

Aspecte antropologice la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

Tema privitoare la antropologie prezintă o întreagă complexitate, dată în acest caz în mod deosebit de programul teologic vast și orizontul profund, deschis de cei doi mari teologi: Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae. Din această complexitate am ales câteva aspecte dezbătute de ambii teologi. Înainte de a le enumera trebuie să fac o precizare: îndeemnul pentru orientarea spre opera teologică a lui Pannenberg l-am primit de la Părintele Prof. Stăniloae. Mai târziu m-am gândit însă că teologia profund mărturisitoare a Părintelui și Profesorului nostru Stăniloae are o dimensiune larg deschisă spre dialogul cu alți teologi. De aceea, la titlul sugerat de dânsul, *Antropologia la W. Pannenberg*, am adăugat după un timp: *și la D. Stăniloae*.

Aspectele ce le voi prezenta sunt următoarele: deschiderea omului către lume ca expresie a deschiderii lui către Dumnezeu, coapartenența înțelegerii omului și a lumii, deschiderea persoanei umane către istorie.

Deschiderea omului către lume

Realitatea deschiderii omului către lume se profilează la Pannenberg ca o temă centrală în fața variantelor filosofiei moderne, în care omul se descoperă ca o ființă ontologic mărginită, orientată spre o depășire a realității mărginite.

În cadrul studiilor sale antropologice, Pannenberg critică acest punct de vedere filosofic. După înțelegerea sa, deschiderea omului către lume se exprimă mai ales în faptul că el este capabil să pună întrebări și trăiește în procesul unei interogări împinse înainte spre o deschidere tot mai mare¹. De aceea, Pannenberg pune accentul principal în interpretarea deschiderii omului către lume pe deschiderea către Dumnezeu, căci pentru el Dumnezeu este fundamentul real ce transcende tot ceea ce aparține lumii. Numai Dumnezeu reprezintă pentru nevoia omului o realitate infinită, într-un vis-à-vis de dincolo: „Cuvântul Dumnezeu poate fi folosit plin de sens numai atunci când exprimă o realitate vis-à-vis de

¹ Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, în idem, *Grundfragen systematischer Theologie* (GSTh), Bd. 1, Göttingen, 1967, p. 373.

dependența nelimitată a omului”². Pentru Pannenberg, răspunsul definitiv la întrebarea despre existența omului este Dumnezeu Însuși³.

Astfel, deschiderea omului către lume presupune deschiderea sa către Dumnezeu. Acolo unde stăpânește neclaritatea, cuvântul „deschidere către lume” rămâne neînțeles, ca și când omul ar fi plasat în lume, în timp ce el trebuie să întrebe despre tot ce descoperă ca lume a sa⁴. Aceasta are ca și consecință faptul că fenomenul fundamental al deschiderii omului către lume poate fi cuprins adecvat numai într-o calificare teologică. De aceea, deschiderea omului către Dumnezeu se dovedește ca sens radical al oricărei deschideri adevărate către lume ce stabilește specificul omului față de orice animal.

Deschiderea omului către lume este însă distinctă gradual și cantitativ, fundamental și calitativ de legătura animalelor cu mediul înconjurător. „A fi deschis către lume” înseamnă pentru om a avea experiențe noi și într-un mod nou, iar „posibilitatea lui de a răspunde la realitatea percepută [...] poate fi transformată la nesfârșit”⁵.

Deschiderea omului către lume se exprimă la Pannenberg în depășirea de sine a omului, adică în ireductibilitatea sa la o experiență făcută: „El (omul, n.n.) este deschis peste lume, anume peste orice imagine a lumii; dar este deschis, de asemenea, peste căutarea simplă de imagini ale lumii, atât de necesar este aceasta, rămânând deschis în cercetare și căutare”⁶.

Pannenberg înțelege fenomenul deschiderii omului către lume ca expresie a dependenței⁷ omului de o realitate care transcende tot ceea ce există și de la care depășirea de sine a omului poate aștepta împlinirea existenței sale: „Ceea ce este mediul înconjurător pentru animal, este Dumnezeu pentru om: singurul țel în care năzuința sa poate găsi liniștea și în care destinația sa este împlinită”⁸. În timp ce fundamentează ființa și persoana omului pe relația cu Dumnezeu, Pannenberg ajunge să descopere constituția teonomă a existenței umane care nu exclude libertatea eului, ca subiect al acțiunii, ci dimpotrivă o fundamentează.

Aceasta nu înseamnă că deschiderea omului către lume este fundamentată numai pe capacitatea lui creatoare: „Ca ființă deschisă către lume, omul este mereu dependent de întregul realității întâlnite care rămâne nepătruns în orice situație”⁹. O astfel de dependență depășește, după Pannenberg, posibilitățile creatoare ale ființei, căci omul nu-și creează sub presiunea unui surplus de instincte un obiect fantastic al căutării dincolo de lucrurile posibile din lume, ci dimpotrivă

² Idem, *Was ist der Mensch?* (WiM), 3 Aufl., Göttingen, 1962, p. 11.

