Pr. Lect. Dr.
Mihai Burlacu
Facultatea de
Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul”,
Universitatea din
București

Comuniunea omului cu Dumnezeu

Comuniunea este o noțiune teologică importantă atât ca semnificație teoretică și doctrinară, cât și din punct de vedere practic. Termenul vine de la *communio-communionis*, care înseamnă a fi împreună, a funcționa împreună, a face lucruri împreună. Aceasta este semnificația termenului pentru limba română, care merge pe filiera unei etimologii latine. În literatura teologică de limbă latină termenul este utilizat cu sensul de legătură comună dintre oameni și Dumnezeu. El se bazează pe un sens anterior, pre-teologic, dar cu aplicare etică, socială și chiar politică. Din punct de vedere etic, a fi în comuniune cu cineva înseamnă a avea legătură afectivă sau de comunicare cu cineva. Acest fapt este o datorie morală care se deduce din natura socială a omului, aceea de a vieți în comun. Termenul este din aceeași familie lexicală cu vocabulele *comun*, *comunicare* și altele asemenea, ceea ce indică raportul omului cu semenii săi și mediul rezultat din aceste legături. Din punct de vedere social, comuniunea înseamnă interacțiunea generalizată liberă dintre indivizii care compun o societate. Sociologia, care, după Emile Durkheim, a definit o școală de sociologie clasică în cultura occidentală, a căutat să pună în evidență necesitatea omului de a fi o ființă socială și faptul că toată existența sa este determinată de această coordonată socială. Ea pornește de la necesitatea de a pune în comun, de a avea comuniune pentru ca să existe coordonare și pentru ca specia umană să supraviețuiască și să progreseze. În al treilea rând, din punct de vedere politic, termenul *comuniune* indică relația de prietenie dintre doi actori politici, fie persoane, fie entități statale sau de altă natură. Pentru a supraviețui din punct de vedere politic, este necesar ca omul să se alieze, să dezvolte relații amicale sau de compromis pentru a-și atinge scopurile. Din acest motiv, comuniunea redă statusul de legătură.

În limba greacă termenul utilizat este *koinonia*, care dezvoltă, încă din limbajul vechi pre-creștin, o anumită conotație de afinitate sau de vocație dintre două sau mai multe persoane, pe care le unește o pasiune, o idee, un crez sau un anumit militantism social. Această valență conceptuală este

adesea întâlnită în Noul Testament cu sensul de participare la Patimile lui Hristos, la empatia față de pătimirea Sa. Ideea de empatie se prelungește și în literatura teologică timpurie prin atitudinea pietistă pe care unele comunități o manifestau și care arată necesitatea creștinului de a medita la Patimile Mântuitorului Iisus Hristos. Acestea s-au dezvoltat mai mult în spațiul creștin apusean, care, de-a lungul timpului, a pus mai mult accent pe teologia jertfei lui Hristos, prin glorificarea sacrificiului lui Hristos, care devine astfel un reper etic al mentalității creștine de limbă latină. Acesta este motivul pentru care în comunitățile din Apus, Vinerea Mare este un moment celebrant la fel de important și popular precum Crăciunul. În Răsăritul creștin, accentul teologic cade asupra momentului Învierii lui Hristos, pentru că implică ideea recapitulării întru Sine a firii umane, precum și restaurarea și îndumnezeirea acesteia. Deși s-a născut într-un spațiu răsăritean, semnificația termenului *koinonia*, adică de *empatie*, s-a manifestat mai mult în sensul asumării unui drum mistic analogic cu misiunea și activitatea lui Hristos, care presupune și asumarea unor limitări, dincolo de cele fizice, de cele spirituale și de cele sociale. Teologia mistică a Răsăritului înțelegea prin *empatia koinoniei* mai degrabă asemănarea cu Hristos pe un drum al crucii și al smereniei[1], și mai puțin meditația la o condiție a supliciilor pe care Fiul le-a pătimit. Din acest motiv, în spațiul ortodox nu s-a activat o teologie a ființei, a unei etici a jertfei, ci a unei Jertfe care este însăși Persoana care Își asumă acest lucru[2]. Modul organizat, integrat eclezial al unui drum mistic al crucii, indică o formă de smerenie sau chenoză personală de fond, asumată de fiecare creștin în parte, în cadrul căruia nu este singur, ci împreună-pătimitor cu Hristos sau mai degrabă Îl vede pe Hristos Însuși ca împreună-pătimitor cu el, în condiția lui mizeră. Hristos este prezent în drama personală a fiecărui om care se căiește și care, pentru mântuirea sufletului, își asumă un drum al pocăinței. El îl ajută, îl asistă, îl încurajează să ducă cu optimism crucea sa mistică a lepădării de sine și a urmării lui Hristos într-un drum chenotic similar.

În creștinismul timpuriu *koinonia* presupunea relația omului cu Hristos prin Euharistie, adică participarea la sinaxa liturgică și împărtășirea cu Trupul lui Hristos[3]. Acesta este un act esențial și, fiind privit astfel, cre-

1 Cf. Vladimir Losski, *Teologia mistică a Bisericii din Răsărit*, Ed. Bonifaciu, București, 1998, p. 6: „În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între mistică și teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și dogma afirmată de Biserică. Cuvintele rostite acum un veac de către un mare teolog ortodox, Mitropolitul Filaret al Moscovei, exprimă exact această atitudine: „niciuna dintre tainele înțelepciunii celei mai ascunse a lui Dumnezeu nu trebuie să pară străină sau cu totul mai presus de noi, ci se cade să ne potrivim mintea cu toată smerenia spre contemplarea celor dumnezeiești".

