

DESPRE MALADIILE TEOLOGIEI. MARGINALII LA O TEMĂ ACTUALĂ

IOAN MOGA

INTRODUCERE

„Anul omagial al Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor” este un bun prilej de meditație teologică asupra suferinței umane și asupra căilor terapeutice, sacramentale și duhovnicești, oferite de Biserică, el constituind totodată un imbold sinodal spre intensificarea acțiunilor concrete în domeniul caritativ. Dincolo de registrul clasic al discursului despre „bolile trupești și sufletești”, precum și despre semnificațiile Sfântului Maslu, teologia este chemată într-un asemenea context să reflecteze și asupra maladiilor prezente la nivelul mentalităților și limbajelor prezente în societate. Dacă luăm în serios avertismentul părinților filocalici, că orice patimă – care prin definiție include și o dimensiune patologică, de alienare în relația sănătoasă a omului cu Dumnezeu – își are rădăcina la nivel de gând, atunci este mai mult decât necesar să problematizăm alienările existente la nivelul mentalului religios. Desigur, teologul nu este chemat să dezvolte o psihologie a religiei, dar trebuie să-și cultive, în deplină armonie cu pulsul Revelației, un discernământ teologic sănătos, astfel încât bolile timpului să nu devină și bolile sale, iar sănătatea credinței să poată fi un izvor al sănătății veacului.

Cel mai delicat, dar unul dintre cele mai acute subiecte în această direcție este dezvoltarea unei sensibilități privind bolile prezente în chiar gândirea și limbajul teologice. A vorbi despre „boli ale teologiei” poate părea cel puțin riscant, dacă înțelegem prin teologie cuvântarea despre și cu Dumnezeu. În sens strict, o teologie alienată (în conținut și în limbaj) nu mai este teologie, este simplu discurs religios. Dacă înțelegem însă „teologie” într-un sens mai larg, ca sumă a diferitelor forme de explicitare și transmitere a credinței creștine, atunci discursul despre maladiile gândirii teologice nu este deplasat.

De altfel, ideea unor maladii teologice este prezentă deja în tradiția patristică. – Aici desigur, s-ar impune o discuție aparte, în ce măsură „argumentul patristic” folosit aproape inflațional în timpurile de azi (de multe ori repetitiv și punctual, neasumat ca tâlcuire a întregii gândiri a respectivului Sfânt Părinte), poate fi singurul criteriu pentru a justifica o temă, o teză sau un răspuns, știind bine că de-a lungul istoriei teologiei, partide teologice opuse își revendicau deopotrivă aceleași surse patristice. Fără îndoială, folosirea argumentului patristic, care este și trebuie

Tabor, nr. 5, august 2012

să rămână unul din instrumentele de lucru ale teologiei ortodoxe, nu poate să ignore revelația biblică, tradiția conciliară sau liturgică a Bisericii, dar nici nu poate avea rostul paralizării oricărui exercițiu de gândire proprie¹. – În cazul de față, e de ajutor totuși să știm că Părinți de talia Sfântului Grigorie de Nazianz sau Fericitului Augustin au vorbit despre boli ale teologiei. Ce conotații avea la ei acest discurs?

EREZIILE CA MALADII TEOLOGICE

Una din imaginile folosite de către Părinții Bisericii pentru a clarifica relația față de erezii este luată din domeniul medical²: ereziile sunt considerate maladii ale sufletului, iar ideile eretice maladii teologice, care atentează la integritatea „tezaurului părintesc al credinței sănătoase” (*Epistola* 243. 4, către episcopii Italiei și Galiei) – potrivit unei expresii a Sf. Vasile cel Mare. Interpretarea ereziilor drept boli este prezentă în gândirea patristică deja din sec. II: Sf. Ignatie Teoforul compară ereziile cu o „otrăvă mortală” (*Ep. către Tralieni* 6,2), iar Clement Alexandrinul – pornind de la o afirmație similară a Sf. Ap. Pavel în *1 Tim* 6, 3-5 – consideră drept patologic discursul falșilor „gnostici”, dar și al sofistilor; în schimb, „cuvântul mântuitor este numit sănătos, pentru că este adevărul” (*Stromata* I, 40,4: PSB 5, p. 33). Lista ar putea continua: pentru Tertulian, ereziile de tip gnostic sunt „răni” cauzate de veninul otrăvitor al „scorpionilor” (cf. *Scorpiace*, I, 5-10), căruia el îi opune propria prezentare apologetică a tradiției apostolice, în timp ce – un secol mai târziu – Sf. Atanasie cel Mare folosește aceleași metafore pentru a combate învățătura ariană (cf. *Historia Arianorum ad monachos* 3: PG 25, 693: învățătura niceeană este una „sănătoasă”, spre deosebire de cea bolnavă, susținută de Arie). Părinții Capadocieni vor dezvolta exhaustiv această terminologie: de pildă, pentru Sf. Grigorie de Nazianz toate ereziile sunt „maladii” (vezi de ex.: *Ep.* 202, 4; *Oratio* 20, 5-6), care dăunează corpului eclezial, în timp ce marii luptători pentru dreapta credință sunt terapeuții Bisericii, care au redat acesteia sănătatea inițială (Sf. Vasile cel Mare i se adresează Sf. Atanasie, numindu-l „doctor al bolilor prin care trec Bisericele”, cf. *Ep.* 82: PSB 12, p. 255).

