

Deschiderea omului față de lume și de aproapele ca expresie a deschiderii lui spre Dumnezeu la W. Pannenberg și D. Stăniloae

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

În teologia evanghelică actuală, problema poziției omului în lume și a deschiderii lui față de ea a fost readusă în centrul atenției de Wolfhart Pannenberg. Prin preluarea ideii de „deschidere a omului față de lume” din antropologia filosofică Pannenberg marchează față de direcția școlii lui Bultmann o schimbare în antropologia evanghelică¹. În interpretarea sa teologică, Pannenberg înțelege deschiderea omului și deschiderea lui față de lume și totodată dincolo de lume².

În mod asemănător lui Pannenberg, și Stăniloae accentuează această deschidere a omului față de lume. El o descrie prin noțiunile „macrocosm”³ și „macroantropos”⁴: omul este ipostasul întregii lumi⁵. Demnitatea aceasta a omului față de natură se oglindește în constituția sa, adică în raportul „natură-persoană”, în care accentul este pus pe persoană: ca persoană omul cuprinde universul ca întreg⁶. Stăniloae subliniază faptul că omul este caracterizat atât de raportul său cu lumea cât și de depășirea de sine spre Dumnezeu⁷.

La ambii teologi depășirea de sine a omului spre Dumnezeu include experiența lumii exterioare⁸. Depășirea de sine a omului este înțeleasă de Stăniloae ca expresie a comuniunii omului cu Dumnezeu prin intermediul lucrurilor. Prin

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

² Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch?* (WiM), 3 Aufl., Göttingen, 1962, p. 10. Vezi idem, *Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis auf das abendländische Menschenbild*, în „Studium Generale” (StG), (1962), p. 590.

³ Stăniloae, OD 1, p. 22.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Vladimir Lossky, *Theologie Dogmatique*, în „Messenger de l’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” (MEPR), nr. 48, Paris, 1964, p. 119. Vezi Stăniloae, OD 1, p. 367.

⁷ Stăniloae, OD 1, p. 311.

⁸ Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972 (GGMF), p. 26; Stăniloae, OD 1, p. 310.

categoria comuniunii Dumnezeu este trăit ca existență personală, care Se comunică omului prin lume. În lumina acestei experiențe a lui Dumnezeu și lucrurile sunt văzute ca mediu transparent al lui Dumnezeu Cel personal⁹.

Dimpotrivă, la Pannenberg depășirea de sine a omului spre Dumnezeu nu se referă la o persoană, ci la Dumnezeu ca fundament ce poartă totul¹⁰ sau ca „putere peste toate”¹¹, spre care omul este îndreptat în deschiderea sa față de lume¹². Noțiunile folosite de Pannenberg „fundament ce poartă totul” sau „putere peste toate” nu pot totuși să exprime cine este acest Dumnezeu și în ce sens El reprezintă fundamentul lumii.

De aceea noțiunile acestea rămân ambigue și ambivalente. Ele pot fi interpretate în multe feluri: Dumnezeu poate fi înțeles ca fundamentul panteist al întregii realități sau în mod teist, căci Pannenberg nu spune explicit în lucrarea sa „Grundfragen Systematischer Theologie” că structura interogatoare a existenței omului țintește spre Persoana lui Dumnezeu Care îi descoperă omului existența Sa specifică. Chiar când Pannenberg afirmă că răspunsul definitiv la căutarea omului după Dumnezeu se află în viitorul stăpânirii Sale și că acest viitor al lui Dumnezeu a ajuns prin apariția lui Iisus să marcheze prezentul¹³, nu este totuși precizat că viitorul și răspunsul lui Dumnezeu primesc proprietăți specifice prin unicitatea Persoanei lui Iisus. În acest fel ar putea fi făcută mai clar deosebirea dintre simpla concepție despre Dumnezeu ca „putere peste toate”¹⁴ și cea cu privire la Persoana lui Iisus care marchează viitorul¹⁵.

⁹ Stăniloae, OD 1, p. 311.

¹⁰ Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, în „Grundfragen systematischer Theologie”, Bd. 1, Göttingen 1967 (GSTh 1), p. 381.

¹¹ *Ibidem*, p. 376.

¹² Idem, *Zur Theologie des Rechts*, în „Zeitschrift für Evangelische Ethik”, (ZEE), 7 (1963), p. 13.