³ Idem, *Die Frage nach Gott*, p. 385.

⁴ Idem, WiM, p. 12 ș.u.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁶ *Ibidem*, p. 10. Deschiderea omului către lume înseamnă în acest sens că omul „nu există tocmai în orizontul lumii, ci totdeauna dincolo de orizontul lumii?” (idem, *Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis*, în *Studium Generale* (StG), (1962), p. 590.

⁷ Idem, WiM, p. 13.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 23.

dependența sa nesfârșită presupune „o realitate [...] de dincolo de orice experiență a lumii”¹⁰.

Dumnezeu este, pentru Pannenberg, Cel de la care pleacă „stimularea în căutare”. Aceasta înseamnă că El este răspunsul ce vine în întâmpinarea căutărilor existențiale a omului.

Deschiderea omului către lume are pentru teologia ortodoxă o semnificație fundamentală. Stăniloae vorbește de deschiderea omului către lume având în vedere legătura ontologică între omul care se află în procesul mântuirii și natura din afara lui. De aceea, pentru el, mântuirea nu se referă la o umanitate despărțită de natura înconjurătoare, ci la una „care rămâne unită ontologic cu creația înconjurătoare”¹¹. Această coapartenență a omului și a naturii este redată prin cuvântul „lume” ce cuprinde atât natura înconjurătoare cât și umanitatea¹².

În dimensiunea lui personală, omul cuprinde însă în sine întreaga lume. Realitatea aceasta a fost exprimată de Sfântul Maxim Mărturisitorul prin termenul *macro-antropos*¹³, pe care Stăniloae îl preia în *Dogmatica ortodoxă*¹⁴. Prin el este subliniată atât demnitatea omului de ipostas al întregii lumi cât și destinația lumii de a fi umanizată¹⁵. De aceea, poziția deosebită a omului în natură nu trebuie despărțită de destinația lui de a reprezenta natura în sine.

Ca expresie a deschiderii omului către Dumnezeu, deschiderea lui către lume se exprimă, după Stăniloae, în legătură cu sensul pe care îl are aceasta ca dar al lui Dumnezeu. Stăniloae subliniază faptul că prin încredințarea lumii ca dar omului, Dumnezeu vrea să Se dăruiască acestuia cu întreaga Sa iubire. Aceasta implică totodată datoria omului de a se ridica dincolo de darul primit, spre Dumnezeu¹⁶. Ca semn al iubirii unei persoane către alta, lumea are în sine destinația de a arăta dincolo de sine: „Cel ce primește trebuie să progreseze interior de la dar către Cel ce stă dincolo de dar”¹⁷. După Stăniloae, depășirea lumii de către om înseamnă în același timp depășirea de sine care ia naștere din iubirea lui pentru Dumnezeu. De aceea, ideea de lume ca dar al lui Dumnezeu este legată la Stăniloae de cea de cruce care înseamnă despărțirea omului de lucrurile din lume¹⁸. Motivul acestei despărțiri a omului de lucrurile din lume

¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

¹¹ Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, (OD 1). Aus dem Rum. übersetzt von Hermann Pitters. Mit einem Geleitwort von J. Moltmann, Gütersloh, 1984, p. 293.

¹² *Ibidem*.

¹³ Maximus Confessor, *Mystagogia*, 7, P.G. 91, 684 D-685 A.

¹⁴ Stăniloae, OD 1, p. 22.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 310. „Întreaga lume este așa-zicând partea văzută a unui sacrament universal și permanent al lui Dumnezeu și întreaga acțiune a omului comuniune sacramentală (*communio*) cu Dumnezeu. Înțelegerea aceasta a lumii corespunde înțelegerii ei ca dar al lui Dumnezeu și purtător al iubirii Sale” (*Die Welt als Gabe und Sakrament der Liebe Gottes*, în *Orthodoxe Beiträge*, V. Philoxenia, Hg. von Ilse Friedeberg, Marburg/Lahn, 1973, p. 40).

¹⁷ Idem, OD 1, p. 310.

¹⁸ *Ibidem*. Stăniloae preia ideea aceasta de la Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Gnostische Centurien*, I, 67, P.G. 90, 1108 B).

este pentru Stăniloae căutarea omului după Dumnezeu Însuși care înseamnă infinit mai mult decât toate darurile Sale. Prin despărțirea sa de lucrurile lumii, omul se apropie de Dumnezeu. În această întâlnire cu Dumnezeu, omului îi este descoperit sensul ultim al căutării sale, și anume învierea¹⁹, ca perspectivă deplină a existenței sale.