2 Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, în Opere complete, vol. 10, Ed. Basilica, București, 2018, p. 337: „Creștinismul în Occident a avut adeseori tendința de a se referi la mântuirea omului separat de natură".

3 Mihai Burlacu, *Comuniune*, în: Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Basilica, București, 2019, pp. 185-187.

Împărtășirea cu Hristos înseamnă primirea lui Hristos nu numai în sufletul omului, ci și în trup, în viața sa biologică și mai ales în viața sa decizională. Împărtășirea cu Hristos presupune un spectru larg, nu limitativ, de expunere a persoanei omului la o împărtășire integrală [...]

dincioșii îl legau de însăși condiția de a fi creștin. Nu se poate vorbi despre Hristos din afara creștinismului și nici de participare la creștinism fără credința în Hristos, căreia îi succedă la nivel de act împărtășirea cu Hristos Însuși. Împărtășirea cu Hristos înseamnă primirea lui Hristos nu numai în sufletul omului, ci și în trup, în viața sa biologică și, mai ales, în viața sa decizională. Împărtășirea cu Hristos presupune un spectru larg, nu limitativ, de expunere a persoanei omului la o împărtășire integrală, adică nu numai una doctrinară, informativă, ci și una morală, de acceptare a voinței Acestuia, iar pe lângă acestea, și una fizică prin actul împărtășirii euharistice concrete în context liturgic. Această împărtășire integrală este realizată în mod concentrat și determinat prin Euharistie, care nu trebuie privită ca o formă de asimilare a unei părți din Hristos, deși numim Euharistia Trup al lui Hristos. Ea nu este doar Trupul lui Hristos înțeles ca o materie aparținătoare Acestuia, ci este Hristos Însuși în integralitatea Persoanei Sale.

Sfântul Nicolae Cabasila insistă în opera sa pe importanța actului împărtășirii în spațiul eclezial[4]. În perioada contemporană lui, Biserica este unul dintre agenții instituționali majori în statul bizantin, dar și cu implicații puternice în alte state ale lumii cunoscute. Morala Bisericii era morala creștinismului însuși, reprezentând o latură dominantă a mentalității colective sau a maselor din toată lumea creștină. În cadrul acesteia, practica pe scară largă a împărtășirii ajunge uneori un act banal, care perpetuează un caracter formal al actului împărtășirii. Aceasta era redusă doar la actul în sine și era mai puțin preocupată de viața morală a creștinului în Hristos. Ea presupune un anumit indiferentism, care se instalează în cel care se împărtășește des și care nu mai este interesat de o viață după voia lui Hristos, care nu mai percepe prezența lui Hristos sau care nu mai este conștient de ea. Rezultatele discursive care pleacă de la această atitudine creează o anumită falie, care se accentuează progresiv, între act și conștientizarea actului. Instalarea acesteia produce ceea ce Titu Maiorescu numea în cultura românească: forma fără fond[5].

4 Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Ed. IBMBOR, București, 2001, p. 23: „Iată un lucru cu totul straniu: cum să te poți uni cu altcineva mai strâns decât cu tine însuți? Și totuși, așa ceva e posibil, deoarece unirea tainică dintre Hristos și Biserică e mai deplină și decât cea dintre cap și mădulare din clipa în care sfinții se leagă mai cu putere de ființa Mântuitorului decât de însăși viața lor".

5 Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura românească*, în: *Opere*, vol. 1, Ed. Minerva, București, 1978, p. 153: „Al doilea adevăr, și cel mai însemnat, de care trebuie să ne pătrundem, este acesta: forma fără fond nu numai că nu aduce nici un folos, dar este de-a dreptul stricăcioasă, fiindcă nimicește un mijloc puternic de cultură. Și, prin urmare, vom zice: este mai bine să nu facem o școală deloc, decât să facem o școală rea, mai bine să nu facem o pinacotecă deloc, decât să o facem lipsită de arta frumoasă; mai bine să nu facem deloc statutele, organizarea, membrii onorați și neonorați ai unei asociațiuni, decât să le facem fără

Împărtășirea cu Trupul euharistic al lui Hristos neînsoțită de grija pentru o conștientizare a prezenței, lucrării și bunătății lui Hristos creează din actul împărtășirii o formă fără fond pentru conștiința celui care se împărtășește. Ea poate degenera pe scară largă într-o atitudine separatistă între un segment al comunității ecleziale care pune accent pe gestul liturgic ce trebuie acceptat necritic, deoarece concentrează lucrarea lui Hristos de a se dărui integral omului, indiferent de gradul acestuia de conștientizare, și un segment al comunității care pune accentul pe actul semnificației sau al înțelegerii, dar care este împins spre extrema sa intelectualistă, încât acesta devine mai important decât suportul concret al gestului liturgic însuși. Pragmatismul gestului este în acest sens depășit și deci relativizabil, iar această ispită creează un mediu intelectualist creștin în Biserică, ce reduce actul credinței la o înțelegere a lui dincolo de orice gest, formă sau prezență empirică. Acest mediu intelectualist generează o anumită cultură creștină care are tendința să se substituie unei morale creștine, plasând-o, prin caracterul său relaxant, din autosuficiența înțelegerii, într-un surogat.

