

Repere pentru o apologetică ortodoxă

Pr. Dr. Răzvan IONESCU

Introducere

Ramură a teologiei, *apologetica*, numită și *teologie fundamentală*, își propune să fie interfața de dialog între teologie și cultură, în general, sau între teologie și disciplinele filosofice ori științifice, în particular. Transpusă în spațiul inter-uman, ea devine posibilă punte de dialog între cei care trăiesc dinamica vieții creștine și cei care din varii motive o refuză sau, simplu, nu o cunosc. Demersul apologetic este acela de a apăra (ἀπολογία = apărare, gr.) convingerile teologice beneficiind (și) de instrumentarul bogat al construcției de tip epistemic, fie el filosofic ori științific. Studiul de față se dorește o privire critică asupra apologeticii contemporane propuse în spațiul ortodox românesc, încercând să răspundă prin câteva repere la nevoile teologiei actuale.

Despre ce este și ce nu este apologetica

În *Mic dictionar de apologetică ortodoxă*¹, apologetica este definită ca fiind „ramura științei teologice care se ocupă cu respingerea atacurilor venite împotriva credinței ortodoxe de la necredincioși. În dialogul cu cei necredincioși, apologetica ortodoxă folosește argumente *raționale* și *științifice* acceptate de aceștia”². Câteva precizări se impun. Teologia nu trebuie înțeleasă ca știință, fie ea și „teologică”, în sensul de disciplină – parte integrantă din corpusul științei contemporane; ea este *fundamental distinctă de demersul științific*, cel puțin așa cum este acesta structurat astăzi. În pofida eventualului factor epistemic implicat, teologia este o *devenire*, este *mod de viațuire* întru Hristos. În același timp, dacă apologetica Părinților apologeti ai Bisericii seamăna mult cu o respingere a unor „atacuri”, maturizarea ei ulterioară ne dă dreptul să o considerăm astăzi mai curând ca un demers fundamental pozitiv, de *afirmare pozitivă* a Ortodoxiei în Areopagul culturii unui veac anume, și aceasta folosind cu îndemănare cărămizile

¹ Ion Vlăducă, *Mic dictionar de apologetică ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 2002.

² *Ibidem*, p. 8 (n.a.).

conceptuale ale acelei culturi³. Apologetica nu folosește *a priori* „argumente raționale și științifice”, aceasta este doar o adaptare în fața modernității, în fața argumentației științifice autonom-raționale, de unde și exigența unei apologetici care să integreze acest mod de abordare. Apologetica își construiește afirmația ca un act de credință, din interiorul trăirii teologice, transfigurând în Hristos reperele conceptuale ale celor cărora le răspunde.

Autorul definiției de mai sus atrage atenția asupra unor posibile orientări greșite ale apologeticii. Le vom analiza în cele ce urmează.

Prima ar fi aceea de a „explica *ființa* lui Dumnezeu prin știință. Această încercare este necuviincioasă și absurdă. Știința se referă la obiectele și fenomenele observabile sau repetabile experimental în acest univers. Nu poate da informații despre *ființa* lui Dumnezeu”⁴. Dumnezeu nu poate fi obiect epistemologic, întrucât ca și obiect de cunoaștere nu este general acceptat. Dumnezeu nu este prezentă accesibilă simțurilor sau rațiunii umane care să se impună în vreun fel ca evidentă; Kirkegaard spune că Dumnezeu nu este un papagal mare, roșu, ilustrând „discreția” prezenței lui Dumnezeu. În acest sens, afirmarea imposibilității cunoașterii lui Dumnezeu ține de ruptura de nivel necreat-creat: Dumnezeu, necreat, este transcendent omului. Prin demers autonom în spațiul lumii create este incognoscibil. În același timp, Dumnezeu, prin intermediul revelației iudeo-creștine, se afirmă cognoscibil, se oferă cunoașterii. Nu prin inițiativă autonom umană, ci prin deschiderea ei spre cea divină, ultima fiind și fundamentul și posibilitatea celei dintâi. De aceea creștinismul nu este doar afirmarea existenței lui Dumnezeu, cât cea a posibilității *comunicării* cu El. Toată experiența Vechiului Testament, prin mărturisirea proorocilor, precum și cea a Noului Testament, prin Întruparea Fiului Lui Dumnezeu, dă sens existenței Bisericii, ca spațiu de experimentare a acestei comunicări.

Problematica *substanță-accident*, transpusă ulterior în cea a dialecticii *ființă, natură – ipostas, prosopon, persoană* ia naștere în spațiul filosofic antic. În teologie ea rămâne prin adaptare, afirmarea distincțiilor *ființă-persoane* sau *ființă-energii* exprimând conștiința vie că Dumnezeu se revelează prin prezență *personală*, prin har – *energie*⁵, lucrare personală. Ființa nu are existență în sine, autonomă, ea se manifestă în persoană, *persoana* exprimând *ființa*. Ceea ce a permis Bisericii, începând cu Părinții capadocieni, să distingă între o cunoaștere *personală* a lui Dumnezeu, posibilă, și una, *în ființă*, imposibilă. Teologia ortodoxă, eminentamente personalistă și având conștiința apofatismului persoanei umane, și cu atât mai mult al celei divine, afirmă că nici măcar omul nu poate fi cunoscut după *ființa* sa. Sfântul Maxim Mărturisitorul atrage chiar atenția asupra neputinței umane de a defini *după ființă* lumea ne-vie sau cea animală și vegetală. Nu e vorba deci de o încercare „necuviincioasă” în a înțelege pe Dumnezeu după ființă, cât simplu neteologică.

³ Sfântul Apostol Pavel își începe cuvântul în Areopag de la o „prezență” acceptată de greci, și anume, Dumnezeul „necunoscut”.

⁴ Ion Vlăducă, *op. cit.*, p. 11.

⁵ Aici energie nu are sensul material contemporan, ci acela de *manifestare, lucrare*.