Coapartenența înțelegerii omului și a lumii

Ca ființă deschisă lumii, omul este definit în primul rând de relația lui cu Dumnezeu care, după Pannenberg, este mijlocită de realitatea lumii exterioare: „Drumul omului către realitatea (divină) în care el poate să-și fundamenteze în final existența sa extatică și să-și câștige identitatea este mijlocit de experiența lumii exterioare”²⁰.

Omul se îndreaptă însă nu numai către celelalte obiecte, ci și către el, ca cel care le înțelege. Această întoarcere de la experiența obiectelor către sinele sau eul propriu implică, pentru Pannenberg, o transcendere a întregii sfere a percepției obiectuale, care este legată în același timp de înțelegerea alterității lucrului²¹. O astfel de transcendere a omului peste înțelegerea lucrurilor nu se referă însă simplu la o alteritate a lucrurilor, ci la un Altceva dincolo de toate lucrurile lumii lui, adică la un Altceva care cuprinde lumea²².

Important este, după Pannenberg, că experiența lumii implică pentru om drumul către experiența de sine-însuși. Există, așadar, „pe lângă o relație nemijlocită cu fenomenele lumii o relație a omului cu lumea care nu este izolată de relația sa cu sine-însuși, ci, în aceasta, omul se trăiește pe sine în experiența lumii”²³. În privința acestui aspect, Pannenberg observă că, spre deosebire de filosofia nouă a subiectivității, teologia apuseană, prin concentrarea asupra păcatului și a justificării, s-a retras din ce în ce mai mult din lupta pentru înțelegerea lumii: „Tematica etică nu a fost înțeleasă ca un punct de plecare pentru o nouă înțelegere a realității în general, prin includerea și a proceselor naturii, ci a devenit o fortăreață în care teologia s-a retras”²⁴. Prin aceasta a luat naștere o despărțire între înțelegerea lumii și înțelegerea proprie a omului. Direcția aceasta a fost reprezentată în teologie de Rudolf Bultmann²⁵. Acesta a afirmat că înțelegerea lumii în creștinismul primar ar fi pentru noi învechită, însă înțelegerea de sine a creștinismului primar ar reprezenta o posibilitate pentru înțelegerea

¹⁹ Stăniloae, OD 1, p. 310.

²⁰ Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (AthP), Göttingen, 1983, p. 67.

²¹ *Ibidem*, p. 64 ș.u.

²² *Ibidem*, p. 66.

²³ Idem, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (GGMF), Göttingen, 1972, p. 26. Cu privire la aceasta vezi Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, în *Klaus Müller und Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, 1970, p. 71.

²⁴ Pannenberg, GGMF, p. 55.

²⁵ *Ibidem*.

de sine a omului în prezent, în momentul în care aceasta ar fi eliberată prin demitologizare de legătura ei cu imaginea acelei lumi învechite, mitologice²⁶. Pannenberg se ridică împotriva acestei teze afirmând: „Această teză și oricare altă asemenea concentrare izolată asupra cunoașterii de sine a omului nu poate fi susținută, deoarece cunoașterea de sine și cunoașterea lumii își aparțin totdeauna reciproc”²⁷. După Pannenberg, este lipsit de realitate istorică faptul că una este depășită și cealaltă poate fi preluată și explicată ca identică²⁸. „Dacă înțelegerea lumii de către creștinismul primar ar fi pentru noi pur și simplu depășită în toate liniile sale, atunci înțelegerea de sine legată de aceasta nu ar mai putea să fie pentru noi o posibilitate actuală, deoarece chiar înțelegerea lumii și înțelegerea de sine aparțin, în principiu, una celeilalte, pentru că se condiționează reciproc una pe cealaltă”²⁹. Năzuința spre o cunoaștere de sine corespunzătoare a omului vine ca o „dispută” a relației sale cu lumea și cu aceasta se transformă totodată relația omului cu sine însuși: „Schimbarea lumii prin om mijlocește schimbarea omului însuși”³⁰.

Se cuvine să subliniem aici meritul teologiei lui Pannenberg de a readuce în atenția teologilor actuali realitatea lumii înconjurătoare și importanța ei pentru viața omului și totodată locul ce i se cuvine acestei lumi în relația omului cu Dumnezeu. Aceasta cu atât mai mult cu cât, din 1976, Pannenberg pledează pentru o reînnoire a hristologiei Logosului, arătând că Logosul este „ordinea concretă a lumii”³¹, „principiul ordinii concrete a lumii dezvoltată istoric”³².

Pentru Stăniloae, lucrurile văzute din lume sunt mediul transparent al lui Dumnezeu cel personal³³, semne ale iubirii Lui³⁴. Ele sunt mijlocul necesar pentru urcușul omului spre Dumnezeu, însă conținutul sensului lui, omul îl poate trăi numai prin intrarea în deplina lumină a experienței lui Dumnezeu.