¹³ Idem, *Die Frage nach Gott*, p. 385.

¹⁴ „A vorbi despre Dumnezeu în mod just este posibil numai cu condiția ca acest Dumnezeu să poată fi înțeles ca putere ce marchează lumea, așa cum este astăzi recunoscut” (W. Pannenberg, *Christlicher Glaube und Naturverständnis*, în Gott-Geist-Materie. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Hg. von H. Dietzfelbinger und L. Mohaupt, Hamburg 1980, p. 11).

¹⁵ Chiar Pannenberg își pune întrebarea dacă denumirea lui Dumnezeu ca putere impersonală are o relevanță pentru cunoașterea omului: „Cum se poate vorbi de o presupusă putere ce marchează totul, dacă neobservarea ei nu aduce cu sine nici un dezavantaj pentru cunoașterea și stăpânirea tehnică a proceselor naturii, ci dimpotrivă chiar îl face pe om capabil să se erijeze în stăpânul naturii?” (Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, în Klaus Müller und Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, 1970, p. 36). „Ideea de realitate ce marchează totul nu aduce nici pe departe vreo cunoștință despre realitatea divină, fie în sensul lui Dumnezeu din Scriptură sau în orice altă religie sau filosofie. Însă la ea este vorba de o condiție fundamentală atât a tradiției biblice cât și a celei filosofice cu privire la vorbirea despre Dumnezeu” (Pannenberg, *Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussage*, în W. Pannenberg, G. Sauter, S. M. Daecke, H. N. Janowski (Hg.), *Grundlagen der Theologie-ein Diskurs*, Stuttgart 1974, p. 34). Aici trebuie să observăm că în tradiția biblică nu ideea unei realități impersonale a fost condiția fundamentală a vorbirii despre Dumnezeu, ci înțelegerea corectă a lui Dumnezeu ca Persoană.

În plus, credem că Pannenberg ar fi putut scoate clar în evidență faptul că în Dumnezeu nu o putere sau un fundament este ceea ce poate fi mai adânc decât persoana, ci că persoana¹⁶ identifică natura lui Dumnezeu. De asemenea, îndreptarea omului către Dumnezeu ar fi fost altfel înțeleasă prin accentuarea unicității persoanei lui Iisus, deoarece siguranța de care vorbește Pannenberg și pe care el o atribuie puterii peste toate poate fi păstrată numai prin Persoana unică a lui Hristos și nu poate fi zdruncinată prin nici o altă putere.

Spre deosebire de această concepție, la Stăniloae îndreptarea omului către Dumnezeu este legată de experiența lui Dumnezeu Cel *personal*. Ca Sens sau Logos divin, în care este inclus sensul lumii, Dumnezeu rămâne fundamentul infinit al lumii, către care omul se îndreaptă în căutarea lui după sens¹⁷, căci numai o Persoană absolută poate potoli dorul omului după împlinirea unui sens¹⁸.

Afirmația aceasta făcută adesea de hristologia Logosului a fost aspru criticată de Pannenberg în lucrarea sa: *Grundzüge der Christologie*. Astfel el își pune întrebarea dacă astăzi noțiunea de Logos mai își poate împlini funcția pe care a avut-o în Biserica primară¹⁹, și anume că Logosul se exprimă în toate evenimentele în același fel²⁰.

În postfața celei de-a cincea ediții a lucrării sale *Grundzüge*, Pannenberg recunoaște însă funcția Logosului ca cheie a sensului oricărui eveniment²¹. Și în lucrarea sa *Systematische Theologie*, vol. 2, Pannenberg accentuează faptul că spre deosebire de ordinea abstractă a creaturilor după legile naturii Logosul este ordinea concretă a lumii²² și principiul unității ei²³. Numai pe baza acestei noi poziții Pannenberg poate descrie Logosul în mod adecvat ca fundament ce susține lumea²⁴.