Un alt înțeles al termenului *koinonia* este specific domeniului canonico-juridic. El se referă fie la persoane – de a fi în comuniune eclezială una cu alta, fie la comunitățile ecleziale – de a fi în comuniune una cu alta. Pe de o parte, comuniunea interpersonală în planul eclezial are mai multe aspecte. Cel mai comun dintre acestea este legat de situația de a face parte din aceeași comunitate liturgică, în înțelesul cel mai comun și cel mai direct. Adică acest fapt înseamnă legătură personală și contact direct între persoanele din aceeași comunitate, care merg la aceeași sinaxă liturgică, la aceeași biserică în sensul locativ al ei, sub oblăduirea acelorași clerici, duhovnici sau întâi-stătători. Acest lucru mai poate presupune și interacțiune directă la același nivel liturgic ori în aceleași acțiuni social-filantropice pe care comunitatea le desfășoară.

Pe de altă parte, sensul comuniunii personale directe este legat de sinaxa liturgică, de împărtășirea cu Trupul lui Hristos, care acordează sufletele celor care Îl primesc euharistic la Sine și unele la altele. Relația pe care o generează comuniunea cu Hristos a două sau mai multe persoane este mult mai profundă decât relația pe care o au două sau mai multe persoane pe alte suporturi de credință, empatie, idei, viziune, valori etc. Deci Hristos, prin faptul că îi unește cu Sine pe oameni, îi plasează și într-o relație interpersonală tainică unul cu altul, chiar dacă aceștia nu conștientizează această comuniune. Unitatea în Hristos imprimă oamenilor un tip de unitate ce nu poate fi egalat de niciun alt principiu relativ, dezvoltat din modelele lumii acesteia ori create de ei. Pe scurt, cei se împărtășesc cu Hristos sunt mai înfrățiți și mai solidari decât orice alt tip de solidaritate creaturală posibilă, în așa fel încât superlativul și sublimul primeia devine o necesitate care invalidează sau zădărnicește orice alt principiu unificator. Acestea din urmă nu au putere soteriologică și, de aceea, au nevoie de o solidaritate în Hristos, pentru ca și ele să prindă un contur valoric. Aceasta se referă la planul soteriologic, deci și aspectul lui apofatic este oarecum inaccesibil din perspectiva unei logici convenționale. Nimeni nu poate să fie mai solidar cu semenii săi prin relație directă decât este prin legătura cu Persoana lui Hristos.

ca spiritul propriu de asociere să se fi manifestat cu siguranță în persoanele ce o compun; mai bine să nu facem deloc academii, cu secțiunile lor, cu ședințele solemne, cu discursurile de recepțiune, cu analele pentru elaborare, decât să le facem pe toate acestea fără maturitatea științifică ce singură le dă rațiunea de a fi".

Comuniunea dintre Dumnezeu și om umple de sens și comuniunea dintre oameni, pentru că îi transformă, îi aduce spre înțelegerea că sunt după chipul Său și trebuie să lucreze la asemănarea cu El prin solidaritate interpersonală, așa cum în sânul Sfintei Treimi există o comuniune interpersonală absolută, numită perihoreză sau intersubiectivitate. Sfântul Dumitru Stăniloae arată în *Teologia dogmatică ortodoxă* că expresia *după chipul lui Dumnezeu* se referă nu doar la similitudinea dintre sufletul omului și Duhul sau spiritualitatea lui Dumnezeu, ci la faptul că omul este persoană, după cum și Dumnezeu este personal[6].

Iar, în continuare, teologia persoanei și dezvoltarea acestui concept arată că el este cel mai important din punct de vedere existențial, reprezentând ființa în gradul ei maxim. Acest fapt este unul constatabil direct din concretețea formelor de viață și clasificarea lor categorială. Tot Sfântul Stăniloae afirmă că teologia modernă arată acest fapt nu numai în cadrul confesiunii ortodoxe, ci și în cea catolică și chiar și în unele doctrine protestante moderne, care se apropie ca discurs de domeniul filosofiei[7].

Cosmosul însuși este un limbaj de comunicare al lui Dumnezeu către oameni, iar evenimentele naturii reprezintă comunicarea însăși. [...] [O]mul face parte din cosmos și reprezintă sinteza cosmosului, așa cum afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul prin termenul de „microcosmos", prin care îl caracterizează pe om.