În ceea ce privește știința contemporană, problematica substanță-accident este larg depășită. Nu există comunicări științifice prin care să se semnalizeze dobândirea unei cunoașteri în *ființă*. În consecință, apologetica nu-și poate propune a se servi de știință în încercarea de a-L cunoaște *ființial* pe Dumnezeu. Conștiente de limitele metodologice, investigările științei de azi nu au pretenția de epuizare a obiectului cunoașterii, ci de reprezentare aproximativă. O căutare de cunoaștere în *ființă* a lui Dumnezeu, a omului, a lumii vii sau ne-vii în general, nu se poate desfășura în coordonatele minime de rigoare științifică actuală.

Este demnă de remarcat totodată intruziunea conceptelor științifice și filosofice în teologie. Teologii Bisericii primare au fost acuzați deseori ca fiind slabi filosofi, și aceasta în sensul confiscării termenilor filosofici pentru edificarea unei teologii, termenii pierzându-și sensurile inițiale prin precizarea altora. Disputele nu erau strict etimologice, ci se constituiau în spațiul eclesial ca supuse unor adevărate presiuni eretice, de falsă interpretare, ceea ce va determina precizarea doctrinei creștine prin intermediul sinoadelor. În mod particular, primele două sinoade ecumenice impun precizarea simbolului de credință privind relația între natură și persoană în Sfânta Treime și în Hristos: Dumnezeu este unul ca ființă și întreit în Persoane, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh; Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, deci având natură divină și umană unite într-o singură persoană⁶. Observăm un fapt fundamental, și anume acela că precizarea doctrinei creștine se constituie esențialmente ca *răspuns* dat de Biserică deformărilor și interpretărilor greșite care tindeau să devină erezie. Or, răspunsul este în sine unul *apologetic* și este dat întâi de toate interior, nevoilor Bisericii, și, prin ea, lumii întregi. Definierea riguroasă a semnificațiilor termenilor doctrinali a permis afirmarea precisă a credinței.

Un alt doilea risc al apologeticii ar fi acela de „a explica prin știință minunile lucrute de Dumnezeu. Este tot o încercare necuviincioasă și absurdă”⁷. Desigur, autorul vrea să atragă atenția asupra riscului de a circumscrie autonom, în semnificație științifică, ceea ce e de necircumscriș ca implicând un alt nivel⁸ de realitate.

⁶ Termenul de *ipostas* suferă o transformare, sensul său inițial filosofic, de *mască* devenind cel precis de *persoană*. Nu mai exprimă o aparență, ci un fond.

⁷ Ion Vlăducă, *op.cit.*, p. 11.

⁸ Folosesc aici sintagma „nivel de realitate” în perspectivă teologică creștină. Putem vorbi de existența a două niveluri de realitate, *necreat* și *creat*, între ele existând ontologic o ruptură, o discontinuitate. Dumnezeu, Cel Necreat, Cel care are în Sine Însuși cauza existenței Sale, Se definește El Însuși în Vechiul Testament, *Cel ce este*: „Eu sunt Cel ce sunt”. „Ceea ce este”, iată o definiție pe care o dăm în mod curent *realului*, la *ceea ce există*, întrucât realul este ceea ce experimentăm, adică ne dăm seama că opune o rezistență percepției noastre. Or, acest real *creat* are ca sursă realul *necreat*, pe „Cel ce este”. Spre deosebire însă de nivelul creat, cel necreat, transcendent, nu oferă „rezistență” decât în măsura în care Dumnezeu Se revelează omului. În acest context, distincția operată de Heisenberg prin „regiuni de realitate”, echivalentă cu cea a lui Basarab Nicolescu exprimată prin „niveluri de Realitate”, aparține exclusiv nivelului creat. Ele sunt distincții din perspectivă științifică și nu teologică.

Minunea nu ține doar de o depășire excepțională a cadrului natural de manifestare, minunea nu este un accident, ea revelează o semnificație duhovnicească profundă⁹. Minunea este în mod fundamental o teofanie. În consecință, ruperea minunii de contextul ei duhovnicesc este schimonosire și deformare, lipsire de adevărata coloană vertebrală. Este deci evident că o „explicare științifică” a unei minuni este o sărăcire, propunând doar o imagine intelectuală, deci limitativă, a ceva infinit mai complex, și al cărui fond scapă astfel înțelegerii. Faptul fundamental al evitării explicației științifice prin apologetica ortodoxă este tocmai ortodoxia ei: minunea este esențialmente manifestare a lui Dumnezeu și dezgolirea minunii de această haină care o ampretează fundamental, din interior, o arată într-o goliciune a desfigurării, a depersonalizării. Știința poate contribui doar, prin demersul său autonom față de orice interpretare teologică sau filosofică, la autentificarea modificărilor care țin de materialitate, și aici ea are toată competența. Ea poate doar preciza contextul material al minunii, însă nu poate explica. Deseori însă, însăși afirmarea imposibilității de a justifica rațional, cu competență strict științifică, dimensiunea materială a unei minuni, joacă un rol apologetic, ca poartă deschisă către semnificația spirituală.

Apologetica nu poate „explica” teologic teoriile științifice ale vremii. Din această încercare, unii au ajuns să „explice” fenomene care nu există (de exemplu evoluția speciilor) sau teorii științifice greșite pe care le considerau corecte. De aceea e bine să lucrăm cu fapte dovedite științific, nu cu teorii. Când prezentăm o teorie, este necesar să arătăm și limitele ei¹⁰. Este la fel respinsă „încercarea de a modifica învățătura Bisericii astfel încât să se potrivească cu teoriile științifice ale vremii”¹¹, observă același autor.

O distincție de competențe este necesară. Știința se ocupă cu reprezentarea realității în care trăim, atât cât se poate ea deschide investigării, pe orizontală, adică autonom, în spațiul lumii create materiale, în timp ce demersul teologic este unul vertical, de asumare a realității materiale în lumina prezenței lui Dumnezeu¹². Teologia nu este atât descriptivă cât interpretativă¹³. Competența științei este informația și cunoașterea prin dezvoltare intelectuală, competența teologiei este sfîntenia, ca mod de curățire lăuntrică și de reînnoită participare în lume prin har – prezență personală a lui Dumnezeu în oameni. Este evident că concordismul, încercarea de „acomodare” a datelor științei unui anume veac cu perspectiva teologică riscă să transforme teologia în ideologie. Este riscul trăit deopotrivă de

⁹ Ionescu Răzvan, *Miracle (chez les Pères grecs et syriaques)*, în *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Ed. Fayard, Paris, 2002, pp. 533-536.