Stăniloae vorbește, de asemenea, de o transparentă a sensului lumii în raționalitatea umană ce are baza ei în Logos. Raționalitatea aceasta este înțeleasă de el ca relație cu Dumnezeu. Noțiunea de deschidere față de lume poate primi conținutul ei deplin numai în lumina deschiderii omului spre Dumnezeu. Numai prin deschiderea omului spre Dumnezeu deschiderea față de lume primește claritate. Pannenberg a accentuat acest fapt în critica sa făcută antropologiei filosofice, care a înțeles omul ca o ființă mărginită a cărei depășire de sine țintește numai la

¹⁶ Ewald Burger, *Der lebendige Christus*, Stuttgart, 1933, p. 215. Privitor la acest aspect poziția lui Pannenberg este diferită. Pe de o parte el afirmă: „Conceptul de persoană nu este capabil să cuprindă misterul realității divine în totalitatea ei” (Pannenberg, *Person und Subjekt*, în *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1980, (GSTh 2) p. 95). Pe de altă parte constată însă: „Cu toate acestea folosirea conceptului de persoană cu privire la Dumnezeu este plină de sens” (Pannenberg, *Person und Subjekt*, p. 93).

¹⁷ Stăniloae, OD 1, p. 25.

¹⁸ *Ibidem*, p. 311.

¹⁹ Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 5 Aufl., Gütersloh, 1976 (GC), p. 166.

²⁰ *Ibidem*, p. 167.

²¹ *Ibidem*, p. 425.

²² Idem, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen, 1991 (STh 2), p. 81.

²³ *Ibidem*, p. 82.

²⁴ Vezi W. Pannenberg, *Theological Questions to Scientists*, în „Zygon”, 1-2 (1981), p. 75.

depășirea realității mărginite²⁵. Pentru Pannenberg, dimpotrivă, fenomenul de deschidere a omului față de lume poate fi fundamentat numai pe deschiderea lui spre Dumnezeu. Numai în acest sens poate fi explicată mișcarea omului prin căutarea după destinația sa²⁶. Numai Dumnezeu poate fi răspunsul la căutarea omului, după cum afirmase deja Barth²⁷. Teza aceasta a fost preluată și de Pannenberg, deoarece i-a fost clar faptul că Dumnezeu, așa cum este arătat în Scriptură, este răspunsul la căutarea existențială a omului²⁸. Astfel pentru Pannenberg deschiderea omului spre Dumnezeu reprezintă sensul structurii fundamentale a existenței umane²⁹.

Deschiderea aceasta este afirmată de Stăniloae cu privire la un sens ce trimitte dincolo de lume³⁰. Demn de remarcat la ambii teologi este faptul că în relația sa cu Dumnezeu și cu lumea omul are o experiență deosebită a deschiderii și a orientării sale. Stăniloae fundamentează această particularitate a experienței pe hristologia Logosului. El înțelege deschiderea omului față de lume ca progres al acestuia spre cunoașterea raționalității sau a sensului lumii care își află fundamentul ei în Logos³¹. Prin aceasta se îmbogățește întreaga ființă a omului³².

La Pannenberg, căutarea omului se referă în mod deosebit la întrebarea despre destinația lui și la întrebarea despre fundamentul ce poartă totul³³. Realitatea lumii nu este trecută aici cu vederea, căci după Pannenberg omul caută răspunsul la întrebarea despre sine însuși chiar și în lucrurile și relațiile cu lumea sa³⁴. La ambii teologi poate fi întâlnită afirmația că experiența omului cu lumea exterioară, care devine în mod fundamental experiență a deschiderii față de lume numai în relația omului cu Dumnezeu, contribuie la cunoașterea de sine a omului³⁵ și totodată la împlinirea ființei sale³⁶.

Pannenberg vorbește în acest sens despre coapartenența cunoașterii de sine a omului³⁷ și a înțelegerii lumii de către om și despre schimbarea lumii prin om ce mijlocește totodată schimbarea omului³⁸. Pentru Stăniloae există o interdependență reciprocă între om și lume³⁹. De aceea omul nu poate fi gândit în afara naturii⁴⁰. La Stăniloae poziția aceasta deosebită a omului în lume este subliniată

²⁵ Idem, *Die Frage nach Gott*, p. 373.

²⁶ *Ibidem*, p. 379.

²⁷ K. Barth, *Christliche Dogmatik*, München, 1927, p. 74.

²⁸ Pannenberg, GC, p. 197.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Stăniloae, OD 1, p. 25.

³¹ *Ibidem*, p. 312.

³² *Ibidem*, p. 310.