La nivelul unor considerații cosmologice de bază, împărțirea categorială a ființelor a fost o preocupare a filosofiei încă din perioada sa incipientă și clasică și ea se perpetuează și la nivelul filosofării ca practică în modernitate. Nu există raționament fără să se aibă în vedere o concepție despre lume, om și cosmos, fără o clasificare a ființelor în diferite categorii. De aceea, specifică creștinismului este o clasificare ce are la bază revelația dumnezeiască, în cadrul căreia omul este scopul actului creator al lui Dumnezeu și destinatar al creării cosmosului, care este interpretat de Sfântul Stăniloae ca o „rațiune plasticizată"[8], adică o formă de comunicare a lui Dumnezeu către om. Cosmosul însuși este un limbaj de comunicare a lui Dumnezeu către oameni, iar evenimentele naturii reprezintă comunicarea însăși. Deci, în măsura în care cosmosul a fost creat pentru om, el nu este detașat de om, ci integrat în el, căci omul face parte din cosmos și reprezintă sinteza cosmosului, așa cum afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul prin termenul de „microcosmos", prin care îl caracterizează pe om[9]. Ideea

6 Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 411: „un absolut impersonal nu este un absolut cu adevărat. Iar un Dumnezeu personal, care n-ar fi absolut, n-ar asigura existența lui eternă și personală într-o comuniune desăvârșită. [...] Omul nu se poate mulțumi să rămână închis în relații cu realități finite".

7 Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 18.

8 Sf. Pr. Mărturisitor Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 371.

9 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 15-16.

centralității omului în cosmos nu este singulară, ci se realizează concordant cu ideea că Hristos este central omului, respectiv Ipostas central al naturii umane. În urma actului Întrupării, Cuvântul lui Dumnezeu este model universal și destinatar al întregii creații, deci scopul și vocația omului este de a deveni asemenea Logosului.

Dat fiind acest tip de clasificare a ființelor, teologia afirmă că ființele personale dețin un mod de ființare în cel mai înalt grad, pe când obiectele, lucrurile sau ființele nepersonale nu au un grad de participare la calitatea de ființă la nivel maxim. Argumentul acestei superiorități a ființei la nivelul existenței personale este legat de faptul că persoana este o categorie ontologică superioară altor forme de ființare prin capacitatea ei de autodeterminare. Având liber arbitru, persoana poate decide direcția sa ontologică superioară, pe când ființele nepersonale manifestă o anumită dependență de natura lor. Persoanele pot lua decizii în afara sau în răspărul unor nevoi legate de dimensiunea lor instinctivă. Deci a fi persoană înseamnă a lua decizii independent de formele de determinare ale naturii, iar independența ipostasului de natura lui, pe care o ipostaziază prin aceasta, își justifică superioritatea. Lucrurile neînsuflețite sau ființele personale au un anumit cadru determinabil, de dependență față de o limită a lor ontologică, pe când ființele personale, oamenii în special, se caracterizează printr-o anume independență de un cadru ontologic limitativ, căci, putând fi deasupra oricărei necesități, omul posedă o libertate la nivel absolut.

Persoana este o categorie ontologică superioară altor forme de ființare prin capacitatea ei de autodeterminare. Având liber arbitru, persoana poate decide direcția sa ontologică superioară, pe când ființele nepersonale manifestă o anumită dependență de natura lor. Persoanele pot lua decizii în afara sau în răspărul unor nevoi instinctive legate de dimensiunea lor instinctivă. Deci a fi persoană înseamnă a lua decizii independent de formele de determinare ale naturii.

De asemenea, părintele Stăniloae indică în calitatea de chip și rolul conștiinței, adică faptul că orice ființă personală are negreșit și conștiință de sine, adică se percepe pe sine și, pornind de la nivelul propriu, începe să îi valorizeze pe cei asemenea lui, alte persoane și ipostasuri. În sensul acesta, nu îi putem cunoaște pe semeni și nici nu ne putem raporta obiectiv la aceștia, decât conștientizând condiția căreia aparținem, și nici pe aceasta, dacă nu avem capacitate de autopercepție, altfel spus, conștiință de sine. Din acest punct de vedere, *koinonia* este un concept care are și o implicație profundă de interceptare, de receptare a celuilalt la același nivel axiologic la care ne percepem pe noi înșine și, în acest context, dezvoltăm un sens al existenței proprii doar în raport cu persoana unui semen, niciodată solitar de acesta.

Ideea de comuniune care se vehiculează în domeniul sociologiei se întemeiază pe această valență comunicativă a ființei umane, iar din punct de vedere teologic creștin, se întemeiază pe explicația că ființa umană este concretizabilă în persoane care au la rândul lor această vocație comunicativă. Comunicarea ca funcție apare dintr-o rațiune instrumentală, ca mijloc de realizare a comuniunii interpersonale. Comunicarea este un suport de exteriorizare a „eu-lui" cuiva spre un alt „eu" al unui semen.