¹⁰ Ion Vlăducă, *op. cit.*, p. 11.

¹¹ *Ibidem*, p. 11.

¹² Ionescu Răzvan, *Elemente de epistemologie comparată*, în: *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Dr. George Stan, Diac. Dr. Doru Costache, Drd. Adrian Lemeni, Drd. Răzvan Ionescu, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 80-81.

¹³ Doru Costache, *Știință și teologie. Spre o evaluare nouă a raporturilor*, *op. cit.*, pp. 190-191.

creaționismul¹⁴ și de evoluționismul științific – și mă refer la variantele dezvoltate astăzi cu precădere pe continentul american, de sorginte neo-protestantă – de a justifica modul apariției vieții umane prin extragerea preferențială a acelor date științifice care „concordă” cu convingerea teologică ori antiteologică propusă ca bază de plecare. Ambele se închid uimirii și descoperirii, afirmând doar o ideologie prin manipularea unor informații de tip științific.

Sfântul Vasile cel Mare, în *Comentariile sale la Hexaemeron*, oferă o privire comparativă între cunoașterea de factură științifică și cea teologică a vremii sale. Nu ezită să arate diferențe și întâlniri de perspectivă. Or, onestitatea acestui demers mi se pare fundamentală în apologetica ortodoxă: nu e vorba nici de o „adaptare” a viziunii teologice la datele temporale ale științei unui anume veac, nici adaptare a datelor științei în sensul de a „corespunde” unei interpretări anume a datelor Revelației, ci mai curând întâlnirea spontană, vie, între două demersuri diferite de investigare a realității, cu obiecte de cunoaștere, metodologii și competente diferite. Știința trebuie să dea socoteală de fapte verificabile, repetabile, obiective. Este o cunoaștere discursivă, deci treptată, cu stări preliminare și afirmații care necesită reverificări ulterioare. Știința emite teorii și le confirmă sau le invalidează gradual, prin evaluări repetate. Gradul de încredere în afirmațiile științei crește pe măsura posibilității tot mai riguroase a verificărilor. În sens profund, spune Steven Weinberg, „scopul nostru nu este de a descrie lumea așa cum ni se prezintă, ci mai curând de a explica pe cât posibil *de ce* trebuie să fie așa cum este”¹⁵. Acest „de ce?” în sensul său ultim este, în cheie teologică, descoperire prin har, descifrare a raționalității profunde a lumii care Îl mărturisește pe Dumnezeu în calitate de creator. Teologia, ca și știința, este deopotrivă devenire și căutare. Există un dinamism al revelației, Dumnezeu Se descoperă tot mai profund prin trăirea liturgică, în laboratorul vieții divine în care omul se împărtășește de ea. Reperetele dogmatice ale teologiei nu sunt afirmații ultime, care au pretenția de a fi epuizat cunoașterea, ci jaloane către o creștere în această cunoaștere. Întâlnirea dintre știință și teologie exprimă deci aceeași uimire în fața misterului vieții.

În acest context, a defini apologetica ca respingere „a atacurilor venite împotriva credinței ortodoxe de la necredincioși” este limitativ. Fundamental, demersul teologic, și deci și cel apologetic, nu poate fi decât unul *afirmativ*. Și anume, a-L trăi pe Dumnezeu ca prezentă, și, în consecință, a-L mărturisi lumii în dăruire, din interiorul realității pe care El ți-o descoperă. A-i face și pe ceilalți părtași acestei bogății, din iubire pentru ei. Prin apologetică, creștinul nu pune la index pe nimeni, fie el necredincios, nu pune etichete cu „necredincios” sau „eretic”, ci se dăruiește, adaptându-se pragmatic la realitatea trăită interior de celălalt. Adaptare care nu înseamnă *falsificare*, ci care presupune deopotrivă *răspuns în coordonatele căutării lui* precum și acea *oferire reală* a lui Dumnezeu, iar nu a unui idol fabricat de intelect. Prin rugăciune. A apăra Ortodoxia înseamnă a o

¹⁴ Willard Young, *Fallacies of Creationism*, Detseling Enterprises Limited, Calgary, 1985.

¹⁵ Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, Ed. Polirom, București, 2002, p. 27.

afirma de o asemenea manieră încât oricine să o poată trăi pornind de la realitatea sa interioară, personală, și crescând spre adâncirea ei, o crescândă compatibilizare a fiecăruia cu acest adevăr supra-personal, trăit în modul cel mai personal cu putință, în taina unicității și irepetabilității fiecărei persoane umane.

Adevărata apologie este de „a se face tuturor toate”, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, spre a-i mântui. A-l asuma iubitor pe aproapele făcându-l părtaș la realitatea harului, descoperibil chiar și prin cuvinte, concepte sau rațiuni intelectuale. Nu cred însă că ortodoxia poate accepta o filosofie naturală¹⁶ ca și apologie, autonomă față de har, întrucât afirmarea lui Dumnezeu se face *participativ*, printr-o experiență a *prezenței*. Este deci limpede că dacă „în dialogul cu cei necredincioși, apologetica ortodoxă folosește argumente *raționale* și *științifice* acceptate de aceștia”, motivul este faptul că cei necredincioși propun deseori o exclusivitate a rațiunii, un demers de tip scientist în construcția edificiului cunoașterii lor. Însă nu cunoștințele în sine constituie proba ultimă și de netăgăduit în privința prezenței lui Dumnezeu, ele servesc doar ca *deschideri către har*, cel care asigură coerența, limpezimea și forța de penetrare în inima căutătorului de înțelegere. Dumnezeu nu se constituie ca o prezență exclusiv obiectivabilă prin cercetare științifică, însăși existența revelației în istorie mărturisește asupra necesității ei. Fundamental, rolul apologeticii este să deschidă rațiunea umană către o luminare prin har.

