuvinte și înțelesuri."

Îndumnezeindu-se, Prorocii s-au împăcat cu Dumnezeu și au devenit prietenii Lui. De la treapta de robi au trecut la treapta de năimiți, și apoi la treapta de prieteni ai lui Dumnezeu. De aici poate fi trasă concluzia că Prorocii au dobândit desăvârșirea, care constă în dragostea jertfelnică, dragostea care „nu caută ale sale" (I Corinteni 13, 5).

Este semnificativ faptul că Sfântul Grigorie Palama asociază experiența slavei lui Hristos avută de Întâiul Mucenic Ștefan și de Sfinții Noului Testament cu experiența proslăvirii avută de Moise în Vechiul Testament.

Cu toate că Prorocii Vechiului Testament au ajuns la îndumnezeire-proslăvire-desăvârșire, totuși ei nu se mântuiau,

pentru că nu erau sloboziți de moarte. Biruința asupra morții s-a împlinit prin Crucea și Învierea lui Hristos.

„Avem în Vechiul Testament experiențele acestea ale proslăvirii Prorocilor, care ajung la vederea lui Dumnezeu. Această vedere a lui Dumnezeu este îndumnezeirea Prorocilor, care însă nu este însoțită de mântuire, pentru că sunt supuși morții ca toți ceilalți, și mor, și vor învia în ziua Răstignirii lui Hristos, în ziua Pogorârii Lui la iad.

De atunci avem Învierea Prorocilor și comuniunea Sfinților dincolo de mormânt. Ei aveau îndumnezeirea dincoace de mormânt, nu dincolo de mormânt. După Învierea lui Hristos, au îndumnezeirea și acum, fiind părtași Învierii celei dintâi.”

Acesta este motivul pentru care Prorocii reprezintă autoritatea în poporul lui Dumnezeu; astfel, credincioșii le recunosc autoritatea pentru a fi și ei călăuziți către vederea lui Dumnezeu. Prorocii sunt adevărații Părinți duhovnicești – astfel se dobândesc fiii duhovnicești. Paternitatea duhovnicească nu este o stare „mecanică”, nu este o relație formală, ci o taină a renașterii și îndumnezeirii omului.

„În Vechiul Testament se află și întreaga învățătură despre autoritate. De ce este Prorocul o autoritate? Pentru că are o cunoaștere directă a lui Dumnezeu. Poporul crede, pentru că are încredere în experiența celor îndumnezeiți despre Dumnezeu. Recunoaște autoritatea celor îndumnezeiți, adică a Prorocilor, a celor ce se află pe treapta luminării, a celor ce se află în această stare empirică. Pe aceștia îi primește drept Părinți duhovnicești și-i urmează. Așa l-au primit pe Moise, și așa i-au primit pe toți Prorocii.

Și apoi vedem că și acești Proroci din Vechiul Testament aveau ucenici, fii duhovnicești, adică. Și ce fac ei cu fiii lor duhovnicești? Îi călăuzesc la luminare și la îndumnezeire. Lucrul acesta este evident. Deci toată relația asta dintre Părinții duhovnicești și fiii duhovnicești

este extrem de clară în Vechiul Testament. De aceea și în Tainele Bisericii cerem rugăciunile Prorocilor Vechiului Testament. În rugăciunile Tainei Spovedaniei, a Pocăinței, este pomenit David împreună cu Natan Prorocul. Același lucru îl repetăm noi azi în Taine...”

Prorocii în Vechiul Testament vedeau Cea de-a Doua Persoană a Sfintei Treimi, pe Cuvântul neîntrupat, dat fiind faptul că toate teofaniile Vechiului Testament erau Revelație a Cuvântului neîntrupat.

Proroci nu există doar în Vechiul Testament, ci și în Noul Testament. Înșușirea de „proroc”, ce a fost analizată mai sus, este atribuită și Apostolilor, și Părinților Noului Testament. Printre Proroci este socotit și Cinstitul Înaintemergător, care prezintă veriga de legătură dintre Vechiul și Noul Testament.

„Ultimul Proroc al Vechiului Testament care s-a îndumnezeit a fost Înaintemergătorul, el fiind atât cel din urmă Proroc îndumnezeit, cât și cel dintâi care a dat mărturie despre Întruparea Cuvântului – Cuvântul care Se arătase Prorocilor Vechiului Testament. Și avem veriga de legătură dintre Vechiul Testament și Noul Testament nu prin texte, ci prin mărturia vie a experienței îndumnezeirii.”

Într-un pasaj al Apostolului Pavel sunt consemnate harismele existente în Biserică. Scrie Apostolul Pavel: „Și pe unii au pus Dumnezeu în Biserică, întâi pe apostoli, al doilea pe proroci, al treilea pe învățători, după aceea pe puteri, apoi darurile tămăduirilor, ajutorințele, isprăvnicile, felurile limbilor. Au doară toți sunt apostoli? Au doară toți proroci? Au doară toți învățători? Au doară toți puteri? Au doară toți au darurile tămăduirilor? Au doară toți în limbi vorbesc? Au doară toți talmăcesc?” (I Corinteni 12, 28-30).

Prorocii Bisericii primelor veacuri sunt episcopii îndumnezeiți din Noul Testament. Episcopii în Biserică primară se alegeau dintre cei îndumnezeiți, adică dintre Proroci.

Prorocii în Noul Testament sunt numiți și Apostoli și „de Dumnezeu chemați”.

„Cât despre cine este Proroc, vom citi Capitolul 14 din Epistola I către Corinteni. Acolo vom vedea ce sunt Prorocii. Și apoi citim Capitolul 15 și alte Epistole ale Apostolului Pavel, ca să vedem că Prorocii sunt aceiași cu Apostolii, pentru că, așa cum Apostolul L-a văzut pe Hristos întru slavă, la fel și Prorocul L-a văzut pe Hristos întru slavă.

Cel care-L vede pe Dumnezeu întru slavă devine Proroc; în Biserica primară, este numit «de Dumnezeu chemat». Iar de Dumnezeu chemat este cel căruia i S-a arătat Dumnezeu și a fost chemat direct de Dumnezeu, asemenea Apostolului Pavel.”

Apostolii, în Biserica primară, nu aveau eparhiile lor, așa cum aveau Prorocii-Episcopi, ci aveau jurisdicție asupra tuturor eparhiilor. Mai târziu, episcopii au pierdut această stare duhovnicească, așa că au pierdut și harisma proorocească și nu-și mai puteau exercita lucrarea proorocească, adică îndrumarea pastorală a credincioșilor astfel încât și ei să ajungă la îndumnezeire.

„Chiar din cataloagele episcopale se vede că Petru nu este episcop, ci Apostol. Pentru că Apostolul nu are episcopie, Apostolul era pentru toate episcopiile, și tot el întemeia episcopia. De asta spune Apostolul Pavel, «întâi pe apostoli, al doilea pe proroci», nu spune «al doilea pe episcopi». De ce spune Proroc? «Proroc» nu e un titlu liturgic. «Episcop» desemnează o stare duhovnicească. Episcop este cineva care a ajuns la îndumnezeire. După aceea vine învățătorul ș.a.m.d.

Astfel, interpretarea că episcopul e cel care a ajuns la îndumnezeire o avem de la Dionisie Areopagitul, care-l tâlcuiește pe Apostolul Pavel în această privință și ajunge

la concluzia aceasta. Este de asemenea evident și din întreaga Tradiție. Îl avem pe Simeon Noul Teolog, care spune că sunt astăzi unii episcopi care pe vremea Apostolului Pavel ar fi trebuit să fie doar mirenii care spuneau «Amin»-ul; n-ar fi ajuns episcopi în vremea aceea.”

Vorbind despre Prorocii Vechiului și Noului Testament, am arătat mai sus diferența dintre ei. Astfel, Prorocii Vechiului Testament Îl vedeau pe Cuvântul neîntrupat, câtă vreme Prorocii Noului Testament Îl vedeau pe Cuvântul întrupat. Aceasta este diferența fundamentală dintre Vechiul și Noul Testament.

„Care este diferența dintre Vechiul și Noul Testament? Întâi de toate, am spus că este Întruparea. Fiecare Proroc a primit Revelația lui Hristos Însuși, a lui Hristos neîntrupat, înainte ca El să fi devenit Hristos, pe când era doar Îngerul Domnului, Cuvântul, pentru că Hristos a devenit prin Întrupare.”

Mai târziu, Prorocul Noului Testament este mădular al Trupului lui Hristos, Îl vede pe Dumnezeu în trupul lui Hristos. Îndumnezeirea lui este permanentă și statornică. Biserica este Trupul lui Hristos celui înviat și, trăind cineva unit cu Trupul lui Hristos, trăiește biruința asupra morții.

b) Harisma proorocească

Harisma prorociei nu este doar o simplă viziune, ci este o stare duhovnicească aparte. Apostolul Pavel, referindu-se la prorocie, o leagă de tâlcuire și de învățătură, considerând învățătura drept o mare harismă. Scrie: „... și râvniți cele duhovnicești, iar mai vârtos ca să prorociți. (...) Iar cel ce proorocește oamenilor, grăiește spre zidire și îndemnare și mângâiere. Cel ce grăiește în limbă pe sine singur se zidește; iar cel ce proorocește Biserica zidește. Și voiesc ca voi toți să grăiți în limbi, iar mai vârtos

să prorociți; că mai mare este cel ce prorocște decât cel ce grăiește în limbi, fără numai de va tâlmăci, ca Biserica zidire să ia" (I Corinteni 14, 1-5).

Prin „grăirea în limbi” înțelege Rugăciunea minții (noetică), iar prin prorocire înțelege tâlcuirea.

„Ceea ce este minunat e că Apostolul Pavel vorbește unei enorii și spune că *«voiesc ca voi toți să grăiți în limbi, ca să prorociți»*. Cu alte cuvinte, voi toți să fiți Proroci ai Vechiului Testament, să fiți ermineuți. Să dobândiți Rugăciunea minții, ca să puteți tâlcui. De aceea avem fenomenul acesta, îi avem pe acești călugări – în ochii lumii, niște analfabeți – care au duhovnicia, citesc Psalmii, Vechiul Testament, după care le tâlcuiesc.”

Harisma procească este una ermineutică, iar tâlcuirea Sfintei Scripturi nu are absolut nici o legătură cu analizele raționale și științifice.

„*«Să se roage, ca să și tâlmăcească»* (I Corinteni 14, 13) înseamnă *«să se roage, ca să și procească»*. Așa că harisma procească este o harismă ermineutică. Asupra acestui lucru ar trebui să ia aminte profesorii de Biblice care interpretează Scripturile. Tâlcuirea Sfintei Scripturi este o harismă, după cuvântul Apostolului Pavel.”

Desigur, există o strânsă legătură între cele două harisme, adică între harisma „grăirii în limbi” (Rugăciunea noetică) și harisma de a-i învăța neînșelat pe oameni.

„Harisma prorociei decurge din harisma «grăirii în limbi». Cel ce o are pe una o are și pe cealaltă, una depinzând de cealaltă – și spune Apostolul Pavel: *«voiesc ca voi toți să grăiți în limbi, iar mai vârtos să prorociți; că mai mare este cel ce prorocște decât cel ce grăiește în limbi»* (I Corinteni 14, 5). Acest lucru nu este însă absolut; nu spune în mod

categoriale că este mai mare, pentru că adaugă: *«fără numai de va tălmăci»*.

Dar cine tălmăcește? Același care «grăiește în limbi» trebuie să și tălmăcească. Această tălmăcire ce este? Este prorocie, adică tălmăcirea în sine este prorocie. Ia mai citiți o dată: *«voiesc ca voi toți să grăiți în limbi, iar mai vârtos să prorociți; că mai mare este cel ce proroceste decât cel ce grăiește în limbi, fără numai de va tălmăci»*. Cel ce grăiește în limbi trebuie să și tălmăcească. Deci, acest «să tălmăcească» înseamnă că trebuie să prorocască, *«ca Biserica zidire să ia»*.

Mai presus de harisma prorocască este vederea lui Dumnezeu „față către față”. Iar învățătura prorocască izvorăște din dumnezeiasca vedere.

„Să-L cunoști pe Hristos prin experiență e mai presus decât harisma prorocască. Asta înseamnă *«față către față»* (I Corinteni 13, 12), adică, Îl cunoaștem *«față către față»* pe Dumnezeu, cum ne spune limpede Apostolul Pavel, *«față către față»*.

Vasăzică, cine-L cunoaște *«față către față»* pe Dumnezeu și are Rugăciunea neîncetată înlăuntrul său, are «grăirea în limbi». De ce? Ca să prorocască. Motiv pentru care citește Vechiul Testament și vede peste tot, în psalmi, peste-pestes tot Îl vede pe Hristos, Care este în comuniune cu Prorocii.”

Faptul că la Cincizecime a fost revelat „tot adevărul” înseamnă că prorocia nu mai este pur și simplu revelarea celor viitoare, care deja au fost revelate, ci tâlcuirea prorociei Prorocilor. Și îi poate tâlcui corect pe Proroci cel ce are Rugăciunea minții în inimă, care este continuarea harismei „grăirii în limbi”.

„Chiril al Alexandriei ne tâlcuiește în detaliu termenul «prorocie», spunând că prorocia nu se mai referă doar la lucrurile care se vor întâmpla în viitor, pentru că cele

despre care s-a prorocit că se vor întâmpla în viitor s-au și întâmplat; toate s-au întâmplat.”

„Din păcate, nu s-a păstrat în întregime tâlcuirea Sfântului Chiril al Alexandriei la aceste fragmente, însă s-a păstrat suficient ca să înțelegem cum tâlcuiește el.

Întâi de toate, subliniază diferența între ce s-a întâmplat la Cincizecime și ce se întâmplă aici (în Corint), pentru că la Cincizecime ascultătorii auzeau și înțelegeau, în vreme ce aici nu auzeau nimic. Vasăzică, subliniază lucrul acesta. Însă Sfântul Ioan Gură de Aur tinde să creadă că este vorba (în Corint) de aceeași grăire în limbi – ca la Cincizecime, adică. Așa că există o diferență între Ioan Gură de Aur și Chiril al Alexandriei. Ce e straniu este că în tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur există Rugăciunea minții; practica Rugăciunii minții există în tradiția lui Gură de Aur. Nu știu cum a apărut această diferențiere, dar se pare că aici (în Corint) – indiferent dacă grăirea asta în limbi este sau nu este aceeași de la Cincizecime –, este totuși vorba de Rugăciunea minții. Mă urmăriți? Indiferent dacă auzeau sau nu, e clar aici că este vorba de Rugăciunea minții, indiferent dacă auzeau grăirea în limbi. De ce? Pentru că una e «rugați-vă cu duhul», și alta e «rugați-vă cu mintea». Și, pare-se, de aceea a și ajuns să se numească Liturghia «slujire cuvântătoare» (*λογικη λατρευια*), jertfă cuvântată. Este jertfa cuvântată, slujirea cuvântată, pentru că Dumnezeiasca Liturghie publică a Bisericii se săvârșește prin intermediul capacității omului de a cuvânta, adică prin intermediul rațiunii (*λογικη*), și se săvârșește cu glasul, așa încât și cel care nu are Rugăciunea minții să poată să participe și să spună «Amin»-ul, și să se împărtășească. Așa că de aici cred eu că vine sensul acesta.”

³ Traducerea se face la Epistola I către Corinteni, capitolul 14. (n. trad.)

Ceea ce e important este că Apostolul Pavel spune că va veni vremea când prorociile se vor sfârși. Scrie: „*Dragostea niciodată nu cade; și ori prorociile de se vor sfârși; ori limbile de vor înceta; ori cunoștința de se va sfârși; pentru că din parte cunoaștem și din parte prorocim. Iar când va veni ceea ce este desăvârșit, atunci ceea ce este din parte se va sfârși*” (I Corinteni 13, 8-10).

„Însă cel ce ajunge la luminarea inimii, acela dobândește începutul schimbării, și dragostea egoistă începe să se preschimbe în dragoste jertfelnică, altruistă, care va veni atunci când, după cum spune Apostolul Pavel, «vine ceea ce este desăvârșit». Și atunci când vine ceea ce este desăvârșit, prorocia se sfârșește, limbile – care înseamnă Rugăciunea minții – încetează, cunoașterea se sfârșește, și ceea ce rămâne este dragostea.”

Când omul ajunge la îndumnezeire-vederea lui Dumnezeu, atunci, în acel răstimp, pentru el, tâlcuirea Vechiului Testament se sfârșește, căci Îl vede atunci pe Hristos „întru slavă”. Atunci chiar și Rugăciunea minții încetează.

„Când spune «*prorociile se vor sfârși*» înseamnă că se sfârșește lucrarea prorocirii la cei care au tâlcuit Vechiul Testament, ceea ce înseamnă că se sfârșește și tâlcuirea. Adică, rostul Sfintei Scripturi este să-l călăuzească pe om la vederea lui Dumnezeu, la îndumnezeire, adică să-L vadă pe Hristos întru slavă.

Drept care, atunci când Îl vede cineva pe Hristos întru slavă, se sfârșesc «prorociile», pentru că are în fața lui realitatea însăși [a prorociilor], pe Însuși Hristos. Din acest punct de vedere, pentru cel îndumnezeit, Sfânta Scriptură se sfârșește. Nu înseamnă că nu mai este de folos, ci este depășită pe durata experienței îndumnezeirii. Sfânta Scriptură le mai este încă necesară credincioșilor pentru a fi păziți de erezii și călăuziți la experiența îndumnezeirii.

«*Limbile vor înceta.*» Adică, pe durata experienței îndumnezeirii, încetează Rugăciunea minții. Cel ce se roagă

cu mintea nu se mai roagă. Rugăciunea încetează, fiind înlocuită cu realitatea însăși [a prezenței invocate prin Rugăciunea minții].”

După vederea lui Dumnezeu, Rugăciunea minții revine, deoarece vederea lui Dumnezeu nu este permanentă în această viață.

În toate epocile și în toate veacurile există Proroci. Ei sunt adevărații conducători ai poporului lui Dumnezeu, pentru că vorbesc din experiență și neînșelat. De aceea, în pilda lui Hristos, Avraam îi răspunde bogatului care se afla în iad și-i cerea să-l trimită pe Lazăr ca să propovăduiască pocăința rudelor sale în viață: „*Au pe Moise și pe proroci; să asculte de ei. [...] Dacă nu ascultă de Moise și de proroci, nu vor crede nici dacă ar învia cineva dintre morți*” (Luca 16, 29-31).

Însă în cealaltă viață, în care experiența lui Dumnezeu va fi permanentă, nu va mai exista Sfânta Scriptură, ci se va sfârși cu totul, nemaifiind nevoie de ea.

„Dacă dobândim experiența permanentă a îndumnezeirii în cealaltă viață, nu mai avem nevoie nici de Sfânta Scriptură, nici de Rugăciunea minții, nici de cunoștințe teologice, nici de dogme.”

4. Apostolii

La începutul propovăduirii Sale, Hristos Și-a ales doisprezece Ucenici, care au trăit lângă El tot timpul, au fost învățați de Hristos, au fost trimiși la propovăduire, motiv pentru care au și fost numiți Apostoli („cei trimiși”). Apostolii au fost cei care au continuat lucrarea Lui după Cincizecime.

Stând alături de Hristos trei ani, Apostolii l-au auzit învățăturile, l-au văzut lucrările minunate, unii s-au învrednicit să-L vadă schimbat la față pe Muntele Taborului, au luat parte la Cina cea de Taină, s-au făcut martori ai Învierii lui Hristos și ai Cincizecimii, s-au făcut părtași ai Duhului Sfânt și, prin Duhul Sfânt, au devenit mădulare ale Trupului celui Înviat al lui Hristos.

a) Viața și lucrarea Apostolilor

Hristos, prin Întruparea Sa, devine noul Moise, Care călăuzește într-un alt chip poporul lui Dumnezeu. După cum cele douăsprezece seminții ale lui Israil s-au adunat în jurul lui Dumnezeu prin Moise, așa și acum, cei doisprezece Apostoli s-au adunat în jurul lui Hristos, prin Hristos Cel întrupat.

„În Vechiul Testament, Dumnezeu-Cuvântul comunica prin Proroc. Acum, prin firea omenească. Asta se-ntâmplă. Apostolii se adună în jurul Cuvântului, Care S-a făcut trup. Îi avem acum pe cei doisprezece Apostoli, așa cum am avut în Vechiul Testament cele douăsprezece seminții ale lui Israel, unde toate aceste douăsprezece seminții ale lui Israel s-au adunat în jurul lui Dumnezeu, prin Moise, astfel formându-se poporul Vechiului Testament.

Aici, în locul lui Moise, acum Îl avem pe Hristos. În locul cortului mărturiei, care a fost preînchipuirea creată a Legii necreate văzute de Moise, este Însuși Hristos. Și Moise ne-a dat Legea creată, care este un pedagog ce ne duce la Legea necreată. Între cele două nu există nici o asemănare."

Hristos devine Părintele duhovnicesc al Apostolilor, pregătindu-i și tămăduindu-i în așa fel încât să ajungă îndumnezeiți, de Dumnezeu văzători și de Dumnezeu insuflați.

„Însuși Hristos devine Părintele duhovnicesc al Apostolilor. Dacă citești Noul Testament, o să vezi că Hristos este Părintele duhovnicesc al Apostolilor. Și cum lucrează Hristos cu Apostolii? Îi călăuzește de la curățire la luminare."

Apostolii, prin Hristos, au trecut de la curățire la luminare și au fost ridicați la îndumnezeire. L-au cunoscut pe Hristos în trup înainte de Înălțarea Lui, și L-au cunoscut în duh la Cincizecime. Nu există doi Hristoși diferiți, ci Unul și Același este, diferită este însă experiența. Acest lucru îl vedem și în arătarea lui Hristos înaintea celor doi Ucenici ai lui Ioan Înaintemergătorul, care au trăit o zi în slava lui Dumnezeu, dar și Ucenicilor pe Muntele Tabor la Schimbarea Lui la Față, precum și după Învierea Lui. Cu alte cuvinte, Ucenicii lui Hristos, înainte de Cincizecime, Îl vedeau pe Hristos în trup, și uneori din trupul Lui omenesc vedeau raze ale slavei dumnezeiești. Însă după Cincizecime Îl văd pe Dumnezeu-Omul Hristos în Duhul întru Lumină.

„De aceea, cred eu, cheia întregii abordări corecte a istoriei teologiei este înțelegerea acestei diferențe: Cine este Hristos după trup și Cine este Hristos după duh. Pentru că unul Îl cunoaște pe Hristos după trup, și altul Îl cunoaște pe Hristos după duh. Există doi Hristoși diferiți? Nu. Hristos este Unul. Trupul este unul. Dar câți L-au văzut înainte de Înălțare, L-au văzut după trup, și câți Îl văd

după Cincizecime, Îl văd după duh. De aceea și Apostolul Pavel L-a văzut pe Hristos după duh, și nu după trup. L-a cunoscut, deci, în duh. Și aceasta este cheia tâlcuirii patristice, că ne va trimite un alt Mângâietor, Care ne va călăuzi la «tot adevărul» (Ioan 16, 13).”

Când Hristos a spus binecunoscuta pildă a Semănătorului, Ucenicii Săi L-au rugat să le fâlcuiască înțelesul. Atunci Hristos le-a spus: „*Vouă este dat a ști tainele Împărăției lui Dumnezeu, iar celorlalți în pilde, ca văzând să nu vadă, și auzind să nu înțeleagă*” (Luca 8, 10). De aici înțelegem că una e să știm [noetic] tainele Împărăției, și alta e să le învățăm [rațional] prin pilde. Evident, Apostolii făceau parte din prima categorie.

„Hristos face o distincție, spunând că cei din afară sunt învățați prin pilde, câtă vreme Apostolilor li s-a dat «a cunoaște tainele Împărăției lui Dumnezeu». Una e să fie învățat cineva «în pilde», și alta să fie învățat «tainele Împărăției lui Dumnezeu». Nu-i deloc același lucru. Așadar, Hristos învață mulțimile «în pilde», însă Apostolilor le descoperă tainele Împărăției lui Dumnezeu prin învățatură.

Și tocmai tainele Împărăției lui Dumnezeu sunt obiectul celei de-a patra Evanghelii. Evanghelia după Ioan vorbește despre tainele Împărăției lui Dumnezeu. Este o Evanghelie mistagogică și dogmatică, în timp ce în celelalte trei Evanghelii sinoptice avem pilde. Acesta este motivul pentru care Evanghelia după Ioan nu se ocupă prea mult de diavol, nici de pilde. În Evanghelia după Ioan sunt puține pilde, aproape deloc. Aceasta se reflectă în învățătura lui Hristos din Evangheliile sinoptice, unde spune: «*vouă este dat să știți tainele Împărăției lui Dumnezeu*», și celor din afară, «*în pilde*». Distincția este foarte clară.

În plus, există o distincție clară și între «cunoașterea tainelor Împărăției lui Dumnezeu» și «vederea Împărăției lui Dumnezeu». Așadar, Hristos îi învață «tainele Împărăției lui Dumnezeu» prin cuvinte. Ulterior însă Hristos le

face o făgăduință Apostolilor, spunându-le: «Sunt unii din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere» (Marcu 9, 1). În cele trei Evangheliile sinoptice imediat după aceea urmează Schimbarea la Față, care este adevărarea acestei făgăduințe. Ce au văzut cei trei Apostoli, cei mai aleși dintre Apostoli, la Schimbarea la Față? Au văzut Împărăția lui Dumnezeu. În toată tradiția patristică, slava lui Dumnezeu este Împărăția lui Dumnezeu. Această Revelație a slavei lui Dumnezeu la Schimbarea la Față este exact aceeași Revelație a lui Hristos din Vechiul Testament.”

Cât timp Hristos Și-a arătat strălucirea pe Muntele Tabor, cei trei Ucenici se aflau în Lumină. Lumina se revărsa din Trupul lui Hristos, care Trup era însă în afara Ucenicilor, de vreme ce nu avusese încă loc Cincizecimea. Aceasta este deosebirea dintre Schimbarea la Față și Cincizecime. Ucenicii au ajuns la vederea Luminii în amândouă cazurile – dar la Schimbarea la Față, Trupul lui Hristos era în afara Ucenicilor, câtă vreme la Cincizecime, Ucenicii erau mădulare ale Trupului celui Înviat al lui Hristos.

La Cincizecime, Ucenicii au devenit mădulare ale Trupului lui Hristos, astfel încât Trupul lui Hristos lucra dinlăuntrul lor. După Cincizecime, Sfinții Apostoli trăiau în slava lui Hristos, în Lumina necreată. Au primit Lumina aceasta și străluceau ca lumină în lume. Hristos este Lumină prin fire, Apostolii aveau Lumina prin părtășie. Hristos „lucrează” îndumnezeirea, Apostolii „pățimesc” îndumnezeirea. Astfel, când Hristos le-a spus Ucenicilor Săi: „Voi sunteți lumina lumii” (Matei 5, 14), nu a spus-o în sens moral, sentimental sau convențional, ci în sens real. Aveau în ei pe Duhul Sfânt, aveau Rugăciunea minții lăuntrică și ajunseseră la vederea

Vezi nota de la p. 76. (n. trad.)

Luminii. Acesta este înțelesul cuvintelor lui Hristos către Ucenici: „*Voi sunteți Lumina lumii*”.

„Și-acum, ce predici mai mi-e dat să-aud! Cum că toți creștinii ar fi lumina lumii. Ce vreți să spuneți prin lumina lumii? Ce lumină a lumii? Când Hristos spune «*Voi sunteți lumina lumii*», se referă la faptul că acum-acum-acum sunteți luminați, adică sunteți lumina lumii. Pentru că deveniseră făclii aprinse, aveau pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu înlăuntrul lor, ajunseseră în anumite cazuri la îndumnezeire, de aceea sunt lumina lumii. Nu oricine e lumina lumii.”

Apostolii nu erau niște înțelepți lumești, după trup, nici teologia lor nu era rodul mării lor capacități intelectuale. Nu erau filosofi, ci teologi în deplinul înțeles al cuvântului.

„Între Apostoli nu există nici măcar un singur filosof care să se ocupe cu metoda cercetării filosofice.”

Apostolii, prin experiența Cincizecimii, au devenit de Dumnezeu însuflați. Insuflarea dumnezeiască nu are un caracter trecător, adică Apostolii nu erau de Dumnezeu însuflați doar în momentul în care scriau Epistolele, ci erau de Dumnezeu însuflați pentru că aveau vederea dumnezeiască dinainte de a scrie Epistolele.

„A fost Apostolul Pavel de Dumnezeu insuflat fix înainte să-și ridice pana și să scrie Epistola către Romani, și a-ncetat să mai fie de Dumnezeu insuflat când a scris «Amin»-ul final?”

Era de Dumnezeu insuflat pentru că avea părtășie la slava lui Dumnezeu, și teologia izvora din însăși ființa lui. Și Apostolii au fost de Dumnezeu însuflați începând cu ziua Cincizecimii, și orice făceau din acel moment era rodul și urmarea îndumnezeirii.

b) Viața, tradiția și succesiunea apostolică

Din cele menționate mai sus este limpede ce înseamnă viața, tradiția și succesiunea apostolică. Înseamnă părtășie la darurile Duhului Sfânt. Cel ce trăiește în perspectiva îndumnezeirii, acela trăiește Tradiția primită prin Revelație, câtă vreme cel aflat în afara acestei perspective cade în greșeli teologice. Adevărul se află în vederea lui Dumnezeu.

„Omul poate să aibă o vagă idee despre Dumnezeu, dar atâta vreme cât se află în afara Tradiției prorocesti și apostolice a Sfinților, această vagă idee despre Dumnezeu este plină de erori. Și este imposibil să existe cunoaștere fără erori la cei aflați în afara Tradiției îndumnezeirii.

Însă în Tradiția îndumnezeirii, cel care ajunge la îndumnezeire, la vederea lui Dumnezeu, Îl vede pe Dumnezeu tocmai pentru că devine dumnezeu după har. Așa că primește de la Dumnezeu darul de-a avea ochi necreați, prin care-L vede pe Dumnezeu. Părinții fac o tâlcuire amănunțită a cuvântului *«întru Lumina Tu vom vedea Lumină»*”.

Aceasta înseamnă că omul se schimbă la față prin harul lui Dumnezeu și vede slava lui Hristos. Acesta este „darul ochilor necreați”. Nu-și iese din sine, ci se schimbă la față, și întreaga lui existență se transfigurează, atât trupul, cât și sufletul. Tot cel care participă la Taina Cincizecimii devine Apostol. Prin harul lui Dumnezeu, omul se poate ridica la înălțimea vederii lui Dumnezeu, făcându-se părtaș Cincizecimii.

În această perspectivă putem vedea chemarea la demnitatea apostolească a Apostolului Pavel, dar și experiența lui Corneliu (Fapte 10 și 11), precum și a Sfântului Simeon Noul Teolog. Cincizecimea continuă de-a lungul istoriei.

„Care-i diferența dintre Simeon Noul Teolog și Corneliu? Cum o să-l evaluăm pe Corneliu? Sfântul Simeon

era mai mare, sau mai mic decât Corneliu? Ce era, adică? Însăși Sfânta Scriptură ne spune că Corneliu avea «întocmai darul» (Fapte 11, 17). «Întocmai darul» înseamnă nu doar același har, înseamnă și același nivel al harului. Același har, ce înseamnă asta pe grecește? Că nu era un har inegal, ci un har egal – același har, la același nivel. Nu a avut, ca să zic așa, o părtășie inferioară la har, ci, spune, «întocmai darul», și o spune Luca în Faptele Apostolilor, nu-i așa? Și de ce? Pentru că, înainte să se boteze, Corneliu a avut exact aceeași experiență ca Apostolii în ziua Cincizecimii. Asta spune Sfânta Scriptură. Înainte de-a se boteza. Nu-i așa?

Apostolul Pavel a ajuns până la al treilea cer înainte de botez, sau după botez? Înainte de botez, pe drumul Damascului, a orbit și a rămas multă vreme în pustiul Arabiei. Și a fost mai departe în această stare de îndumnezeire, din pricina căreia și orbise, pentru că vedea doar Lumina și pe Hristos. Nimic altceva nu vedea. Și trebuia să fie călăuzit. Nu era orbit trupește, ci era orbit de Lumină. Dacă l-ar fi examinat atunci un oftalmolog, ar fi spus că omul acesta n-are nimic.”

De asemenea, din aceeași perspectivă trebuie să vorbim și despre succesiunea apostolică. Episcopii sunt urmașii Sfinților Apostoli nu doar printr-o serie de hirotonii, ci pentru că sunt părtași aceleiași vieți apostolice și L-au văzut pe Hristos într-o slavă.

„Faptul că episcopii erau numiți «sfinți» – convenție care s-a menținut până astăzi – își are originea în Tradiție, lucru vădit începând cu Sfântul Dionisie Areopagitul, care-i împarte pe clerici în trei trepte: diaconi, preoți și episcopi.

El continuă mai vechea tradiție a Apostolului Pavel, care arată în mod clar că Apostolii sunt cei care au ajuns

la proslăvire sau la îndumnezeire, cei ce au fost proslăviți. Și, pentru că Hristos era întru slavă, iar Apostolii toți au fost martorii lui Hristos după Înviere, și pentru că L-au văzut pe Hristos întru slavă după Înviere, acești oameni au fost numiți Apostoli. Așa au devenit Apostoli. Și sunt «de Dumnezeu chemați», pentru că au fost făcuți Apostoli direct de Dumnezeu. Însuși Apostolul Pavel ne spune că a fost făcut Apostol de Însuși Hristos. Nu de ceilalți Apostoli. De ce? Pentru că Însuși Hristos i S-a arătat Apostolului Pavel, și această arătare a Domnului către Pavel l-a făcut Apostol, l-a hirotonit Apostol. Apoi, pentru Apostolul Pavel, Prorocii sunt același lucru cu Apostolii, cu deosebirea că Prorocul nu umblă în sus și-n jos ca Apostolii, întemeind biserici, ci se află într-o enorie.

Vasăzică, acolo unde Apostolul Pavel spune că *«și pe unii au pus (...) întâi apostoli, al doilea proroci»* (I Corinteni 12, 28), acești Proroci, după cum știm din epoca Apostolilor, sunt episcopii Bisericii primare. Și acești episcopi au fost aleși de Dumnezeu, pentru că au ajuns la îndumnezeire. L-au văzut și ei pe Hristos întru slavă, și de aceea se numesc Proroci, mai târziu fiind numiți episcopi ai Bisericii.”

Sucesiune apostolică nu înseamnă doar harul de a săvârși Tainele, ci și acela de a fi Părinte duhovnicesc și de a tămădui, căci „esența succesiunii apostolice și a tradiției apostolice” este faptul că Părinte duhovnicesc poate fi făcut cineva doar de un alt Părinte duhovnicesc. Extrapolând, episcopul „este Părintele duhovnicesc prin excelență, și purtătorul tradiției diagnosticului și terapiei în Biserică”.

„Ce înseamnă pentru noi succesiune apostolică? Înseamnă nu numai hirotonia episcopilor, ci mai ales scopul pentru care este hirotonit cineva episcop. Nu-i același lucru. Noi echivalăm acum succesiunea apostolică cu hirotonia episcopului. Hirotonia episcopului nu este magie.

Episcopul este hirotonit pentru un scop anume. Și care-i acest scop? Punerea diagnosticului și tămăduirea. Doctorul, de ce se face doctor? Punem pe cineva doctor. De ce-l punem doctor? Pentru că el deja a devenit doctor – a devenit deja doctor, de aceea-l punem doctor.”

Acesta este motivul pentru care Părinții primelor veacuri nu vorbeau atât despre succesiune apostolică, cât despre tradiție apostolică, tradiție care înseamnă punerea diagnosticului și tămăduirea bolii.

„Așadar, ce este tradiția apostolică? Căci Părinții din vechime vorbeau de tradiție apostolică, nu de succesiune apostolică. Tradiția apostolică este tradiția diagnosticării și a tămăduirii, și pentru acest scop anume existau clericii. Puneau diagnosticul corect și aplicau terapia corectă. Nimic altceva. Nu există nici un alt scop.”

Sensul acestei tradiții apostolice este vădit din faptul că Biserica funcționează ca spital duhovnicesc, clericii sunt doctori duhovnicești, iar toți cei aflați în starea de luminare sunt infirmieri ai spitalului duhovnicesc.