Stăniloae arată că, pentru credința Bisericii primare, lumea este ridicată numai prin legătura ei ontologică cu Dumnezeu care este sensul ei propriu și absolut. Sensul lumii dat prin creație este cuprins astfel în sensul divin³⁵. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să ne străduim să vedem sensul lucrurilor curat, divin și deschis spre infinit. Aceasta are loc în procesul depășirii de sine a

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Idem, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, 1997, p. 217.

³⁰ Idem, GGMF, p. 55.

³¹ Idem, STh 2, p. 81.

³² *Ibidem*. Pannenberg afirmă privitor la aceasta: „O teologie creștină actuală a creației [...] va lega, poate, învățătura Bisericii primare despre Logos cu ideile informaticii” (*Gott und die Natur*, p. 500).

³³ Stăniloae, OD 1, p. 315.

³⁴ „Când este El Însuși în fața mea nu mai am nevoie de semne” (Stăniloae, OD 1, p. 311).

³⁵ Stăniloae, OD 1, p. 315.

omului care este o expresie a deschiderii sale către Dumnezeu, în care omul este deschis pentru un sens ce trimite dincolo de lume³⁶.

Numai în acest sens mai înalt el își află sensul existenței lui³⁷. Prin înțelegerea și năzuința sa, omul este deschis pentru „o ordine ce depășește natura”³⁸. Pentru Stăniloae, omul năzuiește după o realitate personală superioară lui, infinită³⁹, deoarece numai o persoană superioară poate să liniștească dorința naturii umane după împlinirea sensului ei⁴⁰.

Persoana aceasta absolută îi comunică omului sensul ca unei persoane, pentru ca el să-și îmbogățească conștiința și întreaga sa ființă⁴¹, încât omul să experimenteze chiar prin aceasta sensul vieții lui⁴².

Conștiința aceasta fundamentată pe deschiderea omului spre Dumnezeu și care însoțește întregul proces al depășirii de sine a omului nu are în sine nici o tendință de îndepărtare a lumii ca întreg, cum afirmase gnosticismul⁴³. Dimpotrivă, o astfel de conștiință se referă la faptul că omul nu trebuie să pună nici o patimă în conținutul sensului lucrurilor din lume. Aceasta implică, pentru Stăniloae, curățirea gândurilor, a acțiunilor și deprinderilor noastre în legătură cu lucrurile. Trebuie să ne păzim de pericolul de a întuneca sensul obiectiv al lucrurilor printr-o patimă irațională, după cum arăta Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Înțeles patimas este gândul compus din patimă și înțeles. Să depărtăm patima de înțeles și va rămâne gândul simplu”⁴⁴.

Noi cuprindem însă lucrurile în sensul lor simplu când le cunoaștem în legătura lor cu Dumnezeu. De aceea, trebuie să ne străduim să depășim lucrurile pentru ca dincolo de ele să trăim taina lui Dumnezeu și a acțiunilor Sale. Lumea este transparentă pentru Dumnezeu și astfel este experimentată prezența lui Dumnezeu ca persoană în această lume. Legătura dintre om și lume conduce la împlinirea destinației omului și a lumii. Destinația aceasta se manifestă deplin numai când omul se găsește în legătură cu Dumnezeu, căci numai prin această legătură este posibil un dialog între om despre lucruri și Dumnezeu, adică un dialog cu Dumnezeu despre destinația lumii. Numai în acest dialog cu Dumnezeu despre lucruri se dovedește superioritatea ființei noastre față de lucruri ca

³⁶ *Ibidem*, p. 25. Vezi John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London, 1985, p. 96 ș.u.

³⁷ Stăniloae, OD 1, p. 315. Vezi idem, *Logos, le temple qui rayonne*, în *Service Orthodoxe de Presse*, 62 (1981), S. 22f.

³⁸ Idem, OD 1, p. 315.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 25.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Franz Schupp, *Schöpfung und Sünde: von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf-Patmos, 1990, p. 228.

⁴⁴ Maximus Confessor, *Capita de charitate. Centuria III*, 43, P.G. 90, 1029. Vezi Stăniloae, OD 1, p. 324.

obiecte. În aceasta se află totodată și deosebirea dintre om și animal. Deosebirea aceasta se referă, așadar, nu în primul rând la trupul omului, ci la întreaga sa persoană. Aceasta este ridicată în dialog cu Dumnezeu pe o treaptă comună: „Aici vorbesc împreună două subiecte despre lucruri ca obiecte; prin aceasta este clar că persoana noastră este superioară lucrurilor”⁴⁵.

De aceea, deschiderea omului către lume nu înseamnă numai că omul, în comparație cu animalul, este „liber față de lumea înconjurătoare”⁴⁶, după cum a subliniat Scheler. Ea implică cu atât mai mult destinația lumii care își află împlinirea în om⁴⁷, și totodată schimbarea omului care adună cunoștințe și experiențe prin intermediul lumii⁴⁸.