³³ Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983 (AthP), p. 69.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Idem, GGMF, p. 60.

³⁶ Stăniloae, OD 1, p. 329.

³⁷ Pannenberg, GGMF, p. 55.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Stăniloae, OD 1, p. 25.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 293.

mai puternic. El fundamentează aceasta pe cosmosul ce este destinat pentru om și nu invers⁴¹. Omul este scopul lumii⁴², căci lumea are în sine destinația de a fi cu totul umanizată⁴³.

Pannenberg exprimă acest adevăr mai precis, căci el spune că împlinirea lumii în om este înțeleasă numai prin întruparea lui Hristos: „Abia cu privire la întruparea Fiului în relația omului cu Dumnezeu poate fi fundamentată teologic afirmația că creația a fost împlinită în om și că întregul univers a fost creat pentru el”⁴⁴.

Cu privire la poziția deosebită a omului în lume Stăniloae vorbește, de asemenea, de o superioritate⁴⁵ a omului față de lucruri pe care o fundamentează pe dialogul omului cu Dumnezeu despre lucruri. Superioritatea aceasta a omului față de lume, așa cum o arată Stăniloae se deosebește greu de cea pe care Pannenberg o vede în deschiderea infinită a omului spre Dumnezeu.

În plus, în relația omului cu lumea, ambii teologi scot în evidență experiența comuniunii interpersonale. Modul fundamentării este totuși deosebit. Pannenberg pleacă de la destinația omului care poate fi împlinită numai în relație cu lucrurile lumii⁴⁶. Pannenberg înțelege lumea aceasta ca lume locuită în comun⁴⁷, ce este mijlocită prin relațiile sociale⁴⁸.

La Stăniloae, comuniunea dintre oameni este mijlocită de experiența sensului lumii. Sensul lumii se descoperă omului în măsura în care îl cunoaște ca conținut al gândirii în comun. Experiența aceasta are ca impuls căutarea unui sens absolut ce este identificat cu Logosul și înseamnă sensul existenței umane⁴⁹. Logosul divin apare aici atât ca principiu al unității oamenilor în comuniune cât și ca principiu al înălțării interogării umane după sensul ultim al lumii.

La Stăniloae, experiența lumii apare astfel ca experiență a lumii în comuniune fundamentată pe Logos. De aceea, în căutarea comună a oamenilor după sensul lumii, arată Stăniloae, nu se află o raționalitate invariabilă, ci un conținut cu sens mereu mai evident⁵⁰. În lumina acestei experiențe lucrurile devin transparente prin cunoașterea lui Dumnezeu ca fundament al lor. Aceasta include pentru

⁴¹ *Ibidem*, p. 22.

⁴² *Ibidem*, p. 21. Rolul lumii pentru formarea omului nu este neglijat aici. După Stăniloae contingenta lumii servește umanizării omului.

⁴³ Stăniloae, OD 1, p. 21.

⁴⁴ Pannenberg, STh 2, p. 161. Prin această fundamentare hristologică Pannenberg poate să dezvolte mai mult poziția omului în lume: „În plus omul aparține în mod esențial procesului lumii așa cum s-a împlinit el odată? De fapt prin includerea omului realitatea se schimbă fundamental. Abia prin apariția omului și prin însușirea naturii de către om procesul lumii ca întreg primește retroactiv de la om coerența în sine însăși [...]. În acest sens abia apoi se poate vorbi de o istorie a naturii, nu de o istorie a naturii pentru sine, fără om, ci de o istorie a naturii pentru om” (Pannenberg, *Kontingenz*, p. 71).

⁴⁵ Stăniloae, OD 1, p. 319.

⁴⁶ Pannenberg, AthP, p. 67 ș.u.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Stăniloae, OD 1, p. 315.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 321.

om datorită și responsabilitatea de a le cuprinde în sensul lor curat, deschis către infinit⁵¹.

În experiența deschiderii omului către lume nu este văzută numai destinația lumii, ci și destinația lumii în om. Prin aceasta la Stăniloae este exprimată mai clar coapartenența omului și a lumii decât este cazul la Pannenberg. Coapartenența aceasta este legată atât la Pannenberg cât și la Stăniloae de ideea că omul ca spirit are capacitatea depășirii de sine⁵². Pentru Stăniloae spiritul acesta poate să elibereze natura din cursul repetării automate⁵³.

