

LBRIS

We know
books

Titlul original: LIGHT FROM LIGHT. A Theological Reflection on the Nicene Creed

© Word on Fire, 2021

© 2024 by Editura Galaxia Gutenberg

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BARRON, ROBERT

Lumină din Lumină. O reflecție teologică asupra Crezului de la Niceea/ Robert Barron; trad. din lb. engleză de Ana Maria Botnaru.

Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2023

ISBN 978-630-6586-65-3

I. Botnaru, Ana-Maria (trad.)

2

EDITURA GALAXIA GUTENBERG

435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11

Tel.: 0723-377 599, 0733-979 383

E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

Robert Barron

Lumină din Lumină

O REFLECȚIE

TEOLOGICĂ

ASUPRA CREZULUI

DE LA NICEEA

Traducerea din limba engleză de

Ana-Maria Botnaru

Galaxia Gutenberg

2024

CAPITOLUL 1

Cred



„Cred într-unul Dumnezeu”

Există o ambiguitate fertilă în felul în care primul cuvânt al Crezului de la Niceea a ajuns până la noi. Cele mai sigure surse sugerează că în formula folosită de Părinții Niceeni, cuvântul introductiv era *pisteuomen* (credem), dar, odată cu transmiterea, traducerea și folosirea lui în cadru liturgic, *pisteuomen* a devenit, adesea, *pisteuo* (cred). În primele decenii ale vieții mele, Biserica începea Crezul la Liturghie cu „credem”, dar în urmă cu vreo zece ani a revenit la formula standard a versiunii latine, „cred”. Spuneam că este o ambiguitate fertilă, fiindcă ambele formule au bogăția și frumusețea lor.

Pe de o parte, formula „(noi) credem” exprimă elocvent dimensiunea comunitară a credinței Bisericii: în proiectul creștin suntem întotdeauna împreună, niciodată în mod individual. Mai mult, sugerează faptul că, într-un fel, nu doar credem [împreună] *cu* alții, ci, uneori, *pentru* alții. Să zicem că, relativ la un anumit

articol din Crez, credința mea este nesigură, dar a ta este neclintită; sau eu cred în mod ferm o altă afirmație din Crez, în vreme ce tu ai o credință slabă. Acest „credem” ne permite să ne sprijinim unul pe altul în materie de credință.

Totuși, formula „credem” ne permite și să evităm, într-o oarecare măsură, responsabilitatea personală. Cred *eu* cu adevărat aceasta? Miza aderării la această veche afirmație nu e lipsită de însemnătate și nu ține doar de un interes legat de cunoaștere. Afirmațiile cuprinse în Crez definesc poziția fundamentală a unui om. De aceea, din alt punct de vedere, este cum nu se poate mai potrivit ca persoana care spune Crezul să înceapă prin a afirma fără echivoc „(eu) cred”. Din nou, sunt de părere că nu e de dorit să eliminăm această tensiune.

Verbul însuși este de o importanță crucială: „a crede”. Avându-i în minte pe numeroșii oameni care se declară „fără religie”, fie că nu au avut parte de o prezentare serioasă și coerentă a credinței, fie că au încetat să-și mai practice credința, insist asupra faptului că o credință autentică nu are absolut nicio legătură cu naivitatea și credulitatea ori cu acceptarea unor afirmații lipsite de fundament. Pe scurt, credința nu este niciodată inferioară rațiunii, nu este infra- (sau sub-)rațională. Biserica nu are niciun interes să încurajeze superstiția sau lipsa de răspundere în plan intelectual. De fapt, și asta se va clarifica pe parcursul analizei noastre, adevărata credință este supra-rațională, depășește ceea ce rațiunea poate cuprinde. Iar dacă putem vorbi de un întuneric asociat credinței, el

provine din prea multă lumină, nu din puținătatea sau lipsa acesteia.

Chestiunea fiind fundamentală și greșita înțelegere a credinței fiind pentru mulți prilej de poticnire, voi aborda chestiunea cu grijă și din mai multe unghiuri. Voi recurge mai întâi la ajutorul Sfântului John Henry Newman care s-a luptat toată viața cu problema relației între credință și rațiune. Newman a urmărit să apere legitimitatea epistemologică a credinței creștine în fața criticii raționaliste de sorginte iluministă. Într-o epocă în care gânditori creștini de primă mână – primul care îmi vine în minte este Friedrich Schleiermacher – propuneau o abordare nonrațională a creștinismului, un fel de refugiu într-o sentimentalitate înaltă, Newman a insistat asupra integrității intelectuale a credinței. Și-a susținut punctul de vedere prin raportare la un gigant al Iluminismului englez și unul dintre eroii săi din lumea filozofiei, anume John Locke. Într-o manieră bazată pe înțelegerea comun admisă a lucrurilor, Locke a susținut că măsura în care acceptăm o afirmație trebuie să fie în strânsă legătură cu măsura în care putem furniza o bază argumentativă pentru ea. Astfel, dacă afirmația se bazează pe o argumentație practic fără fisură, acceptarea ei ar trebui să fie fără rezerve; dacă raționamentul este destul de bun, acceptarea ar trebui să fie moderată; dacă argumentația este slabă, asentimentul nostru ar trebui să fie cel mult provizoriu; etc.⁶

⁶ John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (London: Longmans & Green, 1903), 157-187.