Toată teologia este apologetică, întrucât este mărturisitoare. Teologia are ca scop afirmarea sfințeniei. Necredința nu definește oamenii ca dușmani ai creștinilor, ci îi mărturisește în nevoia lor de Dumnezeu, deopotrivă căutători pe același drum, de înțelegere a lumii în care trăiesc. Atitudinea către ei nu poate fi decât una asumatoare. A-ți pune viața pentru aproapele înseamnă a-l ajuta ca în hățișul conceptual al gândurilor sale să intre, chiar și prin intermediul raționamentelor, harul care luminează și deschide către un orizont spiritual¹⁷. Teologia se trăiește în lumina Învierii, nu ca și convingere intelectuală ideologică.

În acest sens, personal, nu cred într-o apologetică a argumentelor *raționale* în sensul strict al raționalității de tip științific. Cuvântul *rațional* are aici o greutate aparte, dat fiind faptul că majoritatea respingerilor credinței, atât în epoca bisericii primare, cât mai ales în contemporaneitate, vin pe fondul dezbaterilor conceptuale în numele unei exercitări corecte a *rațiunii*. Iată de ce rațiunea joacă un rol covârșitor. O apologetică vie trebuie să țină cont de acest aspect, propunându-și ca fapt fundamental definirea sensului *raționalității*. Care teologic nu poate fi numai conformitatea cu o logică anume, ca fiind adresată câmpului intelectual uman, cum este percepută în știință, ci căutare harică de descoperire a rațiunilor (*logoi*, gr.) care structurează universul din interior și se manifestă ca vectori către Logosul, *Rațiunea* divină, sursă și împlinire a lor.

¹⁶ Unii o numesc *teologie naturală*.

¹⁷ Minunea convertirii lui Nicolae Steinhardt nu rezidă în faptul că este vorba de un literat sau de un evreu, ci mai curând în această taină a complexității personalității sale, care devine în profunzime convergentă către Dumnezeu. Revelația sa nu e de ordin epistemic, ci existențial.

De la mărturisirea lui Petru la necredința lui Toma: identificarea și mărturisirea prin har

Creștinismul este mărturisirea lui Hristos ca om și Dumnezeu. Aceasta nu vine „de la trup și sânge” (Mt. 16, 17), potrivit cuvintelor Mântuitorului adresate lui Petru, ci prin descoperire de la Dumnezeu-Tatăl. Harul, prezentă vie, personală a lui Dumnezeu în noi este cel care Îl mărturisește pe Hristos, Fiul Omului, ca fiind Fiul lui Dumnezeu. Recunoașterea cerută de Toma prin intermediul simțurilor sale nu presupune însă și o autonomie a acestora față de duhovnicie, adică de identificarea prin har. De altfel, înainte de această întâlnire cu Toma, Mântuitorul se oferise singur spre cercetare apostolilor, din proprie inițiativă: „a venit Iisus și a stat în mijloc și le-a zis: Pace vouă! Și zicând acestea, *le-a arătat mâinile și coasta sa*” (In. 20, 19-20; n.a.). Însă „necredința” lui Toma, și anume aceea *de a-și condiționa credința sa cercetării simțurilor*, în pofida mărturiei celorlalți apostoli – în cazul de față mărturia lor fiind cea a Bisericii primare! – oferă prilejul Mântuitorului să propună omenirii întregi o nouă Fericire, adăugată celor de pe munte, și anume: „fericiți cei ce nu au văzut și au crezut” (In. 20, 29). Adică, fericiți cei ce nu pun ca temelie recunoașterii dumnezeirii lui Hristos simțurile, sau, prin extensie, identificarea în exclusivitate conform materialității acestei lumi, experimentată în individualitatea lor, ci harul ca prezență în comunitatea rugătoare către Dumnezeu. Nu este vorba de un refuz, ci mai curând de mărturisirea unei insuficiențe, a unei nedeplinătăți.

Celelalte episoade ale întâlnirii Mântuitorului cu ucenicii după Înviere dau aceeași mărturie. Hristos Cel înviat este și nu este același. Trăsăturile sale fizice, transfigurate de patimă și Înviere, nu mai permit aceeași ușurință a identificării ca înainte de moartea Sa. Dar validarea prin simțuri nu e decisivă, neputând fi autonomă față de har. Ceea ce Îl mărturisește fundamental este inconfundabilul prezenței Sale ca Persoană prin harul care luminează această recunoaștere în inimile celor care Îl întâlnesc. Evanghelia după Ioan relatează cum Iisus invită pe ucenici să mănânce și „nici unul din ucenici nu îndrăznește să-L întrebe: Cine ești tu? Știind că este Domnul” (Ioan 21, 12). Dacă știau, de ce să-L mai întrebe? Această derută și deopotrivă recunoaștere mărturisesc o schimbare. Schimbare care face pe Maria, înainte de a-L recunoaște, să creadă că e grădinarul. Sau pe Luca și Cleopa, în drumul spre Emaus, să discute cu El fără să știe cu cine vorbesc: „Oare nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale și când ne tâlcuia Scripturile?” (Luca 24, 32). Gestul frângerii pâinii, prin care Hristos Se oferă ca jertfă euharistică – simultan dispariției cu trupul din mijlocul lor, arată modul în care prezența Sa se va permanentiza în lume, deschide ochii lăuntrici spre *împărtășirea* cu El.

Această nouă fizică a corpului înviat al lui Hristos mărturisește materialitatea transfigurată de har, destinul lumii întregi. Mântuitorul nu se transformă în duh imaterial, ci rămâne om pentru veșnicie. „Vedeți mâinile Mele și picioarele Mele, că Eu Însumi sunt; pipăiți-Mă și vedeți, că duhul nu are carne și oase, precum Mă

vedeți că am. Și zicând acestea, le-a arătat mâinile și picioarele Sale” (Luca 24, 39-40). Întruparea Mântuitorului, adică asumarea omenității în veșnicie, îmbrățișarea condiției de creatură de către Dumnezeu, arată că duhovnicia nu se opune materialității acestei lumi, ci o îmbrățișează, transfigurând-o. Hristos, cap și început al Bisericii, ia naștere în pântecul unei fecioare, aduce la existență întreaga Biserică, care este trup al Său. Biserica se naște prin nașterea lui Hristos, iar pogorârea Duhului Sfânt face din Biserică comunitatea mărturisitoare prin excelență a prezenței Sale în lume, care dă mărturie, o dată cu evanghelistul, despre ancorarea credinței, participare la viața divină, în concretul și pragmaticul existenței umane în trup: ceea ce ochii noștri au văzut, urechile au auzit, mâinile noastre au pipăit... Acest concret este însă vector către o dimensiune verticală a existenței, orizontalitatea materialității lumii nefiind opacitate, ci devenind transparență.