1. Istoria ca mediu al depășirii de sine a omului spre Dumnezeu

Cu privire la depășirea de sine a omului, ambii teologi accentuează rolul deosebit al istoriei. Pentru Pannenberg depășirea de sine a omului are loc numai în cursul istoriei⁵⁴. De aceea rolul istoriei în constituția omului este cunoscut corespunzător numai atunci când istoria este înțeleasă în orientarea ei spre viitor. Pentru Pannenberg desfășurarea istoriei răspunde structurii extatice a omului⁵⁵, căci istoria se arată în natura ca transformare⁵⁶. Aceasta implică posibilitatea omului de a se schimba. Împlinirea, spre care se îndreaptă depășirea de sine a omului, trece însă dincolo de limitele prezentului istoric⁵⁷.

Ideile acestea sunt exprimate de Stăniloae prin intermediul categoriei mișcării⁵⁸. Pentru Stăniloae depășirea de sine a omului este fundamentată pe acțiunea divină ce determină mișcarea lumii spre ridicarea ființelor create la Dumnezeu⁵⁹. Răspunsul omului ce vine în întâmpinarea acestei acțiuni a lui Dumnezeu constă în ridicarea omului spre Dumnezeu. Ridicarea aceasta este pentru Stăniloae iubirea, văzută ca dăruire a omului lui Dumnezeu. Ea constituie motivul năzuinței umane.

Astfel, depășirea de sine a omului în timp este înțeleasă după măsura dăruirii sale⁶⁰ lui Dumnezeu și celorlalți oameni. Viitorul este văzut aici în perspectiva unei dăruiri a omului din ce în ce mai mari⁶¹. Dăruirea este, așadar, sensul depășirii de sine a omului. Ea este fundamentată pe iubirea lui Dumnezeu ca dăruire deplină

⁵¹ *Ibidem*, p. 324.

⁵² Pannenberg, *Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist*, în Claus Heitmann und Heribert Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg-München, 1974, p. 183. Vezi Stăniloae, OD 1, p. 335.

⁵³ Stăniloae, OD 1, p. 335.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ Pannenberg, WiM, p. 473.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 476 ș.u.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 473.

⁵⁸ Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 3, Aus dem Rumänischen übers. von Hermann Pitters. Mit einem Vorwort von J. Moltmann, Düsseldorf, 1995 (OD 3), p. 307.

⁵⁹ Idem, OD 1, p. 165.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁶¹ *Ibidem*.

față de om. De aceea Stăniloae vorbește de o „istorie”⁶² a acțiunii lui Dumnezeu în relația Sa cu omul. El accentuează faptul că numai iubirea lui Dumnezeu face posibil sensul depășirii de noi înșine, năzuința după primirea iubirii Lui prin noi⁶³.

Numai viitorul deschide sensul mai adânc al căutării umane. Stăniloae explică această realitate prin afirmațiile Sfântului Grigorie de Nyssa⁶⁴ și afirmă că toate faptele noastre se îndreaptă spre viitor. Dimpotrivă, lipsa de năzuință a omului spre viitor înseamnă moartea sa⁶⁵. Întrebarea este dacă această înțelegere a istoriei care este exprimată în teologia iubirii lui Stăniloae iese în întâmpinarea „ontologiei eshatologice”⁶⁶ a lui Pannenberg, care afirmă că natura lucrurilor se hotărăște numai în viitor⁶⁷. Încercarea de a aduce ambele poziții într-un dialog fertil a trebuit să plece din punctul nostru de vedere de la două puncte.

Primul punct se referă la o înțelegere deosebită a hristologiei întrupării pe care a dezvoltat-o Sfântul Maxim Mărturisitorul⁶⁸. Înțelegerea aceasta a întrupării a depășit unele neclarități în teologia primelor secole, ca de exemplu în hristologia lui Origen, care fac obiectul criticii lui Pannenberg în lucrarea sa *Grundzüge*⁶⁹.