„Biserica, după părerea mea, seamănă cu un spital care, în vremea Apostolilor, îl avea director pe Apostol, iar personalul erau Prorocii, care aveau toți experiența îndumnezeirii.”

Însă, când Biserica s-a secularizat, această secularizare incluzându-i și pe clerici, atunci această viață și tradiție apostolică, în înțelesul ei terapeutic, a trecut în monahism, de aceea prima denumire a mănăstirilor a fost de „spitale” sau „bolnițe”. Când clericii s-au secularizat și au pierdut această tradiție apostolică, atunci monahii au devenit Apostolii primelor veacuri, căci erau luminați și aveau Rugăciunea neîncetată a minții – aceasta fiind, în esență, viața apostolică.

„Locul celor luminați l-au luat în Biserică călugării, și din acest motiv vechea universitate care exista în fiecare parohie în epoca apostolică a continuat în mănăstire, și fiecare parohie avea un episcop care ajunsese, dacă nu la îndumnezeire, cel puțin la luminare. Trecuse prin curățire și avea întru sine pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu.

Când a avut loc, din acest punct de vedere, prima mare cădere în preoție – și subliniez din nou, nu la imoralitate mă refer, aceia fiind oameni morali, dar care nu se mai aflau în starea de curăție și de luminare a minții și a inimii – atunci universitatea s-a mutat din parohii în mănăstire, și atunci s-a dezvoltat monahismul. De aceea monahismul nu este un fenomen nou în Biserică – monahismul exista în fiecare parohie, căci, în Biserica primară, fiecare creștin era monah. De aceea s-a ajuns ca monahismul să se numească viață apostolică; așa se și numește în Biserica primelor veacuri, viață apostolică, adică monahul trăiește o viață apostolică.

Si ce înseamnă viață apostolică? Nu înseamnă că viață apostolică are unul care face fapte bune și aleargă în sus și-n jos și face pe salvatorul societății și-al economiei și-al politicii. Nu, ci este acela care se află în starea aceasta de pomenire neîncetată a lui Dumnezeu. Și Marele Vasilie spune foarte clar că templu al lui Dumnezeu este omul la care pomenirea lui Dumnezeu nu este întreruptă în nici un chip de grijile de zi cu zi.”

Monahismul este viață apostolică pentru că, dincolo de alte aspecte, monahii au toate de obște și trăiesc după modul de viață al Apostolilor.

„Oricine citește Faptele Apostolilor va vedea acolo că în comunitatea apostolică, ne-o spune clar, «*aveau toate de obște*» (Fapte 2, 44). Și cel care voia să se boteze trebuia să dea tot ce avea la vistieria comună a parohiei. Nimeni nu avea nimic al său, toate erau de obște.

Cunoaștem celebrul exemplu al lui Anania și al femeii lui care au mințit, cum că ar fi dat toate la vistieria comună a Bisericii, și urmarea a fost că mai întâi a murit unul, pentru că a mințit, și apoi a venit celălalt și-a căzut și el mort. Însuși Duhul Sfânt a provocat moartea amândurora. Atât de mare părea să fie «mania» comunității apostolice pentru proprietatea de obște.

Unii susțin că lucrul acesta era valabil doar pentru Biserica apostolică. Dar, dacă citiți *Păcatul strămoșesc*, una din cărțile mele, am informația de la Iustin Martirul, care le spune păgânilor că noi, creștinii, avem toate de obște. Să ținem cont de faptul că Iustin Martirul a murit la sfârșitul secolului al II-lea și nu avea cunoștință de vreo parohie a creștinilor care să nu fi avut toate de obște – el transmite lucrul acesta ca informație către idolatri, anume că creștinii au toate de obște.

Înseamnă că viața de obște este o instituție care a durat cel puțin două sute de ani, și probabil și mai mult, după care a început să dispară. Și, când a început să dispară, a apărut monahismul. Și, când apare monahismul, este numit viață apostolică, adică monahii trăiesc viața apostolică, având toate de obște.”

Prin urmare, monahismul nu este o instituție nouă, care s-a adăugat mai târziu vieții Bisericii, ci este continuarea vieții apostolice. Elementul nou care se adaugă în monahism este celibatul-fecioria.

„Pe vremuri, monahismul era numit viață apostolică. Și se numea viață apostolică pentru că nu era o instituție nouă pentru Părinții Bisericii, ci continuarea așezământului apostolic. Singurul lucru nou care apare în monahism este celibatul. Acesta este nou. În toate celelalte este viață apostolică, nimic altceva. Apostolul Petru era căsătorit. Bine, unii nu erau căsătoriți. Unul, cel puțin, era căsătorit, asta vreau să spun.”

Mai mult încă, perioadă apostolică este orice perioadă în care trăiesc isihăști autentici, care cunosc din experiență ce înseamnă curățirea de gânduri (*λογισμοί*), isihia noetică, pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu, luminarea și îndumnezeirea.

Cincizecimea este cea mai înaltă treaptă a dumnezeieștii Revelații, care îi face Apostoli pe cei care îi sunt părtași. Astfel, viața apostolică există în fiecare etapă a vieții bisericești, ori de câte ori există îndumnezeiți și văzători de Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care Biserica a rânduit prăznuirea Tuturor Sfinților în prima duminică de după Cincizecime.

„Avem experiența Apostolilor în ziua Cincizecimii, și după aceea, în următoarea duminică, avem Duminica Tuturor Sfinților. Acesta este scopul Cincizecimii, ca cei botezați să ajungă Sfinți. Așa că avem înaintea Botezului curățirea, până la Cincizecime luminarea, după care avem nădejde că vom ajunge și la îndumnezeire, împreună cu cei pe care-i prăznuim în Duminica Tuturor Sfinților.“

5. Părinții

Urmașii Sfinților Apostoli s-au numit Părinți, și anume Părinți Apostolici, iar urmașii Părinților Apostolici sunt cunoscuți sub numele de Părinți ai Bisericii. În esență, Părinții reprezintă puntea ce unește epoca apostolică cu fiecare epocă a Bisericii, de aceea, precum se spune, Biserica este apostolică, pentru că este patristică.

Părinții nu sunt doar niște mari cărturari care au dobândit cunoașterea și înțelepciunea omenească, ci sunt cei care L-au primit pe Duhul Sfânt, s-au făcut părtași lucrării îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, au ajuns la cunoașterea existențială a lui Dumnezeu și au pus-o în cuvinte prin harismele particulare și instruirea pe care o aveau.

a) Lucrarea Părinților

Epoca patristică este epoca apostolică în fiecare epocă, fiind legată de lucrarea neîntreruptă a Duhului Sfânt în Biserică. În esență, epoca apostolică și patristică reprezintă viața Bisericii.

Prin ce se deosebesc Părinții de Apostoli?

„Trebuie să definim caracteristicile principale ale epocii apostolice. Ce înseamnă Apostol, ce înseamnă parohie în epoca apostolică, ce înseamnă teologie, care este scopul teologiei, care sunt treptele înțelegerii teologice și ce sunt Sfinții, ce sunt Părinții Bisericii și care este deosebirea dintre Apostoli și Părinții Bisericii.”

Părinții Bisericii sunt urmașii Sfinților Apostoli, având aceeași experiență ca Apostolii. Părinții dobândiseră experiență personală și nașteau fii duhovnicești, îi renășteau în

Hristos. Călăuzirea și renașterea lor este strâns legată de înaintarea către îndumnezeire. Aceasta este în esență păstoria ortodoxă. Dar, ca să-și îndrume cineva fiii duhovnicești către îndumnezeire, el însuși trebuie să cunoască personal această cale, altfel lucrarea păstoririi este doar una exterioară și moralistă. Părinții sunt teologi ai Bisericii, ca unii care au ajuns la luminare și la îndumnezeire, de aceea și păstoria oamenilor trebuie săvârșită în mod teologic.

„Se ridică întrebarea: ce înseamnă Părinte al Bisericii, de ce se numește Părinte al Bisericii și ce sunt acești Sfinți și toți acești teologi, și cum teologhisesc ei? Aceasta este o întrebare care cere o deosebit de mare atenție.”

Părinții Bisericii au ajuns la trăirea Tainei Cincizecimii. Insuflarea dumnezeiască se leagă foarte strâns de Cincizecime. „Te întrebi: doar cărțile Sfintei Scripturi sunt de Dumnezeu însuflate, sau și cărțile celor de Dumnezeu însuflați de-a lungul istoriei?” Desigur, și scrierile Părinților sunt de Dumnezeu însuflate, pentru că „experiența Cincizecimii se repetă și după Cincizecime”.

Astfel, Părinții au cunoscut învățătura despre Sfânta Treime, dar mai important este faptul că Părinții au cunoscut și calea de a-i călăuzi pe fiii lor duhovnicești la experiența și cunoașterea Dumnezeului Treimic.

„Sunt aceia care cunosc și unde merg, și cum să ajungă. Sunt marii Părinți ai Bisericii, care cunoșteau învățătura despre Sfânta Treime, dar cunoșteau și calea.”

Temelia teologiei patristice este legată de esența vieții bisericesti, care înseamnă curățirea, luminarea și îndumnezeirea. Acesta este contextul în care trebuie văzută și învățătura Părinților despre societate și problemele sociale. Învățătura lor nu trebuie analizată din punct de vedere ideologic, raționalist sau sociologic. Ca să înțeleagă cineva modul de viață al Sfinților Părinți trebuie să cerceteze modul de viață al monahismului contemporan, care este curățirea, luminarea și îndumnezeirea.

„În teologia patristică, temeliile concepției ortodoxe despre societate, adică despre societatea creștină – care sunt astăzi exprimate prin excelență în monahism –, sunt curățirea, luminarea și îndumnezeirea.”

Rugăciunea, și anume Rugăciunea minții (*noetică*), este mărturia faptului că omul se află în starea luminării, trecând mai înainte prin treapta curățirii și înaintând acum către vederea lui Dumnezeu. Atunci se arată cineva a fi teolog în Biserică. Teolog ortodox este cel care se roagă, anume cel care se roagă noetic, învrednicindu-se de experiență dumnezeiască. Nu este o chestiune de speculație teologică, ci de exprimare a vieții empirice.

Acest lucru se vede limpede în scrierile Părinților, mai precis în antropologia lor ortodoxă. Nu-i posibil să analizezi scrierile patristice și să nu iei în seamă această realitate.

„Dacă nu ne întoarcem la scrierile Părinților ca să le vedem antropologia, ca să le vedem temeliile duhovniciei, ca să înțelegem ce este această stare de luminare, potrivit Părinților, și care sunt consecințele stării luminării asupra stării trupesti a omului – cu toate nevoițele acestea eroice pe care le-au săvârșit călugării în pustii, sus pe stâlpi, fără mâncare, și-i ținea Dumnezeu într-o stare de îndumnezeire – este imposibil să înțelegem ce este teologia ortodoxă.”

„Este foarte primejdios să se ocupe cineva cu scrierile patristice dacă n-are o idee clară despre contextul tradiției patristice și dacă-și închipuie că Părinții erau niște gânditori speculativi. Părinții nu sunt gânditori speculativi.”

S-a creat impresia că unii Părinți care se nevoiesc în mănăstiri și prin pustie sunt „Părinți niptici și isihaști”, în vreme ce alții care slujesc în lume sunt „Părinți sociali”. Însă „toți Părinții Bisericii sunt teologi și isihaști”. Toți creștinii

în Biserica primară, așa cum este vădit din Faptele Apostolilor și din Epistole, erau isihăști. Mai mult, isihăști au fost și Prorocii Vechiului Testament, dar și Apostolii și Părinții în viața Bisericii. De aceea, Părinții Bisericii nici nu se pot împărți în „Părinți mari” și „Părinți isihăști”. „Toți Părinții au fost niptici și asceți.” „Tradiția ascetică este esența Sfintei Scripturi.”

Părinții s-au tămăduit pe ei înșiși, L-au cunoscut pe Dumnezeu, după care au început să tămăduiască și boala duhovnicească a oamenilor. Teologia patristică este medicina duhovnicească.

„Teologia patristică este plină de reprezentări medicale. E suficient să ne uităm la troparele Bisericii, la slujbe, și o să vedem că sunt pline de asemenea expresii, «Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre» și celelalte. Pe Însuși Hristos Îl înfățișăm ca doctor, mănăstirile ca spitale, iar pe Părinții duhovnicești ca doctori, nu ca părinți moraliști.”

După cădere, omul s-a îmbolnăvit duhovnicește, în existența lui intrând stricăciunea și pătimirea, iar puterile sufletului și ale trupului său lucrează împotriva firii. Acest lucru înseamnă că are nevoie de tămăduire.

„Părinții Bisericii sunt interesați de om așa cum este el în această clipă, acum, pentru că omul are nevoie de tămăduire.”

Teologia patristică este un fel de psihiatrie, dar se deosebește foarte clar de psihiatria contemporană, și chiar o depășește, deoarece „conține lucruri despre care psihiatria și psihologia nici măcar nu-și închipuie că există”. Astfel, Părinții duhovnicești se află în lăuntrul curgerii Tradiției, Îl cunosc din experiență pe Dumnezeu și-i ajută și pe ceilalți oameni să fie părtași acestei experiențe. De aceea, Părintele duhovnicesc este unul și același lucru cu teologul, căci

paternitatea duhovnicească este legată de tămăduirea personalității bolnave a omului.

„Ce este Ortodoxia? Este un sobor de Părinți duhovnicești care știu că fiecare dintre ei are acest tezaur în lăuntruul său, anume energia noetică. Și care este lucrarea Părintelui duhovnicesc? Acolo unde în cărbuni există o mică scânteie, iei foalele, suflă, și în scurt timp se aprinde focul. Asta-i lucrarea Părintelui duhovnicesc. Cel care este luminat și, tocmai pentru că este luminat, știe să-l lumineze și pe altul, îl ia, ia și scânteia pe care o are în el și o preschimbă în foc, după care acela poate urca și până la îndumnezeire.

Aceasta este lucrarea Bisericii. Dar, după cum a evoluat Biserica, în loc să fie un sobor de Părinți duhovnicești – cum ar fi un spital, care are, să zicem, cincizeci de medici –, au trecut două mii de ani și a rămas spitalul fără doctori, deși încă se mai numesc doctori cei care sunt în spital, cu toate că nu mai vindecă pe nimeni. Există pericolul să ajungem în situația asta, și singurul lucru care ne mai poate scăpa este întoarcerea la Părinții Bisericii.”

Părinții duhovnicești, ca medici duhovnicești, pun mai întâi un diagnostic al bolii. În continuare, Părintele duhovnicesc îi ajută pe fiii duhovnicești să treacă de la curățire la luminare și la îndumnezeire.

Diagnosticul este că „inima omului s-a întunecat”. Și terapia înseamnă „să fie alungate gândurile (*λογισμοί*) din inimă și să rămână un singur gând, pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu, așa încât și atunci când omul lucrează, și când citește, scrie, merge, lucrează în atelier, se duce la cumpărături și chiar și atunci când doarme, Rugăciunea să lucreze de la sine în lăuntruul său. Și atunci Rugăciunea aceasta devine independentă de materia cenușie rațională din creier, și lucrează neîncetat”.

Părintele duhovnicesc cu experiență cunoaște starea duhovnicească a creștinului aflat pe treapta curățirii sau a luminării, și-l călăuzește potrivit aceastei stări. Există semne clare că omul s-a vindecat – atunci când devine lăcaș al Duhului Sfânt și se roagă neîncetat. Aceasta este perspectiva din care trebuie să vorbim despre ascultare. Ascultarea se face față de Părintele duhovnicesc, cel ce cunoaște această latură lăuntrică a vieții duhovnicești, în scopul trecerii de la curățire la luminare și la îndumnezeire.

„Astăzi s-a ajuns la o caricatură a ceea ce se înțelege prin ascultare. Și suntem învățați că Părinții spun că trebuie să faci ascultare de Părintele duhovnicesc. Da, dar de care Părinte duhovnicesc? Asta-i problema. Nu de orice Părinte duhovnicesc o să faci ascultare. Pentru că, dacă faci ascultare de un Părinte duhovnicesc care habar n-are de curățirea minții, poți să fii sigur că n-o să dobândești o minte curățită. Minte ta n-o să se curățească în veci.”

Paternitatea duhovnicească se exercită în paralel și în legătură cu preoția, deoarece omul înaintează duhovnicește atât prin nevoiță, cât și prin viață liturgică. Aceasta înseamnă că, pentru a deveni cineva Părinte duhovnicesc, trebuie el însuși să fie renăscut duhovnicește, să aibă harul lui Dumnezeu înlăuntrul său.

„Hirotonia era un act al Bisericii prin care Biserica adeverea că cineva anume este bun de preot, tocmai pentru că ajunsese la o anume treaptă [duhovnicească], fiind astfel bun și de Părinte duhovnicesc. Dacă însă nu ajunsese și nu era bun de Părinte duhovnicesc, atunci nu avea cum să fie hirotonit nici preot, nici episcop.”

Desigur, învățătorul în Biserică și Părintele duhovnicesc prin excelență este episcopul.

„Știm preabine că episcopul este prin excelență învățătorul și Părintele duhovnicesc în Biserică. Asta înseamnă episcop, de aceea episcopul se și numea Părinte. Când spuneau «Părinte» în Biserica primară, nu la preoți se refereau, ci la episcopi.

De aceea și episcopii Bisericii, ca Părinți duhovnicești, erau numiți Părinți. Când luau parte la un Sinod sau când erau canonizați ca Sfinți ai Bisericii, erau numiți Părinți. Această deosebire între Sfinți și Părinți nu există la Părinți; la Părinții Bisericii, Sfinții sunt Părinți, și Părinții sunt Sfinți. Dar Părinții prin excelență sunt episcopii. În timp ce noi azi îl numim pe episcop «Preasfințite», «Înalt-preasfințite», «Preafericite» ș.a.m.d., în acele vremuri îl numeau «Părinte». El era Părintele duhovnicesc.”

Din perspectiva acestei terapii duhovnicești, pe parcursul căreia trebuie să se tămăduiască mintea (νοῦς) omului, se cuvine să vedem și învățătura Părinților despre problemele sociale.

„Nu ne rugăm ca lumina să se întâmple în viața viitoare. Întreaga luptă pentru luminare este pentru această viață. În această viață trebuie să aibă loc schimbarea personalității omenești. Prin urmare, de vreme ce în această viață are loc lupta pentru schimbarea personalității omenești, înseamnă că întregul efort se face și pentru schimbarea structurii sociale. Adică schimbarea nu se limitează doar la viața viitoare.

De aceea, Părinții ortodocși ai Bisericii au avut o influență uriașă și asupra chestiunilor sociale ale epocii lor. De aceea și sistemul legislativ al Constantinopolului – care, practic, este sistemul legislativ roman – a atins mari înălțimi pentru categoria și epoca lui. Și nici un sistem legislativ nu se poate compara cu sistemul legislativ al Constantinopolului, mai ales în anii lui Iustinian și de după Iustinian.”

b) Teologia de Dumnezeu insuflată a Părinților

Scrierile Părinților sunt de Dumnezeu insuflate, fiind scrise de bărbați de Dumnezeu insuflați. Insuflarea dumnezeiască nu este în literă, ci Sfinții, ajungând la luminare și la îndumnezeire, atunci când vorbeau despre chestiunile dogmatice, vorbeau din experiență – acest lucru se numește dumnezeiască insuflare. Cele două feluri de insuflare dumnezeiască sunt luminarea și îndumnezeirea.

„Tot de Dumnezeu insuflate sunt considerate și scrierile Părinților, nu doar scrierile Sfintei Scripturi. Vorbind însă de insuflarea dumnezeiască, trebuie mai întâi de toate să precizăm în ce aspecte poate fi cineva de Dumnezeu insuflat, și până unde merge insuflarea dumnezeiască.

În primul rând, după cum știți probabil și de la alte cursuri, nicideată Tradiția ortodoxă nu a acceptat insuflarea dumnezeiască în literă. Nu există la Părinți insuflare dumnezeiască în literă, nici la teologii ortodocși, indiferent de tradiția din care provin. Nicideată în Biserica Ortodoxă nu a fost susținută insuflarea dumnezeiască în literă, așa cum s-a întâmplat în tradiția apuseană. Această învățătură despre insuflarea dumnezeiască în literă nu există la Părinți, nici la teologii ortodocși contemporani. Însă există în Apus, mai ales în Evul Mediu. Vasăzică, trebuie să facem o precizare foarte clară în legătură cu acest subiect.

Pentru început, trebuie să spunem că în Tradiția ortodoxă, prima treaptă a insuflării dumnezeiești este starea luminării, iar ultima treaptă este îndumnezeirea. Prin urmare, se pune întrebarea: de ce scriitorul care scrie o parte din Sfânta Scriptură este considerat de Dumnezeu insuflat? Pentru că trăia în starea de luminare și din când în când ajungea la îndumnezeire și, când scria, scria din prea-plinul experienței și, prin urmare, scria cu acuratețe despre Dumnezeu? Sau cumva pentru că, atunci când

scria, fix în clipa aceea când ridică tocul, venea Duhul Sfânt în chip de cocoș sau de porumbel sau ca o păsărică și stătea acolo și-i dicta ce să scrie?

Pentru Părinții Bisericii, de Dumnezeu insuflat e cel care se află în starea de luminare sau de îndumnezeire, și scrie pentru că are această experiență, și scrie cu însuflare dumnezeiască. Dar nu scrie despre teme care nu au legătură cu însuflarea dumnezeiască. Și care sunt temele care au legătură cu însuflarea dumnezeiască? Toate care au legătură cu Dumnezeu, cu revelațiile lui Dumnezeu către om, cu voia lui Dumnezeu pentru om, cu Întruparea, cu arătarea Luminii necreate a lui Dumnezeu prin firea omenească a lui Hristos, cu întemeierea Bisericii la Cincizecime, cu experiența Cincizecimii, a îndumnezeirii, și cu experiența aceasta continuă a îndumnezeirii și a luminării în viața Bisericii. Cu privire la aceste chestiuni există însuflare dumnezeiască și învățătură neînșelată."

În această stare, însuflarea dumnezeiască este o trăire continuă, ca Rugăciune a minții (*noetică*) și ca vedere a lui Dumnezeu.

„În tradiția patristică, însuflarea dumnezeiască este singura simțire neînșelată care poate să existe la om, și astfel îi modelează caracterul, înalță dragostea omului, îi desăvârșește curățirea și o preschimbă treptat în îndumnezeire. Doar lucrul acesta, potrivit Părinților, se numește însuflare dumnezeiască. Această însuflare dumnezeiască este o stare continuă.

Prin urmare, e o prostie să credem că este cineva de Dumnezeu insuflat pentru că s-a pus să scrie o epistolă către Roma, așa cum a făcut Apostolul Pavel. Și cum stătea el și scria, a venit în chip minunat Duhul Sfânt și-i călăuzea până în chiar acea clipă, ca să scrie el o epistolă. Nu, nu este așa. Insuflare dumnezeiască înseamnă că omul care scrie se află în starea Rugăciunii neîncetate,

mișcându-se înăuntrul și în afara stării de îndumnezeire. Acesta este omul de Dumnezeu insuflat, și aceasta este insuflarea dumnezeiască.”

La Părinții Bisericii nu se vorbește de infailibilitate în problemele cotidiene și în călăuzirea duhovnicească, ci se folosește îndeosebi cuvântul „neînșelare”. „Infailibil” se folosește cu privire la cele dogmatice, iar „neînșelat” cu privire la terapia omului.

„Părinții nu folosesc cuvântul «infailibil». În limbajul patristic se spune «neînșelat» – cineva devine «neînșelat». «Neînșelat» înseamnă că nu rătăcește. De cine anume nu-i înșelat? Nu-i înșelat de diavol. Adică, având pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu înăuntrul său, uneori și experiența îndumnezeirii, are călăuzirea neînșelată a Duhului Sfânt, Care Se roagă neîncetat în inima lui. Și, având pe Duhul Sfânt în felul acesta, are călăuzirea neînșelată a Duhului Sfânt în chestiunile ce țin de tămăduirea omului.

Prin urmare, din punct de vedere terapeutic, acest călăuzitor este neînșelat. Nu este însă și infailibil, în sensul că poate să facă și greșeli, pentru că face greșeli. Numai în chestiunile care țin de călăuzirea duhovnicească nu face greșeli, pentru că-i călăuzește neînșelat pe fiii săi duhovnicești la luminare și îndumnezeire, adică la tămăduire și desăvârșire.

Din punct de vedere ortodox, când vorbim despre infailibilitatea Bisericii, ne referim doar la învățătura despre Sfânta Treime, Dumnezeu, dumnezeiescul har, diagnosticarea bolilor personalității omenești, terapia personalității omenești, iad și Rai, Întrupare, Sfinți, Născătoarea de Dumnezeu și tot ce este legat de experiența îndumnezeirii. În alte chestiuni nu există infailibilitate, și nici nu poate exista infailibilitate, pentru că acolo ne aflăm în sfera științelor pozitive.”

Am arătat mai înainte care era metodologia Părinților și cum tâlcuiu ei Sfânta Scriptură și, în cele din urmă, cum teologhiseau. Toate aveau ca punct de plecare propria lor experiență a Duhului Sfânt. Adică, așa cum am afirmat mai sus, metodologia Părinților nu era una filosofică, nu se întemeia pe rațiune și speculație. Metodologia filosofică, întemeiată pe rațiune, probabilitate și imaginație, este metoda ereticilor, care foloseau de asemenea și filosofia antică greacă, precum și metodologia acesteia.

Este vădit că Sfinții Părinți ai Bisericii nu filosofau; nu foloseau nici concepțiile filosofilor, nici metodologia lor. Aceasta înseamnă că Părinții nu acceptau metafizica. Părinții erau asemenea Prorocilor și Apostolilor.

„Ce este un Părinte al Bisericii? Ce sunt Părinții Bisericii? Ce este un Proroc? Ce este un Apostol? Ce este un Sfânt? În tradiția patristică, toți Sfinții sunt Părinți, toți Sfinții sunt niptici, toți Sfinții au ajuns la anumite trepte etc.

În teologia de azi însă au avut loc fel de fel de ajustări în acest sens. Se spune: «Ah! Marii Părinți ai Bisericii sunt Părinți care filosofau. Marele Atanasie!». Bine, dar Marele Atanasie, săracul, nu avea nici cea mai mică idee de filosofie; știa Sfânta Scriptură și știa teologia empirică, iar la filosofie era zero. Nu se ocupa cu așa ceva Marele Atanasie. Pur și simplu, ori de câte ori vorbește de filosofi, îi ia în derâdere.”

Părinții nu erau filosofi. Unii dintre ei studiaseră și cunoșteau principiile filosofiei elene, dar nu erau de acord cu ele și nu teologhiseau bazându-se pe filosofie.

„Marii Părinți ai Bisericii nu erau niște filosofi greci. Nu aveau nici cea mai mică legătură cu filosofia greacă. Marii Capadocieni, Ioan Gură de Aur, nu erau filosofi. Erau oameni preocupați de terapia personalității omenești. Adică, grija lor cea mai mare era să-l treacă pe fiul lor duhovnicesc de la curățire la luminare, și de la luminare

la îndumnezeire. Asta era grija lor. Și toată teologia ortodoxă avea acest scop. Nu avea nici un alt scop.”

Când citești scrierile Părinților, oricât te-ai strădui, nu poți face din ei filosofi.

„Dacă iei volumul Cambridge și te uiți la «Intellectual History of Byzantine Empire» și cauți «Filosofie bizantină», o să dai doar peste câteva referințe anemice, mai nimic, pentru că, în Bizanț, filosofii practic nu existau. Ar trebui să-i ia cineva pe Părinții Bisericii și să facă din ei filosofi ca să poată să scrie o istorie a filosofiei bizantine. Dar din Părinții Bisericii nu ai cum să faci filosofi. Asta-i problema.

Ia oricare Părinte al Bisericii și încearcă să faci din el filosof. Au încercat unii. Cel care ar putea oarecum să fie luat drept filosof, să zicem, ar fi Grigorie de Nyssa, care însă, dacă-l cunoști suficient de bine, înțelegi că nu-i cu nimic diferit de Grigorie Teologul. Încearcă să faci din Grigorie Teologul filosof – nu merge. Pe Atanasie, filosof – nici gând. Unii l-au găsit pe Vasilie. Nici din el nu poți să faci filosof, nici orice altceva ar vrea unii.”

Așadar, Părinții, în operele lor, făceau o distincție clară între teologie și filosofie, deoarece cunoșteau din experiență că teologia este o știință terapeutică, iar nu imaginație și speculație.

„În ceea ce numim în mod obișnuit Bizanț, oamenii cunoșteau extrem de bine Tradiția patristică. Lumea intelectuală era foarte vie, fremăta de viață, îi cunoșteau foarte bine pe antici, la fel de bine și pe filosofi, și cunoșteau foarte bine și cum să distingă filosofia, cu care mulți nu erau de acord, de teologie.

Dar, pentru că nu făceau confuzie între teologie și filosofie, și-și dădeau extrem de bine seama că teologia este o știință terapeutică, cunoșteau și care este scopul teologiei, și ce este luminarea, ce este îndumnezeirea și toate

celelalte. Și toate lucrurile acestea le învățaseră doar din discuții, fără să citească nimic. Puteai, pur și simplu, să stai de vorbă cu călugării, cu unul, cu altul, și să ajungi la o anumită înțelegere asupra acestor lucruri. Așadar, întreaga atmosferă era îmbibată de concepțiile acestea...”

„Nu există istorie a filosofiei bizantine, pentru că eu susțin că nu există filosofie bizantină. La noi există doar științe pozitive. Înaintașii noștri erau foarte practici, nu stăteau să filosofeze. Și, când teologhiseau, teologhiseau empiric. Întreaga lor orientare era empirică. Astăzi îi tot evaluează și-i reevaluează pe Părinți ca fiind platonici și celelalte – acestea sunt ficțiuni inventate de teologii noștri neogreci, care sunt gata să facă filosofi din Părinții Bisericii.”

Nici măcar teologia apofatică nu are legătură cu speculația filosofică.

„Dar ceea ce trebuie subliniat este faptul că, din punct de vedere patristic, Tradiția apofatică a atribuirii de nume lui Dumnezeu nu are nici o legătură cu speculația filosofică sau cu orice alt mod de speculație. Absolut nici o legătură. Tot ce spun Părinții are o bază foarte solidă, pornește de la experiența îndumnezeirii, adică de la observație [empirică], și scopul lor e să-l ducă pe fiecare în parte la aceeași experiență a îndumnezeirii. Pornim de la îndumnezeire și ajungem tot la îndumnezeire.”

În scrierile patristice vedem că Părinții, deși studiaseră filosofia, totuși în teologie au respins-o, tocmai din cauză că filosofia se întemeiază pe speculație, în vreme ce teologia se întemeiază pe experiență.

„Părinții Bisericii pun la zid filosofia greacă, din simplul motiv că la baza filosofiei acelei epoci stătea speculația filosofilor, așa că nu exista nici o metodă prin care să se verifice dacă cele spuse de filosofi sunt sau nu corecte.

De aceea, istoria filosofiei are o foarte mare importanță și, înainte de toate, speculația grecilor antici are o foarte mare importanță, pentru că nu făceau decât să propună întruna ipoteze. Doar în foarte puține cazuri aveau și posibilitatea ca, pe lângă ipoteze, să propună și modul de verificare a acestor ipoteze, astfel încât să le treacă prin experimente, și ipotezele să devină axiome.”

Părinții Bisericii nu numai că nu filosofau, ci chiar respingeau metafizica. Atunci când spunem „metafizică”, ne referim la ceea ce este îndeobște cunoscut sub numele de „ontologie”, potrivit căreia ar exista o Ființă fericită, care cuprinde în sine idei, în virtutea cărora s-a creat lumea, că ar exista o lume imuabilă, și că sufletul omului ar fi preexistat în lumea nenăscută a ideilor, unde tânjește să se reîntoarcă. Metafizica susține că există o lume imuabilă, și că omul îl poate concepe rațional pe Dumnezeu.

„Din acest motiv, Părinții Bisericii nu acceptă metafizica. Pentru că metafizica este gândirea omenească despre «imuabil». Prin înțelesuri și cuvinte, omul concepe și exprimă «imuabilul». Și aceasta este baza metafizicii. Dar în teologia patristică avem celebrul cuvânt al lui Grigorie Teologul, care-i busola oricărui teolog ortodox: «A-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință». Așadar, pe Dumnezeu nu putem nici să-L exprimăm în cuvinte, nici să-L înțelegem.”

Părinții Bisericii nu acceptau filosofia ca metodă a cercetării lui Dumnezeu, nici chiar concepțiile filosofice ale lui Platon și Aristotel. Până și în timpul ocupației otomane se știa foarte bine că în chestiunile teologice nu există nici o orientare metafizică.

„Am abordat subiectul metafizicii și faptul că, în vremea ocupației otomane, Părinții Bisericii, ca și întreaga lume monahală, nu au acceptat nici un fel de orientare

filosofică, ca să zic așa, în subiectele teologice. Dintru bun început, Părinții Bisericii au respins ceea ce apusenii numesc metafizică, anume că ar fi cu puțință ca rațiunea omenească să-L conceapă pe Dumnezeu."

„Părinții Bisericii desființau filosofia, totdeauna cu argumente bine întemeiate. Însă nu cu argumente din științele pozitive. Argumentele lor erau teologice. Astăzi avem argumente științifice. Fie că-i desființată filosofia de științele pozitive, fie de teologia ortodoxă, rezultatul e unul și același: filosofia este desființată."

„Îi vedem pe Părinții Bisericii că sunt și contra lui Aristotel, și contra lui Platon, și contra tuturor filosofilor epocii lor. Și lucrul acesta este semnificativ."

„Învățătura lui Platon nu a fost niciodată acceptată de tradiția patristică. Și asta pentru că Părinții Bisericii nu au acceptat niciodată că sufletul este nemuritor prin fire. Pentru Părinții Bisericii, sufletul prin fire este muritor, nu nemuritor, pentru că, la Părinții Bisericii, singurul nemuritor prin fire este Dumnezeu."

Această concepție o întâlnim și la monahii care trăiau în tradiția patristică și înțelegeau învățătura Părinților.

„Călugări nici nu voiau să audă de filosofii antici greci. Când auzeau de Platon și Aristotel, repetau ce-au zis Părinții despre Platon și Aristotel."

Astfel, Părinții erau împotriva metafizicii, dar și a gnoseologiei pe care se întemeia metafizica. Vedem acest lucru chiar și la Sfântul Grigorie de Nyssa și la Sfântul Dionisie Areopagitul, pe care unii îi consideră Părinți cu tendințe filosofice.

„Desigur, nu există Părinți ai Bisericii care să susțină nevoia filosofării. În general însă, Părinții Bisericii sunt categoric atât împotriva metafizicii, cât și a gnoseologiei care se bazează pe metafizică. Și lucrul acesta este evident

și la Grigorie de Nyssa, și la Dionisie Areopagitul, pe care unii-l consideră în mod eronat platonician. De la început până la sfârșit, Dionisie Areopagitul este împotriva tuturor categoriilor filosofiei platonice.”

În general, „Părinții resping orientarea filosofică în teologie”. Învățătura patristică este legată de științele pozitive, care sunt corelate cu experiența. Cea mai înrudită este însă cu știința medicală, de vreme ce tămăduiește personalitatea bolnavă a omului.

„Mult mai mult se înrudește teologia patristică cu știința medicală decât cu oricare filosofie din lume. Pentru că teologia patristică, în esență, nu are absolut nici o legătură cu filosofia.”

Însă, odată cu întemeierea statului neogrec, s-a formulat opinia că Părinții, care cunoșteau filosofia, au ridicat simpla credință la rangul de filosofie, aceasta fiind atmosfera în care se prăznuiesc Sfinții Trei Ierarhi.

„Dacă citiți orice articol începând cu epoca înființării statului neogrec până astăzi, o să vedeți câte nu-i abordează pe Părinți drept niște mari filosofi care nu suportau să mai rămână la credința simplă a mamei, bunicii și bunicii – care, vezi bine, nu merseseră la universitate, dar erau oameni foarte buni, exact cum spunea Augustin: «Ei știu calea, dar nu știu încotro se îndreaptă». Adică, nu erau și ei decât niște oameni buni.