Deschiderea persoanei umane către istorie

Pentru Pannenberg, legăturii omului cu lumea îi corespunde faptul că realitatea omului și a lumii pot să fie gândite ca istorie⁴⁹. Realitatea nu are o istorie, ci ea însăși este istorie. De aceea, dimensiunea istorică a omului nu poate fi stabilită numai pe baza hotărârilor libere luate de om în ceea ce privește conținutul vieții sale, după cum afirmă filosofia existențială. Mai curând, arată Pannenberg, viața omului se desfășoară într-un context istoric al întâmplărilor care nu anulează însă istoria sa unică și cu aceasta individualitatea sa. Invers este valabil: toate evenimentele vieții umane au sensul lor numai în contextul istoriei vieții fiecărui om luat separat⁵⁰.

Desfășurarea istoriei vine în întâmpinarea caracterului extatic al omului, care depășește tot ceea ce este prezent. De aceea, arată Pannenberg, mișcarea extatică a vieții omului se întinde spre o împlinire cuprinzătoare, împlinire ce privește pe om în istorie și depășește limitele oricărui prezent istoric⁵¹. Semnificația ultimă a propriilor noastre acțiuni va fi însă hotărâtă în viitorul vieții noastre. Numai o dată cu acesta se desăvârșește întregul vieții care formează orizontul sensului și semnificația tuturor momentelor sale unice⁵². Toate realizările vieții noastre ținesc spre acest întreg.

Istoria formează, așadar, elementul împlinirii concrete a vieții omului. Lipsa de finitudine a procesului istoric face însă discutabilă orice revendicare de a

⁴⁵ *Ibidem*, p. 319. Cu privire la acest aspect Stăniloae spune: „Thus the world is the means of the ordinary dialogue between God and man. All that exists is in the service of this dialogue between the hypostatic Reason of God and the hypostatic reason of man” [Jesus Christ, *Incarne Logos of God, Source of Freedom and Unity*, în „The Ecumenical Review”, 26 (1974), p. 407].

⁴⁶ Scheler, *Die Stellung*, p. 37.

⁴⁷ Stăniloae, *L'homme, image de Dieu dans le monde*, în „Contacts”, 25 (1973), p. 303.

⁴⁸ *Idem*, OD 1, p. 236.

⁴⁹ Pannenberg, *Stellungnahme zur Diskussion*, în James M. Robinson/John B. Cobb (Hg.), *Theologie als Geschichte*, Zürich/Stuttgart, 1967, p. 309.

⁵⁰ Pannenberg, AthP, p. 472.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

cuprinde întregul realității umane. În timp ce o constatare istorică care se bazează pe premise antropologice se îndreaptă în forma abstractă a universalității spre întregul naturii umane, cuprinderea acestui întreg este imposibilă pentru reprezentarea concretă a istoriei⁵³. De aceea, Pannenberg observă că trebuie făcută distincția între antropologie și interpretarea istorică a omului și a universului lumii sale⁵⁴.

Natura istoriei este transformarea⁵⁵ și structurile antropologice pot fi și ele transformate⁵⁶. Aceasta implică, pentru Pannenberg, schimbarea omului, a cărei cauză trebuie căutată în caracterul extatic al omului⁵⁷. În ceea ce privește relația specifică dintre individul uman și comuniune, aceasta trebuie înțeleasă în sensul unei influențe a individului asupra ordinii vieții de comuniune⁵⁸. În același timp, se poate afirma că schimbarea omului care pleacă de la indivizi devine eficientă abia în mediul lumii comunitare și a ordinii ei, în mod special atunci când descoperă oamenii prezența lui Dumnezeu⁵⁹. Aceasta este înțeleasă și din caracterul extatic al omului, ca formă de bază a comportamentului uman: „Omul își găsește centrul în afara sa în lumea comună și în ordinea ei, desigur numai în măsura în care ea este loc al prezenței realității divine”⁶⁰. Pentru Pannenberg, sensul religios al ordinii lumii face înțeleasă întrebarea de ce schimbarea ordinii lumii se păstrează în limite fixe pentru mari perioade din istoria omenirii⁶¹. Afirmarea schimbării ca atare s-a inserat, după Pannenberg, când dumnezeirea însăși a fost înțeleasă ca origine a schimbării ordinii sociale și prin aceasta schimbarea experimentată faptic a putut fi integrată în conștiința religioasă.

Cu această înțelegere istorică a omului, Pannenberg se ridică împotriva unei argumentări antropologice abstracte, precum și împotriva unui fel obișnuit din teologie de a vorbi de structura existenței umane ca și când ar exista mereu neschimbată⁶². Față de aceasta, el vede necesitatea de a mijloci totdeauna, mai ales pentru structura existenței umane, concretețea împlinirii vieții umane și

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Pannenberg, AthP, p. 473.