Paradigma Cincizecimii – cheie de lectură a întâlnirii între cultură și teologie

Momentul Cincizecimii este începutul existenței Bisericii ca plămădă ieșită să ducă la „dospirea” întregii lumi; întreg universul, prin transfigurare, e chemat să devină „cer nou și pământ nou”, adică Biserică. La Cincizecime, Duhul Sfânt Se pogorâre în chip de limbi de foc peste comunitatea rugătoare, sfințind-o și întemeind-o harismatic ca Trup. Erau prezenți de față oameni veniți din toate colțurile imperiului, „bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer” (In. 2, 5), „parți și mezi și elamiti și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în treacăt, iudei și prozeliti, cretani și arabi” (Fapte 2, 9-11). Prezența oamenilor formați în culturi diferite, cu moduri de înțelegere atât de diversificate, nu a împiedicat cu nimic unitatea adusă de Duhul Sfânt. Toți se regăsesc unii cu alții „pătrunși la inimă” (Fapte 2, 37), barierele lingvistice și culturale cad. Duhul transcende culturalul, sublimându-l prin aceea de a-i descoperi dimensiunea verticală a prezenței divine.

Momentul Cincizecimii devine astfel paradigmatic pentru întâlnirea între teologie și cultură. Nu argumentele culturale sunt edificatoare pentru nașterea unei teologii veritabile, a Prezenței, ci harul care știe să organizeze culturalul în convergență către Dumnezeu. Iată de ce apologetii Bisericii primare sunt întâi de toate rugători, oameni ai liturghiei ca și Cincizecime săptămânală care jalona viața Bisericii din interior, oferindu-i prezența sfințeniei. Departele de a constitui o evidență complet obiectivabilă, chiar în sensul științific al termenului – căci altfel cum am explica confuzia celor care îi vedeau pe apostoli mai curând „plini de must”? – momentul Cincizecimii arată o prezență a Duhului nu discretă, ci puternică, schimbând destine și dăruind viață.

Iată că Cincizecimea devine modelul fundamental al întâlnirii între teologie, adică participarea la realitatea pe care Dumnezeu o dezvăluie oamenilor, și cultură, văzută ca mod în care preocupările oamenilor se structurează într-un anume moment din istorie. Cultura ține de epoca istorică, de cadrul geografic, de mentalități.

Teologia este trans-culturală nu prin ignorare, ci prin asumare creatoare, este fermentul prin care cultura capătă (și) dimensiune verticală.

„Pe urmele apologetilor creștini din primele veacuri (în special ale lui Clement Alexandrinul), Părinții Bisericii din veacul al patrulea – dintre care amintim pe sfinții Atanasie, Vasile și cei doi Grigorie – au reușit nu numai un serios și nuanțat dialog cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată aceluși timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza la fel de eficient și teologia de azi. Pentru că nu răspunsurile date de Sfinții Părinți la vremea aceea sunt ceea ce trebuie să apărăm astăzi, ci metoda lor de abordare și soluționare a problemelor”¹⁸. Cu alte cuvinte, apologetica ține mai curând de un duh, de un mod de viațuire manifestat prin anumite repere metodologice la întâlnirea cu cultura. Astăzi, suntem mai mult ca oricând conștienți că teologia poate afirma o „cultură a duhului”¹⁹ ca laborator al întâlnirii între har și cunoașterea umană, între cuvântul lui Dumnezeu și cuvântul omenesc. Dialogul teologie-cultură, unde cele două sunt partenere de dialog, fără identificare și fără separare, soliciță efortul de „resemnificarea sau de interpretare teologică a culturii, pentru că ceea ce poate da consistență culturii, ca rod al minții și al sensibilității omenesci, nu este rațiunea umană singură – în stare de bune și de rele, de unde ambivalența culturii –, ci rațiunea divino-umană, pe care se clădește teologia”²⁰.

Calea Părinților Bisericii, asumatoare

Sfântul Apostol Pavel, în Epistola sa către Corinteni, face distincția între înțelepciunea lumii și cea de la Dumnezeu (I Cor. 2). Această distincție nu numai că nu va împiedica Biserica primară să se deschidă realității culturale contemporane ei, dar o va învăța și cum să asume cultura, filosofia și știința într-un efort de recuperare a valorilor și de respingere a ceea ce inferioriza și depărta de Dumnezeu. Biserica începe prin a propune o privire critică asupra lumii, selectivă și în același timp, în majoritatea cazurilor, asumatoare prin transformare. Este clar că nu vorbim dintru începuturi de o convergență de perspectivă la toți creștinii. Experiența personală a Părinților marchează însă trecerea prin laboratorul unei prefaceri, din care Biserica, în sobornicitatea ei, va ieși întărită și aptă spre a dăruia mesajul evanghelic lumii întregi.

În primele secole, filosofia a fost întâmpinată în mod diferit de creștini, în funcție de temperament, loc, mediu, epocă. Creștinii cultivați, care se convertiseră la creștinism relativ târziu, după ce trecuseră printr-o educație profană, erau cei mai puțin neîncrezători în virtuțile ei. În acest sens, „convertirea lor apărea

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară*, în *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Dr. George Stan, Diac. Dr. Doru Costache, Drd. Adrian Lemeni, Drd. Răzvan Ionescu, pp. 7-8.