Și vin acum marii Părinți, care aveau o educație filosofică extrem de solidă, și iau credința simplă a Sfintei Scripturi și o ridică la rangul de credință filosofică, adică de credință snoabă, așa încât să-i putem atrage și pe intelectuali în Biserică. Pentru că la început Biserica i-a atras pe analfabeți, și acum hai să-ncercăm să-i atragem și pe intelectuali. Și tendința asta este foarte răspândită, și

a apărut datorită unui soi de patriotism care a luat amploare în Grecia în jurul înaintașilor noștri antici, care fiind ei mari filosofi, și noi trebuie acum să ne întoarcem la ei, să ne facem și noi ca ei, filosofi.

Și așa au sfârșit marii Părinți ai Bisericii în a fi luați drept filosofi. La praznicul Sfinților Trei Ierarhi, de câte ori nu ne-aud urechile despre capacitatea filosofică a lui Grigorie, a lui Vasilie, a lui Gură de Aur etc. Bună parte din toate acestea nu sunt decât lozinci. Îl avem pe Grigorie Teologul, care este o adevărată catapultă împotriva filosofiei grecești. Gură de Aur efectiv își bate joc de filosofia greacă. Și l-au găsit pe Vasilie, care spune câteva lucruri, câteva, acolo, despre educația tinerilor [prin cultura antică], în vreme ce există pasaje întregi la Vasilie care este și el pe aceleași poziții împotriva filosofiei grecești. Asta-i problema fundamentală."

Această mentalitate în ceea ce privește tradiția patristică a dus la concepția că, prin intermediul filosofiei, credința trebuie să se transforme în cunoaștere, demers care era strâns legat și de ideea națională [elenă].

Cu toate acestea, Părinții erau pur empirici, se întemeiau pe experiența Duhului Sfânt, pe care-L dobândiseră trăind în Biserică, care e Trupul înviat și proslăvit al lui Hristos; astfel, experiența lor nu era individuală, ci personală.

„Părinții nu primeau decât fenomenele empirice. Deci luminarea este o stare pur empirică. Îndumnezeirea, la fel, o stare pur empirică. Și întreaga teologie a Bisericii se întemeiază pe aceste stări empirice. Prin urmare, nu-și are în nici un caz locul în cadrul filosofiei."

Așadar, Părinții nu filosofau, ci tâlcuiau Sfânta Scriptură pe baza experienței lor personale, fără a specula asupra ei. Desigur, Sfinții Părinți foloseau Sfânta Scriptură, căci cuprindea scrieri ale bărbaților de Dumnezeu insuflați, însă o tâlcuiau pe baza experienței lor personale.

„Părinții, când teologhiesc, nu teologhiesc numai din Sfânta Scriptură; teologhiesc din propria lor experiență.”

Sfinții Părinți, de asemenea, preluau termeni folosiți în epocă, dându-le însă un alt sens, potrivit Revelației pe care o primiseră.

„Termenul «deoființă» (ὁμοούσιος) a fost folosit de eretici. Prima oară a fost folosit de Pavel de Samosata, în sens eretic. Biserica a preluat un termen eretic al lui Pavel de Samosata, și termenul ăsta a devenit criteriu al Ortodoxiei. Părinții nu au preluat înțelesul pe care Pavel de Samosata l-a dat acestui termen ca să-l folosească, ci au luat termenul și i-au dat un alt înțeles, și așa l-au folosit. Vedem lucrul acesta foarte clar în tradiția patristică.”

Aceasta era perspectiva din care Părinții tâlcuiau Sfânta Scriptură. Iar tâlcuirea pe care o făceau nu era una filologică și personală, ci empirică și insuflată de Duhul Sfânt. Aveau aceeași viață cu Prorocii și Apostolii, de aceea și înțelegeau cuvântul lor.

„Părinții Bisericii, când citesc Vechiul Testament, îl citesc ca și cum în Vechiul Testament ar exista deja curățirea și luminarea și pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu și Rugăciunea minții și celelalte, și în felul acesta tâlcuiesc psalmii. Psalmii sunt tâlcuiți ca imnuri sfinte, care exprimă experiența aceasta a curățirii, luminării și îndumnezeirii.”

Tâlcuirea Părinților pomește de la propria lor experiență. Și important este că și astăzi poate să înțeleagă cineva acestea, atâta vreme cât are această experiență duhovnicească și citește scrierile patristice. Și asta se întâmplă pentru că Biserica este Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească, și înlăuntrul ei se află curgerea Tradiției Ortodoxe.

Este un fapt binecunoscut că dreapta credință a fost stabilită mai întâi la Sinoadele Locale, iar apoi și la cele Ecumenice, prin dogme și sfinte canoane, de către Părinții care convocaseră aceste Sinoade pentru a-i combate pe eretici.

Sinodul Ecumenic este infailibil, însă această infailibilitate trebuie interpretată într-un mod ortodox.

„Avem astăzi învățătura despre infailibilitatea Sinoadelor Ecumenice. Această învățătură, după cum este ea descrisă astăzi, e de așa natură de parcă ar exista o instituție a Sinodului Ecumenic care ar deține infailibilitatea în Biserică. Lucrul acesta, de atâția ani de zile de când îi citesc pe Părinții Bisericii, nu l-am mai găsit nicăieri. Nu există la Părinți o asemenea concepție despre Sinodul Ecumenic.

Sinodul Ecumenic este, firește, infailibil, dar nu este o instituție infailibilă, nu este o instituție permanentă. Biserica exista cu 325 de ani înainte de Sinodul I Ecumenic și trăia foarte bine și fără un sinod ecumenic; iar de la Sinodul IX Ecumenic din 1341 și până astăzi nu a mai avut loc nici un sinod ecumenic.”

Insuflarea dumnezeiască a Sinoadelor Ecumenice este legată de prezența Părinților de Dumnezeu insuflați în cadrul lor. Sinodul nu este de Dumnezeu insuflat ca instituție în sine, ci ca urmare a participării în cadrul lui a oamenilor îndumnezeiți.

„În ce constă insuflarea dumnezeiască a unui Sinod Ecumenic? Sau în ce constă insuflarea dumnezeiască a unui Sinod Local? Și ce este insuflarea dumnezeiască? Atunci când Părinții unui Sinod, fie el Local sau Ecumenic, se întrunesc ca să condamne o erezie, în ce constă autoritatea și insuflarea dumnezeiască a acestui Sinod? Când începe și când se termină insuflarea dumnezeiască pentru episcopul care ia parte la un Sinod împreună cu

toți ceilalți episcopi, fie că-i luăm separat pe episcopi, fie ca grup?

Concepția asta, că Părinții unui Sinod sunt de Dumnezeu însuflați doar pentru simplul fapt că s-au întrunit la un Sinod Ecumenic, și exact în acel moment sunt ei de Dumnezeu însuflați, eu unul, cel puțin, n-am mai găsit-o năicăieri. Fie că-i vorba de un Sinod Local sau Ecumenic, Părinții Bisericii au aceleași vederi. Diferența constă în caracterul ecumenic al unuia și local al altuia, care-i o chestiune ce ține de modul lor de întrunire, nu de Biserici.

Dacă am avea o sută cincizeci de episcopi care înainte de a se duce la Sinod nu sunt de Dumnezeu însuflați, nefiind ei de Dumnezeu însuflați înainte de Sinod o să devină de Dumnezeu însuflați după rugăciunea de inaugurare a Sinodului? Și o să înceteze să mai fie de Dumnezeu însuflați după terminarea Sinodului? Ce-i asta? A fost Apostolul Pavel de Dumnezeu insuflat fix înainte să-și ridice pana și să scrie Epistola către Romani, și a nctat să mai fie de Dumnezeu insuflat când a scris «Amin»-ul final? Când a început insuflarea lui dumnezeiască și când s-a terminat? Și același lucru este valabil pentru toate cărțile Sfintei Scripturi.

Din motivul acesta, data trecută, eu unul, cel puțin, am prezentat opinia că însuflarea dumnezeiască în Biserică nu se deosebește de insuflarea pe care o au oamenii de știință.”

Prin urmare, episcopii, care au ajuns la vederea lui Dumnezeu, Îl vedeau pe Dumnezeu și erau în comuniune cu El, și astfel au devenit Părinți, fiind ei temelia Sinoadelor Ecumenice.

De Dumnezeu însuflați sunt cei conduși de experiența lor. Firește, este vorba de experiența luminării și experiența îndumnezeirii. Acești Părinți empirici sunt baza Sinoadelor Ecumenice.

Episcopii îndumnezeiți au ajuns la unirea cu Dumnezeu și la vederea lui Dumnezeu, având astfel o cunoaștere sigură a lui Dumnezeu. Prin ei lucrează Duhul Sfânt. Astfel, deși se aflau în diferite locuri ale lumii, Sfinții Părinți dobândiseră, prin Duhul Sfânt, experiența lui Dumnezeu și, atunci când se întruneau în Sinoade Ecumenice, ajungeau, de asemenea, și la o terminologie comună.

„Fără să existe printre Părinți vreun Papă al Romei care să le dicteze ce sunt dogmele, toți Părinții susțineau împreună și fără să se fi vorbit dinainte același adevăr. Și e vorba aici de oameni care trăiau la distanțe geografice uriașe unul față de altul. Pentru acea epocă, erau cât de-aici până la lună, căci unul trăia într-un loc din Imperiu, iar altul trăia într-un alt loc din Imperiu, și erau ca și cum ar fi fost unul pe-o planetă și celălalt pe altă planetă. Însă, având aceeași experiență, ajungeau la decizii comune.”

Din nefericire, există astăzi unii care îi ignoră pe Părinții îndumnezeiți și așază Sinoadele mai presus de Părinți, câtă vreme în realitate este valabil tocmai contrariul. De altfel, Sinoadele însele invocă învățătura Părinților văzători de Dumnezeu.

„Ortodoxii din ziua de azi fac exact același lucru. «Biserica spune...», sau «Sfânta Scriptură spune...», sau «Sinodul Ecumenic spune...». Și e straniu, pentru că aflăm de la ortodocșii de azi că Sinodul Ecumenic ar fi o mare autoritate a Bisericii, și se îndoiesc de autoritatea Părinților Bisericii. Adică pun Sinodul mai presus de Părinții Bisericii.

Și, când citești chiar Actele Sinoadelor, vezi că însuși Sinodul Ecumenic îi invocă pe Părinții Bisericii. De aceea și spun: «Cei trei sute optsprezece Părinți au spus...», «Cei o sută cincizeci de Părinți au spus...», «Cei șase sute de Părinți au spus...». Adică, atunci când ne gândim la un Sinod

Ecumenic, pentru noi este un Sinod al Părinților Bisericii. Este o adunare a Părinților care învață aceste lucruri.”

O asemenea concepție despre Biserică ne-a venit de la franci și de la doctrina Fericitului Augustin, care susținea că autoritatea în primirea dogmelor este Biserica, în vreme ce, la noi, autoritatea sunt Părinții, nu „o idee abstractă, care este o autoritate organizată bisericește”.

c) Perioada patristică

Ne este acum foarte clar că epoca procească este indisolubil legată de tradiția apostolică și patristică, tradiție patristică ce a continuat epoca apostolică până în zilele noastre.

„O chestiune care are nevoie de o clarificare extrem de atentă este perioada tradiției patristice. Unde începe și unde se termină tradiția patristică? Pentru Părinții Bisericii înșiși, tradiția patristică începe cu Avraam. Când vorbesc despre «Părinții Vechiului Testament», «Părinții Părinților noștri», sau uneori doar «Părinții» sau «Strămoșii», se referă la cei de dinaintea Legii, de sub Lege și de după Lege. Are o foarte mare însemnătate faptul că există Părinți înainte de Lege care s-au împăcat cu Dumnezeu și s-au făcut prieteni ai lui Dumnezeu, și chiar au ajuns la experiența îndumnezeirii înainte de Lege. Acest lucru este deosebit de important și ne ajută să vedem corect aceste aspecte. Apoi îi avem pe Apostoli, avem Întruparea, perioada dintre Întrupare și Cincizecime, după care avem cele de după Cincizecime.”

Astfel, tradiția patristică este continuă în Biserică, fără întrerupere.

În Apus, teologii francilor au dezvoltat teoria că tradiția patristică s-ar fi încheiat în secolul al VIII-lea. În perioada conflictelor dintre franci și romei, francii nu l-au acceptat

drept Părinte al Bisericii pe Sfântul Ioan Damaschin. Abia mai târziu l-au considerat drept ultimul Părinte al Bisericii; așadar, în concepția lor, tradiția patristică s-ar fi încheiat odată cu Sfântul Ioan Damaschin.

„În epoca controverselor (dintre franci și romei), francii nu-l considerau pe Damaschin Părinte al Bisericii. Francii l-au acceptat pe Damaschin ca Părinte al Bisericii abia în secolul al XII-lea. Până atunci nu-l acceptau. Și de aceea joacă un rol foarte important teologia lui d' Aquino, care îl invocă încontinuu pe Augustin, pe alți câțiva Părinți și pe Damaschin.

În cele din urmă, Ioan Damaschin s-a tradus în latină și l-au acceptat ca Părinte al Bisericii. Dar, în concepția francilor, el este ultimul Părinte al Bisericii care a scris în greacă. De ce e însă ultimul Părinte al Bisericii? Pentru că toți ceilalți Părinți ai Bisericii [de după dânsul] au fost împotriva francilor pe tema *Filioque*. Prin urmare, este oare posibil să-i recunoască drept Părinți ai Bisericii pe cei care nu acceptă *Filioque*? Așa a ajuns Damaschin ultimul Părinte al Bisericii din Răsărit.

Dintre apuseni, ultimul Părinte al Bisericii a fost socotit fie Isidor de Sevilla, fie Bernard de Clairvaux. De ce însă în Apus, pentru franci, se încheie tradiția patristică? Pentru că tradiția patristică pentru franci este în principal tradiția teologică romeică. Acum că avem tradiția francă, teologia aceasta se numește teologie scolastică. Este tradiția teologică latină, diferită de cea romeică. Și, pentru că francii se considerau un popor mai bun, mai nobil și mai deștept decât romeii, de aceea și teologia scolastică e considerată ca fiind o evoluție față de teologia patristică, fiind văzută ca superioară teologiei patristice.

Aceasta este linia pe care au urmat-o teologii apuseni până nu de mult. Eu unul, pe când studiam la școala pistășă, asta învățam: că a existat o teologie patristică,

după care teologia patristică a fost continuată de teologia scolastică. Și că cea mai înaltă teologie care a existat vreodată în toată istoria umanității ar fi *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino.

Luați scrierile teologilor greci de după Revoluția Greacă și-o să vedeți că au fost influențate de aceste idei franceze, care au ajuns și în Rusia. Pentru că atunci când rușii au început să scrie, nu puteau să spună că Damaschin a fost ultimul Părinte al Bisericii, ci de obicei încheiau cu Fotie cel Mare ca ultimul Părinte al Bisericii.

Luați acum și scrierile grecești ca să vedeți câți spuneau același lucru aici în Grecia, cum că Fotie ar fi ultimul Părinte al Bisericii aici în Răsărit, iar Isidor de Sevilla în Apus. Acesta este modul obișnuit de abordare a patrologiei și istoriei dogmelor ș.a.m.d. Adică ni se spune că după Fotie cel Mare n-am mai avea Părinți ai Bisericii."

Că francii nu-l considerau pe Sfântul Ioan Damaschin drept Părinte al Bisericii e limpede din faptul că nu au primit de la început hotărârile Sinodului VII Ecumenic despre sfintele icoane. Însă, din punct de vedere ortodox, un astfel de lucru nu poate fi acceptat, pentru că tradiția patristică nu a ajuns niciodată la vreun sfârșit. De aceea, au fost recunoscuți ca Părinți Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama și Părinții filocalici, între alții, în perioada ocupației otomane.

„Francii au acceptat Sinodul VII Ecumenic abia în secolul al XII-lea, și atunci a fost reabilitat și Ioan Damaschin ca ultimul Părinte al Bisericii în Răsărit, și Bernard de Clairvaux ca ultimul Părinte al Bisericii în Apus, după care începe tradiția asta bizară. Paradoxul e că există acest paralelism, care reprezintă un fenomen straniu, între tradiția francă și tradiția rusă.

¹ Revoluția de eliberare de sub turci de la 1821. (n. trad.)

Cât despre ortodocșii de limbă greacă din Imperiul Otoman, lor nu le-a trecut niciodată prin cap că tradiția patristică s-ar fi încheiat, căci, pentru ei, tradiție patristică era Simeon Noul Teolog, Nichita Stithatul, Grigorie Palama, toți ucenicii lui Grigorie Palama. Pentru noi, tradiția patristică a existat și în timpul ocupației otomane. Și această tradiție – căci a existat tradiție chiar și după căderea Constantinopolului – a fost distrusă de Universitatea din Atena.”

Francii nu-și știau pe Părinții Romei ai Bisericii. Pentru a-și dezvolta teologia, au folosit anumite concepții ale Fericitului Augustin.

„Alți Părinți ai Bisericii, în afară de Augustin, nu știau francii. L-au mai avut și pe Ambrozie. Altă mare problemă și asta. Pentru că se dă impresia că Augustin a fost ucenic al lui Ambrozie, în vreme ce, dacă iei învățăturile lui Augustin și le confrunți cu ale lui Ambrozie în privința acestei metode teologice, Ambrozie nu spune asemenea lucruri în scrierile lui.

În metoda sa teologică, Ambrozie îi urmează îndeaproape pe Părinții Capadocieni, pe care-i și traduce și copiază, pentru că știa greaca la perfecție și-i citea. De fapt, Ieronim chiar îl acuză pe Ambrozie că scrierea lui despre Sfântul Duh n-ar fi decât o traducere din Marele Vasilie, și nimic altceva. Îl copiază cuvânt cu cuvânt pe Marele Vasilie în subiectele despre Sfânta Treime. Firește, nu-i de blamat, pentru că spune deschis lucrul acesta. Mai apoi, în subiectele despre Revelația în Vechiul Testament, Ambrozie îi urmează în literă pe Părinții dinaintea care au scris în latină, care erau perfect de acord cu Părinții care au scris în greacă. Nu există absolut nici o diferență.

Augustin, aflat încă sub influența trecutului său manicheist, vine cu interpretări total diferite. Interpretările lui despre teofaniile Vechiului Testament nu au nici o legătură

nici cu Părinții de limbă latină mai vechi ai Bisericii, nici cu vreunul din Părinții de limbă greacă ai Bisericii. Deschide o linie nouă, cu totul originală în aceste teme, adică în privința Revelației Sfintei Treimi în Vechiul Testament și celelalte.”

Această teorie francă despre sfârșitul tradiției patristice odată cu Sfântul Ioan Damaschin sau cu Sfântul Fotie a fost dezvoltată și de teologia rusă, care îl încadrează în tradiția patristică și pe Sfântul Grigorie Palama și avansează noi opinii.

„Se dezvoltă concepția asta printre franci, care cuceriseră provinciile apusene, cum că a existat teologia patristică, și teologia patristică este urmată de teologia lor, exact cum vedem și la ruși. Nu există nici un Părinte rus al Bisericii – sau, cel puțin, dacă există, nu-l numesc Părinte al Bisericii.

Prin urmare, există printre ruși concepția că teologia patristică s-ar fi încheiat cu Ioan Damaschin sau cu Fotie cel Mare. Sau mai sunt unii ruși care pot să «meargă» până la Grigorie Palama în tradiția patristică. După aceea, în esență, teologia patristică s-ar încheia, chipurile, fiind continuată de teologia rusă. Asta-i linia pe care o iau rușii. E o realitate.”

Rusia țaristă a fost puternic influențată de teologia francilor, mai ales de teologia scolastică și de feudalismul teologic. Acesta este motivul pentru care isihasmul – în persoana lui Maxim Vatopedinul, zis și Grecul – a fost condamnat în Rusia ca antipatristic.

Concepția francilor și a rușilor că tradiția patristică s-ar fi încheiat în secolul al VIII-lea duce la concluzia că scolasticismul franc și, respectiv, teologia rusă ar fi surclasat teologia patristică.

„Lucrul important, de care trebuie să ținem seama, este că rușii au fost enorm influențați de Apus, și asta foarte de timpuriu. Pentru că, în perioada când l-au condamnat

oficial la închisoare pe Maxim Vatopedinul, zis Grecul, în secolul al XVI-lea, l-au condamnat și pe Nil Sorski, care era capul isihaiștilor ruși.

Rușii aveau un monahism isihast. Și se pare că atunci și-a făcut apariția o tendință de părăsire a acestui monahism în favoarea unuia de tip apusean al epocii respective. A fost introdus în Rusia un monahism care nu mai urma tradiția athonită. Acest lucru s-a petrecut, evident, după ce Maxim Vatopedinul și Nil Sorski au fost condamnați. Odată cu ei a fost condamnat și monahismul.

În tradiția rusă, monahi aghiorți se numeau «cei fără proprietăți», câtă vreme ceilalți se numeau «proprietarii». Una dintre tradiții spunea că lipsa averilor este de neapărată trebuință pentru călugăr, așa cum se spunea în vechime, că nu poate fi cineva nevoitor câtă vreme nu-i liber de averi. Iar cealaltă tradiție spunea că averile sunt de neapărată trebuință monahismului și este esențial să aibă proprietăți. Și atunci s-a introdus această neobișnuită tradiție în Rusia, potrivit căreia mănăstirile nu doar că aveau proprietăți, dar aveau și robi, la fel ca mănăstirile francilor.

Mănăstirile francilor aveau întotdeauna un abate franc, deși cei mai mulți dintre călugări nu erau franci. Acest monahism cu iobagi a fost introdus și în Rusia. Când a început să se dezvolte clasa mușicilor în Rusia, mai ales prin reformele lui Petru cel Mare, a intrat în Rusia feudalismul european, prin supunerea acestor oameni. Iar mănăstirile au devenit instituții feudale.

Prin apariția acestei teologii scolastice, a dispărut monahismul din Rusia. După aceea, isihasmul s-a întors în 1817 prin fiii duhovnicești ai lui Paisie Velicikovski. Și astfel a început revigorarea monahismului isihast, care l-a influențat atât de mult pe Dostoievski. E cât se poate de clar. Mai târziu au fost influențați și slavofili, dar într-un

fel romantic, nu în esență. Pentru că teologii slavofili sunt cu totul altceva. Trebuie să ne ocupăm și de ei.

La ruși însă a ajuns ideea că teologia patristică s-ar fi încheiat. Pentru că rușii nu erau în stare să accepte ideea că, după căderea Constantinopolului, romeii ar mai fi putut fi isihăștii tradiției patristice. Pentru că acum, prin dezvoltarea Sfintei Rusii, rușii ajunseseră moștenitorii nu doar ai drepturilor politice ale Romeității, ci și ai celor teologice, vasăzică trebuiau să devină moștenitorii prin excelență ai Bisericii Ortodoxe. De asta au acceptat teoria francilor despre sfârșitul tradiției patristice.

În tradiția francă însă, teologia patristică s-a încheiat atât din punct de vedere teologic, cât și politic, pentru că atunci când francii au adăugat *Filioque* la Crez, au avut imediat de întâmpinat rezistența tuturor teologilor romei ai Imperiului, atât în Apus, cât și în Răsărit. Pentru că romeii, atât cei vorbitori de latină, cât și de greacă, au fost împotriva introducerii lui *Filioque* în Crez și a dogmei *Filioque*. Asta înseamnă că Părinții Bisericii, din cauză că au combătut *Filioque*, era imposibil să mai fie considerați Părinți ai Bisericii de către franci.

Din acest motiv și în acest fel, pentru că Părinții romei ai Bisericii au combătut *Filioque*, francii au pus automat capăt tradiției patristice cu Ioan Damaschin. Pentru că Ioan Damaschin este ultimul Părinte al Bisericii care nu a combătut *Filioque*, cel puțin nu pe față, deși el însuși învață foarte clar că Duhul Sfânt purcede doar de la Tatăl.

Din cauza asta și Toma d'Aquino spune că Ioan Damaschin a fost influențat de Teodoret din Cir în această chestiune. Toma d'Aquino recunoaște că Damaschin este împotriva lui *Filioque*. Așadar, era cunoscut francilor că Ioan Damaschin era împotriva lui *Filioque*. Tocmai de aceea nu l-au recunoscut ca Părinte al Bisericii de la început. Ioan Damaschin este recunoscut ca Părinte al Bisericii abia în secolul al XII-lea, laolaltă cu Sinodul VII

Ecumenic. Oficial deci, Damaschin este în favoarea icoanelor și a Sinodului VII Ecumenic, și categoric este împotriva lui *Filioque*. După aceasta însă a avut loc compromisul dintre romeii din Roma, care se aflau sub ocupație, și franci, și din acest compromis a rezultat recunoașterea Sinodului VII Ecumenic și a lui Ioan Damaschin de către franci, dat fiind faptul că romeii Apusului acceptaseră deja *Filioque* prin constrângere.

Ceea ce ne interesează este că și rușii, și francii, când spun că teologia patristică s-a încheiat, înțeleg prin asta că a venit ceva mai bun decât ce fusese înainte. Pentru că, în tradiția francă, teologia francă este superioară teologiei patristice. Nu-i doar o simplă continuare a tradiției patristice, ci este mai presus de ea. De aceea și propaganda zice că teologia patristică se sfârșește și începe apoi teologia scolastică, teologia scolastică fiind superioară teologiei patristice. Aici, în Grecia, așa ceva este de neînchipuit. Și rușii au luat-o tot pe arătură. Pentru ei, Bizanțul ar fi pierdut teologia patristică odată cu căderea Imperiului Bizantin...”

Marxiștii, întâlnind această teologie scolastică și feudalistă a Rusiei țariste, au pornit război împotriva creștinismului. Însă o asemenea teologie de proveniență apuseană nu este teologia patristică ortodoxă, ci o deviație de la ea.

„Marxiștii nu-L cunosc pe Dumnezeu Ortodoxiei. Marxiștii ruși Îl cunosc pe Dumnezeu Rusiei țariste, dar acesta este Dumnezeu francilor, Dumnezeu metafizicii și al filosofiei, nu Dumnezeu tradiției patristice și al isihasmului, al experienței, al îndumnezeirii și al luminării. Nu acesta este Dumnezeu Rusiei țariste. Pentru că Rusia țaristă, în secolul al XVI-lea, avea să condamne în mod oficial isihasmul atunci când l-a închis pe Maxim Grecul, ceea ce înseamnă că tradiția rusă s-a format departe de tradiția patristică. Rușii își au propria lor tradiție.

De asta au fost grecii amăgiți atâția ani de zile cu propaganda lui Koraís, crezând că în felul acesta îi vor imita pe ruși. Pe rușii cărei epoci să-i imite? Dacă faci un calcul, în epoca în care Koraís scria că Biserica Ortodoxă a Greciei trebuie să imite Rusia țaristă, Rusia avea feudalism, și Biserica susținea feudalismul în acei ani, susținea înrobirea rușilor, a mujișilor, adică.”

Statul neogrec a acceptat teoriile lui Koraís și s-a rupt în mod silnic de Patriarhia Ecumenică, fapt cu urmări bisericesti și teologice.

„Asta înseamnă că Ministerul Educației a adoptat imediat linia lui Adamántios Koraís. Și așa au fost distruse temeliile teologiei patristice, fiind înlocuite cu teologia și practica rusă occidentalizată. Lucrul acesta este extrem de important. Teologia merge mână în mână cu practica.”

În epoca modernă au avut loc eforturi uriașe de subminare a temeliilor tradiției patristice.

„În statul neogrec, Ortodoxia a fost smulsă din rădăcini, fiindu-i distrusă continuitatea ei lăuntrică, tradițională, cu trecutul. Nu mai aveau nici cea mai vagă idee despre metoda teologică patristică. Nu că n-o înțelegeau, dar nici cea mai mică urmă de înțelegere nu le mai rămăsese. Nimic nu le mai rămăsese, absolut nimic. Nu mai știau nici măcar ce e Dumnezeu, nu mai știau ce e luminarea, ce e curățirea, nu mai știau cum tâlcuiesc Părinții Sfânta Scriptură ș.a.m.d. Nu mai știau decât așa, superficial, câteva lucruri de la Părinți.”

Din fericire, în zilele noastre am înțeles această pierdere și ne întoarcem la autentică tradiție patristică isihastă.

Pentru a sintetiza, Părinții sunt urmașii Apostolilor și ai Prorocilor, iar tradiția patristică este foarte strâns legată de viața bisericească.

6. Sfinții

Toți cei ce sunt părtași, pe diferite trepte, energiei sfințitoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu poartă numele de Sfinți. În categoria Sfinților se numără Prorocii, Apostolii, Părinții și toți prietenii lui Hristos de-a lungul veacurilor, toți câți se împărtășesc de energia luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, între care se numără mucenici, nevoitori cuvioși, clerici și mireni, bărbați și femei, tineri și bătrâni. Aceștia toți poartă numele de Sfinți.

a) Cine este Sfânt?

Sfinții nu sunt doar niște oameni buni, ci sunt toți cei care s-au unit cu Dumnezeu-Cuvântul neîntrupat și întrupat, cu Hristos. Sfințenia este însușirea comună a tuturor Prorocilor, Apostolilor, Părinților, Mucenicilor și Nevoitorilor. Toți sunt Sfinți, deoarece înlăuntrul lor lucrează energia sfințitoare a lui Dumnezeu, și sunt Părinți, pentru că nasc fii duhovnicești.

„Nu există la Părinți deosebirea dintre Sfinți și Părinți. La Părinții Bisericii, Sfinții sunt Părinți, iar Părinții sunt Sfinți.”

Sfinți sunt numiți toți cei care, prin curățire și luminare, ajung la îndumnezeire și se împărtășesc de energia îndumnezeitoare a lui Dumnezeu.

„Cei care au ajuns la îndumnezeire și au devenit Sfinți sunt sau nu sunt o realitate? Asta-i problema fundamentală.”

Noțiunea de sfințenie nu este una umanistă sau moralistă, ci teologică. Sfinți sunt cei care s-au tămăduit duhovnicește, cei care, după curățirea inimii, au ajuns la luminarea minții și la îndumnezeire. Aceștia sunt mădulele adevărate, lucrătoare, ale Trupului lui Hristos.

„Există azi concepția că, dacă-i cineva om bun, respectă legea și celelalte, atunci automat este și bun creștin, candidat la sfințenie. Așa că bunicuțele și bunicuții noștri sunt cu toții candidați la sfințenie. Asta, desigur, după criteriile moralștilor. Numai cine are o concepție moralistă despre sfințenie poate să vadă lucrurile așa.

În teologia patristică există însă un alt punct de vedere. Cel care s-a tămăduit, acela este Sfânt. Pentru că Sfânt înseamnă, în tradiția patristică, un om tămăduit, și nimic mai mult; înseamnă cel care a trecut prin curățire și a ajuns la luminare, și de la luminare a trecut la îndumnezeire. S-a tămăduit și, prin urmare, este Sfânt.

Din acest motiv, în Biserica primară își ziceau unul altuia Sfinți, încă dinainte să moară. De ce-și ziceau creștinii Sfinți – Sfinții din Tesalonic, Sfinții din Corint etc.? Și de ce-i numeau Sfinți pe niște oameni aflați încă în viață? De ce? Pentru că mădulele Bisericii, în primele veacuri, erau doar cei aflați în starea de luminare. Aveau cel puțin Rugăciunea minții și, având Rugăciunea minții și fiind în starea de luminare, de aceea se numeau Sfinți.”

În viața de după cădere, energia noetică nu mai funcționează, sau funcționează inadecvat. Astfel, când energia noetică se eliberează de energia rațională și este pusă în lucrare, atunci mintea (*vođc*) se luminează și omul, prin lucrarea lui Dumnezeu și prin propria lui împreună-lucrare, ajunge la îndumnezeire. Acesta este Sfântul. Sfântul, prin lucrarea lui Dumnezeu și prin propria lui împreună-lucrare, devine Templu al Duhului Sfânt.

Apostolul Pavel arată acest lucru. Scrie: „Că ori câți cu Duhul lui Dumnezeu se poartă, aceștia sunt fii ai lui Dumnezeu” (Romani 8, 14). A fi cineva purtat de Duhul înseamnă că a primit Duhul Sfânt și a dobândit harisma înfierii: „Pentru că n-ai primit un duh al robiei, spre temere, ci ai primit Duhul înfierii” (Romani 8, 15). Duhul înfierii este exprimat prin rugăciunea inimii: „Întru care strigăm: Avvâ, Părinte!” (Romani 8, 15). Și important este că „Însuși Duhul acesta mărturisește dimpreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu” (Romani 8, 16). Când cineva nu are acest Duh, atunci nu are Rugăciunea minții și înseamnă că nu este fiu după har al lui Dumnezeu, prin urmare nu este un mădular real al Trupului lui Hristos: „Iar de n'are cineva Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui” (Romani 8, 9).

Acestea sunt însușirile care îl definesc pe Sfânt.

„Apostolul Pavel spune că nu vorbim cu înțelepciune omenească, ci cu puterea Duhului Sfânt. Ce înțelege prin asta și de ce puterea Duhului Sfânt este opusă înțelepciunii lumii acesteia? Este puterea energiei Duhului Sfânt din lăuntru omului.

Oricine vede un Sfânt înțelege că e Templu al Duhului Sfânt. Și nu se lasă convins că este Templu al Duhului Sfânt prin argumente filosofice sau prin teologiile unuia sau altuia. Vede că este Templu al Duhului Sfânt. De ce? Pentru că de multe ori chiar Îl aude săvârșind cele ale preotului înlăuntru său.

Și ce vestește mărturia Duhului către duhul omului? «Că suntem fii ai lui Dumnezeu.» Această mărturie, despre care vorbește Apostolul Pavel, spunând că «Duhul strigă: Avvâ, Părinte! în inimile noastre», acest Duh care strigă în inimile noastre – este lucrul acesta pe care-l descrie Apostolul Pavel o realitate, sau o născocire a închipuirii?

Apostolul Pavel vorbește în Epistolele sale despre această putere a Duhului Sfânt în inima omului. Ce este această

putere? Și dacă-i cineva atent la ce scrie Apostolul Pavel, o să vadă că vorbește despre o rugăciune reală în lăuntrul inimii omului.”

Deosebirea dintre nebuni și Sfinți stă în felul cum funcționează energia lor noetică. Dacă energia noetică se supra-pune în om peste energia rațională, și aceasta se abate de la funcționarea ei normală, atunci este nebunie. Dacă energia noetică este mișcată după Dumnezeu, de Duhul Sfânt, atunci omul este Sfânt.

„Deosebirea dintre nebunie și sfințenie este că, în primul caz, energia noetică este dezlănțuită, nestăpânită ș.a.m.d., și vatămă personalitatea omului în așa fel încât omul înnebunește, pentru că nu funcționează normal, ca un om normal.”

Când omul se face părtaș energiei luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, atunci trăiește dumnezeiescul har în toată existența sa – în suflet, prin Rugăciunea minții, și în trup, prin slobozirea de frica de moarte. Astfel este călăuzit către mucenicie.

„Viețile Noilor Mucenici sunt dovada că starea de luminare, așa cum exista în Biserica primară în anii de prigoană, a continuat să existe ca centru al Ortodoxiei și în anii Imperiului Otoman. Această putere a credinciosului de a îndura caznele mucenicești este cea care a salvat Ortodoxia în anii ocupației otomane, și nu s-au turcizat toți romeii. Cei mai mulți dintre romei s-au turcizat. Și de ce nu s-a turcizat și minoritatea rămasă? Aveau mare încredere în Sfinții Bisericii, că sunt purtători ai dumnezeiescului har și că există în ei cu adevărat dumnezeiasca putere. Și ce este dumnezeiasca putere? Este această putere de a îndura mucenicia și chinurile trupului numai să nu te lepezi de Hristos. Aceasta era dovada adevăratei credințe.”

Așadar, Sfinții nu sunt doar oameni buni, ci sunt oameni îndumnezeiți. Mai sunt și unii care fac pe Sfinții, dar în realitate sunt niște ipocriți care înșeală lumea. Până și ereticii sunt oameni buni și pot să aibă o viață morală, dar, de vreme ce nu au teologia ortodoxă, nici nevoința Bisericii, rămân doar la o viață morală, nu se împărtășesc de energia îndumnezeitoare a lui Dumnezeu și nu-i pot tămădui pe ceilalți.