⁵⁵ Afirmția aceasta a fost făcută de Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium*, în Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Darmstadt, 1956, p. 19. Ea este preluată de Pannenberg în AthP (p. 476).

⁵⁶ Pannenberg ajunge la această constatare prin Th. Nipperdey, *Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft*, în G. Schulz (Hg.), *Geschichte heute – Positionen, Tendenzen, Probleme*, Göttingen, 1973, p. 225-255. Vezi, de asemenea, Pannenberg, AthP, p. 476.

⁵⁷ Pannenberg, AthP, p. 476.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 476 ș.u.

⁵⁹ După Pannenberg, interesul credinței în cadrul istoriei nu se referă numai la realitatea umană a istoriei, de care ea își amintește pentru că își are fundamentul în ea, ci în plus la acțiunea lui Dumnezeu (*Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie*, în idem, *Beiträge zur systematischen Theologie* (BzSth 1), Bd. 1, Göttingen, 1999, p. 308.

⁶⁰ Pannenberg, AthP, p. 477.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Idem, WiM, p. 37.

schimbarea ei în istorie. Pentru Pannenberg, caracterul istoric al omului este legat de experiența istoriei, fiind format mai întâi în procesul unei astfel de experiențe și deschis variabilității ca toate celelalte structuri antropologice.

Istoria vieții unui om trebuie să fie înțeleasă însă și ca drum al unei cărmuiri speciale, care i se acordă fiecărui om de către Dumnezeu și pe care, în deschiderea sa către lume, omul îl caută neîncetat.

În căutarea sa după Dumnezeu și după sine-însuși, omul întâlnește experiența istorică⁶³, „pe care oamenii au făcut-o cu întrebarea despre ei înșiși, despre mântuirea și pacea lor și cu realitatea divină care se arată în acestea”⁶⁴. De aceea, depășirea de sine a omului⁶⁵, care trimite la sensul întregirii vieții sale, se împlinește concret numai în cursul istoriei: „În afara acestui proces al istoriei ea rămâne un moment abstract al structurii, fără conținut concret”⁶⁶. Istoria își află însă fundamentul ei ultim și transcendent în Dumnezeu. Omul și umanitatea în general, arată Pannenberg, nu sunt subiecte ale istoriei, ci teme ale ei, pentru că omul nu poate să fundamenteze unitatea istoriei și de aceea nici să-L substituie pe Dumnezeu. Adevăratul subiect al istoriei, în sensul propriu al cuvântului, este Dumnezeu⁶⁷. Dumnezeu participă la devenirea istoriei conducând-o spre viitor, așa cum s-a descoperit în istoria lui Hristos. El nu trebuie însă confundat cu istoria. Dumnezeu nu dispare în viitorul lumii. Persoana Sa rămâne deosebită de istorie și realitate, căci Dumnezeu este într-adevăr o ființă transcendentă și ca atare prezent în istorie.

Pentru Stăniloae, istoria este în esența ei „drum”, tensiune care „nu a ajuns la sfârșit”⁶⁸. Istoria implică, așadar, mișcarea creaturilor. La Stăniloae, istoria și mișcarea sunt determinări fundamentale ale ființei.

Ideea de mișcare este preluată de Stăniloae de la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În opera sa *Ambigua*, Sfântul Maxim a afirmat această mișcare și prin aceasta și timpul ca semn distinctiv al oricărei ființe. „Totul”, spune Sfântul Maxim, „absolut totul este în mișcare”⁶⁹. Sfântul Maxim afirmă că mișcarea este „unicul mijloc imprimat de Dumnezeu ființelor raționale create”, prin care „ele pot înainta spre odihna finală în eternitate divină”⁷⁰.

Necesitatea pozitivă a mișcării și a timpului rezultă, pentru Stăniloae, din faptul că mișcarea este folosită în timp de Dumnezeu Cel veșnic pentru a înălța ființele create. Pentru a explica această realitate, Stăniloae folosește o analogie din familie. Mama pune copilul la o oarecare distanță de ea și-l cheamă spre ea,

⁶³ Pannenberg, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, în Hans Walter Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, FS Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München, 1971, p. 357 ș.u.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 351-359.

⁶⁸ Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 3 (OD 3). Aus dem Rumänischen übers. von Hermann Pitters. Mit einem Vorwort von J. Moltmann, Düsseldorf, 1995, p. 307.

⁶⁹ Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, P.G. 91, 1177 AB.

⁷⁰ Stăniloae, OD 1, p. 165.

pentru ca el să se întărească în exercițiul mișcării ce-l face și, mânat de dorința după mamă, să vină spre ea⁷¹.