Comunicarea și comuniunea sunt două noțiuni diferite, deși adesea sunt privite ca asemănătoare; ele nu se referă la același lucru, deoarece comunicarea este un mijloc, iar comuniunea este un scop. Comunicarea este din punct de vedere teologic mai mult decât capacitatea verbalizatoare a oamenilor, ea însemnând un spectru mai larg de manifestare decât cuvântarea. Din punct de vedere tehnic, observăm că există și mijloace de comunicare non-verbală, care țin de spectrul gesturilor sau al semnalelor. Acestea se pot referi la ceva văzut, dar există și comunicare non-verbală, care deschide un spațiu și o funcție intuitivă. De exemplu, analogia sau simbolul constituie modalități de comunicare dincolo de lumea fizică, deoarece se adresează înțelegerii, adică unui plan noetic[10]. Fie că se realizează prin cuvinte, acte și imagini, fie prin alți stimuli sensibili, analogiile sau simbolurile trimit către o formă de cunoaștere superioară, deschisă planului spiritual, care pune în lumină identitatea spirituală a omului. De aici se înțelege că persoana ca unitate ontică este superioară, pentru că-și proiectează sensul

Comuniunea este o acțiune superioară, de care numai formele de existență personală sunt capabile. Adică doar oamenii și îngerii sunt capabili de comuniune, pentru că aceasta este un act voluntar conștientizabil al sensului propriu [...]

dincolo de domeniul limitativ, determinant al lumii fizice, într-un spațiu spiritual, cu valențe infinite. Acesta este motivul pentru care comuniunea este o acțiune superioară, de care numai formele de existență personală sunt capabile. Adică doar oamenii și îngerii sunt capabili de comuniune, pentru că aceasta este un act voluntar conștientizabil al sensului propriu, pe care celelalte viețuitoare nu îl au. Pentru faptul că au conștiința sinelui, adică își percep propriul fapt de a fi, ființele personale au la îndemână și opțiunea de a alege, întrucât o conștientizează pe baza acestei percepții a existenței proprii. Ființele personale sunt înzestrate automat cu o conștiință de sine, care le face receptive la propria existență într-o asemenea măsură, încât se privesc din perspectiva sensului lor, a utilității proprii. Aceasta îi fac să își privească mult mai articulat propriul sine decât alte viețuitoare și mai detașat de contextul din care fac parte. Ele se autoidentifică prin distincție de lumea înconjurătoare, privindu-se distinctiv, ceea ce le creează posibilitatea de a se vedea independent de cosmos. Acest fapt conduce către privirea sinelui într-o multitudine ipotetică de alte decoruri existențiale sau posibilități, astfel încât ajung la măsura de a-și privi sensul ființării indiferent de context și, implicit, la căutarea acestuia dincolo de un raport cu ceea ce este în jur. Această formă de detașare noetică și epistemică le creează ființelor personale posibilitatea de a se privi în raport cu

10 Ștefan Buchiu, *Dogmă și teologie*, vol. 1, Ed. Sigma, București, 2006, p. 75: „Analogiile din domeniul cunoașterii dogmatice nu trebuie nici supraevaluate sau supralicitate, nici depreciate [...] [S]imbolul ne descoperă dimensiunea adâncă, fundamentală, religioasă a realității".

orice, în raport unele cu altele, în raport cu ele însele, în raport cu dinamica schimbătoare a universului din care fac parte și independent de toate transformările acestora. Ajungând la chestiunea contextului, ființele personale observă că acesta este schimbător, deci ele sunt oarecum stimulate să-și găsească un sens în această dinamică a transformării lucrurilor din jurul lor. Ele își ridică astfel problema constanței lor, a ceea ce sunt în raport cu ceea ce se transformă în jurul lor. De asemenea, ele își constată propria transformare ca urmare a faptului că sunt forme de existență care interacționează cu un mediu transformabil și, pe deasupra, constituția lor materială și spirituală se supune inevitabil unui proces de transformare. Pe acest fond al transformării, persoanele dezvoltă și un anumit mod de înțelegere a temporalității, pe care ființele nepersonale nu reușesc să-l perceapă complex, ci doar la nivel empiric, de act fizico-mecanic.

Constatarea temporalității este rezultatul acestei prospecții de sine, datorată auto-conștientizării. Deci timp există pentru ființele personale care îl înțeleg în trei momente esențiale: prezent, adică ceea ce sunt în momentul în care se autopercep; trecut, pe care îl înțeleg în raport cu ceea ce au fost, adică au conștientizat acest lucru și l-au memorat comparativ cu ceea ce sunt în momentul de față; și viitor, adică ceea ce pot fi printr-o estimare realistă, predictibilă în raport cu ceea ce sunt în momentul de față sau au fost în trecut. Deci chestiunea timpului este discutabilă din punct de vedere epistemic dinspre postura ontologică personală, dinspre un sistem personal de referință. Timpul, în accepțiunea sa de categorie conceptuală, este deci produsul unei abstracțiuni ipotetice superioare, care se dezvoltă dintr-un reflex analitic.

Persoanele constată adesea că nu pot avea un sens atunci când se privesc la nivel singular, ci atunci când sunt împreună unele cu altele. Singularitatea nu poate fi justificată prin autovalidare, deoarece persoana percepându-se, își pune adesea problema și cum este validată de către alte persoane asemenea ei, de același nivel cu ea sau de cineva care percepe la un nivel superior ei. Deci așa se creează nevoia de a fi validat de ceilalți, la fel sau poate mai bine plasați epistemologic decât propriul sine. Așa se creează conceptul obiectivității, respectiv al cunoașterii obiective – prin corelarea percepției proprii cu percepțiile altora, similari sau superiori, și, implicit, nevoia de a fi validat valoric într-un univers comun, corelabil, al percepțiilor însumate ale acestora. Deci oamenii simt nevoia să se perceapă obiectiv prin căutarea referințelor celorlalți, iar pentru acest fapt se constată că întreaga existență a lor manifestă necesitatea unei prezențe pe acest plan obiectiv al realității. Pornind de la acest punct, observăm că raportarea la semeni poate deveni o problemă în definirea obiectivității, deoarece se constată că și alte ființe personale, asemenea nouă, pot avea

probleme cu obținerea unei cunoașteri fidele a realității. De aceea, solicitarea unei forme de validare din partea acestora poate fi o problemă, deoarece nici punctul lor de vedere nu poate fi obiectiv.