„La o conferință aici, numai ce văd că se ridică unul și zice că Arie a fost un om sfânt. Pentru că respectivul nu știa ce-i sfințenia. Erau și alții din cei aici de față care l-au auzit cu urechile lor. Arie, om sfânt! Adică ce voia să spună? Voia să spună că Arie a fost om bun.”

Însă una este omul bun, și alta omul sfânt. Sfinții sunt părtași energiei îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, și acest lucru este evident, deoarece îi pot ajuta pe oameni, fac minuni și-i vindecă. Și falșii doctori pot să fie oameni buni, dar nu sunt în stare să vindece pe nimeni.

„Te duci la un medic șarlatan și-ți spune: «Da, știi, o să facem asta, o să facem ailaltă, niște frecții, ia din asta, din asta și din cealaltă», și adună cu miiile de drahme lună de lună. Într-un sfârșit, e nevoit omul să se ducă la un alt doctor. Atunci își dă seama că primul nu era decât un șarlatan.”

Astfel, scopul Bisericii este sfințirea mădularelor sale, și în același timp folosirea mijloacelor potrivite prin care să-și atingă acest scop. S-a subliniat în mod repetat că sfințenia se trăiește prin lucrarea lui Dumnezeu și împreună-lucrarea omului. Dumnezeu lucrează și omul împreună-lucrează.

„În această chestiune apare problema constrângerii libertății omului. Îmi amintesc mereu de mama, care-mi zicea: «Copilul meu», zicea ea, în dialectu-i capadocian: «Copilul meu, om sfânt cu de-a sila nu se face». Desigur,

omul nu poate cu de-a sila să ajungă sfânt; fiecare trebuie singur să-și aleagă calea tămăduirii prin nevoință.”

Tămăduirea prin nevoință este strâns legată de viața liturgică a Bisericii, anume de curățire, luminare și îndumnezeirea pe care le întâlnim în toată învățătura patristică a Bisericii. Și tămăduirea prin nevoință este legată indisolubil de Tainele Bisericii.

În acest punct trebuie să subliniem că există o diferență între energia rațională și energia noetică. Energia noetică trebuie activată prin rugăciune, după care mintea (*νοϋς*) se luminează. În prima fază, mintea trebuie să se golească de toate gândurile (*λογισμοι*). Aceasta nu înseamnă că trebuie să devii analfabet, ci este vorba despre o anumită metodă ascetică și bisericească.

„Părinții nu au vrut să spună în nici un caz că prin analfabetism poate cineva să ajungă la sfințenie, ci prin golirea minții de gânduri. La asta se refereau, nu la incultura rațiunii.”

b) Puterea empirică a credinței

Din toate cele de mai sus se arată marea valoare a Sfinților Bisericii, care sunt mădularele cele adevărate ale Trupului Înviat al lui Hristos, membrii reali ai Bisericii. Sfinții arată că Biserica Ortodoxă și teologia ortodoxă dau roade. De aceea, praznicul Tuturor Sfinților are o deosebit de mare însemnătate. Când o Biserică îl călăuzește pe om la sfințenie, atunci succesul ei este recunoscut, altfel este falimentară. Teologia care nu „produce” Sfinți nu este ortodoxă.

„Criteriul Ortodoxiei este succesul. Și ce înseamnă succesul? Succesul înseamnă să treacă cineva de la curățire la luminare, și cu timpul să ajungă la îndumnezeire, fie în această viață, fie în cealaltă. Prin urmare, teologia corectă este judecată după succesul ei, iar aplicarea corectă a acestei teologii terapeutice este judecată după

gradul în care episcopul și clericul, în general, au succes în lucrarea lor. Prin urmare, putem spune că Duminica Tuturor Sfinților este criteriul de bază al Ortodoxiei."

Acest lucru este vădit și în epoca mucenicilor, dar și a noilor-mucenici. Când un mucenic din timpul prigoanelor primelor veacuri și un nou-mucenic din vremea stăpânirii turcești îndurau chinurile fără a se lepăda de Hristos, aceasta era dovada că aveau o credință adevărată. Era cea mai bună predică dintre toate.

„În acei ani nu aveau parte de predicile moralizatoare ale teologilor școliți, care zic lucruri frumoase ca să impresioneze lumea cu elocința lor. Pe călugării din vremea aceea nu-i interesa o asemenea cateheză și învățătură. Ceea ce-i interesa era puterea acestei credințe, mărturia empirică a acestei credințe care-l face pe om să creadă. De asta vedem că în acei ani toată lumea era cu metaniile în mână."

Temeiul nostru este experiența Sfinților, căci ei au dobândit cunoașterea lui Dumnezeu.

„Prorocii și Apostolii și Sfinții Bisericii sunt pentru noi autoritatea în privința lui Dumnezeu. Noi prin acești oameni avem credință în Dumnezeu, nefiind în stare să avem experiența directă a lui Dumnezeu; numai dacă nu cumva am ajuns la stadiul luminării și al unirii sau al îndumnezeirii în viața noastră duhovnicească."

Marea însemnătate a Sfinților stă și în rugăciunea lor pentru noi. Fiind îndumnezeiți, au îndrăzneală la Dumnezeu și mijlocesc pentru noi. Le cerem rugăciunile știind că sunt prietenii lui Dumnezeu, având mare îndrăzneală înaintea lui Dumnezeu.

Acest lucru îl vedem la Avraam, care-L ruga pe Dumnezeu să nu distrugă Sodoma și Gomora, ca și la Moise, care se certa cu Dumnezeu din dragoste pentru popor.

Partea a IV-a
Mărturiile Revelației

Mărturiile Revelației

Văzătorii de Dumnezeu, pe drept cuvânt numiți purtători ai Revelației, consemnează experiența Revelației în scrieri, atunci când este de trebuință. Aceste scrieri pot fi numite mărturiile Revelației. Așa cum inspirația artiștilor își află expresie în mărturiile artistice pe care le creează – în sculpturile, picturile, poezia lor etc. –, la fel și văzătorii de Dumnezeu își consemnează în scrieri această experiență a Revelației.

Mărturiile Revelației sunt Sfânta Scriptură, alcătuită din Vechiul și Noul Testament, și Sfânta Tradiție, care cuprinde scrierile Părinților și întreaga Tradiție a Bisericii. Este îndeobște recunoscut faptul că două sunt izvoarele credinței: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Însă, potrivit învățaturii ortodoxe, izvorul credinței este Revelația lui Dumnezeu, exprimată prin Tradiție și Sfânta Scriptură.

Înainte de a vorbi despre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, trebuie să cercetăm relația dintre cuvintele de negrăit, necreate, și cuvintele și înțelesurile create.

1. Cuvintele de negrăit-necreate și cuvintele și înțelesurile create

Unul din punctele fundamentale ale teologiei ortodoxe este relația dintre cuvintele de negrăit, necreate și cuvintele și înțelesurile create. Revelația lui Dumnezeu este trăire a cuvintelor de negrăit, iar consemnarea sau transmiterea Revelației se realizează prin cuvinte, înțelesuri și reprezentări create.

Când cineva nu înțelege această învățătură teologică fundamentală, atunci confundă lucrurile, sfârșeșind fie în negarea [experienței] vederii slavei lui Dumnezeu și divinizarea Sfintei Scripturi, fie în negarea Sfintei Scripturi și supralicitarea unei experiențe abstracte și psihologice, cu multe urmări nefaste în viața duhovnicească.

Vom sublinia câteva perspective demne de interes în cazul acestui subiect.

a) Deosebirea dintre cuvintele de negrăit și cuvintele și înțelesurile create

Un pasaj scripturistic fundamental care definește diferența dintre cuvintele de negrăit și cuvintele și înțelesurile create, revelator în acest sens, este cel al Apostolului Pavel: „Știu pe un om întru Hristos, mai înainte cu paisprezece ani (sau în trup, nu știu; sau afară de trup, nu știu; Dumnezeu știe), că s'a răpit unul ca acesta până la al treilea cer. Și știu pe acest om (sau în trup, nu știu; sau afară de trup, nu știu; Dumnezeu știe), că s'a răpit în rai și a auzit cuvinte de negrăit, care nu este slobod omului a le grăi" (II Corinteni 12, 2-4).

Apostolul Pavel a ajuns la experiența Revelației și a auzit cuvinte de negrăit, pe care nu-i este cu puțință omului să le grăiască. Pe de altă parte, însuși Apostolul, în epistolele sale, avea să transmită prin cuvinte și înțelesuri create experiența harului necreat pe care a avut-o.

Putem folosi exemple din știință pentru explicarea acestei situații. Fiecare om de știință, prin observare și experiment, ajunge la o teorie, și apoi consemnează această teorie în cuvinte și termeni științifici. Însă, pentru înțelegerea acestei experiențe, este nevoie de interpretarea savantului însuși.

„În orice știință există atât practica științei, cât și teoria ei, unde teoria este o clasificare din punct de vedere conceptual a funcționării științei, fiind exprimată prin înțelesuri și cuvinte. Înțelesurile sunt exprimate în cuvinte, iar cuvintele sunt consemnate în monografii, cărți, schițe, calcule, pentru a putea fi utile și altora.

De obicei, ca să poată folosi cineva cărțile unei anume științe, are nevoie și de îndrumători. Și cred că nu e cu puțință să ajungă cineva medic numai prin simpla citire a unor cărți de medicină și chirurgie. El trebuie să intre într-o echipă de medici, chirurgi etc., ca să-și însușească atât teoria științei, cât și practica ei. Acest lucru este valabil pentru toate științele.

Așadar, o carte [singură] nu poate să transmită o știință. Cartea este folosită uneori pe post de «mărturie» a experienței, spre a-i aduce aminte savantului datele principale ale unei științe și ale practicii acesteia. Această relație între savant, carte, învățătură vie și ucenic există și în concepția patristică despre Sfânta Scriptură.”

În științele pozitive, în care sunt efectuate experimente de către savanți din toată lumea, experiențele tuturor sunt identice. Orice om de știință, când citește despre experimentele altor cercetători, este capabil să le verifice și să le confirme.

„Când practicăm matematica, sau chimia, sau biologia, sensurile și termenii pe care-i folosim corespund unei anumite realități, așa că, dacă sunt biolog și cineva îmi descrie un lucru într-un periodic științific, atunci eu, pe baza articolului pe care-l citesc, pot să repet în laboratorul meu exact ce a văzut acela, pot să-i repet experimentul și să descopăr la rândul meu ce a descoperit el.

Lucrul acesta îl fac mii de biologi, de aceea, când au loc astfel de experimente și se obțin niște date științifice, nu e același lucru ca între teologi, unde fiecare spune ce-i trece lui prin cap, inclusiv scorneli, se fac analize imaginare ș.a.m.d. Nu-i un joc de poker.

Dacă oamenii serioși s-ar ocupa cu științele pozitive așa cum se ocupă teologii cu teologia, n-am mai avea științe pozitive.”

Ceea ce se întâmplă în științele pozitive se întâmplă și în teologia ortodoxă, cu deosebirea însă că aceste cuvinte de negrăit sunt necreate, în vreme ce înțelesurile și cuvintele prin care se transmite experiența sunt create. Această harismă a deosebirii între cuvintele de negrăit-necreate și cuvintele și înțelesurile create este extrem de importantă pentru teologia ortodoxă, săvârșindu-se prin lucrarea Duhului Sfânt.

„Când cineva înțelege deosebirea aceasta între cuvintele de negrăit și cuvintele și înțelesurile care țin de categoria lucrurilor create, știe că cele create nu vor putea nicio-dată să se amestece sau să se confunde cu cele de negrăit. Aceste cuvinte de negrăit sunt necreate.

Și, când înțelege cineva că aceste cuvinte necreate, cuvintele de negrăit, nu au absolut nici o asemănare cu înțelesurile și cuvintele create pe care le folosim în Sfânta Scriptură, în teologia patristică etc., mai înțelege și că însăși distincția dintre esență și energie în Dumnezeu, distincție făcută prin cuvinte, nu este rezultatul unei revelații.”

b) Revelația lui Dumnezeu prin cuvinte de negrăit

Când omul îndumnezeit ajunge la experiența Revelației, vede Lumina necreată, se află în Lumina necreată, și „acolo” nu mai există cuvinte și înțelesuri create, adică categorii ale gândirii omenești, exprimate și formulate prin intermediul proceselor raționale. Experiența proslăvirii depășește toate cuvintele și înțelesurile. În continuare însă, experiența proslăvirii creează înțelesuri de Dumnezeu insuflate.

„În experiența îndumnezeirii, Dumnezeu transcende înțelesurile. Înțelesurile sunt depășite, nu mai există înțelesuri în această experiență, însă rezultatul acestei experiențe sunt înțelesurile de Dumnezeu insuflate care alcătuiesc Vechiul și Noul Testament.

Revelația transcende orice înțeles și orice cuvânt, fiind mai presus de înțelegere și de cuvinte, pentru că între Dumnezeu și cele create nu există nici o asemănare. Rațiunea participă la experiența Revelației, dar însăși slava lui Dumnezeu transcende rațiunea, care a fost creată pentru a înțelege lucrurile create, nu pe cele necreate.

Însă această experiență creează în om o stare de Dumnezeu insuflată, pentru că omul a ajuns la vederea lui Dumnezeu, și înțelesurile pe care le dobândește în această experiență sunt de Dumnezeu insuflate, cu toate că experiența transcende orice înțeles.”

Pe durata proslăvirii și a vederii slavei lui Hristos nu este nevoie de cuvinte și înțelesuri despre Hristos. Însăși Rugăciunea minții (*noetică*) încetează.

Când omul se află pe o treaptă mai de jos a vieții duhovnicești, are nevoie de cuvinte și înțelesuri pentru călăuzire; când însă vine ceea ce este desăvârșit, adică proslăvirea, nu mai are nevoie de cuvintele, înțelesurile și reprezentările create.

„Pentru că experiența aceasta depășește cuvintele și înțelesurile, de aceea Hristos spune «nu puteți a le purta»

(Ioan 16, 12). Adică, până acum v-am învățat prin cuvinte purtătoare de înțelesuri. Prin urmare, aveți o cunoaștere conceptuală despre tainele Împărăției lui Dumnezeu, care cunoaștere a fost transmisă prin cuvinte, care cuvinte sunt însoțite de luminarea minții – tocmai de aceea și pot fi înțelese de rațiune, datorită luminării minții –, așa că poate vedea de ce lucrurile acestea sunt adevărate.

Dar când omul se află în starea de luminare, nu poate să pătrundă mai departe. Cele de dincolo nu se mai pot transmite prin cuvinte și înțelesuri. De aceea, omul care a ajuns la luminare nu le poate «purta» pe cele de dincolo, pentru că cele de dincolo, care sunt însăși experiența îndumnezeirii, depășesc cuvintele și înțelesurile.

De aceea nu mai pot fi transmise prin cuvinte și înțelesuri, pentru că experiența nu mai este alcătuită din cuvinte și înțelesuri. Cuvintele și înțelesurile sunt create, în vreme ce îndumnezeirea este o stare în care omul devine el însuși necreat – după har, desigur, adică dumnezeu după har. Și numai în această stare poate să «poarte» însăși îndumnezeirea.”

Aceasta este învățătura ortodoxă, câtă vreme în tradiția papistașă, Revelația lui Dumnezeu este identificată cu înțelesurile și cuvintele create.

„În tradiția papistașă, care l-a urmat pe Augustin, Revelația este o revelație a înțelesurilor, dar nu numai a înțelesurilor, ci și a cuvintelor care însoțesc înțelesurile.

În momentul când Revelația este identificată cu revelația înțelesurilor și, mergând încă și mai departe, cu înseși cuvintele ce exprimă înțelesurile, atunci avem așa-numita inspirație dumnezeiască «în literă» a Sfintei Scripturi. Asta înseamnă că Dumnezeu ar fi dictat, chipurile, aceste

cuvinte și înțeleșuri scriitorilor Sfintei Scripturi. Dacă o iei pe linia asta, atunci scriitorul Sfintei Scripturi, în realitate, nu este Moise, Ilie, Solomon etc., ci Însuși Dumnezeu. El este adevăratul scriitor al Sfintei Scripturi."

Acest lucru a avut drept rezultat, în Apus, identificarea Revelației lui Dumnezeu cu Sfânta Scriptură.

„Dat fiind faptul că, în Apus, Revelația este identificată cu Sfânta Scriptură, înseamnă că Dumnezeu ar revela oamenilor cuvinte și înțeleșuri. Așa că Revelația ar consta, de fapt, în cuvinte și înțeleșuri, ceea ce înseamnă că esența teologiei ar fi să studiezi înțeleșurile și terminologia despre Dumnezeu. Iar dincolo de înțeleșuri și cuvinte n-ar mai exista altă Revelație. Prin urmare, în această lume nu ne-ar mai rămâne decât cuvintele Sfintei Scripturi, și nimic mai mult.

Teologia apuseană a Evului Mediu a fost împinsă în această direcție, și astfel Sfânta Scriptură a ajuns să fie identificată cu Revelația. Vasăzică, Revelația ar fi cuvintele Sfintei Scripturi."

Dar tradiția ortodoxă, așa cum am menționat mai sus, adeverește faptul că „înțeleșurile și cuvintele sunt despre Dumnezeu” și „despre Revelație”, nu sunt Însuși Dumnezeu, nici însăși Revelația.

„Părinții Bisericii refuză să-L identifice pe Dumnezeu cu înțeleșurile și cuvintele gândirii omenești."

c) Transmiterea cuvintelor de negrăit-necreate prin cuvinte și înțeleșuri create

Cei îndumnezeiți, care sunt părtași proslăvirii, transmit această experiență poporului pentru a-l călăuzi la experiența proslăvirii. Cuvintele și înțeleșurile create pe care ei le

folosesc nu pot fi echivalate cuvintelor de negrăit și necreate ale experienței proslăvirii. Chiar și în starea de luminare și de Rugăciune a minții există cuvinte și înțelesuri create.

„Părinții aduceau totdeauna ca exemplu clasic pe Grigorie Teologul, cuvântul teologic al lui Grigorie Teologul, din care se vede clar că Dumnezeu transcende toate cuvintele și înțelesurile. Mă refer la afirmația sa că «a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege, și mai cu neputință», adică nu acceptă nici că omul ar putea să-L exprime pe Dumnezeu, nici să-L înțeleagă. «A exprima» și «a înțelege» se referă la ceea ce cunoaștem sub numele de cuvinte și înțelesuri; astfel, avem cuvintele, și avem și înțelesurile pe care le poartă cuvintele. Fiecare cuvânt poartă (transportă) un înțeles, două, trei, cincisprezece; astfel, există expresii despre Dumnezeu și înțelesuri despre Dumnezeu – însă Dumnezeu depășește și cuvintele, și înțelesurile.”

Acest lucru îl vedem în Sfânta Scriptură.

„Avem în Sfânta Scriptură altceva afară de cuvinte și înțelesuri? Mai există altceva în Sfânta Scriptură? Nu mai există nimic altceva, numai cuvinte și înțelesuri, nu mai există nimic care să nu fie conținut într-un cuvânt; poate doar dacă mai vezi printre cuvinte vreo virgulă, vreo cratimă, restul sunt doar cuvinte în Sfânta Scriptură, și aceste cuvinte sunt purtătoare de înțelesuri. Avem înțelesuri și avem cuvinte, dar nu putem să-I atribuim lui Dumnezeu nici cuvinte, nici înțelesuri, pentru că Dumnezeu transcende și cuvintele, și înțelesurile.”

Sfinții Părinți au aceeași experiență cu Prorocii și Apostolii, de aceea folosesc în scrierile lor cuvintele și înțelesurile create pe care și Prorocii și Apostolii le-au folosit ca să poată transmite experiența proslăvirii. Însă, pentru că în epoca lor au apărut eretici care foloseau terminologia filosofică, Părinții,

păstrând aceleași înțelesuri, au adăugat sau au schimbat cuvintele create. Prin urmare, din punctul de vedere al nivelului de cunoaștere, nu este absolut nici o diferență între cuvintele și înțelesurile Apostolilor și cele ale Părinților. Pur și simplu Părinții, fără a schimba înțelesurile, au adăugat cuvinte noi, din cauza credințelor eretice care își făceau apariția.

„Acum pun următoarea problemă: din moment ce nu există nimic mai presus de experiența îndumnezeirii, și din moment ce experiența îndumnezeirii transcende cuvintele și înțelesurile, iar cuvintele și înțelesurile Sfintei Scripturi, ale Părinților și ale Sinoadelor au unul și același scop, poate să spună cineva vreodată că, din punct de vedere gnoseologic, cuvintele Părinților sunt mai presus sau mai prejos decât Sfânta Scriptură? Cu alte cuvinte, pun aici problema criteriului.

Din punctul de vedere al criteriului adevărului, Sfânta Scriptură este un criteriu absolut. Adică nu poate să existe în tradiția patristică nimic care să nu fie în acord cu Sfânta Scriptură. Din punctul de vedere al criteriilor, Sfânta Scriptură este un criteriu absolut.

Din punctul de vedere al nivelului de cunoaștere, Sfânta Scriptură poate să difere de cuvintele și înțelesurile Părinților și ale Sinoadelor? Nu. Pentru că, de fapt, ce sunt cuvintele Părinților? Sunt exact cuvintele și înțelesurile Sfintei Scripturi. Pentru că Părinții, atunci când îi învață pe oameni, îi învață însăși Sfântă Scriptură. Folosesc aceleași cuvinte, ca să redea aceleași înțelesuri.

Însă la cuvintele și înțelesurile Vechiului și Noului Testament, Părinții mai adaugă și alte cuvinte, anumite cuvinte. Dar nu mai adaugă nici un alt înțeles care să nu existe deja în Sfânta Scriptură. Adaugă numai cuvinte, nu și înțelesuri. Înțelesurile sunt aceleași. Adaugă cuvinte, schimbă cuvinte. Părinții totdeauna moștenesc din trecut cuvinte și înțelesuri.

Au aceeași experiență cu predecesorii lor. Și, din moment ce au aceeași experiență, folosesc și aceleași cuvinte și înțelesuri. Apoi, în funcție de circumstanțe, când apar noi erezii și noi trebuințe, la cuvintele deja existente adaugă alte cuvinte, pentru a exprima însă aceleași înțelesuri. Nu adaugă noi înțelesuri. Folosesc cuvinte noi pentru lămurire împotriva anumitor erezii. Și asta pentru că Duhul Sfânt, în funcție de circumstanțe, îi luminează pe Părinți, dat fiind faptul că au experiența luminării și, în anumite cazuri, și a îndumnezeirii; și, luminați fiind, găsesc totdeauna cuvinte noi pentru a reda aceleași înțelesuri. Înțelesurile nu se schimbă, cuvintele sunt cele care se schimbă.”

Cuvintele și înțelesurile create care sunt de Dumnezeu insuflate călăuzesc la mântuire, de aceea nu pot fi confundate cu metodologia filosofică. Aceasta este diferența dintre Părinți și eretici.

De pildă, în concepția arienilor, Cuvântul Care S-a arătat Prorocilor era creat. Părinții i-au contrazis, afirmând, pe baza experienței lor, că este necreat, prin urmare are aceeași esență (*ousia*) cu Tatăl; astfel au ajuns să folosească termenul dogmatic „deoființă” (*ὁμοούσιος*).

Așadar, termenul „deoființă” este cuvântul care ne ajută să înțelegem rațional lucrul acesta, dar nu anulează cunoașterea dobândită în experiența îndumnezeirii, că Dumnezeu-Cuvântul e Lumină. Scopul acestui termen este să ne călăuzească la îndumnezeire. De altfel, ceea ce este necreat nu poate fi niciodată identificat cu înțelesul exprimat prin cuvinte create, căci asta ar însemna idolatrie.

„Din acest motiv, Părinții spun că cel care identifică înțelesurile și cuvintele create cu cele necreate este idolatru. Este idolatrie să-L identificăm, adică, pe Dumnezeu cu

vreo idee despre Dumnezeu pe care o avem noi în mintea noastră. Noi avem impresia că ideea noastră despre Dumnezeu este Dumnezeu. Dacă identificăm ideea noastră despre Dumnezeu cu Însuși Dumnezeu este deja primul pas spre idolatrie. [Ideea] este un idol."

Sfinții Părinți erau încredințați că nu există nici o asemănare între ceea ce este necreat și creat și, prin urmare, nu există nici o asemănare între cuvintele de negrăit-necreate și cuvintele și înțelesurile create. Acesta este motivul pentru care nu erau de acord cu metafizica. Dumnezeu, chiar și atunci când este descris, rămâne cu neputință de descris.

Doar cel care se află în starea de curățire și de luminare pătrunde înțelesul cuvintelor create. Dimpotrivă, „pentru cel care nu se află în starea de curățire și de luminare, înțelesurile și cuvintele pe care le folosește despre Dumnezeu sunt pur idolatre, și nu corespund realității”.

Scopul cuvintelor, al înțelesurilor și al reprezentărilor create, atât în Sfânta Scriptură, cât și în scrierile patristice și sinodale, este de a-l tămădui pe om prin curățire și luminare, și de a-l călăuzi la îndumnezeire, la experiența proslăvirii.

„Cuvintele Sfintei Scripturi, cuvintele și înțelesurile folosite în Sfânta Scriptură nu urmăresc să transmită înțelesuri și cuvinte care să fie identice cu realitatea numită Dumnezeu. Scopul înțelesurilor și cuvintelor Sfintei Scripturi este să-l călăuzească pe om la curățire, la luminare și îndumnezeire, după cum ne învață mai ales Părinții nevoitori, ca omul să poată dobândi cunoașterea, prorocia. Și, după cum spune Apostolul Pavel, atunci toate se sfârșesc, iar singurul lucru care rămâne este dragostea, care e libertate.”

Când omul ajunge la îndumnezeire, atunci cuvintele despre realitățile necreate se sfârșesc, fără însă să se sfârșesc

și înțelesurile despre lucrurile create și despre firea omenească a lui Hristos.

„Expresiile, înțelesurile și cuvintele despre Dumnezeu au un singur scop: tămăduirea omului, care se dobândește odată cu trecerea sa de la luminare la îndumnezeire.

Iar paradoxul experienței îndumnezeirii este că, în experiența îndumnezeirii, toate înțelesurile – nu toate înțelesurile, ci toate înțelesurile despre Dumnezeu – se sfârșesc, când omul se întâlnește față către față cu realitatea a ceea ce este necreat, cu realitatea necreată. Înțelesurile despre lucrurile create nu se pierd, desigur, nici înțelesurile despre firea omenească a lui Hristos. Înțelesurile care se sfârșesc sunt cele despre lucrurile necreate.”

Însă ereticii nu au priceput niciodată acest principiu ortodox fundamental, de aceea foloseau într-un mod diferit și pentru un scop diferit cuvintele și înțelesurile create – le foloseau ca să filosofeze asupra lor.

„Ereticii foloseau cuvintele create ca să inventeze concepte filosofice, câtă vreme cuvintele create ale Sfintei Scripturi și ale Tradiției nu au drept scop transmiterea unor înțelesuri filosofice despre Dumnezeu, ca omul să aibă, chipurile, o cunoaștere despre Dumnezeu prin intermediul rațiunii. Nu, nu acesta este scopul.

Încercarea ereticilor este de a șterge diferența dintre cugetarea rațională și îndumnezeire și luminare; ei folosesc înțelesurile ca să identifice înțelegerea cu îndumnezeirea. Astfel, cred despre ei înșiși că, prin cugetarea rațională, au ajuns la culmea cunoașterii despre Dumnezeu, încât au ajuns să-L cunoască mai bine decât cei care au atins îndumnezeirea.”

Dintr-o astfel de concepție avea să se nască speculația în teologie, care a condus în cele din urmă la scolasticism.

d) De la cuvintele create la cuvintele de nespus

Sfânta Scriptură, dogmele Bisericii și scrierile patristice sunt alcătuite din cuvinte și înțelesuri create, al căror scop este să-l călăuzească pe om la îndumnezeire.

Creștinul, având drept călăuză Sfânta Scriptură, dogmele și tradiția patristică, parcurge treapta curățirii, ridicându-se mai departe la treapta luminării, care e treapta Rugăciunii minții în inimă. Și la această treaptă încă mai există cuvinte și înțelesuri create, prin care se săvârșește Rugăciunea. Când însă ajunge la proslăvire, atunci cuvintele și înțelesurile create se sfârșesc.

„În experiența luminării există, bineînțeles, înțelesuri și cuvinte. De aceea și dogma este o călăuză pe parcursul acestui stadiu. Când însă ajunge cineva la îndumnezeire, cuvintele și înțelesurile se sfârșesc și, din acest motiv, și dogma se sfârșește. Asta înseamnă că, pentru teologia ortodoxă, dogma are un caracter temporar, nu definitiv.”

Însuși Duhul Sfânt Se roagă în noi prin cuvinte și înțelesuri create. În îndumnezeire însă, chiar și aceste cuvinte și înțelesuri se sfârșesc.

„Și înțelesurile, desigur, sunt folosite în experiența luminării, pentru că însăși luminarea omului constă în cuvinte și înțelesuri. Vasăzică, scopul teologiei este să se sfârșească. Până și teologia se sfârșește, pentru că teologia este întregul sistem de înțelesuri și cuvinte pe care le folosim despre Dumnezeu. Așadar, teologia nu poate avea un scop filosofic – scopul ei nu e să ne ocupăm noi cu Dumnezeu ca și cum ar fi un obiect al investigației filosofice. În tradiția ortodoxă, acest lucru este exclus. De aceea, Părinții resping demersul filosofic în teologie.”

Prin Rugăciunea minții (*noetică*), omul îl cunoaște pe Dumnezeu în parte, însă adevărata cunoaștere se dobândește în

vederea lui Dumnezeu, în cuvintele necreate, căci Dumnezeu transcende și cuvintele, și înțelesurile create.

„Sfânta Scriptură este alcătuită din cuvinte și înțelesuri. Rugăciunea este și ea alcătuită din cuvinte și înțelesuri. Când însă omul ajunge la îndumnezeire, aceste cuvinte și înțelesuri despre Dumnezeu sunt depășite. De ce? Pentru că Dumnezeu e dincolo de orice cuvânt și înțeles. Nu există cuvânt sau înțeles care să-L poată exprima pe Dumnezeu, sau care să-i poată da omului înțelegerea lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu e mai presus de toate cuvintele și înțelesurile, așa că omul nu are cum să-L cunoască pe Dumnezeu prin rațiunea sa. Omul poate să-L cunoască pe Dumnezeu prin luminare, numai ca dar al Duhului Sfânt, aflat fiind în starea de luminare.”

Pe treptele curățirii și luminării avem nevoie de cuvintele și înțelesurile Sfintei Scripturi și ale Părinților Bisericii. Însă, în proslăvire, acestea sunt depășite.

„Cuvintele create sunt folosite pe primele trepte ale desăvârșirii, dar nu sunt absolute, în sensul că sunt folosite în așa fel încât omul să se poată tămădui prin cuvintele acestea create, sub îndrumarea unui Părinte duhovnicesc, prin Sfânta Scriptură, scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii și hotărârile Sinoadelor Ecumenice. Când însă ajunge la treapta îndumnezeirii, experiența aceasta a îndumnezeirii trece dincolo și de cuvinte, și de înțelesuri, pentru că omul ajunge la cuvintele de negrăit.

Și, odată ajuns la cuvintele de negrăit, înseamnă că s-a ridicat mai presus de Sfânta Scriptură în cunoașterea despre Dumnezeu. Asta nu înseamnă că ar avea o cunoaștere mai presus de Sfânta Scriptură. Înseamnă că are aceeași experiență pe care au avut-o Prorocii, Apostolii și Sfinții Bisericii; din punctul de vedere al îndumnezeirii, are aceeași experiență. Poate să nu fi ajuns la aceeași

măsură a experienței, căci poate să aibă luminare și vedere, dar să nu aibă vedere continuă. Are însă experiența lui Dumnezeu.”

Având în vedere faptul că dogmele funcționează ca medicamente, înseamnă că atunci când omul s-a vindecat, când a ajuns la îndumnezeire, nu mai are nevoie de ele. Din moment ce-L vede pe Dumnezeu, nu mai are nevoie de definiții despre Dumnezeu.

„Îl avem pe Hristos în fața noastră, și-o să punem între noi și Hristos cuvinte și înțelesuri? Ce nevoie mai avem de ele în experiența îndumnezeirii? Nici măcar de Rugăciunea minții nu mai avem nevoie, de vreme ce-L avem în fața noastră pe Însuși Dumnezeu.”

Aceasta înseamnă că proslăvirea este părtășie la energia îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, în care nu mai există cuvinte și sensuri create.

„Doar energia poate fi împărtășită, iar energia aceasta a lui Dumnezeu transcende înțelesurile și cuvintele. Nu există înțelesuri și cuvinte în stare să exprime energiile lui Dumnezeu. Noi folosim cuvintele și înțelesurile acestea nu ca să-L înțelegem noi pe Dumnezeu, ci ca să ne unim cu Dumnezeu.”

Faptul că înțelesurile și cuvintele create sunt depășite nu înseamnă că sunt înlăturate și abandonate de ceilalți creștini, de vreme ce sunt calea spre tămăduire și proslăvire, ci ele rămân permanent cuvinte și înțelesuri de Dumnezeu insuflate, care adevăresc experiența îndumnezeirii.

„În proslăvire, și Sfânta Scriptură, și teologia, și dogma se sfârșesc. Și tocmai acesta este scopul Sfintei Scripturi și al dogmei. În ce sens? Ele rămân permanent pentru cei ce parcurg stadiul curățirii și al luminării, rămân permanent și în starea de îndumnezeire. Îndumnezeitul însă este cel care transcende înțelesurile și cuvintele acestea,

văzând realitatea necreată, care nu are nici o asemănare cu ele.

Dar asta nu înseamnă că aceste cuvinte și înțelesuri pot să fie abandonate, pentru că, dacă nu înaintează cineva prin intermediul acestor cuvinte și înțelesuri, prin intermediul curățirii și al nevoinței, nu are cum să ajungă la îndumnezeire. Asta-i problema. Căci acestea sunt medicamentele fără de care nu se poate ajunge la îndumnezeire."

Astfel, îndumnezeitul înțelege diferența dintre realitatea creată și cea necreată.

„Când spunem că în vederea lui Dumnezeu o să se sfârșească Sfânta Scriptură și dogma, nu vrem să spunem că n-o să mai fie folosite. Înțelegem următorul lucru: cel care ajunge la experiență înțelege textul Sfintei Scripturi și vede că aceste cuvinte și înțelesuri din Sfânta Scriptură nu corespund realității, care este necreată."

„Experiența Cincizecimii nu are absolut nici o legătură cu înțelegerea rațională. De ce? Pentru că experiența este mai presus de cuvinte și de înțelesuri. Transcende înțelesurile și cuvintele."

2. „Moștenirea credinței”

Apostolul Pavel îi poruncește ucenicului său, Timotei: „O, Timotei, păzește moștenirea¹ ce ți s-a încredințat” (I Timotei 6, 20). Și în alt loc îl îndeamnă: „Moștenirea cea bună, care ți s-a încredințat, păzește-o prin Duhul cel Sfânt, Care sălășluiește întru noi” (II Timotei 1, 14). Având în vedere faptul că moștenirea se păzește prin Duhul Sfânt, Care sălășluiește în om, înseamnă că Apostolul vorbește aici despre o taină a credinței, iar nu despre niște adevăruri teoretice.

„Moștenirea este manifestarea harului necreat și a energiei lui Dumnezeu și a unirii ipostatice în Hristos dintre firea dumnezeiască și cea omenească, care este lucrarea energiei infailibile a Duhului Sfânt, Care-i luminează pe Proroci, Apostoli și Sfinți în călăuzirea credincioșilor la păzirea voii lui Dumnezeu și împărtășirea de slava lui Hristos.”

În esență, Moștenirea este taina credinței descoperită Sfinților, taină pe care aceștia au predat-o fiilor lor duhovnicești.