Newman a fost în complet dezacord cu această poziție, considerând că este o formă de angelism. Poate că într-o lume ideală și abstractă am putea gândi astfel, dar aici, pe pământ, nu poate fi vorba de așa ceva. Foarte rar, când e vorba de situații apriorice sau de axiome matematice, corelația între deducție și acceptarea ei este absolută. Însă adesea, chiar în mod tipic, noi aderăm necondiționat la ipoteze, afirmații și teorii care nu sunt bazate pe deducții necondiționate. Și Newman dă un exemplu devenit faimos: acordul nostru total și necondiționat la afirmația că Marea Britanie este o insulă. Acceptarea acestui enunț nu se bazează pe silogisme imbatabile, nici pe percepția directă, ci pe o încrengătură de bănuieli, intuiții, mărturii și documente istorice etc. Scurt spus, referitor la această ipoteză și la majoritatea copleșitoare a enunțurilor cu care suntem de acord, cuvântul-cheie ar trebui să fie, riguros vorbind, *a crede*, nu a ști. Ceea ce încearcă Newman să arate este că distincția raționalistă între așa-zisa cunoaștere și credință este, în bună măsură, o iluzie. Practic, aderăm la afirmații ale religiei în același mod cum procedăm și în cazul oricăror alte afirmații: printr-o combinație de argumente, instinct, mărturia altora, intuiție, experiență personală, o mulțime de dovezi – atât raționale cât și nonraționale. Obiectul acceptării ideilor religioase este diferit de cel al acceptării celor nonreligioase, dar felul de a gândi, în ambele cazuri, este absolut același. Newman ajunge la următoarea concluzie: credința este doar un cuvânt pe care îl folosim pentru a descrie „felul cum

gândește o minte religioasă.”⁷ Aici, abordarea lui Newman este, ca să folosim o sintagmă din retorica clasică, argumentul de tip *tu quoque*⁸ (și tu...!?). Le spune interlocutorilor săi luminați să renunțe la pretenția raționalității absolute, adică să scoată bârna din ochiul lor înainte de a încerca să scoată paiul din ochiul celor credincioși.

Cealaltă cale de a explica această problemă de credință este să o abordăm din unghiul opus – adică din perspectiva diferenței radicale între raportul de cunoaștere avându-l ca obiect pe Dumnezeu și raportul de cunoaștere având ca obiect orice altceva. Voi explica imediat toate acestea în amănunt, dar acum este destul să spunem că Dumnezeu nu este ceva din această lume – adică nu este o ființă printre altele. Pentru că Dumnezeu există în mod infinit și pentru că este Creator al lumii, rezultă că, prin definiție, El nu poate fi cunoscut în accepțiunea obișnuită a termenului. Cunoașterea are în vedere, prin însăși natura ei, cele văzute și adevărurile care pot fi deduse din cele văzute. Chiar și realitățile matematice și abstracțiile pure se arată minții, înfățișează inteligenței, fapt exprimat prin termenul platonician *eidos* (formă). Dar Dumnezeu nu poate fi văzut și nu poate fi cunoscut nici prin

⁷ John Henry Newman, „The Nature of Faith in Relation to Reason” în *Oxford University Sermons* London: Longmans & Green, 1909), 203.

⁸ Un caz particular de argument *ad hominem* în care se atacă poziția adversarului susținând că acesta acționează în contradictoriu cu ideea pe care o susține (n. trad.).

cea mai înaltă abstractizare. Prin urmare, cunoașterea, certitudinea, percepția – toate implicând un anumit grad de control – sunt în mod necesar inadecvate când vorbim despre Dumnezeu. Așa cum spunea Paul Tillich, pe urmele întregii tradiții creștine, Dumnezeu nu este necunoscut în mod temporar, ci necunoscut și imposibil de cunoscut prin însăși natura sa. Augustin avea în vedere același lucru atunci când scria: „*Si comprehendis, non est Deus*” (Dacă înțelegi, atunci nu este Dumnezeu).⁹ Chiar și Toma de Aquino, care ne propune o teologie foarte rațională, a spus „*Quidquid potest intelligi vel cogitari minus est ipso Deo*” (Ceea ce poate fi cunoscut sau înțeles este mai puțin decât Dumnezeu însuși).¹⁰