¹⁹ Ierom. Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 8.

mai curând ca peripeția finală dintr-o căutare a lui Dumnezeu începută prin filosofie. Printr-un efect de perspectivă inevitabil, gânditorii păgâni le păreau angajați pe calea căreia creștinismul îi arăta finalul”. Alți creștini, „la care nici o necesitate speculativă nu înclina către căutări filosofice”, dimpotrivă, „adoptară o atitudine negativă în fața doctrinelor filosofice care nu trezeau în ei nici un interes”²¹. Există deopotrivă și teama, mai ales în rândul creștinilor mai simpli, vis-à-vis de potențialul eretic generat de preocupările filosofice ale teologilor și ierarhilor lor. De exemplu, poporul din Alexandria îi reproșa lui Clement nu numai preocupările filosofice, dar chiar și speculațiile sale teologice. Observăm însă că, în general, Orientul se va arăta mai impregnat de cultura greacă decât Occidentul, care va mărturisi o atitudine mai confuză și mai îngustă față de filosofie. Școala din Alexandria, mai ales prin Clement și Origen, va vedea în cultura greacă o propedeutică necesară unei cunoașteri profunde a doctrinei creștine²².

Există, cu nuanțele de rigoare, două curente distincte de întâmpinare a filosofiei, a culturii în general, dinspre teologie: unul mai redus, de respingere și altul central, de acceptare și de asumare.

Marcăți de frica de erezie, Tatian și Hermias, Epifanie de Salamina, Teodoret de Cyr, Ippolit al Romei, Irineu de Lyon sau Tertullian au „o atitudine negativă, o dorință de ruptură, care, cu excepția pașnicului episcop de Lyon, se exprimă de o manieră deseori violentă”²³. Irineu de Lyon face dovada unui spirit de moderație, ceea ce nu îl împiedică să vadă filosofia responsabilă de erorile gnosticilor.

Nu o anatemizează, însă păstrează împotriva ei o atitudine destul de negativă, fără să-i recunoască vreo valoare, nici să încerce a o integra în mesajul evanghelic. [...] Nu manifestă nici o simpatie, dar nu o discreditează. Nu pare să o cunoască în profunzime. Suspiciunea sa se întinde și asupra rafinementelor speculative în interiorul creștinismului (Henri Crouzel, *Origène et la philosophie*, Ed. Montaigne, 1962, pp. 168-169).

Dimpotrivă, Tertulian vede filosofia ca „mamă a tuturor ereziilor”. Perspectiva nu e singulară, o dată ce găsim în *Philosophumena* sau *Respingerea tuturor ereziilor*, atribuită fie lui Origen, fie lui Ipolit al Romei, aceeași perspectivă: filosofia e mama ereziilor gnostice, iar filosofii sunt părinții ereticilor²⁴.

Africanul este pentru ruptura completă. Nu e posibil nici a căuta să o cunoști, nici a te inspira din metodele ei, nici a stabili, ca unii apologeți, paralele între ea și credință. Urmărește cu invective, în special în *De Praescriptione*, pe diverșii șefi de școli. Acest refuz se întinde la o reflecție asupra credinței care s-ar servi de demonstrații elenistice. Admite că se pot utiliza cunoștințele dobândite înainte de convertire pentru rațiuni apologetice și chiar el însuși nu se lipsește de asta. Recunoaște deopotrivă că în unele cazuri filosofii au întrevăzut adevărul (Henri Crouzel, *op. cit.*, p. 169).

²¹ Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Ed. Payot, 1986, p. 19.

²² *Foi chrétienne & Culture classique*, „Bibliothèque” Migne, Paris, 1998, p. 20.

²³ Henri Crouzel, *Origène et la philosophie*, Ed. Montaigne, 1962, p. 170.

²⁴ Gilles Dorival, *La mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes*, în *Les Pères de l'Église au XX-ème siècle, Histoire-Littérature-Théologie*, Paris, Cerf, 1997, p. 278.

Pentru Epifanie de Salamina, filosofia vine de la diavol. Pentru Teodoret, ea reprezintă „o boală a sufletului”. Sunt chiar autori care văd în fiecare erezie o deformare apărută în urma întâlnirii dintre creștinism și o anumite filosofie. Ne-fiind în totalitate departe de adevăr, un lucru e limpede: frica lor de erezie provoacă în general o atitudine de respingere, ceea ce însă nu-i va feri de greșeli doctrinale. Dintre cei care resping filosofia și cultura vremii lor numai Irineu de Lyon va fi canonizat de Biserică ca fiind ortodox din punct de vedere doctrinal.

Este, de asemenea, interesant că autori contemporani ne atrag atenția să nu citim declarațiile antifilosofice ale acestor părinți în litera lor, întrucât:

[...] sunt declarații de principiu, care au ca funcție aceea de a aminti că, din punct de vedere creștin, credința este superioară rațiunii. Pentru filosofi, adevărul este la dispoziția fiecărui om care, oriunde în lume, se dedă cu seriozitate activității intelectuale. Nu aceasta este perspectiva Părinților, pentru care adevărul ține de revelația dăruită unei comunități anume și constând din fapte istorice anume. Credința poate legitima deci un anumit dispreț pentru filosofia păgânilor, care se exprimă mai ales prin tentativa creștină de a da sensuri noi cuvântului „filosofie”, desemnând, la anumiți teologi, credința creștină însăși, sau, la călugări, viața monastică. Dar o dată afirmat primatul revelației, o altă atitudine, mai pozitivă, mai conciliantă, este în general atestată; ea consistă în a recunoaște filosofia greacă ca de mare utilitate, cum o arată Prefața tratatului de Principii al lui Origen (Gilles Dorival, *La mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes*, în *Les Pères de l'Église au XX-ème siècle, Histoire-Littérature-Théologie*, Paris, Cerf, 1997, p. 278.).

Curentul de asumare creativă a filosofiei și științei este larg reprezentat. Printre cei implicați se află numele mari ale teologiei Bisericii: Iustin Martirul și Filosoful, Clement Alexandrinul, Origen, Atanasie cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin.