„Moștenirea Tradiției există dinainte de facerea lumii, a fost revelată Prorocilor în Vechiul Testament și desăvârșită prin Întruparea Cuvântului. Ea pune în lucrare curățirea, luminarea și îndumnezeirea credincioșilor în Biserică. Aceasta înseamnă că Moștenirea credinței, adică Sfânta Tradiție, nu este diferită de Sfânta Scriptură, ci este cuprinsă în ea. Însă, deși nu este diferită de Sfânta Scriptură,

¹ Pentru coerența textului, am preferat ca în aceste pasaje scripturistice să traducem gr. παρακαταθήκη prin „moștenire”. (n. trad.)

cu toate acestea nu se identifică cu ea, căci Moștenirea-Tradiția se identifică cu Biserica. De asemenea, Moștenirea Sfintei Tradiții există în Sfânta Scriptură, atunci când Sfânta Scriptură este citită și tâlcuită în Biserică.”

Astfel, Moștenirea credinței-Sfânta Tradiție este cu mult mai vastă decât Sfânta Scriptură și se trăiește în Biserică. Este un dar al Duhului Sfânt.

„Moștenirea credinței este centrul și forța care dă formă Sfintei Tradiții. Presupune un **donator**, Care este Dumnezeu Treimic, un **dar**, care este părășia la slava lui Dumnezeu – a Cuvântului neîntrupat în Vechiul Testament și a Cuvântului întrupat în Noul Testament – și **primitori**, adică păstrătorii și transmițătorii darului dumnezeiesc, care sunt Prorocii, Apostolii și Sfinții Bisericii.”

Sfânta Tradiție-Moștenirea, care e taina Cuvântului neîntrupat și întrupat, se află în Biserică, se păstrează în parte în Sfânta Scriptură și este cuprinsă în întreaga lucrare mântuitoare și sinodală a Trupului lui Hristos, adică în Biserică. Este tâlcuită de Sfinți, rămânând totodată o taină.

„Rămâne o taină, pentru că slava dumnezeiască, la fel și părășia la această slavă, transcende și înțelegerea, și simțirea, deși omul întreg este proslăvit și îndumnezeit în Dumnezeu.”

Însuși Hristos este Moștenirea pe care Biserica, de-a lungul veacurilor, o predă prin ierarhie „episcopilor și preoților, în Dumnezeiasca Euharistie, în ziua hirotoniei lor, pentru a fi păstrată și transmisă prin episcopi și preoți spre sfințirea și îndumnezeirea credincioșilor. Dar Însuși Hristos e Cel ce păstrează, transmite și predă Moștenirea, Moștenirea fiind Însuși Hristos împreună cu prietenii Săi”. Oricine se rupe de Biserică „încetează să mai fie purtător al Moștenirii”.

Astfel, Biserica este foarte strâns legată de Moștenirea-Tradiție și de Sfânta Scriptură. „Moștenirea credinței” este Revelația lui Dumnezeu, încredințată de Cuvântul neîntrupat și întrupat prietenilor Săi, Prorocilor, Apostolilor și apoi Părinților, păstrată fiind ca un neprețuit tezaur în Biserică. Această „Moștenire a credinței” este consemnată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, despre care vom vorbi în cele ce urmează.

3. Sfânta Scriptură

Când spunem Sfânta Scriptură, înțelegem cărțile Vechiului și Noului Testament, scrise de Prorocii și Apostolii îndumnezeiți și pe care Biserica, prin Sfinții Părinți, le-a ales și le-a așezat într-un tot unitar pentru scopurile ei. Nu a fost în intenția autorilor Scripturii ca scrierile lor să fie incluse într-un canon, într-o colecție de cărți care să alcătuiască Sfânta Scriptură. Acest lucru s-a realizat de-a lungul timpului, de către Biserică, prin Sfinții Părinți.

„Apostolul Pavel însuși nu și-a închipuit vreodată că Epistolele sale vor intra în canonul Sfintei Scripturi. Nici odată nu s-a gândit la asta, și nici Evangheliștii nu aveau de unde s-o știe. Când au fost scrise Evangheliile după Matei, Marcu și Luca, nici unul dintre ei nu și-a închipuit vreodată, pe vremea aceea în care trăiau, că ceea ce-au scris avea să devină Sfântă Scriptură. Căci, pentru ei, doar Vechiul Testament însemna Sfântă Scriptură, nu exista un Nou Testament. Și nici nu le-a trecut vreodată prin cap să alcătuiască un Nou Testament, pentru că exista Vechiul Testament.

De ce a apărut Noul Testament? Din cauza ereticilor. Părinții, ca să-i poată combate, aveau nevoie să poată spune: «Noi cu aceste cărți suntem de acord. Aceste lucruri le-au scris Apostolii; n-au scris ce spuneți voi». Asta a fost tot. Și astfel s-a format Noul Testament. Iar când Noul Testament scrie: «*Scriptura care zice*» (Marcu 15, 28), nu la Noul Testament se referă, ci numai la Vechiul Testament.»

Vom sublinia în continuare câteva puncte de interes despre Sfânta Scriptură în general, iar în următoarele capitole, despre Vechiul și Noul Testament în particular.

a) Sfânta Scriptură și Revelația

Revelația este arătarea lui Dumnezeu Sfinților îndumnezeiți, atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament. Aceasta s-a petrecut, desigur, la diferite trepte, și totdeauna Dumnezeu Se revela ascunzându-Se și Se ascundea arătându-Se. Este un Dumnezeu ascuns, deoarece Se revelează prin energiile-lucrările Sale, însă esența Sa nu poate fi nici împărtășită, nici înțeleasă. Iar acest lucru arată că Sfânta Scriptură nu este Revelația lui Dumnezeu, ci cuvântul despre Revelație.

„Vă întreb: este Sfânta Scriptură despre Revelație, sau este însăși Revelația? Cuvintele și înțelesurile sunt despre Dumnezeu, adică sunt ele Revelație, Îl revelează pe Dumnezeu? Sau sunt despre Revelație? Și ce este Revelația?

Sunt unii care cred că Revelația înseamnă să Se coboare Duhul Sfânt peste scriitorul Sfintei Scripturi, să-i stea pe umeri, să-i spună «Ia-ți stiloul» – ei, pe vremea aceea scriau cu pana – «și scrie». Și stă Sfântul Duh pe umerii lui și-i spune: «Scrie: Acestea grăiește Domnul». Acestea le-a zis Dumnezeu, chiar cuvintele pe care Dumnezeu le-a spus Prorocului și Apostolului.

Părinții nu acceptă o asemenea concepție despre Revelație, adică despre însuflarea dumnezeiască. Nici Vechiul Testament, nici Noul Testament n-au fost dictate, nici scriitorii n-au fost secretarii lui Dumnezeu, care să stea să scrie ce le spunea Dumnezeu, nici Sinoadele Ecumenice n-au fost ceva de genul ăsta.

Și-atunci, ce este însuflarea dumnezeiască? Insuflarea dumnezeiască este starea în care omul este de Dumnezeu insuflat.”

„Idea că Scriptura poate să fie identificată cu Revelația nu-i doar ridicolă din punct de vedere patristic, ci este pură erezie. Scriptura nu este Revelație, ci cuvânt despre Revelație. Scriptura este unicul criteriu al autenticității Revelației, însă Revelația nu se limitează – nici măcar temporal – la Scriptură.

Scriptura în sine nu constituie slava necreată a lui Dumnezeu în Hristos – în consecință, Scriptura nu este Revelație. Scriptura nu este Cincizecime, ci vorbește despre Cincizecime. Experiența Cincizecimii este cuprinsă în Scriptură, și totodată transcende Scriptura.”

„Sfânta Scriptură nu este Revelație, așa cum cred unii. Revelația transcende Sfânta Scriptură, pentru că Revelația este experiența Cincizecimii, care nu poate fi descrisă. Ceea ce avem în Sfânta Scriptură nu este o descriere a Cincizecimii, ci este o discuție despre Cincizecime, despre Revelație. Pentru că doar cel care este părtaș Revelației știe ce este Revelația. Știe că Revelația transcende și înțelegerea, și exprimarea. Sfânta Scriptură este despre Revelație. Iar scopul Sfintei Scripturi nu e să ne ofere nouă Revelația închisă bine între două coperti.

Nu putem să luăm o Biblie, așa cum fac protestanții, și să spunem că începe cu cartea Facerii și se termină cu cartea Apocalipsei, și că toate aceste pagini, cu toate aceste cuvinte din această colecție, dacă-i putem spune așa, înseamnă Revelația, că acesta este cuvântul lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură nu este cuvântul lui Dumnezeu, ci este despre cuvântul lui Dumnezeu. Totdeauna «despre» – nu însăși Revelația, nu însuși cuvântul lui Dumnezeu. În tradiția ortodoxă e o prostie să prezinți Sfânta Scriptură drept Revelația sau cuvântul lui Dumnezeu. Mi-e jenă să-i zic până și erezie, nu merită să-i spun altfel decât aberație sau idiotețenie.”

Revelația este o experiență a realității necreate. „Dumnezeu nu revelează cuvintele”, pentru că tot ce a scris cel ce s-a făcut părtaș Revelației sunt cuvinte create.

„În plus, Sfânta Scriptură nu este Revelație, ci cuprinde înțelesuri despre Revelație, care înțelesuri sunt de Dumnezeu insuflăte, iar scopul acestor înțelesuri nu este în nici un caz să învețe adevăruri create despre lumea creată. Nu asta-i scopul lor. Scopul înțelesurilor de Dumnezeu insuflăte este să învețe despre adevărul necreat, nu despre cel creat. Prin urmare, nimănui nu-i este îngăduit să folosească Sfânta Scriptură pentru ca să-și susțină un tip oarecare de filosofie sau de știință pozitivă, pe care crede el că o dezvoltă.

Sfântul Grigorie Palama este foarte categoric în această privință și nu-l lasă pe Varlaam să confunde aceste două adevăruri. Nu-l lasă nici să folosească Sfânta Scriptură pentru cosmologie, geologie și altele, atunci când Varlaam încearcă să derive științele pozitive din Sfânta Scriptură. Pentru că primii oameni care au început să studieze lumea fizică, crezând ei că Sfânta Scriptură ar fi Revelație scrisă de Dumnezeu, aveau impresia că cercetând Sfânta Scriptură vor învăța adevăruri despre univers.”

Una este înțelegerea Sfintei Scripturi, și alta participarea vie la taina lui Dumnezeu – după cum una este dogma, și alta este taina.

„Sfânta Scriptură nu-L exprimă pe Dumnezeu, nici nu ne oferă instrumentul prin care să-L putem noi înțelege pe Dumnezeu. Asta înseamnă că textul Sfintei Scripturi nu este un manual pe care să-l poți citi crezând că te asistă Duhul Sfânt ca să-l citești, înțelegându-L astfel pe Dumnezeu prin Scriptură. Dar asta nu înseamnă că nu poți înțelege Sfânta Scriptură. Una e să înțelegi Sfânta Scriptură, și alta e să-L înțelegi pe Dumnezeu. Nu e același lucru.

Din nou, diferența constă în această distincție dintre teologia dogmei și taină. Pentru că Sfânta Scriptură ne dă posibilitatea să înțelegem lucruri despre Dumnezeu, cuvinte și înțelesuri despre Dumnezeu. Iar noi înțelegem înțelesurile, înțelegem cuvintele numai atunci când înțelegem scopul cuvintelor și al înțelesurilor. Dar asta nu înseamnă că aceste cuvinte și înțelesuri L-ar exprima cumva pe Dumnezeu sau că ne-ar da nouă instrumentul prin care să putem să-L înțelegem pe Dumnezeu.”

Concepția că Sfânta Scriptură ar fi unul și același lucru cu Revelația a provocat toate ereziile, inclusiv conflictele cu știința.

„E clar că teoria aceasta cum că Scriptura ar fi Revelația a provocat multe probleme serioase pentru Biserică, inclusiv din punctul de vedere al științelor pozitive. Pentru că știm acum că există oseminte omenești despre care s-a dovedit că datează de trei milioane și jumătate de ani.”

Teologia apuseană a Evului Mediu a identificat Sfânta Scriptură cu Revelația.

„Motivul este că, sub influența lui Augustin, concepția apuseană despre însuflarea dumnezeiască a Sfintei Scripturi și despre Revelație era de-așa natură, încât Revelația a fost identificată cu Sfânta Scriptură.

Acest lucru a cauzat probleme imense odată cu apariția științei și filosofiei moderne, cu rezultatul că lucrurile descrise de Sfânta Scriptură nu mai sunt acceptate de știința de astăzi. De pildă, cosmologia Facerii prezintă asemănări uluitoare în comparație cu cosmologia babiloniană.”

În tradiția papistașă s-a afirmat că Sfânta Scriptură este Revelație a lui Dumnezeu, lucru ce avea să creeze multe probleme în știință. În același timp, Sfânta Scriptură a fost corelată cu teologia lui Toma d’Aquino, care era un filosof scolastic,

cu rezultatul că au ajuns să fie influențate și teologia rusă, și teologia neogreacă.

„Învățătura aceasta cum că Revelația lui Dumnezeu ar fi cuprinsă în Sfânta Scriptură a fost dintotdeauna dominantă în tradiția papistașă, mai ales din cauza lui Augustin, după care a fost adoptată de conservatorismul rus, de unde a ajuns să predomine și în teologia neogreacă. Adică, dacă am vrea să spunem ce este Revelația (potrivit lui Augustin), Revelația, în esență, este Sfânta Scriptură, sau cel puțin este inclusă în Sfânta Scriptură. În actul însuflării dumnezeiești, Dumnezeu ar fi revelat aceste înțelegeri care sunt cuprinse în Vechiul și Noul Testament, la Proroci și la Apostoli – și, de vreme ce sunt revelate de Dumnezeu, este exclus ca Sfânta Scriptură să conțină vreo greșeală. Din moment ce este gura lui Dumnezeu, iar Dumnezeu, fiind Creatorul lumii, le știe pe toate, este cu neputință ca scriitorul de Dumnezeu însuflat, care a scris cuvintele Sfintei Scripturi, să poată face vreo greșeală cât de mică.

Acesta a fost principalul motiv pentru care știința modernă a trecut prin ani grei cu Biserica Papistașă, după cum preabine știți. Au fost oameni arși pe rug ca eretici pentru că, din punct de vedere științific, descopereau lucruri care nu erau în acord cu ce spunea Biserica Papistașă și Sfânta Scriptură, cel puțin în felul cum interpreta Biserica Papistașă Sfânta Scriptură.

Alături de Sfânta Scriptură, și Toma d' Aquino căpătase aproape un statut de infallibilitate. Prin urmare, cine studia teologie [papistașă] în Evul Mediu avea Sfânta Scriptură și pe Toma d' Aquino. Existau biserici care aveau Sfânta Scriptură și *Summa Theologica* a lui Toma d' Aquino pe Sfânta Masă – pe «altar», cum îi spun ei, pentru că ei numesc altar* Sfânta Masă.

*Termen care, în mentalitatea greacă, denumește exclusiv altarele păgâne ale Antichității. (n. trad.)

Vasăzică, Toma d' Aquino căpătase o autoritate uriașă în Biserica Papistașă, pentru că trăise într-o epocă în care Aristotel, într-un final, ajunsese cunoscut în Apus, prin traduceri făcute de arabii din Spania. În acei ani, romeii asupriți din Franța plecau să studieze în Spania, învățau araba și, în cele din urmă, din acea tradiție s-au făcut traduceri din Aristotel, din arabă adică, și s-a creat o mare problemă în privința interpretării lui Aristotel."

Însă Sfânta Scriptură nu face știință, pentru că altul este scopul ei. Folosește știința epocii, acesta fiind un motiv în plus pentru care Scriptura nu ar trebui să fie considerată Revelație a lui Dumnezeu.

„De ce, pentru Heidegger, creștinismul este o știință? Pentru că pleacă de la premisa că Sfânta Scriptură este Revelație. Asta-i problema – consideră că Scriptura ar fi Revelație. Și, de vreme ce Sfânta Scriptură este Revelație, înseamnă că Sfânta Scriptură este temelia teologiei creștine ca știință pozitivă.

Da, numai că pentru teologia patristică astea-s prostii, pentru că Sfânta Scriptură nu este Revelație. Sfânta Scriptură este despre Revelație, despre cuvântul lui Dumnezeu, dar nu punem egal între Sfânta Scriptură și Revelație. Iar noi, ortodocșii, în virtutea predaniei Părinților, nu acceptăm insuflarea dumnezeiască «în literă» a Sfintei Scripturi. Așa că, cel puțin pentru Ortodoxie, Sfânta Scriptură nu poate fi considerată știință pozitivă nici din punctul de vedere al insuflării dumnezeiești «în literă», nici din punctul de vedere al identificării Sfintei Scripturi cu Revelația și cu cuvântul lui Dumnezeu.

Pentru noi, Sfânta Scriptură înseamnă cuvinte și înțelesuri, unele din cuvintele și înțelesurile despre Dumnezeu. Vasăzică, atunci când spunem că în experiența îndumnezeirii se sfârșesc cuvintele și înțelesurile despre Dumnezeu, lucrul acesta este valabil și pentru Sfânta

Scriptură. Și Sfânta Scriptură se sfârșește în experiența îndumnezeirii.

De asta și teologii apuseni îl iau pe Sfântul Grigorie Palama și pe Părinții Răsăritului și-i acuză, pentru că sunt de-a dreptul scandalizați că Părinții consideră Sfânta Scriptură ca fiind ceva temporar. De ce? Pentru că, pentru creștinii apuseni, Sfânta Scriptură este Revelația. E ca și cum ai desființa Coranul pentru musulmani. E posibil una ca asta? Căci Coranul, pentru musulmani, nu este doar Revelație, ci s-a mai coborât și din cer. Și mai e și necreat. Coranul există din veci cu Dumnezeu.

Ceva de genul ăsta credeau și francii în Evul Mediu, iar creștinii apuseni din ziua de azi continuă pe aceeași linie. Sunt de-a dreptul șocați când aud un ortodox spunând că Sfânta Scriptură nu este Revelație și nu este cuvântul lui Dumnezeu.”

Sfânta Scriptură nu este Revelația lui Dumnezeu, ci cuvânt despre Revelație încredințat Sfinților. Nu este nici cuvântul lui Dumnezeu, ci cuvânt despre Cuvântul.

„Am văzut la un moment dat, în referatul unei subcomisii [de dialog], că ai noștri împreună cu un teolog anglican susțineau că Sfânta Scriptură e Revelație și cuvânt al lui Dumnezeu. Am făcut un mic memoriu către Sinodul Bisericii Greciei și am cerut oficial permisiunea, ca să nu-mi mai găsesc beleaua cu nimeni, să susțin în dialogul cu anglicanii poziția mea că Sfânta Scriptură nu este nici Revelație, nici cuvânt al lui Dumnezeu, ci este cuvânt despre Revelație și despre Cuvântul lui Dumnezeu.

Ei bine, pe baza acestei distincții am avut o întâlnire la Moscova, unde de data asta am spus pe față lucrul acesta. Și eram gata să le prezint încă și documentul dacă aș fi întâmpinat vreo piedică din partea ortodocșilor. Dar n-a mai fost nevoie, pentru că ai noștri s-au pierdut când

m-au auzit spunând lucrurile acestea și le-a fost teamă că pesemne știu eu ce știu și că s-ar putea face de râs în fața străinilor, așa că n-au mai deschis gura. Iar documentele s-au scris, și de peste tot s-a șters ideea că Sfânta Scriptura este Revelație și cuvânt al lui Dumnezeu.”

În general, citind Sfânta Scriptură, putem vedea pronia și voia lui Dumnezeu, dar nu putem să-L înțelegem pe Dumnezeu, nici să ne împărtășim de El, Cel ce este taină. De asemenea, Sfânta Scriptură nu este unul și același lucru cu Revelația.

b) Insuflarea dumnezeiască a Sfintei Scripturi

Apostolul Pavel îi scrie ucenicului său Timotei: *„Toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată, și de folos spre învățatură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea spre dreptate”* (II Timotei 3, 16).

Multe s-au spus și s-au scris în jurul acestui subiect al insuflării dumnezeiești a Sfintei Scripturi. Cele mai multe au declanșat probleme specifice în Apus. Se pune întrebarea: este Sfânta Scriptură de Dumnezeu insuflată pentru că este cuvânt despre Revelație, sau sunt de Dumnezeu insuflate și cuvintele și informațiile științifice și istorice particulare din Scriptură? Cum trebuie înțeleasă această insuflare dumnezeiască?

Pentru început, așa cum am menționat mai sus, de Dumnezeu insuflați sunt Sfinții ce se află în starea de luminare și de îndumnezeire, și scriu cu insuflare dumnezeiască despre subiecte legate de Revelația lui Dumnezeu, Întrupare, arătarea slavei lui Dumnezeu, Biserică și experiența slavei lui Dumnezeu în Biserică.

„Vă întreb: doar scrierile Sfintei Scripturi sunt de Dumnezeu insuflate, sau și scrierile Sfinților de Dumnezeu insuflați de-a lungul istoriei sunt de Dumnezeu insuflate? Pentru că cea mai mare doză de insuflare dumnezeiască

de care a avut parte vreodată istoria este experiența Cincizecimii. Cincizecimea este cea mai înaltă formă de îndumnezeire, cea mai înaltă formă de insuflare dumnezeiască ce a existat vreodată în istorie. Cea mai înaltă formă care a existat până azi.”

Apoi, în Sfânta Scriptură sunt descrise experiențe de insuflare dumnezeiască, dar sunt descrise și viețile unor oameni neîndumnezeiți.

„Insuflarea dumnezeiască constă în faptul că Sfânta Scriptură descrie experiențele oamenilor îndumnezeiți, pe care tot oamenii îndumnezeiți le înțeleg. Dar Sfânta Scriptură nu descrie numai viețile oamenilor îndumnezeiți. Descrie și experiențele oamenilor blestemați și nelegiuți. Deci sunt tot felul de lucruri în Sfânta Scriptură.

Sfânta Scriptură nu este de Dumnezeu insuflată în sensul că ar fi scris-o Dumnezeu. Nu există o asemenea insuflare dumnezeiască, așa cum cred musulmanii despre Coran și francii, în Apus, despre Sfânta Scriptură. Nu există o insuflare dumnezeiască de felul acesta. Insuflarea dumnezeiască «în literă» nu a fost niciodată acceptată de nici un ortodox, oricât ar fi el de conservator. Nici vorbă la noi de o asemenea insuflare dumnezeiască.

Student: - Dar în privința scriitorului cărților istorice [ale Scripturii], ce fel de insuflare dumnezeiască avem?

Răspuns: - În anumite cazuri nu știm cine le-a scris. E posibil să fi fost documente istorice care se păstrau în Templul evreilor, pe care le-a pus apoi cineva laolaltă. Nu se pune problema insuflării dumnezeiești în acest caz. Însăși descrierea insuflării dumnezeiești, adică a îndumnezeirii, are nevoie de insuflare dumnezeiască, atunci când se descrie insuflarea dumnezeiască a unui anume om. Și aceste documente istorice au fost adunate în special în Vechiul Testament.

Să luăm psalmii. Psalmii înșiși sunt de Dumnezeu insuflați și au fost scriși de oameni de Dumnezeu insuflați. Asta e evident, pentru că știm că sunt folosiți în Rugăciunea minții, și Însuși Duhul Sfânt Se roagă în om prin acești psalmi, când omul se află în stare de rugăciune. Așa că știm că psalmii sunt de Dumnezeu insuflați.

Alte cărți, cum ar fi cărțile Macabeilor și altele de genul ăsta, care sunt despre războaie, independență și toate aceste lucruri, cărțile acestea le numim bune de citit sau folositoare. Sunt o parte a istoriei oamenilor de Dumnezeu insuflați, pentru că Macabeii sunt Sfinți ai Bisericii. Lupta Macabeilor a fost o luptă sfântă.”

Criteriul după care Biserica a alcătuit ceea ce numim canonul Sfintei Scripturi nu este insuflarea dumnezeiască, ci combaterea ereticilor, călăuzirea credincioșilor și tămăduirea oamenilor.

„Dacă Biserica primară nu include în Sfânta Scriptură o anumită carte, nu înseamnă că nu o consideră de Dumnezeu insuflată. Poate să fie de Dumnezeu insuflată și să nu fie inclusă, căci criteriul nu este insuflarea dumnezeiască.”

Apoi, Sfânta Scriptură este de Dumnezeu insuflată nu numai pentru că a fost scrisă de oameni insuflați de Dumnezeu, ci și pentru că este citită de oameni de Dumnezeu insuflați. O carte științifică are valoare atunci când este citită de oameni de știință.

„În dialogul (cu celelalte confesiuni), au început să-și dea seama că Sfânta Scriptură nu e de Dumnezeu insuflată, cu toate că e de Dumnezeu insuflată. Tot la fel cum o carte de astronomie este inspirată de astre pentru că este citită de cineva care vede astre, dar dacă nu o citește un astronom, ea nu mai este inspirată de astre. O carte de chirurgie e inspirată de chirurgie, dar în mâinile

unui șarlatan e o carte a morții, în timp ce în mâinile unui chirurg este o carte inspirată de chirurgie.

La fel și Sfânta Scriptură. În mâinile unui om de Dumnezeu insuflat, care se află în starea de luminare sau de îndumnezeire, este de Dumnezeu insuflată, în timp ce în mâinile unui pseudo-teolog, Sfânta Scriptură nu este nimic. Stă el acolo cu mintea lui și încearcă să-și închipuie ce spune Scriptura. Citește că Moise a văzut Îngerul în rugul aprins, pe Îngerul Domnului, Care i-a spus: «*Eu sunt Cel Ce sunt*», «*Eu sunt Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac*» și celelalte, și-și spune: «*Ei, astea sunt mituri*», și trece mai departe fără să le dea nici o importanță. Dacă însă ne uităm la icoane, vedem cuvintele «*Cel ce este*» (ὁ ὢν) – asta înseamnă că Cel care i S-a arătat lui Moise și altor Proroci ai Vechiului Testament este Hristos.”

Astfel, Sfânta Scriptură devine o carte de Dumnezeu insuflată pentru cei care au aceeași experiență ca Prorocii și sunt îndumnezeiți.

Apoi, insufierea dumnezeiască a Sfintei Scripturi nu are legătură cu infailibilitatea din punct de vedere științific. Sfânta Scriptură nu este o carte științifică, nu urmărește să facă știință. De altfel, adevărul necreat se deosebește de cel creat. În învățătura patristică se vorbește despre un dublu adevăr, creat și necreat. Cu alte cuvinte, una este adevărul teologic empiric, și alta este adevărul științific. Aceasta înseamnă că nu există un adevăr unitar.

„Asta-mi aduce aminte de disputa dintre Varlaam Calavritul și Sfântul Grigorie Palama – și, cred că de aici ar trebui să pornim noi.

Am pomenit ceva despre Grigorie de Nyssa, care face un foarte bun comentariu, chiar amuzant. Pe când discuta un anume subiect – în ce măsură sufletul este unit cu trupul –, spune: «Unii invocă Sfânta Scriptură ca să ne

învețe aceste lucruri, dar pe mine», zice el, «nu mă interesează ce spune Sfânta Scriptură. Mă interesează adevărul». Și lucrul ăsta îl zice Grigorie de Nyssa.

Poziția pe care Sfântul Grigorie Palama o ia împotriva lui Varlaam este extrem de importantă. Pentru că Varlaam susține că adevărul este unitar, și că putem cunoaște acest adevăr fie din Sfânta Scriptură, fie din filosofie, fie din științele pozitive; asta pentru că Varlaam trăia într-o epocă în care începuse să se miște ceva în științele pozitive.

Deci, în disputa cu Varlaam, Palama exprimă anumite poziții definitorii: că între necreat și creat nu există nici o asemănare, prin urmare nu se pot confunda adevărurile create cu adevărurile necreate. Nu sunt deloc același lucru. Una sunt adevărurile create, și alta adevărurile necreate. Și, de vreme ce între ele nu există nici o asemănare, adevărul creat nu poate fi în nici un caz modul prin care să cunoaștem adevărul necreat.”

Aceasta înseamnă că Sfânta Scriptură nu poate să fie o sursă de cunoștințe științifice. Scriitorii de Dumnezeu însuflați folosesc cunoștințele științifice ale epocii lor, fără însă a face știință. Altul este scopul lor.

„În secolul al XIV-lea a avut loc o dispută extrem de interesantă între Sfântul Grigorie Palama și Varlaam Calavritul. Varlaam susținea atunci că Sfânta Scriptură este sursa cunoștințelor științifice, și Sfântul Grigorie Palama se amuza pe seama lui, pentru că-i atrăgea atenția că există două adevăruri. Există adevărul creat, și există adevărul necreat. Sfânta Scriptură nu este o sursă a cunoștințelor despre adevărul creat, ci despre adevărul necreat, adică despre Revelația slavei necreate a lui Dumnezeu. Nu este un manual nici de medicină, nici de oricare altă știință. Este o carte scrisă în contextul cunoștințelor epocii în care a fost scrisă.

Sfânta Scriptură este infailibilă și este o călăuză în viața omului doar în chestiunile care țin de curățire, luminare și îndumnezeire, îndumnezeirea fiind piatra de temelie a cunoașterii despre Dumnezeu pe care au avut-o Proccii, Apostolii și Sfinții Bisericii.”

Cosmologia Sfintei Scripturi este preluată din cunoștințele acelei epoci. Cu alte cuvinte, Sfânta Scriptură cuprinde și anumite lucruri care nu țin de credință. În plus, Sfânta Scriptură nu face știință.

„În trecut nici nu se punea problema dacă să fie sau nu acceptată Sfânta Scriptură din punct de vedere științific și istoric. Astăzi însă, dacă-ți trece cumva prin cap să accepți Sfânta Scriptură în aceste chestiuni, poți să dai de belea. În Sfânta Scriptură sunt și lucruri care nu țin de credință. Să zicem, de pildă, că o fată este siluită în Vechiul Testament. Ține asta de credință? Ce legătură are lucrul acesta cu dogma, cu îndumnezeirea, cu luminaarea? Este un păcat, o fărădelege. Oare pasajul ăsta este de Dumnezeu insuflat?

Apoi, există cosmologia Vechiului Testament. Când Vechiul Testament vorbește despre tărie, asta-i cosmologie babiloniană. În vremea aceea, popoarele Orientului Mijlociu vedeau că săpau o fântână și jos dădeau de apă, apoi vedeau că din cer cade ploaie și adesea au loc revărsări de ape. Și, dacă te uiți cu atenție la psalmi, o să vezi că există burdufuri în cer, cum ar fi niște depozite de apă – deschizi ușa, ca la duș, și cade apa. Vasăzică, așa și-au închipuit creația, că la început era Dumnezeu, Care a creat tĂria, și pĂmântul era în mijlocul apelor, și apoi a suspendat tĂria, ca să țină apele de sus, și avem pĂmântul care ține apele de jos, iar noi suntem la mijloc și trăim între ape. Asta-i cosmologia Vechiului Testament. Ce

legătură are asta cu realitatea? Așa că, să spui că Sfânta Scriptură e insufletă «în literă» e de-a dreptul o prostie. Unii promovau lucrurile astea în trecut, niște «apologeți» faimoși, dar e curată aberație.”

Cât despre timpul creației, putem să luăm un exemplu din astronomie.

„Cea mai îndepărtată stea descoperită până în prezent – asta, dintr-un articol pe care l-am citit, nu știu de atunci până în momentul de față ce s-a mai întâmplat – se află la zece bilioane de ani-lumină depărtare. Un an-lumină înseamnă șase trilioane de mile și este distanța pe care un foton o străbate într-un an.

Așadar, acum când avem asemenea concepții asupra timpului, lucrurile pe care le spuneau evreii – cum ar fi, să zicem, 5060 de ani de la facerea lumii, astea-s prostii. Pentru că, dacă luăm Vechiul Testament, atunci lumea, tot universul, ar exista de vreo șase mii de ani.

Deci este evident că o astfel de cronologie pe care ne-o dă Sfânta Scriptură nu corespunde realității. Și stau acum apologeții și se muncesc să spună că Sfânta Scriptură așa de minunat le descrie pe toate, fără de greșală...”

De asemenea, Sfinții de Dumnezeu însuflați folosesc evenimentele istorice ale vremii lor, dar nu sunt istorici de Dumnezeu însuflați.

„Dacă găsim surse extrabiblice care să ateste că Apostolul Luca ar fi făcut o eroare de vreo jumătate de an în datare, că, știu eu, n-ar fi menționat corect vreun rege sau ceva de genul ăsta, ce contează? Pentru că scopul lui nu era să relateze cu acrivie istoria lumii. El voia să vorbească despre lucrarea Duhului Sfânt între Apostoli și credincioși. Acesta era scopul lui. După cum un chirurg poate foarte bine să menționeze anumite date istorice în cartea lui, iar dacă face vreo greșală pe teme istorice în

cărțile lui de chirurgie, ce contează? Nu ne interesează asta.

Eu unul, cel puțin, așa mă raportează la toată strădania asta a unor oameni fără minte de a transforma Sfânta Scriptură într-un manual științific de secol XX. Așa ceva nu se face. Astea-s prostii, nici nu merită să-ți pierzi timpul cu asta."

Greșeli de felul acesta au făcut creștinii apuseni.

„Până să ia amploare știința modernă, vedeau în Sfânta Scriptură nu doar o carte a cunoașterii religioase și teologice, ci și a cunoașterii științifice.

Concepțiile despre lume și cosmologie și le întemeiau pe Sfânta Scriptură, de vreme ce credeau că Sfânta Scriptură este de Dumnezeu insuflată, în sensul că Dumnezeu ar fi dictat textul în sine. Așa că, de vreme ce Dumnezeu e Cel care a scris Sfânta Scriptură, iar Sfinții de Dumnezeu insuflați au scris Sfânta Scriptură prin insuflarea lui Dumnezeu, rezultă că tot ce scrie în Sfânta Scriptură este adevărat. Am încheiat discuția."

Așadar, Sfânta Scriptură nu poate fi considerată o autoritate în cunoașterea științifică.

„Nici un om serios nu poate lua Sfânta Scriptură drept autoritate în științele pozitive. Nici nu se pune problema. Deci ideea că Sfânta Scriptură ar fi o carte a adevărilor științifice s-a perimat atât de mult odată cu dezvoltarea științei moderne, încât a răsturnat în Apus și toată această concepție despre insuflarea dumnezeiască."

c) Conservator și liberal

Caracterizările de „conservator” sau „liberal” s-au folosit excesiv în Apus în privința Sfintei Scripturi. Din Apus au trecut și în teologia rusă, de unde au ajuns la noi. Astfel, conservator este cel care acceptă că întreaga Sfântă Scriptură

este Revelație a lui Dumnezeu, în timp ce liberal este cel ce neagă faptul că întreaga Sfântă Scriptură este Revelație a lui Dumnezeu.

„Linia conservatoare în Europa și Rusia se caracterizează prin devotamentul teologului față de ideea că Sfânta Scriptură ar fi Revelație. Astăzi, în Europa și America, cine acceptă întreaga Sfântă Scriptură, de la început până la sfârșit, ca Revelație, este evaluat ca 100% conservator. Este 100% conservator. Cine acceptă doar anumite lucruri din Sfânta Scriptură ca Revelație, în funcție de cât acceptă, este 75% conservator, 50% conservator sau 60%, 70%, 100% liberal. Cine respinge complet Sfânta Scriptură ca Revelație este 100% liberal. Cine acceptă o parte din Sfânta Scriptură ca Revelație poate fi de la 10%, până la 50%, 70%...”

Conservatorul și liberalul în Apus sunt de asemenea definiți în funcție de măsura în care acceptă însuflarea dumnezeiască a Sfintei Scripturi.

„Cine este conservator, și ce înseamnă să fii conservator? Conservator este o caracterizare care ne vine de la protestanți și de la catolici. Cel care crede în însuflarea dumnezeiască «în literă» a Sfintei Scripturi, și că Sfânta Scriptură ar fi o carte științifică, fără nici o greșeală, acela e conservator. Iar liberal devii în funcție de procentul cu care te distanțezi de linia asta – adică, cu câte unități de măsură ai mai puțin pe linia asta, cu atât ești mai liberal. Dacă părăsești complet linia asta, atunci ești extrem liberal în privința însuflării dumnezeiești «în literă» a Sfintei Scripturi.