Un prim apogeu al acestui tip de limbaj antiretic va fi atins prin enciclopedia ereziologică a lui Epifanie de Salamina (+ 403) cu titlul „Panarion omnium haeresium” (*Cutia cu medicamente împotriva tuturor ereziilor*, termenul grecesc „panarion” fiind folosit de Epifanie în sens figurat), lucrare cunoscută mai ales prin faptul că a declanșat prima controversă – bogată în interpretări tendențioase și reducionisme polemice – împotriva lui Origen, considerat drept părinte al arianismului. Antidoturile promise de Epifanie împotriva celor 80 de erezii denunțate de el – printre acestea și curente sau religii pre- sau ne-creștine (religiile misterice, elenismul cu „derivatele” lui: stoicismul, platonismul, epicureismul, dar și diferitele secte iudaice: esenienii, samaritenii etc.) – constau în scurte notițe de combatere a fiecărei erezii în parte, dar și într-o mărturisire de credință amplă, prezentată la sfârșitul operei³. Spre deosebire de Părinții Capadocieni, abordarea ereziei

¹ Problemele inerente ale utilizării nereflectate sau chiar abuzive a argumentului patristic au fost semnalate deja din secolele IV-V. Sf. Ioan Casian vorbește de necesitatea recunoașterii unui *consens patristic* în fața vocilor dispartate ale ereticilor („pentru combaterea ereziei e de ajuns consensul tuturor, deoarece autoritatea întregului este o manifestare a adevărului indubitabil...”, *De incarnatione Domini contra Nestorium* 1,6). Un alt criteriu, formulat de pildă de către Fericitul Augustin, este că lectura autorilor creștini post-nouotestamentari trebuie să se facă pe baza unui discernământ ancorat în adevărul Revelației (cf. *Epistula* 82,3, către Ieronim). La fel cum tâlcuirea Sfintei Scripturi nu poate ignora exegeza patristică, așa și lectura scrierilor patristice se face cu discernământul acordării la textul biblic („Părinții nu au învățat de la sine ceva, ci din ceea ce au luat din Scripturi...”, Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Disputatio con Pyrrho*, PG 91, 320D).

² O lucrare de referință despre întregul registru de conotații pe care îl preia terminologia medicală în teologia patristică este teza de doctorat a lui MICHAEL DÖRNEMANN, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003.

³ O analiză amplă a operei lui Epifanie: ALINE POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Ed. Beauchesne, Paris 1992.

ca „maladie” este înlocuită de Epifanie cu metafora „șarpelui veninos”, ea pierzându-și funcția terapeutic-dialogică, luând astfel forma unei prezentări sistematico-polemice a „șerpilor veninoși care sunt ereticii” și a „practicilor criminale” (cf. *Panarion. Prooemium* I.1.2) cu care au otrăvit ei lumea⁴. Perspectiva se schimbă: un om bolnav este asistat terapeutic, în vederea și în speranța vindecării, un șarpe veninos nu poate fi decât evitat sau nimicit.

Fără a putea să tematizăm aici întreg registrul filologic al terminologiei medicale folosite de Părinții Bisericii, respectiv diferitele direcții ale ereziologiei creștine, se ridică întrebarea dacă avem de-a face cu o chestiune de retorică sau cu o înțelegere mai profundă a fenomenului credinței. Răspunsul nu este simplu. Fără îndoială, discursul despre erezie ca maladie a sufletului sau a corpului eclezial este un bun instrument retoric⁵ pentru a vizualiza și celor mai simpli dintre ascultători distincția dintre ortodoxie („credința cea cea sănătoasă”⁶, și prin aceasta, autentică) și erezie (fenomen malativ, apărut ulterior). În literatura patristică există, de altfel, un registru imagistic bogat al distincției metaforice dintre erezie și ortodoxie: erezia este furtună, corabie naufragiată, drum îngust, drum rătăcit, risipire, mlădiță uscată, în timp ce credința adevărată este arca lui Noe, navigare printre strămtori stâncoase, drum de mijloc (*via media*), drum împărătesc, mlădiță vie. Interpretarea ereziei drept maladie depășește însă, cel puțin la anumiți Părinți (ca de pildă Sf. Capadocieni și Fer. Augustin) acest nivel metaforic, putându-se desluși chiar o sistematică a patologiei eretice, respectiv a terapiei credinței. Nu vorbim aici de domeniul terapiei duhovnicești (dezvoltat în mod strălucit mai ales în literatura monastică⁷), dar nici de cel al terapiei pastoral-canonice (măsuri disciplinare luate de Sinoadele Ecumenice, dar și locale, pentru eradicarea maladiilor comportamentale în practica religioasă), ci de domeniul gândirii teologice. Ne rezumăm la două exemple:

**„...SUNTEM TOȚI PURTAȚI CA DE O CIUMĂ, DE DUHUL DE CEARTĂ”
(Sf. VASILE CEL MARE)**

Sf. Vasile cel Mare, care deplânge în nenumărate locuri starea malativă a Bisericii datorată extinderii ereziei ariene și pneumatomahe în Asia Mică (vezi de pildă: *Ep.* 226,3-4; *Ep.* 138,2), este de părere că procesul de „contaminare” cu maladiile eretice nu presupune doar preluarea unor idei heterodoxe, ci și răspândirea unui spirit molipsitor de discordie, care ia în stăpânire sufletul: „Și după cum în epidemiile de ciumă aceleași (necazuri) le suferă și cei care respectă cu toată strășnicia regimul alimentar, pentru că se contaminatează prin contactul cu cei infectați de boală, la fel și acum (noi) toți suntem purtați ca de o ciumă, de duhul de ceartă care ne-a cuprins sufletele de zelul celor răi”. (*De spiritu sancto*: PSB 12, p. 92). Acest avertisment de la sfârșitul tratatului împotriva pneumatomaheilor dovedește faptul că Sf. Vasile nu reduce caracterul malativ al ereziei doar la mărturisirea de credință, ci îl vede prezent – cel puțin ca risc – și la cei care încearcă să combată erezia, dar se lasă purtați, din zel, de un „duh de ceartă”. Prin urmare, maladia teologică nu este doar un atac la adevărul de credință, ci și la starea de armonie (iubire) care corespunde în