În această situație se pune problema unui punct de vedere obiectiv asupra realității, respectiv cine are posesiunea acestuia. Un punct de vedere obiectiv aparține aceluia care cunoaște lumea în integralitatea ei și sensul ei. Despre oameni se spune că emit uneori judecăți obiective, adică în conformitate cu realitatea, dar aceste judecăți nu recompun întreaga realitate, ci doar o parte a ei, respectiv acel segment la care judecata emisă de cineva la un moment dat se referă. Din acest punct de vedere, toate judecățile particulare ale oamenilor nu reprezintă o cunoaștere completă, ci una fragmentară, conjuncturală, pentru că este legată de un anumit loc, un anumit timp, scop, împrejurare, de un anumit subiect și de un anumit obiect. Judecățile oamenilor și, la modul general, funcția de judecare pe care omul ca persoană o are depind de el însuși ca subiect, de coordonatele lui și de limitele lui referențiale. A vorbi obiectiv înseamnă însă o raportare la punctul de vedere al obiectului de referință, respectiv la calitățile lui intrinseci, sau la ceea ce Kant numea *eul transcendent*, care nu poate fi cunoscut ca ceea ce este el în sine, pentru că orice formă de cunoaștere atribuită are o valoare nominală unică în sistemul de referință al celui ce cunoaște, așa încât orice numim proprietate sau însușire la ceva sau cineva constituie marca unui limbaj valid doar pentru cel ce le conferă[11]. Acele denumiri sau atribuiri sunt valabile doar într-un limbaj anume, care se referă la niște manifestări ale lucrului cunoscut. Nu știm însă dacă sunt esența lucrului cunoscut. Există o anumită fidelitate de percepție între subiect și obiect, dar aceasta nu este absolută, pentru că ceea ce este lucrul în sine nu poate fi cunoscut, iar ceea ce se știe despre el este doar dinspre manifestările sale, dinspre latura sa sesizabilă. În mod asemănător, cunoașterea obiectivă a cuiva nu este posibilă la modul absolut dinspre oameni, ci dinspre punctul de vedere al lui Dumnezeu, Care are posesiunea acestei cunoașteri absolute a realității. Dumnezeu este și cunoaște ființa oricărui lucru, pentru că El este Creatorul și controlează practic tot ceea ce numim realitate. Așadar, cunoașterea obiectivă se realizează doar din punctul de vedere al modului lui Dumnezeu de a Se raporta la lume, nu

Judecățile oamenilor și, la modul general, funcția de judecare pe care omul ca persoană o are depind de el însuși ca subiect, de coordonatele lui și de limitele lui referențiale. (...) Cunoașterea obiectivă se realizează doar din punctul de vedere al modului lui Dumnezeu de a Se raporta la lume, nu din perspectiva omului de a se raporta la lume. Oamenii cunosc parțial, pe când Dumnezeu cunoaște total.

11 Despre eul transcendent vorbește E. Kant în *Critica rațiunii pure*, la capitolul despre *Analitica transcendentală*, cf. Ed. Paidea, pp. 309-336.

din perspectiva omului de a se raporta la lume. Oamenii cunosc parțial, pe când Dumnezeu cunoaște total. Deci legătura de comuniune cu o altă persoană nu poate fi un argument pentru o participare la un plan obiectiv, iar comuniunea din acest punct de vedere este posibilă doar când are ca suport o cunoaștere obiectivă, nu subiectivă. Acesta este motivul pentru care în teologie se spune că Dumnezeu este iubire și că oricine adună fără El risipește.

Dumnezeu constituie, prin sistemul Său referențial, pe care-l comunică oamenilor, un punct de întâlnire obiectiv, de cunoaștere obiectivă, în cadrul căreia fiecare se raportează la o valoare unică, universală și absolută, nu numai la lucrurile neînsufleţite, văzute, ci și la persoanele semenilor. Acesta este motivul pentru care adevărata comuniune se realizează prin Dumnezeu, prin relația cu El. Iar acest fapt este deja o problemă pentru cei care nu au noțiunea unui Dumnezeu ca principiu creator, median și teleologic absolut. De asemenea, cei ce caută aprofundarea unei cunoașteri a lumii în afara unui Dumnezeu unic, creator, omniprezent și atotțiitor, o vor face inevitabil din perspectiva unei lumi proprii conștiinței lor, detașată de cunoașterea Lui și, implicit, de cunoașterea obiectivă a lumii. Iar când vorbim despre comuniune, vorbim nu numai despre interacțiune, ci și despre cunoaștere. Comuniunea, fiind actul interacţiunii a două persoane care au conștiință de sine, implică negreșit și actul cunoașterii reciproce, deoarece comuniunea nu este un fapt irațional, ci unul volitiv, deci în deplină cunoștință a identităților.