Mișcarea aceasta de care se servesc ființele raționale este o mișcare ce are loc prin voință. Stăniloae analizează această idee a Sfântului Maxim Mărturisitorul și explică cum ființele raționale pot năzui spre Dumnezeu prin voință, primesc o înțelegere a destinației divine a lucrurilor și cunosc sensul pe care l-au primit de la Dumnezeu. El citează pe Sfântul Maxim: „Dacă toate ființele raționale sunt create, ele sunt puse desigur și în mișcare, mișcându-se spre existența cea bună prin voință de la începutul lor, după fire, pentru faptul că există”⁷². Sfârșitul mișcării, arată Sfântul Maxim, este „existența în Cel ce Se află în existența eternă cea bună, precum și începutul lor este însăși existența sau Dumnezeu”⁷³.

Stăniloae arată că în istorie nu se posedă încă tot binele. Motivul este faptul că istoriei îi aparține numai mișcarea spre împlinire, însă nu împlinirea însăși. În împlinire mișcarea încetează⁷⁴. Istoriei îi aparține relativul, ce caracterizează, de asemenea, cunoașterea umană, nedescoperirea deplină⁷⁵. De aceea, aici este mult loc pentru presupuneri, posibilități și ambiguități⁷⁶.

Cu toate acestea, timpul este pentru Stăniloae premisa pentru ridicarea creaturii⁷⁷, adică relația dinamică a creaturii cu Dumnezeu Cel veșnic⁷⁸. Stăniloae caracterizează relația dintre Persoana divină și om ca relație de iubire, căci iubirea presupune chemarea lui Dumnezeu ca oferire a Sa și răspunsul omului. Ca persoană, omul trebuie să răspundă la chemarea lui Dumnezeu ce are loc în timp, deoarece Dumnezeu așteaptă răspunsul în acest timp, pentru a depăși distanța dintre El și om în timpul prezent.

Pentru Stăniloae, aceasta face posibilă depășirea de sine a omului în istorie pe care acesta o împlinește în năzuința sa după dăruirea lui către Dumnezeu, îndreptată spre viitor. Ca și creatură, omul este limitat, totodată însă capabil să se depășească pe sine însuși. Aceasta se bazează pe temporalitatea ființei sale⁷⁹, căci prin timp, arată Stăniloae, privim la trecut și suntem nemulțumiți cu ceea ce am fost și cu măsura dăruirii noastre. Numai în îndreptarea către viitor, timpul actual primește un sens, căci numai având în vedere viitorul putem să creștem și să înaintăm în dăruirea noastră. Stăniloae accentuează că este necesar efortul nostru pentru a crește în această direcție, căci, deși aparținem timpului și suntem „trecători”, suntem totodată „creați pentru veșnicie” și legați de ea⁸⁰. Năzuința după aceasta este a noastră, împlinirea ne este dată însă de Dumnezeu⁸¹.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, P.G. 91, 1072 B. Vezi Stăniloae, OD 1, p. 166.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Stăniloae, OD 3, p. 307.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Idem*, OD 1, p. 168.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

Dumnezeu oferă oamenilor din ce în ce mai mult iubirea Sa corespunzător cu creșterea și capacitatea lor de răspuns. Astfel, răspunsul deplin al oamenilor are loc atunci când Dumnezeu se dăruiește cu totul lor⁸². De aceea, darul iubirii lui Dumnezeu către oameni, arată Stăniloae, descoperă o „istorie” a acțiunii lui Dumnezeu în relația Sa cu oamenii⁸³. Se poate vorbi de un „progres” al acțiunii Sale în cadrul devenirii umane și a împlinirii ei⁸⁴. Pentru Stăniloae, Dumnezeu ne conduce în așa fel încât durata dintre oferirea iubirii Sale și răspunsul nostru trebuie scurtată. Noi datorăm aceasta iubirii Lui. Ea este sensul depășirii noastre de noi înșine în timp.

Din acest motiv sensul depășirii de sine a omului arată spre viitor⁸⁵. Potrivit acestui sens tindem mereu spre ceea ce se află înaintea noastră. Aceasta ne arată că nu rămânem închiși în ceea ce suntem în prezent⁸⁶. În acest fel înțelegem că nu am ajuns ceea ce voim, ceea ce propria noastră ființă ne cere să fim⁸⁷. Noi suntem astfel mereu pe cale⁸⁸.

Pentru Stăniloae, timpul este expresia neputinței noastre de a rămâne în starea actuală. Aceasta înseamnă că noi nu am ajuns definitiv la împlinirea în care ne putem odihni⁸⁹. Ca cea mai importantă dimensiune a timpului, viitorul ne descoperă sensul mai ascuns al căutării noastre după desăvârșire. Aceasta se arată în aceea că noi căutăm mereu un sens mai adânc, mai mulțumitor a ceea ce suntem și a ceea ce ne înconjoară. Ceea ce ne umple interior este căutarea, „orientarea spre viitor, lăsarea în urmă a ceea ce suntem și năzuința spre un alt scop (Filipeni 3, 14; epectazele Sfântului Grigorie de Nyssa)”⁹⁰.