⁴ Aline Pourkier scrie, făcând trimitere la predecesorii patristici care au utilizat înaintea lui Epifanie imaginea „șarpelui veninos” pentru a denunța erezia (ca de pildă Eusebie al Cezareei): „Noutatea absolută constă în faptul că Epifanie va folosi în mod sistematic această comparație între eretici și șerpii veninoși. Șarpele devine la el un simbol veritabil al ereziei, aceasta putând îmbrăca forme multiple, pe care Epifanie le pune în evidență comparând fiecare erezie cu un șarpe diferit pe care îl descrie în mod detaliat”. A. POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, p. 80. Inspirația lui Epifanie pare să fi venit mai degrabă din domeniul operelor de știință naturale care circulau la vremea respectivă.

⁵ A se vedea opinia lui M. Dörnmann în această privință: „utilizarea deasă a limbajului medical la Grigorie [de Nisa] se datorează nu atât pregătirii sale medicale, cât mai ales educației sale în retorica antică, în care se obișnuia preluarea metaforelor din domeniul medicinei...” ... p. 272.

⁶ Vezi de ex. Sf. ATANASIE CEL MARE, *Epistula ad Afros* 1: PG 26, 1029.

⁷ O lucrare de sinteză în această direcție: JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, trad. de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2001.

mod necesar acestuia. „Sănătatea” teologiei – respectiv a credinței – nu constă doar într-o corectitudine de conținut, ci și în felul în care o atare teologie este asumată, trăită, transmisă, apărută. O teologie sănătoasă din punct de vedere al mărturisirii (adică ortodoxă) nu poate să se manifeste maladiv, ci tot timpul *terapeutic*. Prin urmare, ceea ce primează este dorința de a însănătoși pe cel bolnav, nu de a-l extermina. În prima carte către Eunomie, el adaugă: „...celor care au fost cuprinși de ea [de erezie], le oferim scrierea noastră drept medicament împotriva răului; cu atât mai mult celor care și-au păstrat sănătatea minții, le oferim un sprijin...” (*Contra Eunomium* I,1: SC 299, p. 142). Sf. Vasile se înțelege drept un terapeut care încearcă să vindece – prin recurs la Sf. Scriptură și la mărturiile Tradiției, dar și prin argumente raționale – mintea celor cuprinși de interpretări maladive ale credinței. De aceea, și apelul renumit adresat episcopilor apuseni pentru a interveni în apărarea partidei niceene este, dincolo de orice euforie retorică, acela de a deveni „doctori ai celor răniți, învățători ai celor sănătoși, vindecând boala și ungând ceea ce este sănătos spre credință/evlavie” (*Ep.* 242,3: PSB 12, p. 502). Merită reținut faptul că în acest ultim citat Sf. Vasile extinde lucrarea sacramentală a ungerii celor bolnavi și la nivel teologic: tradus în versiunea românească prin „...vindecați ce-i bolnav și pregătiți alifia credinței”, acest pasaj se referă, de fapt, la asumarea unei acțiuni terapeutic-teologice nu numai în privința celor răătăciți în erezie, ci și în privința celor sănătoși, dar care au nevoie de o „ungere” teologică, de o susținere a imunității lor duhovnicești.

Citit în context actual, acest îndemn presupune că Taina Sf. Maslu nu se reduce doar la elementul sacramental în sine (ungerea celor bolnavi), ci este o dimensiune a lucrării ecleziale, care are în vedere terapeutică spirituală și *teologică*. Prin urmare, parafrazând renumita expresie a părintelui profesor Ion Bria „Liturgie după Liturgie”, se pune problema în ce măsură – nu numai în domeniul caritativ, dar și în domeniul discursului teologic – suntem în stare să *fim împlinitori ai „unui Maslu după Maslu”*, adică a unei lucrări complexe de deslușire a maladiilor prezente în gândirea religioasă și de vindecare a lor. În scrierile sale duhovnicești, Sf. Vasile cel Mare va detalia felul în care o astfel de lucrare terapeutică se poate concretiza. Deși, de data asta nu mai are în vedere bolile ereziei, ci boala păcatului în general (mai concret, felul în care starețul unei mănăstiri se raportează la greșelile confrăților săi), terminologia medicală este aceeași: maladia trebuie descoperită și recunoscută pe față, tratată fără patimă și dușmănie, astfel încât cel bolnav să aibă conștiința că „deși calea vindecării este amară și dureroasă”, el poate să aibă încredere în „iubirea și în experiența” celui care îl călăuzește ca un „doctor și tată” (cf. *Regulile mici* 158: PG 31, 1185).

EREZIA CA EFECT AL PĂCATULUI ORIGINAR (FERICITUL AUGUSTIN)

Nici Fericitul Augustin nu rămâne la o simplă analogie medical-teologică, ci aprofundează antropologic – pe baza teoriei sale privind păcatul ereditar – definiția ereziei drept boală a sufletului. Pentru el, o urmare a stării de păcat a omului, dar și o cauză principală a oricărei devieri eretice este „profunzimea îngrozitoare a ignoranței, de la care ia naștere orice eroare”⁸. Ignoranța ca maladie a sufletului și punct de plecare a oricărei greșeli este inerentă oricărui om postadamic, ea neputând fi depășită decât prin harul dumnezeiesc. De-abia prin har (începând cu momentul botezului), omul capătă o privire nouă – cea în adevăr – a lucrurilor, și devine dintr-un căutător cu latențe eretice un cunoscător al lui Dumnezeu. Problema ereticilor este deci, în viziunea lui Augustin, nu că ar denatura un adevăr accesibil tuturor, ci că nu fac pasul de la starea de alienare a păcatului strămoșesc (comună tuturor oamenilor) la starea eclezială de eliberare și de cunoaștere adevărată, în lumina harului. Ereticii ar fi astfel niște bolnavi care refuză vindecarea, deoarece nu vor să facă „efortul de a se sustrage consecințelor păcatului originar”⁹. Dincolo de dimensiunile polemice ale unui astfel de discurs, este evident faptul că nu avem de-a face cu o simplă metaforă. „Ereziile sau păgânismul

⁸ AUGUSTIN, *De civitate Dei* XXII, 22, 3-6.