Comuniunea, fiind actul interacțiunii a două persoane care au conștiință de sine, implică negreșit și actul cunoașterii reciproce, deoarece comuniunea nu este un fapt irațional, ci unul volitiv, deci în deplină cunoștință a identităților.

Comuniunea din punct de vedere eclezial-liturgic se referă la interacțiunea dintre Dumnezeu și om. Iar acest fapt nu este imposibil atunci când ne gândim la discrepanța dintre Dumnezeu și creație. Posibilitatea interacțiunii omului cu Dumnezeu vine dintr-o posibilitate conferită de El de a fi cunoscut, iar comuniunea cu El se realizează pe temeiul aceleia. Ideea unei discontinuități între Dumnezeu și lume are un temei biblic în porunca a doua din Decalog, în care oamenii sunt îndemnați să nu-și facă vreo idee despre cum este Dumnezeu prin asocierea cu vreun model creat, văzut, perceput etc. Dar dincolo de această idee a transcendenței lui Dumnezeu, pe care poporul ales a deprins-o foarte repede, nu negăm capacitatea lui Dumnezeu de a interacționa cu lumea, chiar dacă nu se identifică cu ea din punct de vedere identitar. Chestiunea transcendenței absolute a lui Dumnezeu, tradusă în doctrinele dualiste ca pe o non-interacțiune a lui Dumnezeu cu lumea este o chestiune inacceptabilă din punct de vedere doctrinar creștin, pentru că invalidează ideea de atotputernicie

a lui Dumnezeu. Adică acest fapt ne conduce la concluzia că Dumnezeu nu poate interacționa cu lumea din pricina purității Sale și Se păstrează pe Sine necontaminat de relativitatea lumii, neinteracționând cu ea. Dacă am accepta această idee a diluției dumnezeiești prin interacțiune cu relativitatea creației, Dumnezeu nu este atotputernic pentru că nu poate acționa în afara identității Sale. Un Dumnezeu Care nu poate acționa în afara condiției Sale dumnezeiești, nu este un Dumnezeu atotputernic. Această idee stă la baza alteia, foarte importantă în creștinism, și anume: realitatea interacțiunii lui Dumnezeu cu creația, chiar dacă identitar nu Se identifică cu ea.

Cel mai bine exprimă acest fapt conceptul de „energii necreate", dezvoltat în opera Sf. Grigorie Palama, unde se arată că manifestările lui Dumnezeu, deși sunt necreate, pentru că izvorăsc din ființa Sa, ele pot avea un efect creat; deși sunt nelimitate, absolute, ele au un obiect de manifestare limitat, creat. Problema se deschide mai larg în explicarea capacității creatoare a lui Dumnezeu, adică de a face să existe lucruri care nu sunt proprii condiției Sale dumnezeiești și mai ales de a le întreține existența ori de a interacționa cu ele fără să le altereze sau influențeze ființa, iar în cazul în care acele creaturi sunt ființe conștiente, să le influențeze liberul arbitru. Așa se explică faptul că Dumnezeu poate lucra într-un mod infinit prin mijloace sau lucruri limitate, adică să facă minuni prin lucruri diverse, smerite, finite etc. Poate să se manifeste delimitat și, așa cum vedem în istoria biblică, poate să indice și să exprime preferințe pentru ceva anume. Pe această chestiune se poate argumenta din punct de vedere hristologic posibilitatea Întrupării Cuvântului și, implicit, orice formă de comuniune divino-umană, începând de la cea a naturilor în unitatea Sa ipostatică și până la comuniunea Sa interpersonală cu persoanele tuturor oamenilor în care se extinde.

Comuniunea din punctul de vedere al legăturii tainice a lui Hristos cu oamenii este realizabilă prin două moduri majore. Acestea se referă la tipul de comuniune interpersonală amintită anterior și prin legătura fiecărui om cu semenii întru Hristos. Aceste două moduri se referă la o legătură directă a omului cu Hristos, respectiv la relația cu El. Aceasta este în primul rând orientată spre om, căci inițiatorul comuniunii este Hristos Însuși. Oamenii nu pot avea o inițiativă de acest tip fără vreo descoperire prealabilă a lui Dumnezeu înaintea lor, respectiv fără vreo revelație a Lui în conștiințele lor, pe care El să o inițieze. Comuniunea omului cu Dumnezeu este realizată prin primul mod într-un fel universal, la nivel general, pe toată suprafața pământului și extins la toată istoria. Adică Dumnezeu este într-o relație de fond cu orice om care vine la existență, destăinuind-i în mod lucid postulatul unui Dumnezeu unic, atotputernic, creator și omnipre-

zent. Această chestiune interferează adesea cu ideile religioase ale unor culturi care pot fi politeiste sau ateiste, care pot avea o perspectivă mai ștearsă despre ideea unui Dumnezeu personal. Dar, în ciuda acestor achiziții sociale prin tradițiile religioase instalate în întreaga omenire, Dumnezeu Se descoperă tainic în conștiința fiecărui om sub forma unicității și universalității Sale. Dar această formă de comuniune este nedesluşită, pentru că se realizează din perspectiva unor calități dumnezeiești care sunt percepute abstract. Cu toate acestea, omul poate conștientiza și invoca această prezență personală a lui Dumnezeu și poate astfel interacționa cu El. Putem afirma că acesta este chiar modul maxim al oamenilor de a se împărtăși de revelația naturală sau de constatarea Dumnezeului necunoscut, spre care aspiră în mod natural rațiunea umană bine intenționată și neperturbată de patimi. Aceasta conduce către o cunoaștere personală a lui Dumnezeu, în care El Își dezvăluie bunătatea și bunele intenții legate de om și sensul lui. Dar ea nu elucidează complet cunoașterea lui Dumnezeu, ci este una incompletă.