Sfântul Iustin reprezintă filosoful de meserie care descoperă creștinismul ca împlinire a căutărilor lui. Purtând mantou de filosof și ținând școală de filosofie, Iustin reușește să mărturisească *adevărată filosofie* – creștinismul într-un mediu în care filosofia era la mare preț. El însuși o vede ca pe „un bun foarte prețios și mare în ochii lui Dumnezeu”. Însă pentru el creștinismul este „singura filosofie care se bazează pe o demonstrație”. Evident, nu vorbește de una intelectuală, conceptuală, ci ajutată de har. Creștinismul, spre deosebire de filosofii, este riguros, întrucât „peste tot (în filosofii, n.n.) sunt seminte ale adevărului, dar le putem reproșa că nu au o rigoare suficientă, odată ce se contrazic singure”²⁵.

Clement Alexandrinul, trăitor într-o Alexandrie – „carrefour” de culturi – privește cu simpatie filosofia, propunând însă lumii un Pedagog a cărui înțelepciune depășește toată știința filosofică. Clement este primul care vorbește de un al doilea Vechi Testament, și anume, filosofia grecilor, care a compensat la ei lipsa Scripturii. Care este rostul lui? Același cu al Vechiului Testament iudaic: pregătirea venirii Mântuitorului, o *propedeutică* necesară întâlnirii între omenire și Fiul lui Dumnezeu. La Clement, termenul filosofie desemnează toate doctrinele,

²⁵ André Wartelle, *Saint Justin – Apologies*, I Apol., 44, 10.

iar teologia devine principiu de selecție a ceea ce este „adevărat și util”. Teologia este în sine suficientă, însă filosofia poate ajuta „să conducă oamenii și să aprofundeze sensul odată ce l-am acceptat”.

Știința, care precede odihna pe care o găsim în sfârșit în Hristos, exersează gândirea, trezește inteligența, ascute spiritul pentru a se instrui în adevărata filosofie, pe care credincioșii o au datorită Adevărului suprem. (Sf. Clément, *Stromates*, în: Etienne Gilson, *La philosophie au moyen age*, Ed. Payot, 1986, p. 48).

Origen este mai puțin entuziast²⁶ decât Clement în ceea ce privește filosofia greacă, însă, spre deosebire de Tertulian, este conștient de importanța ei și respinge poziția extremistă a acestuia din urmă:

O astfel de atitudine este ruinătoare pentru apostolat: Origen nu a început el însuși să studieze filosofiele sub constrângerea necesităților apostolice? Acest refuz ar condamna creștinul să rămână, într-o anumită manieră, sărac în mijlocul bogățiilor sale, interzicându-i să folosească facultățile sale umane de rațiune și de expresie pentru a le comunica, a le apăra, a le explora. Tot discernământul ar fi suprimat, în pofida acestui cuvânt al Sfântului Pavel, deseori invocat de Clement: „Încercați tot, alegeti ce e bun” (Henri Crouzel, *Origène*, Ed. Le Sycomore, Paris, 1985, p. 207).

Origen atrage însă atenția asupra insuficienței filosofiei, în special datorită incompetenței sale de a se deschide unei alte gândiri.

O dată cu părinții capadocieni, încrederea în posibilitatea asumării, din interiorul Bisericii, a unui mediu cultural, fie el și păgân, se desăvârșește într-un principiu metodologic asumator. Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nazianz vor experimenta singuri, în perioada studiilor lor, despre *cum* se putea asuma învățătura profană păstrându-ți trăirea creștină. În jurul lor, la Atena, se va constitui o grupare cunoscută în tot Imperiul Roman, a tinerilor studenți creștini, entuziaști, care vor deveni ei înșiși mai târziu episcopi sau înalți demnitari de stat.

Grigorie a urmat cursurile celui mai vestit orator, Proeresie. [...] a mai ascultat și alți profesori. Pe Himerie și foarte probabil pe Priscie, amândoi păgâni, valoroși și vestiți de asemenea. În afară de lecțiile de filologie și filosofie, Grigorie și-a deschis spiritul său flămând de carte și spre alte domenii: astronomie, geometrie și aritmetică. Acestora însă nu le-a consacrat mult timp. Cel mai mult timp îl închina filosofiei. [...] La vremea respectivă se considera că filosofia este chintesența cunoașterii, cununa tuturor științelor (Stelianos Papadopoulos, *Vulturul rănit – Viața Sfântului Grigorie Teologul*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 38).

Caracterul păgân al culturii epocii ar fi putut constitui o dificultate majoră pentru tinerii creștini, însă Părinții capadocieni, încă din perioada studiilor lor, au adâncit o soluție pe care Biserica o oferea prin viața liturgică: discernământul oferit de raportarea intimă, interioară la valorile creștine.

²⁶ Henri Crouzel, *Origène*, Ed. Le sycomore, Paris, 1985, p. 207.

Viața lui Grigorie în Atena era plină. Se folosea cât mai mult posibil de profesori și de oratori. Lua de la toți tot ceea ce găsea că e important. Spiritul său sorbea însetat gândirea lor, însă nu fără discernământ. Auzind sau citind păreri, punea imediat în funcțiune rafinarea proprie. Era el însuși cea mai puternică rafinare spirituală a timpului. Orice auzea trecea neîntârziat prin filtrele proprii. [...] Nu înmagazina pur și simplu cunoștințele. Studia, cerceta, aprecia și judeca totul. De aceea, gândirea filosofică nu numai că nu i-a slăbit credința, ci, indirect, i-a întărit-o și i-a confirmat-o (Stelianos Papadopoulos, *op. cit.*, p. 38).

Această metodologie a discernământului – după modelul albinei care culege din fiecare floare doar ceea ce îi este de folos – va permite Sfântului Vasile cel Mare să își trimită cu încredere studenții la Libaniu, cunoscutul profesor al epocii, spre a-și desăvârși pregătirea profană, ca apoi să-i învețe teologia. Vasile deschide cu curaj porțile învățământului păgân tinerilor, fundamentându-i pe încrederea în discernământul lor. Discernământ care nu presupune nivel strict intelectual, ci har, consecință a participării la viața liturgică a Bisericii.