⁹ JEAN-PAUL RASSINIER, „L'hérésie comme maladie dans l'oeuvre de Saint Augustin”, în: *Mots. Les langages du politique* 26 (martie 1991), pp. 65-82, aici p. 80.

nu sunt abordate printr-o metaforă medicală, ci definite chiar drept maladii ale sufletului¹⁰ – concluzionează Jean-Paul Rassinier în legătură cu ereziologia Fericitului Augustin.

TERAPEUTICA MALADIILOR TEOLOGICE: RISCURI ȘI ȘANSE ALE UNUI DISCURS ANTIERETIC

Concluzionăm: pentru mulți Sfinți Părinți, orice atac selectiv (*hairesis* = alegere), arbitrar, reduționist, la integritatea organică a credinței ecleziale poate fi tradus și în termeni patologici: o mărturisire „amputată” trebuie combătută în mod terapeutic, prin încercarea de a o readuce în armonia sănătoasă a mărturisirii autentice a Bisericii. Astfel de încercări „terapeutice” de tratare a ereziilor se pot vedea în efortul Sf. Vasile cel Mare de a-l convinge pe marele ascet și mentorul spiritual al familiei sale, Eustație de Sevaste, să recunoască și să renunțe la eroarea convingerilor pneumatomahe – efort pentru care arhiepiscopul capadocian va fi criticat de către reprezentanții intransigenți ai credinței niceene, ba chiar exclus temporar de aceștia din comuniunea liturgică¹¹.

Considerarea ereziei drept o alienare a mărturisirii autentice a putut avea astfel un efect dialogic-pastoral asupra atitudinii unor Sfinți Părinți față de cei căzuți pradă unor curente eretice. Erezia este condamnată ferm (Sf. Grigore de Nisa consideră erezia lui Eunomie drept o boală mortală, de netratat¹²), celui care suferă de această boală i se oferă însă posibilitatea însănătoșirii, prin întoarcerea la Canonul adevărat al credinței (aceluiasi Eunomie Sf. Vasile cel Mare îi lasă deschisă perspectiva întoarcerii în comuniunea eclezială, dacă acceptă credința niceeană). Anatematizarea intervine prin urmare ca ultimă soluție, atunci când încercările terapeutic-teologice de a-l readuce pe cel în cauză pe calea credinței „sănătoase” au eșuat. Înțelese astfel, operele anti-eretice scrise de Părinții Bisericii nu sunt doar tratate de *combatare* dogmatică a unor idei străine tradiției apostolice, ci și încercări pastorale de *vindecare* a unei maladii existente în Biserică.

Totodată nu trebuie ignorate efectele negative ale acestui discurs. Mai ales în Evul Mediu latin, considerarea *ereziei drept boală* a fost unul din factorii teologici care au susținut ofensiva brutală a închiiziției împotriva ereticilor: în viziunea acelei epoci, „infecția”, „cancerul” sau „lepra” ereziei nu puteau fi eliminate din sânul societății creștine decât prin „anihilarea” celor identificați de Biserică drept eretici¹³. Astfel, în locul dialogului anti-eretic intervine teroarea, și în locul excomunicării ecleziale (decisă sinodal) repudierea din societate, ba chiar negarea dreptului de a mai trăi.

Ce relevanță are însă această discuție pentru actualitatea noastră? Tocmai având în vedere atitudinile falimentare ale instituției ecleziale medievale apusene față de fenomenul ereziei, este evident faptul că discursul teologic privind erezia drept boală a sufletului nu trebuie supralicitat. În schimb, rămâne valabilă intuiția patristică privind perceperea formării și de-formării teologiei creștine în termeni medicali – desigur nu pentru a „diagnostica” idei teologice într-un fel sau altul –, ci pentru a căpăta un discernământ privind faptul că, dincolo de criteriologia „greșit și corect”, „heterodox și ortodox”, există în istoria teologiei idei și limbaje teologice, care, chiar dacă corecte și ortodoxe din punct de vedere formal, ele nu sunt rodnice, pentru că, dintr-un motiv sau altul,

¹⁰ *Ibidem*, p. 81.

¹¹ Despre încercarea Sfântului Vasile de intermediere între Eustație al Sevastiei și Teodot de Nicopole (în anul 372) vezi: HERMANN JOSEF SIEBEN, *Einleitung*, în: Basilius von Cäsarea, *De Spiritu Sancto* (*Fontes christiani*, Vol. 12), Freiburg i. Br. 1993, pp. 23-29.