Orice faptă a omului, deși are loc în prezent, este valabilă pentru viitor. Pentru Stăniloae, noi suntem vii numai în măsura în care tindem către viitor prin acțiunea prezentă⁹¹.

La ambii teologi observăm grija de a nu pierde din vedere datele revelatională cu privire la cele trei realități: Dumnezeu ca realitate absolută, pe care

⁸² *Ibidem*, p. 170.

⁸³ *Ibidem*, p. 171. ș.u.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Privitor la această înțelegere a viitorului de către Stăniloae, D. Nesser observă: „Viitorul ia o coloratură nouă: el nu mai este acest necunoscut împotriva căruia încercăm în van să ne asigurăm sau să ne apărăm, dar ca prezent și trecut este calificat în principal prin manifestarea iubirii divine și creșterea răspunsului nostru la acest dar” (*Le mond, don de Dieu*, p. 147).

⁸⁶ Stăniloae, OD 1, p. 171.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 172 ș.u.

⁹⁰ *Ibidem*. După Stăniloae, omului îi este proprie orientarea spre viitor. Aceasta nu exclude acțiunea în prezent, ci o îndreaptă spre viitor: „Timpul viu reflectă acest elan continuu [...] spre plenitudinea viitorului ființei, spre Acela care este izvorul ei. În timpul viu murim mereu prezentului, nu-l lăsăm să dureze, nu ne oprim la el” (idem, *Dieu est amour*, Genève, 1980, p. 54 ș.u.).

⁹¹ Idem, OD 1, p. 173.

sunt fundamentate ca realități create, omul și lumea. Deși folosesc moduri de argumentare diferite, amândoi teologii ajung la afirmarea și dezvoltarea dimensiunii fundamentale a existenței umane: deschiderea ei către Dumnezeu și lume. Omul nu este numai în lume, ci este deschis către ea. Amândoi teologii nu uită însă niciodată să precizeze: omul este deschis către lume întrucât este deschis către Dumnezeu. De aceea, poziția omului în lume este una specială: de a păstra transparentă lumea pentru dialogul lui cu Dumnezeu. În dialogul acesta, ce primește o formă istorică, Dumnezeu Se descoperă ca persoană absolută ce dăruiește omului lucrurile din lume pentru ca acesta să I le întoarcă cu mulțumire și să se ridice dincolo de ele spre Creatorul lor. În forma aceasta istorică a dialogului cu Dumnezeu, omul înțelege că unitatea istoriei nu poate fi fundamentată decât pe Dumnezeu ca Persoană absolută care dă sens istoriei și o conduce spre țelul final. De aceea, chiar când Karl Löwith vine cu sentința că gândirea modernă contemporană s-a despărțit definitiv de teologia istoriei⁹², Pannenberg nu împărtășește această apreciere. Dimpotrivă, prin înțelegerea deosebită pe care o are despre istorie, el a aflat susținători atât în gândirea filosofică⁹³, cât și cea teologică modernă, așa cum se poate vedea în volumul doi al *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* a Părintelui Profesor Stăniloae. La rândul lui, teologul român s-a bucurat mult timp de aprecierea teologului german⁹⁴.

⁹² Löwith Karl, *Ges. Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1959, p. 159.

⁹³ Poziția lui Pannenberg este împărtășită de M. Theunissen care spune că filosofia istoriei nu numai că s-a născut din teologia istoriei, ci că totdeauna nu este posibilă decât ca atare (*Gesellschaft und Geschichte*, Berlin, 1969, p. 39 ș.u.).

⁹⁴ Această apreciere o exprimă Pannenberg, într-o scrisoare din 21.05.2003 către mine, prin cuvintele: „Ich habe Pater Staniloae seit langem als einen der führenden orthodoxen Theologen geschätzt” („De mult timp eu l-am apreciat pe Părintele Stăniloae ca unul din teologii ortodocși de frunte”).

Some anthropological aspects in the theology of Wolfhart Pannenberg and Dumitru Staniloae

The comparative view of Wolfhart Pannenberg and Dumitru Staniloae concerning the human person proves the connection between them in thinking the 'anthropos' and also the differences between the two theologians.

The main aspects interpreted in this study are the opening of the human being toward the world, the common understanding of man and of the world. Also, this opening toward the world involves this human opening toward history. The human structure is – according to Pannenberg – ecstatic, that is a continual tendency to share his nature and experience to the others. For Staniloae, the history is a 'road', a tension toward God. So, the movement – in a continuity with Saint Maximus the Confessor and with all the Fathers – is a modality of God the raise the creatures to Him. The well known metaphor of Father Staniloae – though so meaningful – of the history as movement, road and ascension toward God compares it with a mother laying her child at a certain distance to her in order that the child, driven by the desire to embrace her, to come near. This con-sanguinity with certain differences between Pannenberg and Staniloae comes from their attention to the Revelation.