Acest lucru, din punct de vedere ortodox, adică însuflarea dumnezeiască «în literă» a Sfintei Scripturi, faptul că Dumnezeu stătea la gura scriitorilor și dicta scrierea Sfintei Scripturi, este erezie. Din punct de vedere patristic,

este erezie. Deci cum ar putea un ortodox să fie conservator în sensul acesta?"

Este limpede că termenii de „conservator” și „liberal” au avut ca punct de plecare critica biblică, după care s-au extins și asupra altor subiecte, cum ar fi gradul de acceptare a Sinoadelor Ecumenice și a întregii Tradiții bisericești.

„Chestiunea aceasta a conservatorilor și liberalilor a apărut în Apus odată cu critica biblică a Vechiului și Noului Testament. Deci, cu cât este cineva mai fidel ideii de insuflare dumnezeiască a Sfintei Scripturi ca întreg, cu atât este considerat mai conservator. Cel care se îndepărtează de ideea că Sfânta Scriptură ar fi inspirată de Dumnezeu, sau cel puțin că anumite părți ale Sfintei Scripturi ar fi inspirate de Dumnezeu, acela este considerat liberal. Prin urmare, noțiunile de liberal și conservator în Apus sunt legate, în cadrul protestantismului, în special de felul cum interpretează ei Sfânta Scriptura și de autoritatea Sfintei Scripturi.

Un protestant conservator, cel mai conservator, va fi unul care acceptă că, de la primul capitol al Facerii până la cartea Apocalipsei, nu poate să existe nici cea mai mică greșeală în tot textul Scripturii. Țasta-i cel mai conservator. Și apoi, te îndepărtezi de conservatorism pe măsură ce te îndepărtezi de ideea asta. Poate să fie cineva conservator în privința anumitor cărți ale Sfintei Scripturi, iar în privința altora nu, pentru că nu le acceptă ca texte autentice. Așa că autenticitatea sau neautenticitatea acestor cărți biblice este un subiect de dezbatere, și cineva poate fi considerat conservator și din acest punct de vedere.

În orice caz, în Biserica Ortodoxă, toată problematica asta a conservatorismului a ajuns în ultimii ani să fie abordată foarte diferențiat Dacă luăm, să zicem, teologia

academică drept reper, sunt unii care limitează insuflarea dumnezeiască doar la anumite părți ale Sfintei Scripturi, nu la toată Sfânta Scriptură. Și asta pentru că și la noi a ajuns astăzi la ordinea zilei să se vorbească despre teologia lui Ioan, teologia lui Matei, teologia lui Luca, a lui Marcu, teologia Apostolului Pavel, teologia Epistolelor pastorale, ca și cum ar fi diferite de celelalte Epistole ale Apostolului Pavel.

Apoi, mai este și teologia celorlalte Epistole ale Sfintei Scripturi care nu sunt ale lui Pavel, și teologia cărții Apocalipsei, și ne-am obișnuit să vorbim despre teologiile diferiților scriitori ai Sfintei Scripturi, iar dacă sunt sau nu toate de inspirație dumnezeiască, asta a ajuns acum o chestiune secundară.

Apoi, ortodocșii conservatori sunt aceia care acceptă insuflarea dumnezeiască a Sfintei Scripturi și a Sinoadelor Ecumenice. Lucrul acesta l-am moștenit și din anii ocupației turcești. Era o idee extrem de răspândită. Deci avem Sfânta Scriptură, Sinoadele Ecumenice, după care avem Canoanele Bisericii. Vasăzică, în ziua de azi, cel mai conservator va include și Canoanele ca fiind de inspirație dumnezeiască, așa că eticheta «de Dumnezeu insuflat și infailibil» o pune și pe Canoanele Bisericii.

Și culmea este că toată problematica asta a insufării dumnezeiești a Vechiului și Noului Testament, a Sinoadelor Ecumenice și Locale, a Canoanelor etc. este discutată într-un mod extrem de neobișnuit, cel puțin din punctul de vedere al Tradiției. Pentru că în Tradiția Bisericii, dacă citim viațile Sfinților și istoria Bisericii în general, o să vedem că insuflarea dumnezeiască este privită ca fiind o condiție necesară pentru creștinii aflați într-o anumită stare.”

Astfel, în ceea ce privește Sfânta Scriptură, Sinoadele Ecumenice și Sfintele Canoane, trebuie să avem în vedere scopul pe care acestea îl urmăresc.

d) Scopul Sfintei Scripturi

Dacă Sfânta Scriptură nu urmărește să facă știință și să predea cunoștințe științifice, atunci care este scopul ei?

Desigur, scriitorii de Dumnezeu însuflați, atât ai Sfintei Scripturi, cât și ai scrierilor patristice, se folosesc de lumea înconjurătoare, acceptă cunoștințele științifice și istorice ale epocii lor, dar scopul lor este călăuzirea oamenilor, astfel încât să ajungă și ei la înălțimea Cincizecimii și să dobândească cunoașterea și experiența lui Dumnezeu.

Noi citim Sfânta Scriptură nu pentru a-i examina cuvintele și a-L înțelege astfel pe Dumnezeu. Sfânta Scriptură este un ajutor menit să-l călăuzească pe om la îndumnezeire, moment în care va dobândi cunoașterea lui Dumnezeu. Trebuie să facem diferența între înțelesul Sfintei Scripturi și cuvintele ei. Pentru mântuire, înțelesul are o mai mare însemnătate.

„Care-i scopul Sfintei Scripturi? S-o citim noi ca filosofi și să-i puricăm cuvintele, și să venim cu propriile noastre înțelesuri ca să-L înțelegem pe Dumnezeu, și să cugetăm noi profund la ce vrea să spună Noul Testament? Sau scopul Noului Testament este să se sfârșească în experiența îndumnezeirii?”

„Înțelesul este ajutorul de care omul are nevoie ca să poată ajunge la îndumnezeire. Este, adică, doar un indicator care îl poate îndruma pe om la experiența îndumnezeirii. De aceea, Sfânta Scriptură și teologia patristică și teologia Sinoadelor nu au cum să fie folosite vreodată de indiferent ce fel de filosofie.

Singurul și unicul scop al limbajului Sfintei Scripturi, Părinților și Sinoadelor este să fie folosit drept mijlocul duhovnicesc prin care să fie cineva călăuzit pe treptele desăvârșirii, sub îndrumarea Părintelui duhovnicesc. Nu are nici un alt scop.”

Cuvintele și înțelesurile Sfintei Scripturi le folosim în mod ascetic, pentru a ajunge la îndumnezeire.

„Cred unii până astăzi că științele pozitive sunt în contradicție cu Sfânta Scriptură. Toată această discuție trebuie să înceteze odată pentru totdeauna, dacă luăm ca literă de lege cuvântul Sfântului Grigorie Palama și pricepem ce sunt înțelesurile de Dumnezeu insuflate și care este scopul lor. Iar Părinții Bisericii ne spun că scopul acestor înțelesuri nu este să ne descopere nouă tainele lucrurilor create, căci singurul mod prin care înțelesurile de Dumnezeu insuflate ne pot fi de folos este să le folosim ascetic, pentru a dobândi experiența îndumnezeirii.

Prin urmare, scopul înțelesurilor Sfintei Scripturi este pur ascetic, nu științific. Ține de nevoiță, nu de știință. Scriptura nu-i făcută să ne apucăm noi să examinăm din înțelesurile ei compoziția materiei și a corpurilor cerești, sau cum funcționează structura universului.”

Pentru că nevoița are legătură cu tratamentul terapeutic, al cărui scop este îndumnezeirea omului, înseamnă că scopul Sfintei Scripturi este terapeutic, urmărind tămăduirea omului, astfel încât el să poată ajunge de la chip la asemănare.

„Esența Sfintei Scripturi este această metodă terapeutică prin care, inevitabil, se ajunge și la rezultatele pe care le-ar dori cineva de la Sfânta Scriptură.”

Sfânta Scriptură cuprinde cărți catehetice și terapeutice, care conțin cuvinte și înțelesuri de Dumnezeu insuflate, căci pun un diagnostic corect al stării noastre duhovnicești și ne tămăduiesc, adică ne călăuzesc la îndumnezeire. Nu sunt cuvinte și înțelesuri filosofice, ci teologice prin excelență.

„În starea de luminare aducem închinare noetică, înțelegătoare. În Sfânta Scriptură avem tâlcuirea luminării și a îndumnezeirii, dar când vine îndumnezeirea, atunci tâlcuirea încetează, pentru că avem [în fața noastră însăși]

realitatea. Aceasta însă nu înseamnă că Sfânta Scriptură este abandonată ca scriere catehetică, terapeutică, de Dumnezeu insuflată. După cum nu sunt abandonate nici scrierile patristice sau hotărârile Sinoadelor. Toate acestea au o însemnătate permanentă pentru Biserică, și nu pot fi înlocuite. Nici nu sunt înlocuite, ci depășite, însă numai de cel ce ajunge la îndumnezeire, și numai pe durata îndumnezeirii. Când revine la luminare, din nou se roagă neîncetat, din nou aduce închinare cuvântătoare, rațională, din nou liturghisește, din nou tâlcuiește Sfânta Scriptură, din nou catehizează, din nou învață. În acest context, Sfânta Scriptură, scrierile patristice și hotărârile Sinoadelor sunt Simbolurile Credinței.”

Privind lucrurile din perspectiva metodologiei, cuvintele și înțelesurile Sfintei Scripturi urmăresc tămăduirea celor bolnavi duhovnicește. Sfânta Scriptură ne învață cum să fim tămăduiți, cum să ne slobozim de patimi, cum să plece din lăuntru nostru vechiul Adam, „omul cel vechi”.

e) Tâlcuirea Sfintei Scripturi

Sfânta Scriptură a fost scrisă de bărbați de Dumnezeu insuflați, ceea ce înseamnă că tâlcuirea ei cere o atenție specială, căci, pentru a o tâlcui cineva, trebuie să aibă aceeași experiență cu Prorocii și Apostolii. Acest lucru se întâmplă în toate științele, așa cum numai un medic, de pildă, poate să înțeleagă cercetarea altui medic.

Unii, pentru a tâlcui Sfânta Scriptură, studiază cuvintele. Dar cuvintele folosite de văzătorii de Dumnezeu fac parte din lumea înconjurătoare, prin urmare ermineutul care folosește această metodă nu va putea prinde „duhul” Sfintei Scripturi.

„Cu cât teologii papistași și protestanți cercetează mai mult, cu atât devin mai convinși că aproape întregul vocabular al Vechiului Testament poate fi regăsit în mediul înconjurător. Până și limba ebraică – a dovedit-o

arheologia contemporană – provine din limba fenicienilor, a cananeenilor adică, fiind limba celor cucerțiți de evrei.

Adică, atunci când evreii s-au întors în Pământul Făgăduinței, au găsit un popor care vorbea limba cananeeană. S-au amestecat cu ei, iar rezultatul a fost apariția limbii ebraice. E limpede că, pe vremea lui Avraam, credincioșii evrei nu vorbeau ebraica, ci siriaca acelei epoci și regiuni.”

Alții, ca să interpreteze Sfânta Scriptură, folosesc metoda filologică. Asemenea metode sunt de un oarecare folos, însă trebuie îmbinate cu experiența celor îndumnezeiți.

„Cum era posibil ca oamenii să interpreteze în felul acesta Sfânta Scriptură, în chestiunile fundamentale, adică? Nu mă refer, să zicem, la detaliile unui cuvânt ebraic: ce era în original și cum se scrie în greacă, și dacă este dintr-o sursă «Elohim», sursă «Iahve», sursă «Levitic», sursă «Deuteronom» etc. – toate chestiunile astea filologice cu care ne amețesc de cap cei care ni le-au adus din Europa și America.

Sunt bune lucrurile acestea. Eu am crescut cu ele în America. Le-am studiat în tinerețe. Și apoi, încet-încet, ajungi să spui: «Sunt bune aceste lucruri, e așa plăcut să stai și să faci la teorii raționale...» Dar ce legătură au toate acestea cu teologia? Astea-s metode filologice.”

Mai sunt și alții care abordează din punct de vedere arheologic și filologic cărțile Sfintei Scripturi.

„Ceea ce încearcă ei acum este să înțeleagă Sfânta Scriptură prin toate mijloacele posibile. S-au făcut multe cercetări, și arheologice, și filologice, și majoritatea se bazează pe principiul că, pentru a înțelege ce scrie autorul, trebuie să studiem foarte atent mediul din care provine Sfânta Scriptură.

Așa că lucrează arheologic și filologic pe textele vechi, identifică scrierea unui anumit pasaj al Sfintei Scripturi,

când a fost scris, în ce poziție a fost scris, și arheologii fac efortul să reconstituie mediul în care a fost scrisă Sfânta Scriptură. Și chiar au găsit secțiuni întregi ale Vechiului Testament care intră acum în anumite contexte, și în aceste contexte arheologice ajung să fie înțelese și terminologia, și tot felul de trăsături particulare și tradiții ale unei anumite epoci, ale unui anumit secol din trecut. Prin urmare, așa-numita metodă a criticii filologice în cercetarea Sfintei Scripturi a adus destule beneficii, fără nici o îndoială.”

Problema este că și ereticii studiază Sfânta Scriptură, însă o interpretează după propriile lor criterii.

„Ereticii cunoșteau foarte bine Sfânta Scriptură. În acele vremuri, ca să devină cineva episcop trebuia să știe pe dinafară toți psalmii, și să-i și tâlcuiască. Cred unii astăzi că ajungea cineva eretic din cauză că nu știa prea bine Sfânta Scriptură. Dar teamă mi-e că tocmai cei care știu prea bine Sfânta Scriptură ar putea să ajungă eretici! De ce? Din cauză că nu au cheile ermineutice corecte. De unde știm noi că este necreat Cuvântul? Și că Duhul Sfânt este necreat? O știm din Sfânta Scriptură. Dar cum știm să tâlcuim Sfânta Scriptură? Pe baza experienței celor îndumnezeiți.”

Există teologi protestanți care, atunci când interpretează Scriptura, vorbesc despre demitologizarea ei, eliminând adică toate imaginile și simbolurile care au fost preluate din mediul înconjurător.

„Ne punem acum întrebarea: oare Sfânta Scriptură și teologia primelor veacuri sunt cele care au nevoie de demitologizare, sau numai interpretarea francilor și a protestanților trebuie demitologizată, iar nu Sfânta Scriptură – de vreme ce în teologia noastră, în teologia patristică adică, asemenea concepții n-au existat niciodată.”

Protestanții, care citesc zilnic din Scriptură, dacă nu înțeleg metodologia prin care se ajunge la îndumnezeire și cum devine trupul omului sfinte moaște, înseamnă că nu pot să înțeleagă Sfânta Scriptură.

„Îmi aduc aminte de cineva pe care l-am cunoscut în America; țineam conferințe împreună. Eram în Danemarca și luam masa, și am glumit cu el – aveam pe-atunci 24 de ani – și i-am spus: «Protestanții vor înțelege Sfânta Scriptură numai atunci când vor înțelege ce sunt sfințele moaște», prin care înțelegeam îndumnezeirea.”

Până și diavolul interpretează Sfânta Scriptură, după cum se vede din ispășirile lui Hristos, când a folosit cuvinte din Scriptură.

„Și diavolul poate să facă tâlcuire a Sfintei Scripturi, cât pofteste.”

„Diavolul începe și-i învață pe unii cum să interpreteze Sfânta Scriptură, cum să predea învățătura despre Persoana lui Hristos, și așa se face el învățător al creștinismului.”

„Și diavolul știe pe dinafară Vechiul și Noul Testament. Nu doar creștinii le știu.”

Sfânta Scriptură, așa cum am afirmat mai sus, este de Dumnezeu insuflată pentru că a fost scrisă de Sfinți de Dumnezeu insuflați și pentru că este tâlcuită și folosită de oameni de Dumnezeu insuflați. Dacă este pusă în alte contexte, atunci este răstălmăcită. Dacă se întemeiază cineva pe Biserică văzută ca instituție și respinge experiența celor îndumnezeiți, sau dacă se întemeiază exclusiv pe Sfânta Scriptură, separând-o de experiența celor îndumnezeiți, atunci atât scopul Bisericii, cât și al Scripturii sunt deturnate.

„Augustin însă a dat la o parte experiența celor îndumnezeiți, iar în locul ei a pus două lucruri: Biserica și Sfânta Scriptură – cu alte cuvinte, cărți, lucruri scrise – și

așa a transferat autoritatea de la îndumnezeiți, la Biserică. Exact cum fac astăzi ortodocșii. Ortodocșii zilei de azi fac exact același lucru: «Biserica spune...» sau «Sfânta Scriptură spune...» sau «Sinodul Ecumenic spune...».

Sfânta Scriptură face parte dintre actele bisericești de închinare, de aceea este citită în timpul Dumnezeieștii Liturghii și la slujbe. Acesta este modul în care Scriptura este tâlcută.

„Dacă vrea cineva să ajungă teolog, cel mai bine să citească imnele Bisericii. De aceea, fericiți erau cei dinainte care nu aveau nici Universitatea din Atena, nici Universitatea din Tesalonic să studieze, ci aveau doar cărțile liturgice și pe Părinți. Pe acestea le citeau și erau teologi ortodocși de primă clasă.

S-a întemeiat Universitatea din Atena, s-a întemeiat Halki, și după aceea i-au trimis pe tineri în Apus ca să studieze Sfânta Scriptură, critică biblică, ermeneutică și celelalte. Și ce-au adus din Apus? Teologia francilor! Adică erorile lui Augustin, care sunt fundamentele tradiției ermeneutice a apusenilor până astăzi, asta au adus în Grecia. Dar înainte de-a le aduce în Grecia, le-au dus în Rusia.”

Sfinții Părinți fac tâlcuirea Sfintei Scripturi prin experiența lor. Vedem același lucru și în știință, unde oamenii de știință îi interpretează pe alți oameni de știință din același domeniu. Așa că, pentru a înțelege cineva Sfânta Scriptură, nu e suficient să fie filolog, istoric etc., ci trebuie să fie îndumnezeit.

„Nu-i nevoie să fie cineva savant ca să facă tâlcuirea aceasta. Tâlcuirea Părinților nu este doar rodul cărților pe care le-au citit, ci și al propriei lor experiențe. De aceea, atunci când vorbesc despre dogme, Părinții nu fac doar simpla tâlcuire a textelor, ci vorbesc și din experiența lor, la fel ca un astronom care, atunci când predă o lecție, nu vorbește doar din tratatele de astronomie, ci se uită și prin

telescop, verificând cu telescopul cele scrise în cărți. De fapt, telescopul este mai important decât cărțile.

La fel și în teologia patristică, mîntea celor luminați este mai importantă decât cărțile. Când mîntea se află în starea de luminare, ea este exact ca astronomul care vede prin telescop."

De vreme ce omul are minte (*νοῦς*) și rațiune (*λόγος*), Părinții tâlcuiesc Scripturile prin mîntea luminată, iar prin rațiune îi combat pe eretici.

„Când îi combăteau pe eretici, își exercitau rațiunea. Luminați de mîntea luminată, făceau tâlcuiri corecte ale Sfintei Scripturi și-i combăteau pe eretici. Totuși, chiar dacă lupta împotriva ereticilor se ducea sub călăuzirea minții luminate, ea însă se realiza prin mijloacele rațiunii."

Apostolul Pavel și toți Părinții învață că tâlcuirea Sfintei Scripturi este o harismă, anume „harisma proorocească”. Și doar cei care au această harismă proorocească pot să îi înțeleagă pe ceilalți, care o au și ei.

„Dacă cineva nu știe de Rugăciunea minții, nici nu are cum să-l tâlcuiască corect pe Apostolul Pavel. Protestanții, de ani de zile, tot citesc Sfânta Scriptură. Au aflat ei vreodată, pe cont propriu, din Sfânta Scriptură, despre Rugăciunea minții? Niciodată. Acum, când ortodocșii le-au atras atenția asupra acestui fenomen, văd și ei Rugăciunea minții în Sfânta Scriptură."

Cel ce se face părtaș energiei luminaătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu are o cunoaștere corectă a Vechiului și Noului Testament și le tâlcuiește corect, aplicându-le de asemenea corect.

„Cine o să aplice corect învățătura Vechiului și Noului Testament despre luminare și îndumnezeire? Unul care să aibă harul de luminare și îndumnezeire? Sau unul care se află în starea de luminare, și știe ce-i luminarea aceasta?

Asta înseamnă că, pentru Părinții Bisericii, Sfânta Scriptură este exact ce e un manual de chirurgie pentru un chirurg, un manual de biologie pentru un biolog etc. Sfânta Scriptură nu-i pur și simplu doar o carte pe care s-o ia cineva și să-și închipuie că vine acum Duhul Sfânt să-l lumineze s-o citească, adică s-o citească corect."

Dacă cineva nu are experiență proprie, trebuie să tâlcuiască Sfânta Scriptură pe baza tâlcuirii celor îndumnezeiți.

Studiul Sfintei Scripturi fără cel care L-a văzut pe Dumnezeu, fără cel care a fost luminat și îndumnezeit nu conduce la o tâlcuire și o înțelegere corectă. Aceasta înseamnă că Sfânta Scriptură nu numai că a fost scrisă de oameni de Dumnezeu insuflați, dar este și citită de cei de Dumnezeu insuflați. Adică și cititorul trebuie să fie de Dumnezeu insuflat ca să o tâlcuiască bine. În toate științele, citirea cărților este strâns legată de experiența practică și cunoștințele celor care le-au scris.

„Relația aceasta dintre omul de știință, carte, experiența vie și ucenic există și în concepția patristică despre Sfânta Scriptură. Desigur, în teologia patristică există concepția că Sfânta Scriptură este de Dumnezeu insuflată, că a fost scrisă de oameni de Dumnezeu insuflați, dar ceea ce trec cu vederea ortodocșii de azi e că și cititorul Sfintei Scripturi trebuie să fie de Dumnezeu insuflat ca să o înțeleagă corect. Nu doar scriitorul, ci și cititorul trebuie să fie de Dumnezeu insuflat ca să facă o lectură corectă. Și, dacă nu există această stare a insuflării dumnezeiești, Sfânta Scriptură nu poate fi înțeleasă ca și carte în sine. Atunci oricine ar putea s-o ia, s-o citească, s-o interpreteze după cum îi vine, fără să avem vreodată certitudinea că s-a făcut o interpretare corectă.

Ce s-a întâmplat în creștinism, în Ortodoxia de azi, e că scrierile biblice au fost rupte de practica insuflării dumnezeiești, atât din punctul de vedere al scriitorului, cât și

al cititorului, și oricine are o oarecare instruire în domeniu crede că poate să ia Scriptura și s-o citească, așa cum face în oricare alta din preocupările sale, și s-o înțeleagă.”

Sfânta Scriptură devine de Dumnezeu insuflată și pentru că este tâlcuită de oameni de Dumnezeu insuflați. Când este tâlcuită deeretici, atunci nu mai este privită ca fiind de Dumnezeu insuflată.

„Nu cumva Vechiul Testament este de Dumnezeu insuflat ca și carte în sine? Nu, ca și carte în sine nu este de Dumnezeu insuflat. Când devin de Dumnezeu insuflați Vechiul și Noul Testament? Atunci când sunt citite de un om de Dumnezeu insuflat. Când un om de Dumnezeu insuflat citește o carte, cartea devine de Dumnezeu insuflată. Adică, să zicem că avem o carte de chirurgie – dacă o citesc eu și încerc s-o pun în practică, nu numai că o să ajung un șarlatan, ci mai rău ca un șarlatan. O s-ajung automat un măcelar în toată regula. Alta era să fi fost chirurg și să fi citit cartea despre chirurgie ca un chirurg. Din moment ce autorul are ultima metodă în chirurgie, și eu, care cunosc ultimele metode, o să găsesc cartea de Dumnezeu insuflată, adică inspirată de chirurgie, pentru că și eu, care o citesc, sunt la rândul meu inspirat de chirurgie.

De aceea, Sfânta Scriptură devine carte de Dumnezeu insuflată doar pentru cei îndumnezeiți în primul rând, și pentru cei luminați în al doilea rând. Pentru că îndumnezeitul are aceeași experiență pe care a avut-o Moise, Apostolii la Cincizecime etc. Și, având aceeași experiență, [prin experiența aceasta] înțelege Sfânta Scriptură.

Din motivul ăsta tot insist eu de atâția ani la Universitate asupra acestui lucru, că metoda teologică a Bisericii Ortodoxe, a tradiției patristice, este empirică. Pentru că aici, în Grecia, cel puțin, teologia e considerată ca fiind

o anexă a filosofiei. Au impresia că trebuie să studieze filosofia ca să priceapă teologia ortodoxă.”

Și, desigur, se întâmplă aici ceea ce am menționat mai înainte, că atunci când omul se învrednicește de vederea lui Dumnezeu, Vechiul și Noul Testament sunt depășite. Însă, după experiența vederii lui Dumnezeu, chiar și văzătorul de Dumnezeu va folosi cuvintele de Dumnezeu insuflate ale Sfintei Scripturi.

„În experiența îndumnezeirii, Vechiul și Noul Testament sunt depășite. Teologia este depășită. Teologii sunt depășiți. Pentru că teologul devine îndumnezeit, și are experiența realității numită Dumnezeu, Care transcende și rațiunea, și toate, pentru că nu există nici o asemănare între Dumnezeu și lume.

Când însă omul se întoarce din experiența îndumnezeirii, are cuvinte de Dumnezeu insuflate, ceea ce înseamnă că este insuflat de experiența pe care a avut-o în așa fel încât, prin înțelesurile insuflate de experiența aceasta – de aceea se și numesc de Dumnezeu insuflate –, îi călăuzește și pe alți oameni. Dar nu le oferă înțelesuri doar ca să-i facă să înțeleagă niște înțelesuri. Le oferă înțelesuri ca să le folosească pe post de mijloace prin care să înainteze prin curățire la luminare, și în sfârșit la îndumnezeire. Acesta este scopul înțelesurilor.”

Prin urmare, numai cel care are experiență personală înțelege experiența Sfinților de Dumnezeu văzători.

4. Vechiul și Noul Testament

Sfânta Scriptură este împărțită în cărțile Vechiului Testament, de dinaintea Întrupării Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, și în cărțile Noului Testament, de după Întruparea Cuvântului. Atât Vechiul, cât și Noul Testament au fost încredințate prin Revelația Celei de a doua Persoane a Sfintei Treimi – în Vechiul Testament Prorocilor, prin Revelația Cuvântului neîntrupat, ca Înger al Marelui Sfat, iar în Noului Testament Apostolilor, prin Revelația Cuvântului celui întrupat, Hristos.

Biserica, la slujbele și prăznuirile ei de peste an, folosește ca lecturi atât texte din Vechiul Testament, cât și din Noul Testament. Citirile de la Vecernie, care tâlcuiesc praznicele împărătești și sărbătorile Sfinților, sunt preluate din Vechiul Testament, iar citirile de la Dumneziasca Liturghie, din Noul Testament.

Cuvântul „testament” desemnează voia cuiva, consemnată și atestată prin semnătura sa. În amândouă Testamentele, Cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi S-a arătat Prorocilor și Apostolilor, le-a încredințat Revelația, a avut loc o înțelegere, pecetluită cu sângele jertfei în Vechiul Testament, și cu sângele lui Hristos în Noul Testament.

Astfel, studiem Vechiul și Noul Testament folosind cheile ermeneutice date de Proroci, Apostoli și Părinți și păstrate în Biserică.

a) Valoarea Vechiului Testament

În Apus, Vechiul Testament a fost vădit minimalizat și desconsiderat comparativ cu Noul Testament. Acest lucru se explică prin faptul că Hristos și tot ceea ce a spus El este

ținut la mai mare preț decât cuvintele Prorocilor din Vechiul Testament.

„Prejudecata occidentalilor este că mai avem și Vechiul Testament, pe care-l evaluează undeva la un nivel foarte de jos. Vechiul Testament nu înseamnă mare lucru pentru protestanți și latini. După aceea vine Hristos, și abia de-acum începe adevărata credință. După aceea avem epoca Apostolilor, de la învățătura publică a lui Hristos până la Răstignire, Îngropare, Înviere, Înălțare și celelalte. După aceea avem Biserica.”

„Teologii occidentali citesc Vechiul Testament și nu găsesc cine știe ce legătură între Vechiul Testament și Noul Testament, așa că, din punctul de vedere al cercetării protestante și papistașe, o parte a Scripturii a fost ruptă de cealaltă. Din punctul de vedere al neortodocșilor, ruptura este aproape completă, în vreme ce pentru ortodocși nu există nici o deosebire între Vechiul și Noul Testament.

Tot ce este în Noul Testament este și în Vechiul Testament. Singura diferență este Întruparea și lucrarea de mântuire: «Cu moartea pe moarte călcând, și celor din morminte viață dăruindu-le». Singurele elemente noi sunt lucrările de mântuire și Întruparea, ca și adevărarea, prin experiența Cincizecimii, că Duhul Sfânt este Ipostas distinct și propriu, nefiind nici Ipostas al Cuvântului, nici al Tatălui, nefiind nici energie, ci fiind un Ipostas propriu.”

Părinții Bisericii nu vedeau Vechiul și Noul Testament din perspectiva separării dintre Lege și Har, ci din perspectiva treptelor desăvârșirii.

O altă problemă serioasă este că teologii apuseni, după cum vedem și la Varlaam, susțineau că teofaniile Vechiului Testament apar și dispar, [sunt tranzitorii], fiind diferite de teofaniile Noului Testament.

Părinții Bisericii nu aveau asemenea concepții. Este semnificativ faptul că Sfântul Ambrozie, Episcopul Mediolanului, a cărui învățătură este aceeași cu a Părinților răsăriteni, l-a sfătuit pe Fericitul Augustin să se pregătească pentru botez prin citirea Vechiului Testament.

„Augustin ne spune că la început era atent numai la forma discursului. Fiind profesor de retorică, era atent în special la structura discursului, și nu atât la conținut. Dar, treptat, odată cu trecerea timpului, a început să fie atent și la conținut. Atunci și-a dat seama că tâlcuirea creștinilor la Vechiul Testament este extrem de diferită de cea a maniheilor. Concepția maniheistă despre Vechiul Testament e că Vechiul Testament ar aparține dumnezeului întunericului. Cu alte cuvinte, Vechiul Testament ar fi o operă a întunericului, câtă vreme Noul Testament și propriile lor scrieri ar aparține Luminii.

În orice caz, ne spune că Ambrozie i-a deschis ochii asupra Vechiului Testament, și a început să vadă altfel lucrurile, însă de data asta corelându-le cu platonismul său. Atunci s-a hotărât să se boteze și i-a trimis lui Ambrozie o scrisoare, de acolo de unde era el în vacanță, anunțându-i hotărârea de a se boteza la Paștele viitor, și întrebându-l ce trebuie să facă pentru pregătire.

Ambrozie i-a scris o scrisoare spunându-i să-l citească pe Isaia, să-l studieze bine în vederea botezului. Augustin ne mărturisește, în *Dialogurile filosofice*, că l-a luat pe Isaia să-l studieze, a citit câteva capitole, n-a înțeles nimic, și din cauza asta s-a refugiat în discuții filosofice cu niște discipoli și prieteni ai lui care erau cu el acolo, într-o casă pe care i-o lăsase un cunoscut ca să-și petreacă vacanța. Era și cam bolnav, avea o tuse urâtă și trebuia să se refacă.

Oricum, e clar că, pe când se pregătea de botez, el încă mai credea că nu există nici o deosebire între creștinism

și platonism. Acest lucru, pentru cineva care are minime cunoștințe despre diferențele dintre cele două, este o convingere stranie – cel puțin! – pe care a adus-o cu el la botez.”

b) Legăturile dintre Vechiul și Noul Testament

Din punctul de vedere ortodox, există o foarte strânsă legătură între Vechiul și Noul Testament. Deosebirea, care va fi expusă mai jos, este că Dumnezeu revelat în Vechiul Testament este Cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi neîntrupată, Îngerul Marelui Sfat, câtă vreme Dumnezeu revelat în Noul Testament este Cuvântul cel întrupat. Prin urmare, deosebirea este Întruparea și existența Bisericii ca Trup al lui Hristos. Toate celelalte sunt comune.

Înainte de toate, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament există cuvinte și înțelesuri create prin care se comunică realitatea necreată.

Apoi, comună este și antropologia, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, anume că omul, îndepărtându-se de Dumnezeu și pierzând comuniunea cu El, este bolnav duhovnicește. Aceasta este o cheie ermeneutică unitară, prin care se tâlcuiește întreaga Sfântă Scriptură.

„În Vechiul Testament există niște bărbați numiți Proroci, și Prorocii aceștia aveau o experiență anume. Această experiență a lor este descrisă – pe cât e cu putință să fie descrisă – în Vechiul Testament. Și în Noul Testament găsim ceva asemănător. Apoi, strâns legată de această experiență a Prorocilor și Apostolilor este și predica lor, ca și întreaga metodă pe care o folosesc în încercarea de a-i iniția și pe credincioși în aceeași experiență.

Astfel, avem fenomenul că atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, dacă cineva vrea, după părerea mea, să găsească cheia Sfintei Scripturi și a tradiției patristice, trebuie să înțeleagă următorul lucru: că și în Vechiul Testament, și în Noul Testament există o anume antropologie.

Când spun «antropologie», nu din punct de vedere filosofic spun, ci în special din punct de vedere teologic, anume că există o ființă numită om. Omul acesta are o înclinație spre slăbiciune și spre boală. Omul este bolnav. Și de ce este bolnav? Pentru că nu se află în starea de îndumnezeire – cu alte cuvinte, se consideră că starea normală a omului este îndumnezeirea. Și, nefiind în starea de îndumnezeire, nici de luminare, omul este bolnav, atât din punct de vedere duhovnicesc, cât și social. Are o personalitate bolnavă, și-a pierdut ceea ce în ziua de azi am numi personalitate, și a devenit egocentric, egoist și temător, și nu mai funcționează corect ca om. Și există fel de fel de oameni, de diferite niveluri – de la canibal la filosoful rafinat –, dar nici unul, nici altul nu trăiește corect. De ce? Pentru că sistemul nu le funcționează corect.”

Omul căzut și bolnav are o dragoste egoistă, se îngrijește doar de sine, nu are dragoste nici de Dumnezeu, nici de oameni. Trebuie să se tămăduiască, să ajungă la dragostea jertfelnică. Și aceasta se dobândește prin Hristos, singurul sănătos și fără de păcat.

„Din perspectiva Tradiției ortodoxe și a celei ebraice – vechea tradiție ebraică, adică Vechiul Testament –, omul care nu are dragoste jertfelnică este bolnav, și nu are dragostea aceasta jertfelnică tocmai pentru că este bolnav. Poate că ar vrea el s-o aibă, dar nu știe cum s-o dobândească. Nu-î în stare s-o dobândească, ar trebui să știe cum ar putea s-o dobândească.

E ca și cum un bolnav știe că-i bolnav, dar nu știe și cum să se facă bine. Știu că celălalt e sănătos, știu că eu sunt bolnav, dar cum să mă vindec dacă nu știu să mă vindec? Cum să ajung ca celălalt, care nu-i bolnav?

Așadar, singurul prin excelență fără de boală și fără de păcat în toată istoria omenirii este Hristos. Cum poate deveni omul ca Hristos, singurul Care nu numai că nu a

fost bolnav, dar nici nu S-a născut bolnav, în vreme ce noi toți ceilalți ne-am născut bolnavi – și toți din Vechiul Testament, și toți din Noul Testament ne-am născut bolnavi? Singur Hristos S-a născut fără de păcat și fără de boală. Putem noi să devenim ca Hristos numai pentru că vrem asta? Bine-bine, putem noi să vrem, dar cum să și reușim?”

Acest „cum” – cum să dobândim dragostea jertfelnică, cea care indică tămăduirea existenței noastre, sănătatea duhovnicească – este ceea ce-i preocupă pe Proroci, Apostoli și Părinții Bisericii. Acest lucru este strâns legat de activarea energiei-lucrării noetice în inimă.

În toată Sfânta Scriptură, deopotrivă în Vechiul și Noul Testament, întâlnim faptul că energia noetică funcționează în inimă, și prin ea omul dobândește cunoașterea lui Dumnezeu, în vreme ce energia rațională funcționează în rațiune, prin gânduri (*λογισμοί*), rațiune prin intermediul căreia se realizează legătura omului cu lumea înconjurătoare.