¹² „Dată fiind cumplita boală sufletească de care suferea în cele ale credinței, acest om părea vrednic de milă în ochii tuturor celor care fac parte din Biserică – căci ar putea fi cineva atât de lipsit de compasiune, încât să nu-i fie milă de cel care piere? – dar pe Vasile singur l-a mișcat să încerce îngrijirea lui, singurul care, în prisosința iubirii sale pentru oameni, înfrunta până și cazurile fără scăpare pentru a le vindeca. ... Vasile s-a trudit să compună o respingere a ereziei lui, ca un fel de antidot pentru otrăvuri grele, în scopul de a-l face astfel din nou sănătos și de a-l reda pe acest om Bisericii” (Sf. GRIGORE DE NISA, *Împotriva lui Eunomie* 1.4, trad. de Ovidiu Sferlea, Ed. Polirom, Iași 2010, p. 87).

¹³ Pentru detalii, a se vedea articolul semnat de R. I. MOORE, „Heresy as disease”, în: *The concept of heresy in the middle ages (11th-13th C.). Proceedings of the international conference Louvain May 13-16, 1973*, Leuven University Press 1983, pp. 1-11.

devin expresia unei alienări a etosului autentic al credinței. Ortodoxia presupune o atitudine sănătoasă nu numai la nivelul conținutului adevărului de credință, ci și la cel al manifestării acestei credințe. Dincolo de binecunoscuta și între timp uzată afirmație „*orto-doxie* presupune *orto-praxie*”, avem în vedere aici modalitățile în care teologia își conștientizează resursele de a însănătoși – și nu doar de a demoniza autosuficient – gândirea timpului. O teologie care nu-și asumă și un rol terapeutic¹⁴ în lumea în care dă glas mesajului Bisericii, ignoră în mod fundamental chemarea Părinților: „trebuie să încercăm în toate felurile să-i vindecăm pe cei bolnavi...” (Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*: PG 31, 1153).

În caz contrar, în timp ce teologii vor continua să celebreze victoria îndepărtată dar definitivă a Părinților asupra arianismului și a altor erezii ale primului mileniu, sau vor încredința detașat secularismul contemporan, ca și cum ar fi vorba de un inamic aflat în exteriorul mentalului religios, și nu în interiorul lui, evlavia individuală își va îngloba eclectic, sub protecția respectării formale a dreptei credințe, toate tipurile de concepții capabile să-i ofere răspunsuri la o viață și societate ieșite din tiparele tradiției. Fără a fi heterodoxă în conținut, o astfel de evoluție este negreșit maladiivă. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu un „nou” tip de maladie teologică: nu cea care amputează adevărul de credință, ci cea care îl apără, dar sub niște forme letargice. Din viu și vindecător, un astfel de adevăr devine suficient sieși, bun de învățat pe de rost, dar fără implicații pentru viața liturgică și duhovnicească, mentalitatea cotidiană și provocările societății.

ÎN LOC DE CONCLUZII: „PSEUDOMORFOZELE” CUNOSCUTE, DAR NEDEPĂȘITE ALE TEOLOGIEI ORTODOXE

Problema descrisă nu este deloc nouă. Exemplul – între timp devenit clasic – al unei asemenea alienări în cadrul istoriei teologiei ortodoxe este așa numita „pseudomorfoză” a gândirii răsăritene în timpul secolelor XVI-XIX, sub influența curentelor teologice occidentale. Georges Florovsky, cel care a introdus termenul de „pseudomorfoză” în istoria teologiei, înțelegea prin acest fenomen înstrăinarea – formală și de conținut – asumată mimetic de către teologia ortodoxă în sec. XVII-XIX, când, prinsă între mirajul protestant și contraofensiva posttridentină romano-catolică, a fost „forțată să gândească în categorii esențial străine și să se exprime în concepte străine”¹⁵. „Captivitatea babiloniană” a teologiei ortodoxe se oglindește nu numai în mărturisirile de credință ale sec. XVII (cea protestantizantă a patriarhului Chiril Lukaris și cea puternic influențată de teologia romano-catolică a lui Petru Movilă¹⁶), ci și – cazul Rusiei – în evoluția acade-

¹⁴ Despre dimensiunea terapeutică a teologiei patristice, respectiv ortodoxe, vorbește în mod repetat IOANNIS ROMANIDES, *Teologia patristică*, trad. de Gabriel Mândrilă, Ed. Metafaze, București, 2011, pp. 70, 140-141, 242. La p. 242, el afirmă: „atunci când vorbim de duhovnicie ortodoxă... înseamnă că vorbim de vindecarea minții tuturor oamenilor. Adică, duhovnicia ortodoxă este o disciplină terapeutică, care se adresează tuturor oamenilor și este proiectată să-i cuprindă pe toți oamenii. [...] Scopul dogmei nu este să-l supună pe om și să-l prindă în lăuntru unui oarecare cadru religios, ci să-l ajute să se vindece. Dogma prin ea însăși nu are alt scop, decât să-l conducă pe om la această vindecare”.

¹⁵ GEORGES FLOROVSKY, „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie” in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe a Athènes*, 1936, ed. de Hamilcar Alivisatos, Atena, 1936, p. 222. Vezi și: G. FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, vol. I, Belmont Massachusetts 1979, p. 85. La congresul de la Atena (1936), Florovsky nu a fost singurul care a tematizat influențele nefaste ale teologiei apusene asupra teologiei ortodoxe. Alături de el, în aceeași direcție au argumentat arhiepiscopul Chrysostomos al Atenei și Const. Dyovouniotis: cf. *Procès-Verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe a Athènes*, 1936, ed. de Hamilcar Alivisatos, Atena, 1936, pp. 193-211.