Dumnezeu Se descoperă tainic în conștiința fiecărui om sub forma unicității și universalității Sale. (...) omul poate conștientiza și invoca această prezență personală a lui Dumnezeu și poate astfel interacționa cu El.

Al doilea mod de realizare a comuniunii omului cu Dumnezeu este în Hristos, în cunoașterea Lui, adică în înțelegerea că El este Dumnezeu Întrupat, Care S-a făcut om din iubire de oameni şi este, în urma acestui fapt, și Dumnezeu, și om în același timp. El imprimă o măsură universală cunoașterii omului pentru că Se arată într-un mod explicit, ca om. Nu există un mod mai propriu al arătării Sale decât acela al Întrupării, deoarece preia condiția celui care este făcut după chipul Său. Și, pentru că se arată ca om, înțelegem că omul este ființa cea mai rațională din întreaga creație, potențând astfel capacitățile sale raționale. Un om, dacă nu-L cunoaște conștient pe Dumnezeu, în identitatea Sa adecvată, nu-L cunoaște pe Acesta la nivelul maxim al capacităților lui, ci la un nivel inferior, nedemn de condiția umană, sub standardul acesteia. Astfel, calitatea de chip, pe care omul o are și prin care se diferențiază de restul speciilor, nu este pusă în valoare, ci rămâne într-o stare de latență, în baza căreia omul nu este complet participant la Dumnezeu, cu toate funcțiile sale. Pentru a-L pune pe Dumnezeu în locul cel mai sfânt, trebuie ca Acesta să fie în comuniune cu omul și prin funcțiile sale unice cele mai înalte, raționale, nu doar la un nivel de bază. Locul cel sfânt al lui Dumnezeu, în care trebuie să Se odihnească, este tocmai componenta cea mai înaltă a sufletului, care pune în valoare ideea de chip al Său în om. Aceasta este numită de

Pentru a-L pune pe Dumnezeu în locul cel mai sfânt, trebuie ca Acesta să fie în comuniune cu omul și prin funcțiile sale unice cele mai înalte, raționale, nu doar la un nivel de bază. Locul cel sfânt al lui Dumnezeu, în care trebuie să Se odihnească, este tocmai componenta cea mai înaltă a sufletului, care pune în valoare ideea de chip al Său în om. Aceasta este numită de unii autori [...] comuniune mistică.

unii autori, precum Sf. Simeon Noul Teolog, comuniune mistică[12]. Ea este dublată și de o comuniune la nivel fizic, complementară, care, în cuvintele lui Hristos, se argumentează ca necesară: „Cine nu mănâncă Trupul Fiului Omului și nu bea Sângele Lui nu are viață întru el" (Ioan 6, 53). Caracterul imperios al acesteia este subliniat în mai multe rânduri în cadrul aceluiași capitol din Evanghelia după Ioan. Prin aceasta s-ar înțelege că rostul venirii Fiului în trup este tocmai oferirea lui Dumnezeu pe Sine omului, în forma cea mai familiară și mai proprie acestuia.

Împărtășirea euharistică de Trupul lui Hristos înseamnă modul maxim de comuniune dintre Dumnezeu și om, pentru că este realizată în identitatea Persoanei Sale, oferindu-Se pe Sine ca suport material al acestei comuniuni. Aceasta pune în valoare nu numai calitățile superioare ale omului, adică ideea de chip, ci pe cea mai de bază, cum este trupul sau suportul biologic. Astfel, comuniunea cu Hristos se realizează la toate nivelurile și structurile componente ale omului.

Sfântul Nicolae Cabasila arată că dacă Domnul spune că Trupul Său este adevărata mâncare și Sângele Său, adevărata băutură, înseamnă că sensul existenței umane în acest lucru se deslușește: în Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat[13]. Comuniunea dintre om și Dumnezeu se realizează euharistic prin Biserică, deoarece aceasta are ca deziderat continuarea lucrărilor lui Hristos și lăsarea lui Hristos Însuși să fie lucrător în oameni prin Trupul Său. Denumirea de Trup mistic al lui Hristos, atribuită Bisericii, indică modul prezenței Sale prin excelență în toate lucrările Bisericii.

Ceea ce trebuie reținut din conceptul teologic al comuniunii este faptul că ea este un program existențial la care cu toții suntem chemați. În al doilea rând, este realizabilă pe mai multe planuri, nu doar în planul relaționării exterioare, ci și în acela intern-personal sau infrapersonal. Comuniunea se realizează pe plan personal, nu doar pe planul lucrărilor.

12 Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 313.

13 Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, pp. 139-140.