Pentru a se tămădui, omul trebuie să parcurgă treptele vieții duhovnicești, care sunt curățirea inimii, luminarea minții (*νοῦς*) și îndumnezeirea. Aceste trepte ale desăvârșirii pot fi regăsite atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament.

Aceasta este perspectiva din care trebuie să privim Legea Vechiului Testament, împreună cu ceremoniile de curățire și, în general, cu toate poruncile. Legea mozaică are în mod vădit un caracter ascetic, care constă în curățirea inimii și în urcușul către luminare și îndumnezeire. Astfel, în Vechiul Testament nu există doar cuvinte și înțelesuri, ci și experiența îndumnezeirii care transcende cuvintele și înțelesurile.

„Avem o problemă fundamentală în teologia ortodoxă contemporană. Care-i legătura dintre Vechiul Testament și Noul Testament? Cu alte cuvinte: avem în Vechiul Testament Revelația adevărului, adică avem experiența

îndumnezeirii care transcende cuvintele și înțelesurile? Sau în Vechiul Testament avem doar cuvinte și înțelesuri?

Tradiția augustiniană ne spune că avem doar cuvinte și înțelesuri, lucruri ce apar și dispar, dar nu avem nimic care să se compare cu Noul Testament din punctul de vedere al experiențelor. Așa că nici protestanții, nici latinii nu înțeleg Vechiul Testament în felul în care îl înțelegem noi, ortodocșii. Pentru Părinții Bisericii, toți Prorocii ajunseseră la îndumnezeire.”

c) Diferența dintre Vechiul și Noul Testament

Așa cum am subliniat mai sus, există o identitate a experiențelor la Proroci, Apostoli și Părinți, cu alte cuvinte, între Vechiul și Noul Testament. Viața duhovnicească este comună, treptele desăvârșirii sunt aceleași, proslăvirea este trăită de toți Sfinții îndumnezeiți. Există însă și diferențe.

Prima diferență este că în Vechiul Testament Se arată Cuvântul neîntrupat, în vreme ce în Noul Testament Se arată Cuvântul întrupat. Acest lucru a fost subliniat amănunțit în altă parte.

A doua diferență este că îndumnezeirea Prorocilor în Vechiul Testament avea un caracter vremelnic, pentru că nu fusese încă nimicită moartea, în timp ce îndumnezeirea Apostolilor în Noul Testament este statornică, datorită existenței firii omenești îndumnezeite a lui Hristos și biruinței asupra morții.

„A doua mare diferență dintre Vechiul și Noul Testament este diferența dintre caracterul temporar și cel permanent al împărtășirii de slava lui Dumnezeu. În Vechiul Testament există o părtășie vremelnică, cu alte cuvinte, experiența îndumnezeirii era temporară – cei care au văzut slava necreată a Cuvântului, cu toate acestea au murit și cu trupul, și cu sufletul –, câtă vreme acum, prin

Întrupare, cei care au văzut slava necreată a Cuvântului s-au făcut permanent părtași ai slavei Sfintei Treimi, pentru că, atunci când moare trupul, nu mai este supus morții și sufletul. Căci moartea sufletului este lipsa îndumnezeirii, adică a vederii lui Dumnezeu.

Adică, un om care acum, în această viață, ajunge la îndumnezeire, moartea nu mai are stăpânire asupra lui, iar experiența îndumnezeirii continuă și după moarte. Un foarte puternic indiciu și o mărturie că așa stau lucrurile sunt sfintele moaște. Sfintele moaște există pentru că cei care au lăsat moaște le-au lăsat drept mărturie a învierii trupurilor lor. De aceea cu toții împreună formează comuniunea Sfinților."

În general, asemănările și deosebirile dintre Vechiul și Noul Testament pot fi sintetizate în trei întrebări fundamentale.

„O să pun niște întrebări. Fără să ofer nici o soluție. Pur și simplu cred că trebuie supuse unei examinări mai atente și cercetate mai îndelung.

a) Ce s-a revelat în Vechiul Testament: adevărul s-a revelat, sau niște minciuni? b) Prin ce se deosebește Vechiul Testament de Noul Testament? Și c) Ce vrea să spună Hristos prin *«vă va călăuzi pe voi la tot adevărul»*? Ce este acest *«tot adevărul»* și când s-a revelat el? Și, dacă s-a revelat *«tot adevărul»*, atunci înseamnă că adevărul acesta trebuie considerat acum apogeul, culmea culmilor. Și, dacă după acest apogeu mai avem un și mai înalt apogeu, atunci trebuie să evaluăm și dacă mai avem sau nu starea respectivă. Pentru că revelarea *«tot adevărului»* presupune și o anumită stare. Ce anume s-a revelat ca *«tot adevărul»*? Dogma Sfintei Treimi? Dogma Întrupării? Ce s-a revelat ca *«tot adevărul»*? Și când? S-a revelat treptat? Odată cu timpul, de-a lungul veacurilor? Sau s-a revelat tot o dată, într-o singură experiență a Revelației? Și așa mai departe.

Conceptiile pe care le avem astăzi despre aceste subiecte nu se mai regăsesc în cadrele tradiției patristice. Un profesor al nostru a căzut în capcană cu termenul «Revelație», zicând el că și după Cincizecime există Revelație. Acum, ce este Revelația ca să mai existe și după Cincizecime? Ce înseamnă Revelație la Părinții Bisericii? Și prin ce se deosebește Revelația de după Cincizecime de Revelația Cincizecimii sau de Revelația de dinaintea Cincizecimii sau Revelația de după Înviere de Revelația dinaintea Înălțării, de Revelația Învierii și de Revelația de dinaintea Întrupării?

Astfel, înainte de Întrupare avem revelații în tot Vechiul Testament. După Întrupare avem revelații. Înainte de Înviere avem revelații. La Înviere și după Înviere avem revelații. Înainte de Înălțare, în timpul Înălțării avem experiența Înălțării. Apoi avem și Cincizecimea. După aceea, Părinții vorbesc iarăși de revelații. Când Părinții vorbesc despre Revelație, ce înțeleg ei prin Revelație? Și ce legătură este între Revelație și însuflarea dumnezeiască?”

Răspunsul la toate aceste întrebări este că în Vechiul Testament avem Revelația Cuvântului neîntrupat – și este adevăr, nu minciună. Însă «*tot adevărul*», care avea să fie revelat în ziua Cincizecimii, este că Biserica este Trupul lui Hristos. Cuvântul neîntrupat este acum întrupat. Acesta este «*tot adevărul*».

„Deosebirea fundamentală dintre Vechiul și Noul Testament este Întruparea. Mai întâi, Cuvântul S-a arătat Prorocilor neîntrupat. Prima mare diferență: nu există Întrupare în Vechiul Testament. În Vechiul Testament există însă Sfânta Treime, Care Se arată Prorocilor, deoarece Cuvântul, Însuși Hristos, Se arată Prorocilor. Din acest motiv, pentru noi, ortodocșii, Vechiul Testament este în mod clar hristocentric. Unii vorbesc despre monoteismul

care ar fi fost revelat în Vechiul Testament etc., dar nu este așa.”

Aceasta înseamnă că deosebirea dintre Vechiul și Noul Testament nu este dogma despre Sfânta Treime, ci Întruparea.

„Cuvântul, Care era neîntrupat în Vechiul Testament, Se arăta fără de trup. Acum însă Cuvântul, Care este întrupat, când Se revelează omului, Se revelează totdeauna în trup. Așadar, în Noul Testament, Revelația se concentrează pe firea omenească a lui Hristos.

De vreme ce așa stau lucrurile, înseamnă că și înainte de Cincizecime avem exemple de îndumnezeire, după cum știm din Tradiție despre îndumnezeirea Maicii Domnului, care la trei ani a intrat în Templu. A ajuns în Sfânta Sfintelor, ceea ce înseamnă că Maica Domnului, în vârstă de trei ani fiind, ajunsese la experiența îndumnezeirii. Asta înseamnă că trăia în slava lui Dumnezeu și avea vederea lui Dumnezeu cel puțin de la vârsta de trei ani, astfel fiind pregătită să fie Maica lui Dumnezeu. Acesta este un exemplu.

Apoi, avem exemplul Botezului lui Hristos. Avem exemplul celor doi ucenici ai lui Ioan. Apoi avem Schimbarea la Față și apoi avem Cincizecimea. Însă între Schimbarea la Față și Cincizecime, Hristos spune *«vă va călăuzi la tot adevărul»* (Ioan 16, 13). Ce vrea să spună prin aceste cuvinte, că *«vă va călăuzi la tot adevărul»*, atâta vreme cât și în Vechiul Testament avem experiența îndumnezeirii, atâta vreme cât Sfânta Treime Se revelase deja Prorocilor – Tatăl în Cuvântul și în Duhul Sfânt Se revelase Prorocilor?

Aceeași Revelație o avem și în Noul Testament, dar avem acum în plus firea omenească a lui Hristos. La Schimbarea la Față avem Revelația slavei lui Hristos, atât prin firea omenească a lui Hristos, cât și în norul care i-a umbrit pe Apostoli. Iar după aceea avem Cincizecimea.

De ce este Cincizecimea revelație a tot adevărul și nu este Schimbarea la Față revelație a tot adevărul?"

Lumina pe care au văzut-o Prorocii Vechiului Testament era Lumina dumnezeiască necreată, dar nu exista încă și trupul. La Schimbarea la Față a lui Hristos, Ucenicii au văzut Lumina ieșind din trupul lui Hristos, Care era însă în afara lor, pentru că nu deveniseră încă mădulare ale Trupului lui Hristos. În ziua Cincizecimii însă, ca și după aceea, Sfinții Apostoli și Sfinții văd Lumina din lăuntru Trupului lui Hristos, pentru că ei înșiși sunt mădulare ale Trupului înviat și proslăvit al lui Hristos.

„Faptul că cineva ajunge la îndumnezeire, că are înlăuntru său Lumina, înseamnă că sursa Luminei, desigur, este Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dar mai este și firea omenească a lui Hristos. Datorită unirii ipostaticе, adică datorită faptului că există trupul Cuvântului, de aceea izvor al vieții nu este doar Cuvântul, ci și trupul. Vederea lui Dumnezeu, adică îndumnezeirea, este izvor al vieții.

Aceasta este deosebirea fundamentală dintre Vechiul și Noul Testament. Acum, lucrul acesta, din punctul de vedere al realității, este ceea ce se numește Biserică, realitatea bisericească istorică.”

Prin urmare, vederile lui Dumnezeu din Noul Testament se deosebesc de vederile lui Dumnezeu din Vechiul Testament, pentru că firea omenească a Cuvântului este acum izvor al energiei necreate a lui Dumnezeu, și pentru că văzătorii de Dumnezeu sunt mădulare ale Trupului lui Hristos. De asemenea, și pentru că moartea a fost nimicită și îndumnezeirea nu mai are un caracter vremelnic. De asemenea, acum Biserica este Trupul lui Hristos, și mai presus de Biserică nu există nici un alt adevăr. Acesta este «*tot adevărul*» care s-a revelat în ziua Cincizecimii și este trăit de-a lungul veacurilor de credincioși. După Cincizecime nu s-a mai adăugat nici un adevăr nou.

S. Sfântă Tradiție și tradiții

Am văzut până acum că Sfânta Tradiție este unul și același lucru cu Moștenirea credinței, fiind însă mai vastă decât Sfânta Scriptură. O parte a Tradiției a fost consemnată în Sfânta Scriptură, adică în Vechiul și Noul Testament.

Apostolul Pavel se referă în mod repetat la tradițiile pe care le-a predat creștinilor și pe care aceștia trebuie să le țină. Pe tesaloniceni îi îndeamnă: „Drept aceea, fraților, stați și țineți predaniile care v'ați învățat ori prin cuvânt, ori prin epistolia noastră” (II Tesaloniceni 2, 15). Tradiția-predania este ceea ce el însuși a predat, adică adevărul pe care îl cunoscuse pe cale empirică. Corintenilor le scrie: „Vă laud pe voi, fraților, că de toate ale mele vă aduceți aminte, și precum v'am dat vouă țineți predaniile” (I Corinteni 11, 2). Apostolul Pavel, asemenea tuturor Prorocilor și Apostolilor văzători de Dumnezeu, a primit de la Dumnezeu Revelația și a predat-o ucenicilor lor, care sunt datori să o păzească. Tradiția pe care a predat-o Apostolul Pavel Corintenilor este Revelația pe care el însuși a primit-o – și aceasta este Evanghelia care îl mântuiește pe om. Scrie:

„Și arăt vouă, fraților, evanghelia care am binevestit vouă, care ați și primit, întru care și stați, prin care vă și mântuiți, de o țineți cum am binevestit vouă, fără numai de nu în zadar ați crezut. Că am dat vouă întâi care am și luat, cum că Hristos au murit pentru păcatele noastre după Scripturi; și cum că s'au îngropat și cum că au înviat a treia zi, după Scripturi; și cum că s'au arătat lui Chifa, apoi celor unsprezece; după aceea s'au arătat la mai mulți decât cinci sute de frați de o dată, din care cei mai mulți sunt până acum, iar unii au și adormit; după aceea s'au arătat lui Iacov,

apoi apostolilor tuturor; iar mai pre urmă decât toți, ca unui născut înainte de vreme, s'au arătat și mie" (I Corinteni 15, 1-8).

Această dumnezeiască arătare este adevărata Evanghelie care mântuiește, și aceasta este Tradiția ortodoxă.

În alt loc, vorbind despre predare și primire, Apostolul Pavel vorbește despre taina Dumnezeieștii Euharistii:

„Că eu am primit de la Domnul, care am și dat vouă. Că Domnul Iisus, în noaptea întru care s'a vândut, au luat pâine, și mulțămînd au frânt și au zis: luați, mâncați, acesta este trupul meu care se frînge pentru voi; aceasta să faceți întru pomenirea mea. Așijderea și paharul, după cină, zicând: acest pahar legea cea nouă este întru sângele meu; aceasta să faceți de câte ori veți bea, întru pomenirea Mea. Că de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți până când va veni" (I Corinteni 11, 23-26).

Taina Dumnezeieștii Euharistii unită cu vederea lui Hristos celui Înviat este ceea ce definește Tradiția ortodoxă. Aceasta este taina Sfintei Tradiții.

Predarea tainei îl renaște pe om, de aceea Apostolul Pavel scrie: *„Că de ați avea zeci de mii de dascăli în Hristos, dar nu mulți părinți, că întru Hristos Iisus prin Evanghelie eu v'am născut pre voi" (I Corinteni 4, 15).* Transmiterea predaniei îl renaște pe om, iar cel care o transmite este Părintele duhovnicesc. În afara lucrării acestei Tradiții nu există renaștere și mântuire. Acesta este motivul pentru care Apostolul Pavel îi îndeamnă pe creștinii să nu primească alte tradiții: *„Și poruncim vouă, fraților, întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, să vă feriți voi de tot fratele ce umblă fără de rânduială, și nu după predania care a luat de la noi" (II Tesaloniceni 3, 6).*

Așadar, creștinii nu trebuie să primească altă evanghelie, chiar dacă ar fi propovăduită de un înger: *„Mă mir că așa de curînd vă mutați de la cel ce v'a chemat pe voi prin darul lui Hristos la altă evanghelie, care nu este altă, fără numai sunt oarecari ce vă tulbură pre voi, și voiesc să strămute evanghelia lui*

Hristos. Ci măcar și noi, sau inger din cer de vă va vesti vouă altă Evanghelie afară de ceea ce am binevestit vouă, anatema să fie. Precum am zis mai 'nainte, și acum iarăș zic: oricine de vă va binevesti afară de ceea ce ați luat, anatema să fie" (Galateni 1, 6-9).

Prin urmare, una e Sfânta Tradiție, anume predarea și trăirea Revelației, și alta sunt diferitele tradiții omenești. Despre aceasta vom vorbi mai pe larg în cele ce urmează.

a) Tradiția ortodoxă

Tradiția ortodoxă reprezintă predarea întregului adevăr revelat, cel încredințat Prorocilor, Apostolilor și Părinților, dar și predarea metodologiei prin care poate cineva să ajungă la vederea lui Dumnezeu. Există anumite chei ermeneutice care arată ce este și ce nu este Tradiția, și când anume Tradiția ortodoxă se află într-un punct de vârf, și când este în declin.

„Trebuie să definim foarte clar ce este Tradiția, și ce poate fi considerat punct de vârf și punct de declin al Tradiției. Dacă lucrul acesta nu e definit extrem de clar și precis, atunci noi, ca ortodocși, vom bâjbâi în permanență, și e posibil să fim într-un punct de vârf și să zicem că suntem într-un punct de declin, sau să fim într-un punct de declin și să-i zicem punct de vârf. Depinde de criteriile fiecăruia.

Ce este un punct de vârf și ce este un punct de declin în creștinism? Că suntem atât de influențați de occidentali, latini și protestanți, asta e cât se poate de evident.”

Toți vorbim despre Tradiția ortodoxă, dar nu ne dăm seama exact ce este această Tradiție și în ce constă ea.

„Există Tradiția ortodoxă care se păstrează la noi până azi, dar nimeni nu înțelege exact în ce constă această Tradiție și care sunt criteriile ei de judecată.”

Miezul Sfintei Tradiții este curățirea, luminarea și îndumnezeirea. Subliniem însemnătatea luminării, ce urmează curățirii și precede vederii lui Dumnezeu, căci luminarea, adică împărtășirea de energia luminătoare a lui Dumnezeu, constituie baza pentru împărtășirea de energia lui Dumnezeu care ne pregătește pentru a-L vedea.

Criteriul fundamental al Tradiției este Sfânta Scriptură, unde se face permanent referire la treptele desăvârșirii – curățire, luminare și îndumnezeire – care călăuzesc la Cincizecime. Este cu neputință să evaluezi Tradiția ortodoxă în afara Cincizecimii.

„Sfânta Scriptură este totdeauna criteriul de bază al Tradiției, așadar toți Părinții care sunt în acord cu Scriptura se află în lăuntrul Tradiției.

Din punctul de vedere al experienței însuflării dumnezeiești, forma cea mai înaltă de revelație este Cincizecimea. Cea mai de sus treaptă de însuflare dumnezeiască este Cincizecimea, care vine după Vechiul Testament și înainte de [scrierea] Noului Testament. Așadar, criteriul însuflării dumnezeiești este însăși Cincizecimea.”

Tradiția ortodoxă este continuă în Biserică, fiind de asemenea formulată și în hotărârile Sinoadelor Ecumenice și în scrierile Părinților.

„Apoi avem Tradiția continuă a Bisericii, a Părinților, a Sfinților – ceea ce numim Tradiție bisericească. Apoi avem hotărârile Sinoadelor Locale. Apoi însă mai avem și starea duhovnicească a episcopilor care se întrunesc în Sinoade.”

Trebuie să vedem Tradiția ca pe un întreg, cu alte cuvinte, ca fiind întreaga viață a Bisericii. Încă „și muzica Bisericii are caracter dogmatic”. Și nici una dintre artele liturgice nu poate fi privită în afara esenței Tradiției ortodoxe, anume în afara treptelor desăvârșirii duhovnicești ce conduc la Cincizecime.

„Pentru unii, Tradiție poate să însemne, să zicem, anumite tradiții liturgice, iconografice, muzicale, tradiții în veșmintele clericilor, chiar și bărbile, să zicem.

Există un simțământ foarte adânc printre greci că tradițiile trebuie păstrate. Au convingerea că pe vremuri poporul era făcător de minuni, săvârșea lucruri mărețe în istorie atât ca națiune, cât și ca creștini, și din punctul acesta de vedere grecii seamănă mult cu arabii, pentru că și arabii au avut o istorie glorioasă, cu o uriașă putere politică.”

Când abordăm Tradiția în afara Cincizecimii și în afara a tot ceea ce călăuzește la Cincizecime, ea nu mai rămâne decât o simplă superstiție.

„Din păcate, aici, în Grecia, cea mai mare problemă e că oamenii care sunt religioși sunt religioși într-un mod superstițios, adică sunt sensibili la păstrarea Tradiției, fără însă a fi conștienți ce înseamnă păstrarea Tradiției și care este scopul ei.”

Cei mai mulți dintre cei care vorbesc despre Tradiție sunt doar niște conservatori ai Tradiției, adică păzesc formele exterioare ale Tradiției, ignorând însă miezul lor adânc.

b) Esența Tradiției ortodoxe

Cele spuse până acum ne arată exact ce este Tradiția ortodoxă. Vom vorbi despre acest lucru și în cele ce urmează. Subiectul este serios, întrucât există o neînțelegere în acest punct.

Există o singură Tradiție, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament.

„Înțelegerea ortodoxă a Tradiției aduce foarte mult cu concepțiile din științele pozitive. În orice știință pozitivă, scopul e să se realizeze o analiză descriptivă a domeniului cu care se ocupă știința respectivă, și astfel

să li se permită tinerilor să se inițieze în acea știință, pentru ca, învățând-o din cărți, din prelegeri și cursurile aplicative – cum ar fi, bunăoară, o operație în sala de operații ș.a.m.d. – din practica vie, să poată ajunge la repetarea realizărilor științei, astfel încât să fie perpetuată și îmbunătățită. Vasăzică, există o relație strânsă între profesor, carte, elev și exersare. Căci este și exersarea la mijloc.

Deci toate aceste elemente alcătuiesc Tradiția ortodoxă – căci avem Sfânta Scriptură, care este manualul de referință al cursului de Ortodoxie, apoi avem scrierile Părinților Bisericii, avem Părintele duhovnicesc și fiul duhovnicesc. Relațiile dintre Părintele duhovnicesc, fiul duhovnicesc și carte sunt exact relațiile dintre medic, studentul la medicină [și cursurile de medicină]. Cunoștințele și practica se transmit de la profesor la student, iar lucrul acesta se întâmplă de douăzeci de secole, și tot efortul se învâрте în jurul textelor liturgice care se păstrează în cărțile noastre de cult.

Orice slujbă ați lua, o să vedeți că tot interesul se învâрте în jurul acestor trei categorii – curățirea, luminarea și îndumnezeirea. Aceasta este temelia. În afara curățirii, luminării și îndumnezeirii, nimic altceva nu mai există. Nu mai există teologie, adică.

Pot să existe anumite puncte de interes; cineva poate fi interesat, să zicem, ce-a făcut Nabucodonosor, sau Samson, sau David, și să le ia pe toate acestea ca istorie. Căci sunt relatări istorice, și-l pot interesa pe un istoric. Să le ia drept izvoare istorice, să se ocupe de personalitățile acestea independent de știința teologiei ortodoxe – da, se poate, dar atunci aceste texte ajung să fie folosite în alt scop decât scopul căruia au fost menite. Scopul textelor nu e pur și simplu să facă istorie sau filologie sau relații ale istoriei regilor etc. Scopul lor e să spună istoria

unui popor care s-a consacrat împlinirii voii lui Dumnezeu. Și voia lui Dumnezeu au aflat-o de la cei numiți Patriarhi sau Proroci. Pe ei i-au avut conducători.

Dacă citește cineva cu luare-aminte Vechiul Testament să vadă cine sunt acești Patriarhi și Proroci, va observa un lucru uimitor. Sunt aceiași oameni. Atât în viețile Sfinților, cât și în Noul Testament, Patriarh și Proroc este cel care a atins îndumnezeirea – Părinții numesc îndumnezeirea «vedere a lui Dumnezeu» –, cel care a trecut prin curățire și a ajuns la luminare.

Vasăzică, Părinții Bisericii, când citesc Vechiul Testament, îl citesc ca și cum ar exista deja în Vechiul Testament curățirea și luminarea, pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu și Rugăciunea minții etc., și în felul acesta tâlcuiesc psalmii. Psalmii se tâlcuiesc ca imne care exprimă experiența aceasta a curățirii, luminării și îndumnezeirii.

Și asta indiferent dacă este așa în realitate sau nu. Nu ne interesează acum ce este în realitate. Ne interesează doar cum se raportează Părinții la această realitate. Și poți să vezi poticnirea asta la profesorii de Vechiul Testament. Pentru că propriii noștri profesori de Vechiul Testament nu acceptă autoritatea Părinților în tâlcuirea Vechiului Testament.”

Tradiția nu este un simplu studiu al trecutului, nu reprezintă mărturiile arheologice ale trecutului, ci este metoda curățirii, luminării și îndumnezeirii. Acest lucru se predă și se transmite din generație în generație.

„(Sfântul Ioan Botezătorul) este veriga de legătură între Vechiul și Noul Testament, și de aici se vede cum înțeleg Părinții esența Tradiției.

Tradiție nu înseamnă să preluăm noi pur și simplu niște mărturii arheologice ale trecutului și să le dăm mai departe generațiilor viitoare, ci este prin excelență această

metodă a curățirii, luminării și îndumnezeirii, care se transmite de la o generație la alta și constituie nucleul Tradiției. Toate celelalte aspecte sunt la periferia Tradiției. Esența Tradiției înseamnă predarea acestei experiențe. Așadar, Tradiția aceasta este predată acum, de la Vechiul Testament la Noul Testament, prin Înaintemergătorul, și dintr-odată Se arată Hristos, învățând El Însuși poporul prin cuvinte omenești, prin minuni și celelalte.”

Tot ce contribuie la luminarea credincioșilor este Tradiție, iar tot ce nu călăuzește la luminare nu face parte din esența Tradiției ortodoxe. Astfel, avem, pe de o parte, nucleul Tradiției, și pe de altă parte, elementele secundare ale Tradiției.

„Avem istoria Bisericii, care în esență este istoria Tradiției. Dacă vrea cineva să definească Tradiția ortodoxă, poate să facă un paralelism și cu alte tradiții; există, de pildă, tradiția științei medicale, tradiția astronomiei, tradiția biologiei, a chimiei și așa mai departe.

Ca să poți înțelege importanța Tradiției din punct de vedere patristic, trebuie să vezi Biserica prin excelență ca un grup de oameni aflați în starea de luminare, care își asigură o generație de oameni luminați în stare să transmită luminarea și generațiilor viitoare.

Criteriul pentru ce aparține Tradiției și ce e de prisos Tradiției, din punct de vedere patristic, este simplu, zic eu. Ceea ce duce la luminarea credincioșilor aparține Tradiției, iar ceea ce nu duce la luminare fie nu aparține Tradiției, fie este ceva secundar Tradiției. Vasăzică, de vreme ce există mijloace care îl călăuzesc sau îl ajută pe om să înainteze de la curățire la luminare, și de la luminare la îndumnezeire, înseamnă că mijloacele acestea sunt absolut necesare în credința ortodoxă.”

Tradiție este tot ceea ce conduce de la închinarea cuvântătoare, rațională, la închinarea înțelegătoare, noetică.

„Închinarea cuvântătoare este temelia Tradiției. Apoi, de la închinarea prin cuvinte, Însuși Duhul Sfânt săvârșește închinarea noetică, strămutând-o în mintea ce se află în starea luminării.

La hinduși se întâmplă următorul lucru: fac ei niște exerciții fizice prin care separă mintea de rațiune; pur și simplu golesc mintea și nu merg mai departe, se opresc acolo. Are și această golire unele efecte asupra personalității omului, pentru că, prin golirea aceasta, omul devine mai blând, mai afabil.”

Însă această golire a facultății raționale nu este suficientă, ci trebuie ca mintea să dobândească închinarea noetică. Trecerea de la închinarea rațională, cuvântătoare, la închinarea noetică, înțelegătoare, este adevărată prin dobândirea Rugăciunea minții (*noetică*), pe care o putem întâlni și în tradiția Vechiului Testament.

„De ce are Psaltirea o așa de mare importanță pentru Biserică? Pentru că Psalmii erau rugăciuni pentru Rugăciunea minții. Și este limpede că, în tradiția ebraică, în tradiția ebraică procească, dar și în tradiția creștină veche, Rugăciunea minții se făcea nu doar pe Rugăciune, adică așa cum zicem noi astăzi Rugăciunea, ci și pe psalmi, de aceea spune Apostolul Pavel: «*Ruga-niă-voi cu duhul, dar ruga-mă-voi și cu mintea; cânta-voi (ψαλῶ)*» cu duhul, dar cânta-voi (ψαλῶ) și cu mintea» (I Corinteni 14, 15).

Vasăzică, Rugăciunea minții nu este doar Rugăciune, ci și psalmodie, cântări duhovnicești. Și avem exemple din Tradiție că Rugăciunea minții se făcea și pe psalmi în anumite tradiții. Unul din aceste exemple este Sfântul Ioan

* gr. ψάλλα, „a psalmodia, a cânta imne și cântări închinare lui Dumnezeu”, spre deosebire de τραγουδα, „a cânta cântări lumești” (n. trad.)

Casian, căci Rugăciunea minții pe care o învață Sfântul Ioan Casian este pe psalmi. Există destule mărturii în sensul acesta.”

Această tradiție are un caracter ascetic.

„Cercetând subiectele din această perspectivă, și văzând că nucleul Tradiției este moștenirea metodei de nevoință care călăuzește la luminare și îndumnezeire, și că teologia este expresia acestei experiențe a îndumnezeirii – prin excelență a îndumnezeirii, având scopul de a-l călăuzi pe fiecare la aceleași experiențe prin care au trecut toți cei ce au pus în cuvinte teologia aceasta –, vedem că există o asemănare surprinzătoare cu oricare altă știință.”

Pornind de la aceste premise, putem vorbi despre legătura dintre teologie și evlavie, deosebind evlavia de pietism.

„În Tradiția ortodoxă, teologia și evlavia sunt exact același lucru, nu există nici o diferență între ele. Amândouă, și evlavia, și teologia, sunt identice și inseparabile în Tradiția ortodoxă.”

„Se presupune că cel puțin preoții erau în starea de luminare. De aceea umblau episcopii în sus și-n jos să-i găsească pe cei luminați ca să-i hirotonească. Aceasta era Tradiția.”

Parcursul omului de la curățirea inimii și luminarea minții la îndumnezeire este echivalentul treptelor de terapie duhovnicească a omului. De aceea, Tradiția ortodoxă are un caracter pur terapeutic.

„Ceea ce reiese din Tradiția patristică este faptul că teologia are un caracter pur terapeutic, și că scopul teologiei nu e să-l ducă pe om nici la înțelegerea lui Dumnezeu, nici la exprimarea lui Dumnezeu, căci și exprimările, și înțelesurile, și cuvintele despre Dumnezeu au un singur

scop: tămăduirea omului, care se dobândește atunci când omul a trecut de la luminare la îndumnezeire."

Când omul nu are mintea (*νοῦς*) luminată, cu alte cuvinte, când mintea lui nu lucrează după Dumnezeu și nu are pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu, înseamnă că este bolnav și are nevoie de terapie.

"De aceea, Tradiția ortodoxă a văzut dintotdeauna omul ca pe un păcătos bolnav, în sensul de bolnav sufletește, nu în sensul moralei filosofice."

Devine clar că Părinții definesc boala sufletului (*ψυχή*) diferit de psihiatria seculară.

"Tradiția patristică conține lucruri despre care psihiatria și psihologia nici măcar nu-și închipuie că există."

Faptul că omul cu mintea (*νοῦς*) întunecată este bolnav sufletește se desprinde și din Tradiția apostolică. Predarea Tradiției apostolice înseamnă transmiterea mai departe a diagnosticului și terapiei.

Astfel, criteriul Tradiției patristice este tămăduirea omului și succesul terapiei. Când însă „Tradiția terapeutică este întreruptă, atunci nu mai avem tămăduire”. La fel se întâmplă în toate științele. Când creștinul cunoaște metoda terapeutică, atunci el este un expert care duce mai departe Tradiția ortodoxă.

Erezia se manifestă tocmai prin faptul că nu-l vindecă pe om.

"Concepția corectă despre Tradiția patristică este că ceea ce tămăduiește este ortodox, iar ceea ce-l distruge pe om este erezie."

c) Transmiterea Tradiției

Tradiția, care este tămăduirea omului, unirea lui cu Dumnezeu, participarea la taina Cincizecimii, se transmite din generație în generație. Purtătorii acestei Tradiții sunt cei îndumnezeiți.

„Exact același lucru se întâmplă și în tradiția patristică. Observatorii sunt cei îndumnezeiți – ei au vederea lui Dumnezeu, o descriu, iar scopul descrierii este repetarea observației. Prin urmare avem îndumnezeirea, exprimarea îndumnezeirii, cu scopul de a ajunge și noi la îndumnezeire.

Vasăzică, exact aceeași metodă științifică pe care o întâlnim în toate științele pozitive o întâlnim și în teologia ortodoxă. Cu deosebirea că, atâta vreme cât în științele pozitive ceea ce este descris este descriptibil, în teologia ortodoxă, ceea ce este descris este indescriptibil.”

După cum știința medicinei se transmite de la medici la studenți, la fel și știința medicinei duhovnicești se transmite ucenicilor, care devin astfel purtători ai aceleiași metodologii. Aceasta este perspectiva în care se moștenește Tradiția.

„Tradiția științelor pozitive cuprinde scrierile, profesorii și elevii. Iar elevii sunt urmașii profesorilor și devin și ei, la rândul lor, purtători ai acestei tradiții științifice – devin viitorii specialiști. Au și ei, la rândul lor, elevi și așa mai departe.

Acum, mă întreb, dacă Rugăciunea minții este centrul Tradiției ortodoxe, atunci prin ce diferă Tradiția ortodoxă de științele pozitive? De vreme ce există o tradiție a științei medicale cu o anumită metodologie, mă întreb prin ce se deosebește metodologia tradiției patristice de metodologia științelor pozitive de astăzi? Prin absolut nimic. Nu văd nici cea mai mică diferență.”

Episcopii sunt garanții acestei transmițeri a Tradiției, cu condiția, desigur, să fie trăitori ai Tradiției.

„Episcopii Bisericii sunt profesorii universitari în Biserica primelor veacuri. Acum, episcopii sunt doar niște studenți ai profesorilor. În Biserica primară, episcopii sunt profesorii. Ei nasc fii duhovnicești. Au toată răspunderea tratamentului terapeutic în parohie, și din acest

motiv episcopul este cel care-i acordă preotului încuviințarea de a lucra ca Părinte duhovnicesc.”

Monahismul este, de asemenea, un purtător al acestei Tradiții.

„Monahismul este purtătorul spiritualității ortodoxe. Este purtătorul Tradiției ortodoxe, numită și psihiatrie duhovnicească. Psihiatria duhovnicească înseamnă vindecarea energiei noetice a omului. După cum există o tradiție în știința medicală a psihiatrilor, chirurgilor, microbiologilor, ca și în toate științele, la fel și în știința medicinei duhovnicești există o tradiție cu o metodologie.”

În Biserica Ortodoxă sunt oameni care păstrează vie această Tradiție. Dacă această Tradiție dispare, atunci Ortodoxia va cădea în uitare.

Cu toate acestea, mulți clerici ignoră această Tradiție a tratamentului terapeutic și se mulțumesc numai să facă rugăciuni.

„Din câte văd, marea problemă, din punctul de vedere al metodologiei, e că Ortodoxia a căzut în mâinile unor oameni care n-au practicat metodologia științelor de astăzi, în nici o tradiție experimentală, care nu văd nici o nevoie de-a ajunge la niște rezultate, și sunt ca doctorii care te tratează cu vorbe și cu promisiuni, fără să te aducă vreodată la vindecare.

Închipuți-vă numai cum ar fi să te duci acum la un doctor și întrebi, într-un sat: «Aveți doctori, aveți spital, aveți sală de operații?» Deci te doare dintele, și te duci la dentist și, în loc să înceapă cu aparatele, îți citește o rugăciune, să zicem, și-ți spune c-o să te faci bine pe lumea ailaltă.

Sau ai o criză de apendicită, fugi la doctor, te ia, te duce în sala de operații, te pune pe masă și, în loc să-ți facă injecții, vine asistenta și-ți citește rugăciunea Injecției. Și vine și doctorul și-ți citește rugăciunea operației, și apoi

îți spune: «Foarte bine, vă mulțumim că ați venit pe la noi etc.», «Da', dom' doctor, mă doare...» «N-are nimica, după ce-o să muriți o să vă faceți bine...» Adică, orice-ai face e numai pentru viața cealaltă, din punctul de vedere al științei medicale. În halul ăsta am ajuns azi. Creștinii merg la biserică și nici măcar preoții nu mai știu ce-i aia curățire și luminare, deși vindecarea omului este curățirea și luminarea.”