¹⁶ Rămâne o întrebare deschisă în ce măsură acuza de „cripto-romanism” adusă de Florovsky mitropolitului Sf. Petru Movilă (mărturisirea acestuia ar crea impresia că „ortodoxia nu este decât o versiune purificată și rafinată a catolicismului roman”, G. FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, vol. I, Belmont Massachusetts 1979, p. 77) stă în picioare. Legat de acest punct vezi și IOAN I. ICĂ JR., „Canonul și canoanele creștinismului apostolic”, în: IOAN I. ICĂ jr. (ed.), *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Sibiu, 2008, pp. 25-26. Ca fapt divers, merită menționat faptul că, trei decenii înainte ca Florovsky să deconspire „cripto-romanismul” mitropolitului Petru Movilă, dogmaticianul și viitorul mitropolit român Ioan (Irineu) Mihălcescu, scria în comentariul său introductiv la „Mărturisirea” lui Petru Movilă

miilor teologice, care au promovat o teologie de tip scolastic, mixată cu elemente pietiste. Soluția nu putea fi, în viziunea lui Florovsky, decât o întoarcere creativă, nu muzeal-repetitivă, la teologia patristică, apelul său din anul 1936, de la prima Conferință a facultăților de teologie ortodoxă, rămânând expresia strălucită a unei noi paradigme în teologie ortodoxă: curentul neopatristic.

Fără a putea comenta aici demersul părintelui Florovsky, este evident faptul că lipsa unei lucrări similare ca cea semnată de patrologul de origine rusă (*Căile teologiei ruse*) pentru spațiul teologiei românești face dificilă diferențierea și evaluarea etapelor gândirii dogmatice românești și ale paradigmatelor aferente. Dincolo de facilitatea cu care, aflați pe poziția comodă a generației crescute (mai mult sau mai puțin) în duhul teologiei neopatrstice, ne distanțăm astăzi de manualele de dogmatică de tip Andrușos (în spațiul grec) sau Comoroșan și Todoran/Zăgrean (în spațiul românesc), rămâne problema fundamentală a *moștenirii actuale a acestei „pseudomorfoze”*. Întrebarea esențială nu este cea istorică privitoare la scolasticismul acestor manuale de dogmatică, ci cea privind ecourile acestora în teologia contemporană. „Prelegerile din dogmatica ortodoxă”¹⁷ susținute de Alexiu Comoroșan la Cernăuți la sfârșitul sec. XIX, erau, având în vedere discursul teologic european de la acea vreme, în spiritul și la nivelul epocii lor (neoscolastica germană), fiind purtate totodată de un puternic duh apologetic ortodox. Deși prelua formele aride și limbajul dogmaticii neoscolastice, cu toate limitele inerente lor, teologia dogmatică a lui Alexiu Comoroșan reușea să dea glas mărturisirii ortodoxe. Între timp, începând cu mișcarea de redescoperire a izvoarelor patristice din Franța anilor 1930, în jurul lui Henri de Lubac, și continuată cu aggiornamento-ul din timpul și de după Conciliul II Vatican, teologia romano-catolică a părăsit cu totul paradigma teologiei neoscolastice. Evoluții similare cu răspunsuri diferite avem în teologia protestantă (Tillich, Barth, Moltmann, Pannenberg etc.), dar și în teologia ortodoxă greacă (de exemplu, dogmatica lui Ioannis Romanides sau cea a lui Nikos Matsoukas) și rusă (renumiții teologi ai diasporei).

Dat fiind contextul opresiunii comuniste și imposibilitatea purtării unor dezbateri deschise privind direcțiile teologiei, acest proces nu a fost asumat în mod consecvent de către dogmatica românească de școală, ceea ce a dus la coexistența – până în ziua de azi – a unor paradigme diferite de limbaj și gândire dogmatică, *la nivelul manualelor de studiu*. În timp ce „Teologia dogmatică – manual pentru seminariile teologice”, ajunsă între timp la a IX-a ediție¹⁸ (!), semnată de prof. Isidor Todoran și Ioan Zăgrean rămâne tributară în multe privințe unui discurs neoscolastic, *Teologia dogmatică* a Părintelui Stăniloae aducea cu sine, în pofida unei structuri influențate încă de paradigma neoscolastică, un suflu cu totul nou, cel neopatristic, intrând totodată în dialog cu teologia occidentală contemporană (Rahner, Balthasar etc.) și cu gândirea filozofică a sec. XX. Necesitatea de a ne lua rămas bun de la niște paradigme și limbaje dogmatice care nu mai corespund conștiinței teologice ortodoxe din ultimele decenii, a fost între timp *semnalată* din multe părți, aproape general *acceptată*, și totuși, dacă ne gândim numai la „succesul” de care se bucură manualul semnat de profesorii Isidor Todoran și Ioan Zăgrean, *ne-realizată*. Desigur, nu se pune doar problema de a

următoarele: „Asemănarea dintre structura și prezentarea materiei din *Confessio orthodoxa* pe de o parte și schema folosită în catehismele romano-catolice, pe de altă parte, poate fi explicată prin faptul că Petru Movilă a trăit mai mult timp printre catolici și a studiat la Paris. Scrierea sa însă este deopotrivă orientată împotriva protestantismului și împotriva romano-catolicismului, dar am putea chiar spune: mai mult împotriva romano-catolicismului, care în Lituania atrăsese pe mulți ortodocși către unirea [cu Roma] și ai cărui monahi mișunau în toate țările Răsăritului. Biserica greacă ortodoxă avea să se teamă mai mult de catolicismul roman, decât de protestantism”. Concluzia teologului român era următoarea: „este absolut imposibil să se vorbească despre o influență directă și conștientă a catolicismului roman...” JON MICHALCESCU, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechischen-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen*, Leibzig, 1904, p. 25.

¹⁷ ALEXIU COMOROȘANU, *Prelegeri academice din dogmatica ortodoxă*, revăzute și redactate de Emilian Voiuțchi, Partea generală: Cernăuți 1887, Partea specială: Cernăuți 1889.