Să spunem în legătură cu o astfel de realitate că avem o cunoaștere superioară sau autoritară ar fi, dacă pot spune așa, o necuviință epistemologică. În acest context, credința nu este o concesie, nu înseamnă să ne mulțumim cu mai puțin – dimpotrivă: în această viață este tot ce putem spera. Aidoma ursului din celebra poveste a lui Faulkner despre inițierea tânărului în arta vânătorii, Dumnezeu poate fi doar întrezărit și numai după ce vânătorul și-a abandonat busola și

arma, instrumentele de orientare și control. Așa cum vom vedea imediat, o minte însetată și alertă poate, într-o oarecare măsură, să descopere adevărul despre Dumnezeu, dar, în cele din urmă, Dumnezeu trebuie să se dezvăluie, iar răspunsul omului la această revelație este în mod necesar *credința*, nu cunoașterea. Dacă aș putea propune o analogie cam banală, jocul între credință și rațiune când e vorba de Dumnezeu seamănă întrucâtva cu jocul între credință și rațiune în privința felului în care ajungem să cunoaștem un om. Fără doar și poate, căutarea, analiza, cercetarea, observarea joacă fiecare un rol în acest proces, dar până la urmă, dacă cineva vrea să cunoască inima altei persoane, trebuie să aștepte până când celălalt se dezvăluie și să decidă dacă *crede* ceea ce i se spune. O rațiune agresivă, care caută întotdeauna să înțeleagă așa cum vrea ea, nu va ajunge niciodată să cunoască dimensiunile profunde ale realității, incluzând aici, mai ales, cele de ordin personal. Această profunzime poate fi descoperită numai prin ceva care seamănă cu credința – care acceptă și primește.

Merită menționat că în epistemologia religioasă a lui Toma de Aquino, credința reprezintă un caz foarte rar în care voința poruncește intelectului. În sistemul lui, de regulă se întâmplă exact invers: voința este o funcție a intelectului, reacționând la ceea ce îi prezintă intelectul. Dar când vine vorba de credință, voința capătă întâietate așa-zicând, fiindcă ea poruncește

⁹ Augustine, *Sermones de scripturis* 117.3.5 (PL 38.663).

¹⁰ Thomas Aquinas, *Expositio in symbolum apostolorum* 1, in *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. Raymundus M. Spiazzi (Turin: Marietti, 1954). Pentru o traducere mai recentă în engleză a acestei scrieri, vezi *The Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*, trad. și ed. Nicholas Ayo (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005).

intelectului să consimtă și face asta din iubire." Pentru că voința îl iubește pe Dumnezeu, ea îndrumă mintea să accepte ceea ce Dumnezeu a revelat despre sine însuși, chiar dacă mintea nu vede limpede și nu poate înțelege. Iarăși, dacă nu cumva asta sună aberant, într-o relație interpersonală regăsim aproximativ aceeași dinamică. Oare îmi spune adevărul despre ce este în inima sa? Nu pot să știu în mod direct, dar voința mea, care o iubește și a ajunsă să se încreadă în ea, poruncește intelectului să consimtă.

Ajunși în acest punct, ne-am putea gândi la dilema propusă de Paul Tillich. Putem afirma fără ezitare că Dumnezeu nici nu înșală, nici nu poate fi înșelat, de aceea cuvântul lui Dumnezeu este demn de a fi crezut. Dar asta naște întrebarea dacă Biblia este cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu. Mulți teologi, mai ales cei din tradiția protestantă, vorbesc de puterea de auto-validare a Scripturii. Textele cuprinse în ea sunt, conform definiției pe care o dă Scriptura însăși, „inspirate / insuflate de Dumnezeu”: înțelepciunea lui Dumnezeu respiră / suflă în aceste pagini și astfel ajungem prin experiență să îl prețuim pe cel pe care îl descoperim acolo. Am ajuns să ne încredem în El și, prin urmare, să credem ceea ce ne spune.