Așa că în multe cazuri din zilele noastre, conservarea anumitor elemente exterioare ale Tradiției este mai importantă decât moștenirea esenței Tradiției.

d) Tradiție și tradiții

Câtă vreme aceasta este esența Tradiției ortodoxe, în Apus s-a dezvoltat o altă tradiție, care a respins adevăratele criterii ale Tradiției ortodoxe; așadar, există Tradiția ortodoxă și alte tradiții creștine.

Franco-latinii au dezvoltat teologia scolastică, care se întemeiază pe silogisme, nu pe tradiția de nevoință; astfel, au înlocuit teologia patristică romeică cu teologia scolastică filosofică, pe care o considerau superioară teologiei patristice.

Principala trăsătură distinctivă a teologiei scolastice sunt silogismele.

„Teologia ortodoxă nu este o înlănțuire de silogisme. Tradiția francilor e plină de silogisme. Silogismul este o bună gimnastică pentru minte, dar nu-și poate pune nimeni baza pe el, ci numai pe observația [empirică]. Trebuie să vezi și să analizezi. Teologie ortodoxă înseamnă vedere, și teologhisirea se face tocmai pe baza acestei experiențe a vederii lui Dumnezeu, a îndumnezeirii.”

Această teologie papistașă, francă, a fost influențată de Augustin, care se întemeia pe metoda filosofică a aprofundării dogmelor [pe cale rațională] și, din nefericire, această

concepție asupra teologiei patristice a pătruns și în manualele ortodoxe. Tot la Augustin apare și ideea, așa cum am afirmat mai sus, că Revelația lui Dumnezeu ar fi cuprinsă în Sfânta Scriptură, identificându-se cu Sfânta Scriptură. Această tradiție a gândirii apusene i-a influențat și pe ortodocși. „Noi am crescut în tradiția asta a gândirii apusene.”

Cu toate acestea, în Apus mai pot fi încă găsite elemente de Tradiție ortodoxă până în Evul Mediu.

„Studiul meu asupra tradiției apusene se limitează la acest subiect, dar Rugăciunea minții există în Apus și se păstrează, după câte se pare, până în Evul Mediu.”

Tradiția franco-papistașă, care s-a întemeiat pe speculația rațională, a fost urmată de tradiția protestantă, care s-a dezvoltat pe baza rațiunii și a moralei. Ulterior a luat amploare și tradiția rusă, pe care rușii o considerau superioară atât tradiției patristice, cât și celei scolastice. Tradiția isihastă, care este temelia tradiției biblico-patristice, a fost ignorată.

Prin intermediul teologiei ruse, tradiția apuseană a pătruns și în Grecia zilelor noastre.

„Influența protestantă nu a pătruns la început în Grecia, pentru că protestanții, în general, erau detestați de ortodocși. Și se crease un oarecare respect față de tradiția papistașă, pentru că rușii aveau un anume respect față de ea. Însă, cu toate că rușii, la rândul lor, detestau tradiția papistașă, totuși au fost extrem de influențați de ea.”

Pătrunderea tradiției apusene în teologia greacă este o urmare a studiilor făcute de teologii noștri în Apus și în Rusia.

„Vasăzică, s-au dus să studieze în Apus, și s-au ocupat ei acolo de chestiuni filosofice în paralel cu subiecte teologice, biblice, istorice etc. Și, când s-au întors în noul stat elen, au abordat toate aceste subiecte într-un mod

rupt de Tradiție. Nu mai exista o continuitate lăuntrică cu Tradiția.

Exista, e drept, o continuitate superficială cu trecutul, dar nu mai exista și o continuitate lăuntrică cu trecutul. Și una dintre consecințe, desigur, a fost distrugerea efectivă a monahismului în Grecia liberă. Monahismul a fost literalmente distrus, după care s-a făcut un efort conștient de-a se găsi un substitut pentru monahismul ruinat din Grecia. Pentru că, pe atunci, Grecia de Nord nu era încă Grecia; Grecia ținea doar până la Arta și Volos. Mai sus era încă Imperiul Otoman.

În statul neogrec, Ortodoxia a fost pe de-a-ntregul smulsă din rădăcini, distrugându-se continuitatea lăuntrică a tradiției ei cu trecutul. Nu mai aveau nici cea mai vagă idee despre metoda teologică patristică.”

Astfel, modul în care teologia se predă în Grecia „este de sorginte occidentală și rusă. Nici o legătură cu Bizanțul”. Însă Tradiția ortodoxă nu are absolut nici o legătură cu tradiția occidentală.

„Temeliile Tradiției ortodoxe și ale celei apusene sunt complet diferite, pentru că tradițiile occidentale au totdeauna ca punct de plecare [ideea de] fericire (*ευδαιμονία*). Și, cred eu, capitalismul în Apus pornește în special de la ideea că scopul omului este fericirea, fericire care se dobândește prin satisfacerea individului. Iar omul este satisfăcut fie de Dumnezeu, fie de aproapele lui.

Eu unul nu văd nici o diferență esențială față de [ideea de] a fi posesorul lui Dumnezeu ca să fiu fericit, pentru că asta este limbajul lui Augustin – omul devine posesorul lui Dumnezeu. O spune chiar foarte clar, «*possession of God*», *possessio Dei*, adică să aibă cineva pe Dumnezeu ca proprietate. Chiar asta-i limbajul lui.”

Biserica Ortodoxă transmite tradiția isihastă din generație în generație. Și cel mai important este că dintotdeauna lupta ei nu a fost numai împotriva diavolului, ci și împotriva altor tradiții care subminează autentică Tradiție ortodoxă.

„Biserica, în acest parcurs, este o realitate istorică, ce predă luminarea din generație în generație. Din punctul acesta de vedere, lupta Bisericii nu este doar una interioară – împotriva diavolului și a ispitelor etc. – ca să poată să ajungă fiecare la luminare, ci Tradiția în sine intră permanent în conflict și cu lucrurile din afara Bisericii.”

e) Interpretarea Sfintei Tradiții prin științele astronomiei și medicinei

Tot ceea ce s-a spus până acum arată ce este Tradiția ortodoxă și prin ce se deosebește ea de alte tradiții, fie ele eterodoxe sau aparținând altor religii. În acest capitol vom examina subiectul prin exemple din științele astronomiei și medicinei.

Pentru început, se cuvine să mai subliniem încă o dată că Tradiția Bisericii înseamnă experiența Sfinților, Prorocilor, Apostolilor și a Părinților văzători de Dumnezeu, pe care au trăit-o prin Revelația lui Dumnezeu, au transmis-o fiilor lor duhovnicești și au consemnat-o în scrierile lor. Astfel, există o foarte strânsă legătură între acești trei factori: Sfinții văzători de Dumnezeu, mintea lor luminată prin care iau parte la experiența Revelației, precum și scrierile lor, în care experiența este relatată prin cuvinte și înțelesuri create. Elementul de bază al Tradiției sunt Sfinții îndumnezeiți, cei ce sunt purtătorii Tradiției.

„Părinții Părinților noștri în Vechiul Testament, adică Prorocii, primesc îndumnezeirea fără firea omenească a lui Hristos, apoi Apostolii primesc și ei îndumnezeirea, cu firea omenească a lui Hristos. După Cincizecime avem

și o altfel de îndumnezeire, cu experiențele pe care cei îndumnezeiți le au după îndumnezeire, pentru că aceeași experiență a Cincizecimii continuă în Biserică, nu s-a încheiat. Și, pentru că experiența Cincizecimii nu s-a încheiat, de aceea și episcopii, care au această experiență, sunt călăuziți la aceeași experiență, și știu despre ce vorbesc.

Prin faptul că are continuitate, Tradiția patristică ortodoxă seamănă cu științele biologiei, chimiei, astronomiei și medicinei de azi. În felul acesta, Tradiția Bisericii este continuată empiric, prin experiență. Și, în definitiv, care experiență? A faptului că vindecările continuă să aibă loc, că oamenii se tămăduiesc. Oamenii continuă să afle adevărul din astronomie, din medicină, din biologie, altfel spus din experiența curățirii, din experiența luminării, care este tămăduirea personalității omului, și din experiența îndumnezeirii, care este telescopul și microscopul teologiei ortodoxe. Și acesta este motivul pentru care credem noi că suntem pe drumul cel bun și ne aflăm încă în Tradiție."

Văzătorii de Dumnezeu sunt asemenea savanților astronomi care examinează cerul cu stele și, folosind telescoapele, descoperă stele invizibile cu ochiul liber. Iar ceea ce văd consemnează în cărțile lor. Același lucru îl fac și Sfinții.

„Găsim Tradiția aceasta punctată ici și colo în scrierile Părinților, dar mai cu seamă în scrierile lui Simeon Noul Teolog, ale tuturor ucenicilor lui și ale celor cunoscuți sub numele de isihaști. Și ce este această Tradiție? Este foarte simplă, cât se poate simplă."

Este dumnezeiasca vedere a energiei necreate a lui Dumnezeu și călăuzirea omului pe baza acestei experiențe. Vederea realității de negrăii are loc printr-un organ special, care este mintea (*νοῦς*), luminată de Duhul Sfânt. Văzătorii de Dumnezeu se află în luminare, ajung la îndumnezeire, sunt

părtași Luminii și văd Lumina. „Întru Lumina Ta vom vedea Lumină.” Se aseamănă în această privință astronomilor care văd astrele, cele invizibile cu ochiul liber, folosind instrumente speciale numite telescoape. Tot astfel, și cel ce vrea să verifice observațiile astronomilor trebuie să folosească aceleași instrumente ca ale lor. Acest lucru înseamnă că orice creștin care vrea să verifice experiența Sfinților văzători de Dumnezeu trebuie să dobândească „instrumentul” Sfinților, adică mintea (νοῦς) luminată.

„Când există rețineri cu privire la anumite tratate de astronomie, atunci luăm telescoapele, și cu telescoapele confirmăm interpretarea corectă a cărților de astronomie. Se uită unul, se uită altul, se uită și al treilea și așa mai departe. Și, verificând ei cu telescoapele și radiotelescoapele, spun: «A! Vasăzică asta înseamnă notele acelea, ai văzut și tu când te-ai uitat prin telescop? Aceasta este interpretarea».

Și interpretarea corectă continuă de-a lungul timpului, pentru că există oameni care văd și știu să folosească telescoapele și radiotelescoapele și echipamentele acestea cu care se măsoară distanța în funcție de viteza luminii – spectografele, *spectograms* pe englezește –, și știu cum să măsoare până și compoziția materială, chiar și viteza poate fi măsurată cu ele.”

Acest exemplu arată că astronomii sunt strâns legați de telescoape și de scrierile științifice. În același fel, o relație strânsă există și între medici, instrumentele și sălile de operație, și terapia omului.

Dacă însă astronomii și-ar pierde telescoapele și ar începe să-și imagineze astrele sau să speculeze pe seama lor, atunci ar deveni astrologi. Același lucru se întâmplă și cu medicii care, dacă și-ar pierde instrumentele, ar deveni șarlatani.

„Dacă astronomii își pierd telescopul și nu mai știu cum să manevreze diferitele instrumente ale astronomiei, decad, desigur, din astronomi, în astrologi. Și, pentru că unii au devenit astrologi, iar alții, șarlatani, iar ceilalți, pseudo-biologi etc., atunci cei care nu mai sunt în stare să manevreze instrumentele științifice ale teologiei ortodoxe sunt cumva teologi astronomi sau teologi astrologi?”

Cu alte cuvinte, adevărații teologi sunt cei care Îl văd pe Dumnezeu, cei care seamănă cu astronomii. Însă, când teologhiesc fără ca mintea (*νοῦς*) lor să fie luminată, recurgând la speculație și imaginație, atunci devin niște teologi speculativi și scolastici. Prin urmare, astronomul care a devenit astrolog din cauză că nu are instrumentele adecvate, ci folosește speculația, atunci când participă la un congres al astronomilor, această participare în sine la congres nu-l face automat un savant astronom.

„Aceasta este întrebarea majoră din punct de vedere științific: cineva, care din astronom a ajuns astrolog pentru că nu știe să folosească instrumentele astronomiei, poate să creadă că incapacitatea asta a lui se compensează prin simplul fapt că participă la un congres? Cu alte cuvinte, dacă astronomii uită instrumentele astronomiei, păstrând doar cărțile de astronomie și începând să le răstălmăcească, vor interpreta ei corect cărțile de astronomie numai pentru faptul că s-au întrunit într-un congres? Pur și simplu întreb. Congresul e cel care va face astronomia corectă, adică va ridica astrologia la rangul de astronomie? Congresul e cel care va face asta? Sau va fi un congres al astrologilor?”

Același lucru se poate spune și în cazul doctorilor care nu sunt în stare să-și folosească instrumentele sau sălile de operație ca să-i vindece pe bolnavi. Nu sunt în stare să vindece, și nici nu pot fi considerați medici doar pentru simplul fapt că participă la niște congrese de medicină.

„Doctorii au moștenit instrumentele științei medicale, toate instrumentele pentru intervenții chirurgicale, de la cei de dinaintea lor. Avem aparatele de radiografie, avem spitalele, avem sălile de operații etc. Dar dacă doctorii care știu să le folosească dispar, și vin niște tanti Marica de la țară cu o oarecare spoială de practică medicală? Iar dacă statul le acordă acestor tanti Marica dreptul de-a prelua universitățile și de-a preda studenților, asta în vreme ce studenții se ocupă de greve și de politică, și ajung aceste tanti Marica să fie acceptate de știința medicală, atunci ele devin chiar periculoase.

Să presupunem că medicii ajung să nu mai știe cum să folosească aceste instrumente, ci le folosesc la nimereală. Dacă radiologul a absolvit Universitatea din Tesalonic în 1870, și de asta nu știe să citească radiografiile și face diagnosticări eronate, iar doctorul, intervenții chirurgicale greșite și așa mai departe – astfel, în loc ca oamenii să se vindece, 90% mor și 10% se vindecă. Câtă vreme în America și în Franța și în Anglia și în Elveția și în Germania 90% se vindecă, iar în Rusia 60%, în Grecia doar 10% se vindecă. Deci medicii greci, dacă fac un congres, le va crește automat rata succesului la 90% sau la 100%? Adică, la ce folosește congresul unor medici care nu cunosc medicina? La ce bun? Mă urmăriți?”

Prin analogie, același lucru se întâmplă și cu episcopii care nu au instrumentul adecvat, adică mintea (*νοῦς*) luminată, atunci când participă la un sinod. Nu au cum să fie adevărați teologi și să cunoască Tradiția. Ei nu sunt luminați doar prin simplul fapt că participă la sinod, ci luminarea este cea care precede sinodului.

„Ca cercetător, ridic o problemă: Dacă episcopul cutare și-a luat diploma – pe care oricum nu și-ar fi luat-o în veci, dar pentru că mitropolitul lui dădea non-stop telefoane pe la toți profesorii, și-a luat diploma cu cinci, deși

nu merita nici zero, să zicem – acesta, deci, împreună cu alți șaptezeci de episcopi ca el, dacă se întrunesc într-o conferință a episcopilor, pe care o numesc ei sinod, o să ia hotărâri corecte? Pentru că S-a pogorât Duhul Sfânt? Sau e un caz similar cu ce se întâmplă în toate celelalte științe pozitive? Prin ce se deosebește, adică, teologia de celelalte științe pozitive? Mă urmăriți?

Mă tem că vă spun lucruri care sunt, oarecum, șocante. Cum altfel să le spunem însă? Dar sunt obligat, ca cercetător și istoric – pentru că specializarea mea este istoria –, ca istoric, atunci când fac o cercetare istorică și aflu anumite lucruri, sunt obligat să vă informez.”

„Din perspectiva aceasta, dacă se întrunesc episcopii ortodocși care sunt discipolii unor teologi care nu urmează Tradiția patristică – dacă aceștia se întrunesc într-un sinod, îi va face sinodul Părinți ai Bisericii? Și chiar dacă ar numi ei sinodul acela Sinod Ecumenic, este oare posibil să ia vreo decizie corectă?

Doar dacă o să copieze Sfânta Scriptură și textele patristice cuvânt cu cuvânt, fără să adauge nici un cuvântel de la ei, doar atunci există șansa să ia vreo decizie ortodoxă, doar atunci. Dacă însă adaugă cuvinte de la ei care nu sunt nici în Sfânta Scriptură, nici în tradiția patristică, e mai mult ca sigur că vor lua o decizie dogmatică greșită. Mai mult ca sigur. Garantat! Garantat!”

Oamenii de știință astronomi au criterii în virtutea cărora își verifică concluziile. Există, desigur, cărțile, dar există și telescoapele care le confirmă observațiile. Astrologii însă, ca unii ce se întemelază pe speculație și imaginație, nu au criterii prin care să distingă care grup de astrologi este autentic și care nu.

„Să zicem că există un grup de astrologi – au ei dreptul să arate cu degetul un alt grup de astrologi? Au ei

dreptul să spună: «Noi suntem astrologi mai buni ca ceilalți», iar alții să spună: «Ba noi suntem mai buni ca voi», și alții: «Ba nu, noi suntem mai buni ca voi» etc., și să se certe astrologii între ei? După ce criterii?

Să zică unul: «Vezi, eu am prevestit că Rusia va intra în Afganistan». Și celălalt să spună: «Ce zici tu, domnule, că ai prevestit, din moment ce au scris ziarele că Președintele Afganistanului a chemat trupele rusești? Ce profetie mai e și asta, din moment ce-au spus că le-a chemat? Faptul că tu zici «a trimis forțe» n-are cum să fie o profetie». Și așa mai departe.”

La fel se întâmplă și în teologia ortodoxă. Sfinții văzători de Dumnezeu, ca și oamenii de știință astronomi, au criterii sigure – sau, ca și doctorii adevărați, au succese, pentru că folosesc instrumentele adecvate și sunt parte a Tradiției ortodoxe. Dimpotrivă, ereticii se aseamănă astrologilor, care nu au criterii sigure, atâta vreme cât fiecare recurge la propria lui speculație, și nici nu ajung la vreun succes.

„După succesul pe care-l are un lucru îți dai seama dacă funcționează sau nu corect. Orice știință trebuie să aibă un scop, și când își atinge scopul cu succes, înseamnă că este o știință adevărată, care are criterii de judecată și știe ce spune.

Adică, întreb: este teologia singura știință în care poate oricine să-l ia pe Bultmann sau pe Cullmann și să spună orice pofteste, fără să-l verifice nimeni? Adică, nu trebuie să existe o anumită verificare și în privința chestiunilor teologice? Fiecare să poată spune ce vrea? Nu e posibil să spună fiecare ce vrea. Trebuie să existe o anumită verificare. Este posibil să fie ca în oricare altă religie în care fiecare crede orice-și închipuie el?

Deci, dacă trebuie să existe o verificare științifică în teologia ortodoxă așa cum există în celelalte științe pozitive, atunci detaliile acestei verificări trebuie descrise și pu-

în aplicare, ca să existe temelii solide pentru Tradiția ortodoxă ca parte a lumii de azi. Dacă nu există asemenea temelii, iar afirmațiile ortodocșilor nu pot fi verificate, atunci [tradiția asta] nu-i decât o închipuire. Pentru că atunci când cineva nu poate să treacă prin experiment, înseamnă că nu există nici un indiciu palpabil, nimic care să arate că învățătura Bisericii Ortodoxe este corectă. În cazul acesta, prin ce se deosebește teologia ortodoxă de celelalte religii ale lumii? După cum un ortodox crede că are dreptul să nege autenticitatea diferitelor religii, la fel și celelalte religii au dreptul să facă același lucru, științific vorbind.”

Învățătura Bisericii este adevărată pentru că are succes, din moment ce îl aduce pe om la îndumnezeire, la sfințire – iar adevărarea acestei experiențe sunt sfintele moaște. În ele stă valoarea Tradiției ortodoxe.

„Dacă nu există un mod științific de verificare a învățăturii Bisericii Ortodoxe, atunci te întrebi care-i diferența dintre teologia ortodoxă și celelalte religii? Care-i diferența?

Să presupunem că scopul teologiei este să producă sfinte moaște, care moaște au caracteristicile a, b și c. Și spunem: «Bine, am produs toate aceste sfinte moaște. Veniți aici, aici este Biserica. Uitați-vă, moaștele au aceste caracteristici.» Să mergem la o altă Biserică. Dacă cealaltă Biserică are de asemenea sfinte moaște, atunci ce se întâmplă? Înseamnă că și ei au ceva similar.

Dacă scopul teologiei ortodoxe este să facă Sfinți, atunci poate cineva să ne spună: «Bine-bine, teologia ortodoxă face Sfinți, dar sunteți siguri că teoriile eretice nu produc și ele Sfinți?»”

Când nu există o metodologie corectă, iar în locul ei domnește speculația, și când nu există o teologie corectă, atunci nu se ajunge nici la rezultate terapeutice.

Valoarea Tradiției ortodoxe constă în faptul că îl sfințește pe om, unindu-l cu Dumnezeu-Omul Hristos, prin metodologia ortodoxă. Papistașii le recomandă adeptilor lor doar să facă fapte bune ca să-L vadă pe Dumnezeu și ca să se mântuiască, de aceea au respins tradiția niptico-isihastă. Pe de altă parte, protestanții se simt deja renăscuți de Dumnezeu, de aceea nu au nici metodă terapeutică. Ortodocșii însă știu că trebuie să se vindece încă din această viață, prin harul lui Dumnezeu și prin împreună-lucrarea lor, ca să-L întâlnească pe Dumnezeu fiind deja vindecați, iar această întâlnire să li se facă Rai, nu iad. Aceasta înseamnă să fii vindecat. În Biserica Ortodoxă, omul ajunge la îndumnezeire și trupul său devine sfinte moaște, lucru care nu se observă la celelalte confesiuni și religii. Aceasta confirmă adevărul credinței ortodoxe.

„Ceea ce vreau să subliniez e faptul că fiecare știință este evaluată după rezultat, nu doar după mijloace. Pentru că, dacă apare un doctor și începe să facă intervenții chirurgicale, și alți medici care sunt fideli tradițiilor medicale sunt de față, și începe el să facă o operație chirurgicală, ceilalți o să spună: «Dar o să-l omoare dacă face asta! Ce face acolo? N-am mai văzut pe nimeni să opereze așa!». Și se indignază oamenii, pentru că știu că intervențiile medicale nu se fac de obicei în felul acesta, ci altfel. Și totuși, văd că l-a vindecat. Apoi, văd că aplică din nou aceeași metodă. Dacă văd de cinci-șase ori că dă rezultate bune, o să mai continue doctorii să spună că metoda nu e bună? Atunci doctorii nu o să mai spună că metoda nu e bună. Pentru că, dacă metoda nu era bună, atunci cum ar fi putut să aibă atâtea succese?»

Astfel, în Tradiția ortodoxă, văzătorii de Dumnezeu – Prorocii, Apostolii, Sfinții – sunt în strânsă legătură cu mintea (vođc) lor luminată și cu scrierile lor de Dumnezeu insuflate, de aceea îi și vindecă pe oameni, de aceea există terapii de

succes și oamenii continuă să se sfințească, să ajungă la luminare și la îndumnezeire. De asemenea, pentru tâlcuirea scrierilor de Dumnezeu insuflăte este nevoie de tâlcuitori de Dumnezeu insuflați, care să aibă aceeași minte (*νοῦς*) luminată și aceeași Tradiție pe care au avut-o și scriitorii de Dumnezeu insuflați ai Sfintei Scripturi și ai cărților patristice.

Prin urmare, în Biserica Ortodoxă avem atât Sfinți văzători de Dumnezeu, care au minte luminată, cât și scrieri, ceea ce înseamnă că Sfânta Scriptură este strâns legată de Sfânta Tradiție. Când se pierde «astronomii» (văzătorii de Dumnezeu) și «telescoapele» (mintea luminată și îndumnezeirea), atunci și scrierile ajung să fie răstălmăcite. Atunci astronomii devin niște astrologi care speculează, iar sinodul lor devine un sinod al astrologilor, nu al astronomilor.

Concluzia este că Revelația este arătarea Cuvântului către oameni, neîntrupat în Vechiul Testament, întrupat în Noul Testament. Prorocii, Apostolii și Sfinții sunt purtătorii Revelației, teologii empirici care Îl văd pe Dumnezeu. Și cărțile Vechiului și Noului Testament, precum și scrierile Părinților, dogmele și întreaga viață a Bisericii sunt „mărturiile” Revelației. Curățirea, luminarea și îndumnezeirea sunt esența Tradiției ortodoxe, cea care îl călăuzește pe om la proslăvire, la împărtășirea de taina Cincizecimii.

Epilog

În capitolele parcurse până acum, care vor fi mai bine lămurite în volumul următor, a fost prezentată viguroasa gândire teologică a Părintelui Ioannis Romanidis, cel ce a îmbinat dogmatica cu nevoița, Revelația cu experiența, Vechiul cu Noul Testament, catedra universitară cu sihăstria nevoitorului. Aceasta este viața evanghelică, viață ce poate fi trăită în orice loc, de orice om în care lucrează Duhul Sfânt și care răspunde lucrării Sale.

În încheiere aș dori să consemnez patru puncte de interes re-găsite în cuvântul rostit al Părintelui Ioannis Romanidis.

1. *Unitatea Bisericii se exprimă în Dumnezeiasca Euharistie, în dogmă și în rugăciune. Nici unul din aceste trei aspecte ale vieții bisericești nu poate fi absolutizat, dar nici izolat de celelalte. În studiul despre Părintele Ioannis Romanidis, Andrew Sopko a arătat că gândirea lui se mișcă într-o perspectivă ortodoxă. Părintele Ioannis a întregit pozițiile altor teologi care susțineau unitatea Bisericii în Dumnezeiasca Euharistie, sau în episcop, sau în acestea două împreună, înfățișând ferm nu doar valoarea Dumnezeieștii Euharistii, ci și valoarea Sfintei Scripturi (a Vechiului și Noului Testament), a dogmelor Bisericii și a rugăciunii – în special a Rugăciunii minții în inimă, prin care omul ajunge la proslăvire. Astfel înțelegem că viața bisericească are o plinătate care îl odihnește pe om.*

La Dumnezeiasca Euharistie iau parte membrii Bisericii care au primit Botezul și Mirungerea, și în care acest dar al harului

¹ Vezi Andrew J. Sopko, *Prophet of Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, Synaxis Press, Canada, 1998, pp 2 și urm. și pp. 150 și urm.

este pus în lucrare prin nevoință și rugăciune. De asemenea, la Dumnezeiasca Euharistie este mărturisit Simbolul de Credință și se ascultă cuvântul despre Revelație cuprins în Vechiul și Noul Testament. Acest cuvânt al Revelației este tâlcuit de episcop, care e dator să fie proroc și învățător, nu doar un simplu întâistătător al adunării euharistice.

De altfel, pe drumul către Emaus, cei doi ucenici ai lui Hristos îl auzeau pe Însuși Hristos cel Înviat – fără a-L recunoaște încă – tâlcuindu-le „din toate scripturile cele ce erau pentru El”, „începând de la Moisi și de la toți Prorocii”. În timpul acestei tâlcuiri inima ucenicilor ardea, și au spus apoi: „Au nu era inima noastră arzând întru noi, când grăia nouă pe cale și ne tâlcuia scripturile?”. Aveau să-L recunoască mai târziu, în timpul Cinei, când, luând pâinea, a binecuvântat-o, „și frângând, au dat lor” (Luca 24, 13-30). Aceasta înseamnă că drumul creștinilor către cunoașterea lui Dumnezeu, în Taina Dumnezeieștii Euharistii, trece prin arderea inimii. La aceasta se ajunge prin lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în timpul învățaturii, dar și în timpul rugăciunii. Fără această ardere duhovnicească a inimii, Hristos cel Înviat nu poate fi recunoscut în Taina Dumnezeieștii Euharistii.

2. Tradiția isihastă, despre care vorbește Părintele Ioannis, nu este un mod de viață preluat de Biserică din alte tradiții – hinduism, filosofie, sufism –, ci este autentică viață procească, apostolică și patristică. Cu alte cuvinte, tradiția isihastă nu este născocirea Părinților din diferite epoci, ci autentică viață a prietenilor lui Dumnezeu, calea către îndumnezeire și sfințire.

Această tradiție isihastă a fost formulată de Părinți prin trei termeni: curățire, luminare și îndumnezeire. Nu este vorba despre o revelație încredințată doar câtorva Părinți și învățători, ci este însăși viața descoperită în Vechiul și în Noul Testament, la care ne îndeamnă Cuvântul neîntrupat și întrupat și prietenii Săi, cei ce au intrat în comuniune cu El.

În Sfânta Scriptură nu este înfățișată doar această viață, ci și termenii „curățire”, „luminare” și „proslăvire-desăvârșire”. La Părinți, termenul „proslăvire-desăvârșire” s-a numit „îndumnezeire”. Pot fi regăsite foarte multe pasaje scripturistice pentru a se susține acest lucru. Și, chiar dacă Origen – care a fost condamnat de Biserică – sau discipolii lui au folosit acești termeni, este un lucru lipsit de importanță, atâta vreme cât Biserica însăși, ca organism duhovnicesc, a adoptat terminologia aceasta. La fel cum Biserica a adoptat terminologia filosofilor în formularea dogmelor, fără a se considera vreodată că teologia s-ar fi transformat în filosofie, tot astfel Biserica a folosit termeni precum „curățire”, „luminare” și „îndumnezeire” în ce privește metoda îndumnezeirii, fără ca tradiția aceasta să fie considerată „origenistă”.

Sfântul Chiril al Alexandriei, într-o epistolă către Preotul Evloghie, scrie: „Nu e nevoie să ne ferim și să tăgăduim toate câte le spun ereticii, căci ei mărturisesc multe, din care unele și noi mărturisim”¹². Însă toți cei ce sunt de altă părere înseamnă că îi defaimă și pe marii Părinți Capadocieni, pe Sfântul Maxim Mărturistorul, pe Sfântul Simeon Noul Teolog, pe Sfântul Grigorie Palama și alții, pe care Biserica i-a așezat pe cea mai de sus treaptă duhovnicească, condamându-i pe aceia care se împotriveau învățaturii lor.

De asemenea, până și referiri la poziția trupului isihastului în timpul practicării Rugăciunii, cuvintele Rugăciunii și modul de adunare a minții pot fi găsite – după cum a înfățișat deplin și teologic Sfântul Grigorie Palama – în diferite pasaje ale Vechiului sau Noului Testament, ca și la Părinții Bisericii primelor veacuri. Din acest motiv, nu se cuvine să fie atribuite unor influențe din afară.

3. Într-adevăr, pentru consemnarea tradiției dogmatice și isihaste, Sfinții Părinți au împrumutat termeni tehnici din vremea lor, proveniți din filosofie, la fel cum foloseau acești termeni adepții

¹² Vezi John Anthony Cramer, *Catena in Evangelia s. Matthaei et S. Marci*, p. 4.

„creștinismului elenizat”. Cu toate acestea, există o diferență uriașă între cuvânt și înțeles. Este semnificativ ceea ce spune Sfântul Grigorie Palama: „Dacă vreunul din Părinți rostește ceva întocmai cu cei din afara [Bisericii], aceasta este o chestiune care ține numai de cuvinte; însă, în ce privește înțelesurile, o mare diferență este între ei. Potrivit lui Pavel, aceștia [Părinții] au mintea (νοῦς) lui Hristos, câtă vreme ceilalți [cei din afară] vorbesc din înțelegerea omenească, dacă nu și mai rău”³. Din acest pasaj e foarte clar că există o diferență între înțelesuri și cuvinte. Înțelesurile provin din Revelație, câtă vreme cuvintele sunt preluate din mediul înconjurător, dar și acestea, adoptate fiind de Părinți și consfințite de Sinoade, sunt ortodoxe.

Astfel, nu putem identifica nici o influență asupra Părinților din partea altor tradiții creștine sau necreștine, în ce privește conținutul învățăturii lor. Orice interpretare de acest fel subminează experiența Duhului Sfânt încredințată Sfinților. Și nici nu putem caracteriza învățătura Sfinților Părinți ca fiind „origenistă”, „evagriană”, „macariană”. Energia Duhului Sfânt se află din belșug în Biserică, și toți cei ce trăiesc cu adevărat în Trupul lui Hristos și primesc harul Duhului Sfânt, păstrându-l lucrător în lăuntrul lor, au aceeași Tradiție și aceeași experiență.

În concluzie, autentică viață isihastă se regăsește la Proroci, Apostoli și Părinți și îndeobște la toți Sfinții Bisericii. Orice altă interpretare este antropocentrică și, prin urmare, distructivă și subversivă pentru Tradiția ortodoxă.

4. Se pune problema tâlcuirii învățăturii Prorocilor, Apostolilor și Părinților. De pildă, orice interpretare corectă a oamenilor de știință din diverse domenii (medici, matematicieni, fizicieni etc.) se face de către oamenii de știință din același domeniu, cu alte cuvinte, doctorul îl înțelege pe doctor, matematicianul pe matematician etc.

³ Γρηγόριος Παλαμά, Έργα, Ε.Π.Ε., volumul 2, p. 76

Tot astfel, Sfântul îl înțelege pe Sfânt, și cea mai bună tâlcuire a învățăturii Sfinților nu o fac nici gânditorii speculativi care filosofează, nici ereticii, ci Sfinții, care trăiesc aceeași viață evanghelică cu prietenii lui Dumnezeu. Orice încercare de interpretare pornind de la alte premise e greșită. Este la fel cum martorii lui Iehova și diversele formațiuni protestante interpretează Sfânta Scriptură.

Părintele Ioannis Romanidis, care studiasse filosofia, cunoștea modul în care creștinismul fusese denaturat în Apus. Cunoștea în același timp și tradiția isihastă a adevăraților isihasți, evitând astfel pericolul răstălmăcirilor și înfățișându-ne autenticitatea Tradiției ortodoxe. Isihasmul este adevărata viață proorocească, apostolică și patristică; este trăirea tainei Crucii și a Învierii lui Hristos. Astfel, îi datorăm Părintelui Ioannis Romanidis multă recunoștință, căci învățătura sa este ortodoxă și întemeiată pe Sinoadele Ecumenice. Învățătura isihastă, așa cum a fost ea exprimată de Sfântul Grigorie Palama, a fost recunoscută de Sinoadele din secolul al XIV-lea (1341-1351). Este semnificativ faptul că Tomosul Sinodal din 1347, după ce l-a excomunicat și denunțat pe Varlaam, scrie în continuare:

„Însă, dacă oricare altul este aflat vreodată gândind sau spunând sau scriind aceleași lucruri împotriva preacinstiului Ieromonah Grigorie Palama, mai înainte pomenit, și împotriva monahilor celor dimpreună cu dânsul, sau chiar împotriva sfinților teologi și împotriva Bisericii, ne pronunțăm și împotriva lui, punându-l sub aceeași osândă, indiferent dacă e membru al clerului sau mirean.

Declarăm că preacinstitul Ieromonah Grigorie Palama, mai înainte pomenit, și monahii dimpreună cu dânsul (...) sunt cei mai necintiti apărători și luptători și ajutători ai Bisericii și ai evlaviei (...).

Și acest vot și hotărâre, în toate prvințele legiuite și canonice, trebuie respectate fără de schimbare, în veac, prin harul lui Hristos.¹⁴

Același lucru a fost repetat și în Tomosul Sinodal al Sinodului de la 1351, care avea să fie considerat de ortodocși drept al IX-lea

¹⁴ PG 151, coll. 1282-1284.

Sinod Ecumenic, având toate trăsăturile caracteristice unui Sinod Ecumenic⁵.

Teologia isihasmului – ca învățătură, terminologie și metodologie – este întru totul ortodoxă, iar tăgăduirea acestei teologii este contrară învățăturii Bisericii și constituie erezie.

Sfârșitul volumului I și lui Dumnezeu slavă!

⁵ Vezi Ioán. Καρμίρη, *Τὰ Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, vol. 1, Atena, 1960, p. 376; și Δημήτριου Κουκουτση, *Σύνοδοι και Θεολογία για τον ηουχασμό*, ed. Sfintei Mitropolii a Tivarăi și Levadie, Atena, 1997.