¹⁸ Vezi ediția a IX-a: Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2009. În același registru se încadrează și lucrarea: N. CHIȚESCU, I. TODORAN, I. PETREUȚĂ, *Teologia dogmatică și simbolică. Manual pentru Institutele Teologice*, 2 vol., Ed. IBM-BOR, București, 1958 (ed. a II-a: Ed. Renașterea, Cluj Napoca 2005; ed. a III-a: Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, vol. I – 2008, vol. II – 2010).

identifica și de a elimina inchizitorial rămășițe de teologie neoscolastică în manualele de dogmatică ortodoxă, ci de a *încuraja o dezbatere privind profilul dogmaticii românești în manualele de studiu*. În timp ce unii teologi ortodocși contemporani din alte zone lingvistice iau în discuție depășirea, sau cel puțin completarea paradigmei neopatrifice, care a dominat a doua jumătate a sec. XX¹⁹, la noi există încă restanțe privind trecerea de la paradigma neoscolastică la cea neopatrifică.

În final, putem concretiza discuția – dat fiind prilejul actual – la nivelul teologiei Sfântului Maslu. Inerția „postscolastică” a unor manuale sau cursuri de dogmatică devine evidentă prin dorința unei sistematizări artificiale a teologiei Sfintelor Taine. De altfel, teologia sacramentelor a fost unul din domeniile în care influența teologiei romano-catolice posttridentine a avut cel mai mare impact asupra teologiei ortodoxe. Astfel, dacă teologia Sfântului Maslu rămâne centrată pe teme de tip „instaurarea tainei”, „administratorii tainei” și „efectele tainei”²⁰, fără referințe de conținut privind, de pildă, teologia rugăciunilor rostite la Sfântul Maslu sau privind dimensiunea eclezială și eshatologică, atunci dogmatica riscă să se autoexcludă din viul duhovnicesc al înțelegerii Sfintelor Taine. Expresia „efectele Sfintelor Taine” (aici: „efectele Sfântului Maslu”), deși adânc împământenită în conștiința teologică ortodoxă și, desigur, justificabilă în registrul dreptului bisericesc, trădează tocmai dialectica nerezolvată între teologia patristic-bizantină a Sfintelor Taine (care accentua caracterul tainic, dar real, al lucrării harului prin Sfintele Taine, fără a vrea să enumere efectele Tainelor) și teologiile scolastică și posttridentină, în cadrul cărora stabilirea acritică a „efectelor obiective” (fizice, morale sau intenționale) a fiecărui sacrament în parte a fost subiectul multor controverse²¹. Într-o teologie a sacramentelor axată în mod exclusiv pe fixarea corectă a unor repere sistematice („demonstrarea” caracterului de Taină, discursul privind „administratorii” și „primitorii” Tainei sau cel privitor la „efectele” rezultate din oficierea Tainei), se pierd implicațiile cu adevărat teologice (hristologice, pneumatologice, eclezilogice și eshatologice), dar și rădăcinile liturgice ale unei teologii a Sfintelor Taine²². Alexander Schmemmann precizează critic, referitor la teologia Sfântului Maslu: „Biserica nu vine ca să refacă *sănătatea* acestui om, să înlocuiască pur și simplu medicina, atunci când medicina și-a epuizat propriile ei posibilități. Biserica vine ca să-l aducă pe acest om în Dragostea, Lumina și Viața lui Hristos”²³.

Rămânând în cadrul teologiei românești, observăm că părintele Dumitru Stăniloae își compune capitolul referitor la „Taina Maslului” în mod diferit decât abordarea din manulul de dogmatică pentru seminariile teologice semnat de profesorii Todoran și Zăgrean. Dincolo de terminologia nefericită folosită în denumirea celor două subcapitole („scopul principal al Tainei” și „scopurile secundare ale Tainei”), schița de teologie a Sfântului Maslu propusă de părintele Stăniloae reface legătura dintre teologia dogmatică și teologia liturgică, incluzând și un comentariu teologic al anumitor rugăciuni rostite la Maslu. Pe lângă expresii memorabile de genul „Taina Maslului poate fi socotită prin excelență Taina trupului”²⁴, din prezentarea părintelui Stăniloae răzbate un

¹⁹ Vezi apelul spre o paradigmă „postpatristică” formulat în anul 2010 în cadrul unui simpozion interortodox la Academia teologică din Volos (Grecia), care nu se vrea a fi o renunțare la moștenirea teologiei patristice, ci un apel pentru asumarea conștientă din partea teologiei ortodoxe a întrebărilor (post)modernității. Actele simpozionului sunt în curs de publicare.

²⁰ A se vedea: ISIDOR TODORAN, IOAN ZĂGREAN, *Teologia dogmatică – manual pentru seminariile teologice*, București 1991, pp. 359-360.

²¹ O tematizare a diferențelor dintre teologia sacramentală bizantină și cea scolastică, privind aspectul „cauzalității și a eficacității sacramentale” vezi la: CASIMIR A. KUCHARÉK, *The sacramental mysteries. A Byzantine Approach*, Alleluia Press, Ontario, 1976, pp. 350-357. Evoluția teologiei sacramentale în Occident este analizată pe larg de: JOSEF FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, (Handbuch der Dogmengeschichte Vol. IV, 1b), Ed. Herder, Freiburg etc., 1981.

²² Vezi în acest sens: A. SCHMEMMANN, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. de. Aurel Jivi, București 2001, pp. 125-129. PAUL MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu – ungerea bolnavilor*, traducere, prefață și note Cezar Login, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.

²³ A. SCHMEMMANN, *Pentru viața lumii*, p. 128.