Încrederea în credința creștină ca și catalizator pentru cunoașterea prin intermediul rațiunii îl va face mai târziu pe Sfântul Ioan Damaschin să afirme că „credința nu paralizază rațiunea, ci îi dă mai multă vigoare”. Deschiderea sa față de știință este exemplară:

Nimic nu este mai deosebit decât știința; știința este lumina sufletului rațional, iar ignoranța îi este întuneric. Pentru că după cum absența luminii produce întuneric, tot așa lipsa științei devine un întuneric al părții raționale a omului. Ignoranța este marca proprie a sufletelor neraționale, în timp ce știința este marca proprie a celor raționale. Deci celui cărui îi lipsește cunoașterea și știința, fiind în același timp capabil de ea prin natura sa, devine, chiar dacă e în condiția de ființă rațională, mai rău decât cele neraționale, prin neglijență și nepăsare de sufletul său (*Dialectique 1*, PG 94, col. 529A, citat de René R. Khawan, *L'univers culturel des chrétiens d'Orient*, pp. 85-86).

Deschidere care statuează un raport de subordonare a filosofiei față de teologie în maniera în care „se supune opera artizanului sau servitoarele reginei”. Nu este o declarație de întâietate în sensul lumesc, ci mai curând o așezare a raporturilor între cunoașterea lumii sensibile și cea a lui Dumnezeu în sensul de „căutați întâi de toate împărăția cerurilor”.

Sfântul Maxim Mărturisitorul remarcă de altfel prin toată opera sa de sinteză teologică și filosofică importanța descoperirii rațiunilor din lumea creată, vectori către Rațiunea supremă, cauză și existență a lor. Științele lumii materiale se ocupă cu rațiunile lucrurilor, și descoperirea acestora construiește o transparentă a lumii către Cel care a încifrat-o cu această raționalitate. Transcendent, Dumnezeu Se lasă cunoscut celor evlavioși printr-un altfel de cunoaștere decât cea conceptuală, o participare la viața Sa dăruită ca experiență celor credincioși. Cunoașterea lumii și a lui Dumnezeu sunt organic unite.

Rostul apologeticii – punte între teologie și știință prin respectarea competențelor

Creștinul nu poate fi decât un purtător de Hristos, un hristofor. Nu ideatic, conceptual, ci real, în taina persoanei sale, ținând taina prezenței mântuitoare a

lui Hristos în el. Creștinismul este chemare la sfințenie, după modelul Tatălui: „fiți sfinți precum Tatăl vostru din ceruri sfânt este”. Scopul creștinismului este mântuirea, sfințirea, îndumnezeirea. „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască”, spune, începând cu sfinții Irineu și Atanasie cel Mare, întreaga Biserică. Înomenirea lui Dumnezeu rodește deplin doar în sensul îndumnezeirii omului. Creștinismul este cunoaștere, întrucât îndumnezeirea este viața veșnică, iar viața veșnică este acesta, „să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe care Tu L-ai trimis”. Cunoaștere care ține nu de epistemologie, întrucât Obiectul cunoașterii nu e investigat prin prisma rezistenței sale la actul uman de cunoaștere, ci este viu, este Subiect-Persoană care se deschide unei comunicări, unei comuniuni. Rostul teologiei nu este acela de a fi o știință, adică o disciplină în câmpul epistemologic, ci o participare la un alt nivel de realitate decât cel material. Teologia nu este reprezentare a lumii, ci fereastră prin care intră în lumea noastră lumina mărturisitoare a unei realități divine. În această lumină, privirea umană se schimbă și realitatea se descoperă *altfel*. Privirea nu mai poate rămâne descriptivă, ci devine *iconică*, întrucât materialitatea mărturisește o prezență de dincolo de ea, care îi dă sens și viață. Adevărata realitate nu e cea a formelor, ci cea a fondului care structurează lumea din interior.

Însărcinată cu reprezentarea lumii nu este teologia, ci știința. Ea are ca scop oferirea unui cadru conceptual riguros de investigare a universului pornind de la materialitatea lui. Matematizată, începând cu cartezianul demers al îndoileii sistematice, știința caută reprezentări, imagini intelectuale ale lumii în care trăim, obiective, trans-subiective, verificabile prin experiențe repetabile. Inițial de factură pozitivistă, știința propune, începând cu apariția fizicii moderne a particulelor, o nouă gândire, mult mai deschisă apofaticului, nedeterminismului, tainei. Câștigul în smerenie prin asumarea limitelor face ca știința actuală să fie mult deschisă dialogului cu tradiția religioasă decât strămoșa pozitivistă, și aceasta în coordonate deschise credinței, care propune o raționalitate simbolică și apofatică.

În acest context, văzută prin prisma experienței îmbogățitoare a primelor secole de viațuire creștină, apologetica devine interfață între teologia Părinților, moștenitoare a duhului Cincizecimii – asumator și nu zgribulit în privința realităților culturale ale epocii, a metodologiei dezvoltate de aceștia, și știința contemporană, în curs de maturizare și de vindecare de excesele ideologice de tip pozitivist. Realitatea contemporană este una a dialogului, și respectul reciproc al părților în dialog este o șansă pentru un viitor comun.

Landmarks for an Orthodox Apologetics

In the present study, 'Landmarks for an Orthodox Apologetics', the author Rev. Dr. Razvan Ionescu presents the main aspects of apologetics today. After an Introduction about the limits and definitions of the subject, the Orthodox approach of apologetics as whiteness is presented. The 'Pentecost paradigm' is seen as a key term for the meeting between culture and theology. The Church Fathers way of doing theology is the real Christian one, which is to assume and integrate the classical culture and especially philosophy in the main theology of history, where all the values of the human spirit lead and wait for Christ, the Word of God and the Wisdom of God. The main Fathers of Church are briefly analyzed in their views concerning philosophy: Saint Paul the Apostle, Tatian, Hermias, Epiphanius of Salamina, Theodoret of Cyr, Hippolit of Rome, Tertullian, Origen, Saint Clement of Alexandria, Saint Justin the Martyr, Saint Gregory of Nazianz, Saint Basil the Great, Saint John of Damascus. The conclusion of this approach in the patristic theology concerning the classical culture is that the meaning of Apologetics is to be a bridge between theology and science, by respecting their competence and their particular insight into the reality of the world.