Aceste ultime exemple ne demonstrează că există, inevitabil, un joc subtil între intelect și voință, între analiză și acceptare, ori de câte ori avem de-a face cu credința adevărată. În marea poveste a începuturilor

omenirii, îi vedem pe Adam și Eva într-o relație de prietenie cu Dumnezeu – îi ascultă porunca, i se supun, se încred în el. Când mănâncă din roadele pomului cunoașterii, își arogă distincția între bine și rău, transformându-se în zei. Operațiunea de salvare pe care Dumnezeu o începe cu Avram constă, în mod fundamental, în a-l învăța pe om, din nou, să îl asculte. „Credința” lui Avraam este echivalentă cu voința de a ține cont de o voce mai presus de a sa. Desigur, raționalistul va obiecta că nu există o autoritate morală pentru o astfel de supunere și ne vom ocupa de această chestiune în capitolul următor. Deocamdată să ne mulțumim cu a înțelege acest lucru: credința este o supunere încrezătoare în faptul că de cealaltă parte a rațiunii există raționalitate și înțelepciune. Ea înseamnă, prin urmare, o deschidere față de aventură.

După ce am analizat în detaliu termenul „cred”, trebuie să dăm atenție cuvântului „în[tr-]” care are o semnificație spirituală deloc neglijabilă: „*Credo in unum Deum*” (Cred într-unul Dumnezeu). În latină, *in* cu cazul acuzativ are sensul de mișcare înainte, către, pe când *in* cu ablativul, *in urbe* (în oraș), exprimă localizarea. Credința noastră nu ne plasează cu certitudine în „spațiul” lui Dumnezeu, ci ne conduce spre El. *Itinerarium mentis in Deum* (Itinerariul minții spre Dumnezeu), textul fundamental și pătrunzător al Sfântului Bonaventura, are un înțeles similar: o istorisire despre cum ne putem face drum în sau către misterul lui

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 2-2.2.

Dumnezeu.¹² Asta ne spune ceva foarte important despre limbajul Crezului. Nu trebuie să considerăm niciodată că acceptarea adevărului afirmațiilor din Crez constituie experiența creștină în totalitatea ei. De fapt, formulele din Crez sunt jaloane, parapeți, indicatoare pe marginea drumului care ne duce către Dumnezeu. Ele ne îndreaptă în direcția cea bună și ne împiedică să ne rătăcim. De exemplu, dacă nu crezi în Dumnezeul-Treime, sau în Întruparea Cuvântului, sau în lucrarea Duhului Sfânt, te afli în mod sigur pe un teritoriu periculos și nu ai cum să spui corect povestea creștinismului. Dar „conținutul” acestor mistere mărețe nu ne este dat în întregime în formulele însele; ne putem apropia de plinătatea lor numai spunând povestea iar și iar și trăind în mod concret viața creștină. În acest context, Toma de Aquino spune astfel: credința nu se termină la *enuntiabile* (enunțare), ci la *rem* (realitate)¹³.

¹² Bonaventure, *The Soul's Journey into God* in Bonaventure, *The Soul's Journey into God, The Tree of Life, and The Life of St. Francis*, trad. Ewert Cousins (Mahwah, NJ: Paulist, 1978, 51-116. [trad. rom.: *Itinerariul minții spre Dumnezeu*, ediție bilingvă, traducere, studiu și tabel cronologic de Florina-Rodica Hariga, Polirom, 2012]

¹³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 2-2.1.2. ad 2 in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Leonine ed. [în continuare, Leon.] (Rome, 1882-). Vezi, de asemenea, Thomas Aquinas, *Faith (2a2æ. 1-7): Latin Text, English Translation, Introduction Notes, Appendices and Glossary* by T.C. O'Brien, vol. 31 of *St. Thomas Aquinas Summa Theologiae* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 12-13 [trad.rom.: *Summa Theologica*, traducere de Alexander

„Unul Dumnezeu”

Prin urmare, ce este acest „lucru” care este obiectul fundamental al actului credinței? Poate că observația cea mai simplă pe care o putem face este că El nu este câtuși de puțin un lucru. Orice am înțelege prin „Dumnezeu”, nu e vorba de o realitate finită printre altele, nici „ființa supremă”, în sensul obișnuit al acestui concept. Ne referim la ceea ce a adus (și aduce) în ființă / în existență întreaga realitate finită, la ceea ce transcende tot ce poate fi văzut sau măsurat și în același timp rămâne în mod intim apropiat de toate acestea. Am descoperit că multe întrebări neîncredătoare referitoare la Dumnezeu provin din această neînțelegere fundamentală a sensului cuvântului respectiv. Sau, într-o formulare mai pozitivă, numeroase dileme și nelămuriri sunt rezolvate în momentul când persoana respectivă ajunge să cunoască ce înțelege un creștin adevărat prin „Dumnezeu”. Și chiar dacă acceptăm definiția corectă a cuvântului, există o justificare rațională pentru a crede în existența acestei realități aparte?

În cea mai mare parte a istoriei omenirii, existența lui Dumnezeu a fost considerată mai mult sau mai puțin de la sine înțeleasă. Într-adevăr, așa cum mulți antropologi au observat, cultura occidentală contemporană este probabil prima în istorie care ia