²⁴ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutele teologice*, vol. 3. Ed. IBMBOR, București,

puternic accent *pneumatologic*, care în orice abordare de teologie sacramentală de tip (neo)sco-lastic lipsea cu desăvârșire. Astfel, nu numai vindecarea (trupească sau sufletească) este avută în vedere la Sfântul Maslu, ci – pentru ca acestea să devină realitate – „sălășluirea Duhului Sfânt în cel bolnav”²⁵, care îl ridică pe om nu numai spre sănătate, ci mai ales „la o viață de sfințenie, de slujire curată a lui Dumnezeu”²⁶. Această centrare pneumatologică („lucrarea Sfântului Duh în om e cerută și acordată prin Taina Maslului”²⁷) deschide Sf. Maslu spre celelalte sfinte Taine (mirun-gerea, dar și spovedania), dar și spre celelalte dimensiuni ale teologiei. Participarea mai multor preoți la săvârșirea Tainei ne introduce în inima eclezilogiei, ea manifestând „voința Bisericii de a pune mai multe forțe ale ei în mișcare, prin comuniunea în rugăciune și în dragoste, pornirea mai multora de a scăpa un membru al ei de situația de neputință și de durere în care se află”²⁸. Insis-tența cu care părintele Stăniloae ancorează Taina Sfântului Maslu într-o teologie a comuniunii este izbitoare: Taina deschide pe cel bolnav spre „comuniunea cu Hristos”, dar și spre „comuniunea cu semenii”, care „fac transparentă și lucrătoare, prin credința și rugăciunea lor, prezența și puterea lui Hristos”²⁹. Pe scurt, teologia Sfântului Maslu este, în viziunea părintelui Stăniloae, strâns legată de teologia Sfântului Duh și de teologia Bisericii ca și comuniune vie de credință și dragoste.

Aceste afirmații ar putea crea baza unor reflecții proaspete privind practica liturgică: ideea general răspândită că la Sfântul Maslu participă „cei bolnavi”, trupește ori sufletește, ar trebui ast-fel nuanțată. În viziunea părintelui Stăniloae, Sfântul Maslu este și locul de conștientizare liturgi-că a comuniunii între cei bolnavi și cei sănătoși, ceea ce presupune faptul că Sf. Maslu are nevoie și de prezența oamenilor dispuși să creeze în mod viu și personal acea „comuniune cu cel bolnav”³⁰. Văzută astfel, Taina Sfântului Maslu își pierde centrarea strict individualistă (fiecare are necazul și suferința sa, preotul „administrează” uleiul sfințit, credincioșii îl iau în primire), și dobândește și un rost comunitar, în consolidarea unei comunități parohiale, în măsura în care devine evident faptul că unii membri ai parohiei sunt cu adevărat suferinzi, că au nevoie de rugăciunea, dar și de sprijinul celorlalți. Reflecțiile ar putea merge mai departe: Taina Sfântului Maslu este și o expresie vie a drumului Bisericii spre Împărăție³¹, în măsura în care sfințenia și mântuirea sunt sfârșitul oricărei boli trupești sau sufletești. În Biserică, cel bolnav nu e privit static, ca fiind un bolnav, ci e chemat și dăruit cu har, spre vindecare, în măsura în care „vindecare” presupune și transformare, înnoire, îndreptare; de asemenea, cel păcătos nu e privit static, ca fiind un păcătos, ci e chemat spre pocăință și dăruit cu har, pentru a trăi bucuria unei vieți noi, în lumina și iubirea Sf. Treimi.

Această scurtă și desigur lacunară privire despre diferitele moduri de a încadra dogmatic teologia Sfântului Maslu s-a vrut a fi doar un exemplu pentru problematizarea și deslușirea acelor zone și teme ale teologiei dogmatice care au nevoie încă de o autorefecție critică, respectiv terape-utică.³² Teologia își poate onora funcția ei terapeutică pentru gândirea unei anumite epoci, doar în măsura în care și-a asumat și pentru sine un drum de însănătoșire. În această privință, „Doctorul sufletelor și al trupurilor” este și Doctorul minții noastre, Cel care ne cheamă la o împărtășire înțeleghătoare cu Adevărul revelat.

1978, p. 203.

²⁵ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 203.

²⁶ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 204.

²⁷ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 205.

²⁸ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 207.

²⁹ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 207.

³⁰ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 208.

³¹ O trimitere eshatologică face și Ion Bria, în succintul său capitol privind Taina Sf. Maslu, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, București 1999, p. 190: „Tămăduirea trupului – însoțită de iertarea păcatelor – este unul din semnele anticipate ale Împărăției lui Dumnezeu”.

³² O contribuție recentă în această direcție, ca studiu de caz privind condiția umană la naștere și soarta copiilor morți fără Botez, vezi la: ILIE TOADER, „Ortodoxia, între nașterea cu păcat și moartea fără păcate”, *Studii teologice* 3/2011, pp. 227-268, mai ales pp. 229-230.

ABSTRACT

IOAN MOGA, *On Theological Illnesses. Marginalia on a Topical Subject*

In the context of the Anniversary Year of the Holy Unction and the anointing of the sick, this study approaches the new subject of the “theological illnesses” that are deviations in the form and the substance of a theological creation, which make it become no longer the healthy expression of the ecclesial tradition of faith. In the first part of the article, the author analyzes the patristic connotations of defining a heresy as the pathology of the Church, and emphasizes the therapeutic role of theology. The second part of this study translates this perspective into the recent history of the (Romanian) Orthodox Dogmatics, via problematizing by means several examples (the Sacrament of the Holy Unction in the dogmatic thinking) the known yet unsurpassed “pseudo-morphosis” of the theological discourse.

KEYWORDS: theological illnesses, heresy, pseudo-morphosis, Dogmatics, Holy Unction