Hristologia Sfântului Maxim a fost preluată de Stăniloae în teologia sa. Important este aici că după Sfântul Maxim prezența lui Dumnezeu care are loc prin întrupare se concretizează în mișcarea iubitoare a lui Dumnezeu către om. Prin aceasta Fiul lui Dumnezeu îi cheamă pe oameni la mișcarea lor spre unirea cu Dumnezeu. Mișcarea aceasta de la Dumnezeu către om reprezintă, de asemenea, pentru Pannenberg un adevăr indispensabil⁷⁰.

Un al doilea punct este dat de faptul că atât pentru Stăniloae cât și pentru Pannenberg mișcarea istoriei trebuie înțeleasă ca dimensiune deschisă spre viitor. Pentru Stăniloae timpul istoriei este condus de Hristos către eshaton. Eshatonul este desăvârșirea acestui timp, deoarece el există dincolo de istorie⁷¹. Este scos în evidență astfel rolul hotărâtor al eshatologiei pentru întreaga istorie, căci pentru Stăniloae sensul istoriei este descoperit deplin la a doua venire a lui Hristos⁷².

⁶² *Ibidem*, p. 172 ș.u.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Lib. XII, P. G. 45, 941 A.

⁶⁵ Stăniloae, *Dieu est amour*, Genève, 1980, p. 53 ș.u.

⁶⁶ Pannenberg, GC, p. 426.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 169.

⁶⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, 77 C.

⁶⁹ Pannenberg, GC, p. 28 ș.u. Pannenberg recunoaște că la Apologeți nu se poate vorbi de o „înstrăinare” a ideii de Dumnezeu, căci aceasta nu ar fi potrivită stării reale de lucruri (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, în idem, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, p. 341, nota 8); Vezi idem, *Die Kirchen und die entstehende Einheit Europas*, în *Internationale katholische Zeitschrift „Communio”*, 23 (1994), p. 133.

⁷⁰ Pannenberg, GC, p. 155.

⁷¹ Stăniloae, OD 1, p. 45 ș.u.

⁷² Idem, OD 3, S. 306 ș.u.

Hristos preascal înseamnă însă împlinirea scopului eshatologic⁷³, deoarece în El a fost împlinită deja depășirea⁷⁴ timpului și a spațiului dintre Dumnezeu și om. Pentru Stăniloae hristologia întrupării face posibilă afirmația că Hristos preascal nu vestește numai o depășire a distanței dintre Dumnezeu și om pentru viitor, ci că în persoana Sa ca Dumnezeu și om s-a împlinit deja această depășire. De aceea timpul și spațiul ca expresie a distanței omului față de Dumnezeu sunt depășite în istorie în mod actual în Persoana lui Hristos⁷⁵.

Desfășurarea vieții umane în timpul istoriei este văzută de Stăniloae ca „devenire în asemănarea cu Hristos”⁷⁶. În istorie există însă pentru oameni numai momente ale „vederii eshatologice”⁷⁷. Motivul se află în neîmplinirea destinației creației de a-și însuși în mod deplin biruința lui Hristos asupra morții și a stricăciunii⁷⁸.

2. Constituția proleptică a persoanei: o nouă contribuție la înțelegerea omului

În explicațiile lor, Pannenberg și Stăniloae se referă la tradiții și încercări de definire a persoanei umane foarte diferite. În rezultatele lor ei se apropie totuși în mod uimitor unul de altul.

Analiza noțiunii de persoană de către Pannenberg începe cu ideea de individualitate. Drumul acesta care trece prin definiția lui Boetius accentuează semnificația individului ce a contribuit la formarea conceptului de subiect din perioada modernă. În analiza sa cu privire la conceptul de subiect al lui Hegel, Pannenberg afirmă că ideea caracterului absolut al subiectului apare la Hegel în încercarea sa de dizolvare a substanței în subiect⁷⁹.

O analiză mai atentă a receptării lui Hegel de către Pannenberg arată totuși că interpretarea lui Pannenberg nu rezistă contextului citat de el⁸⁰. În formula-program a lui Hegel, „realul trebuie conceput și exprimat ca substanță și ca subiect”, Pannenberg a accentuat cuvântul subiect atât de tare încât cuvântul substanță cu greu mai poate fi observat⁸¹. „Realizarea filosofică a lui Hegel,

⁷³ Cu privire la aceasta Pannenberg spune că întruparea este „începutul viitorului lui Dumnezeu”, „intrarea veșniciei în timp” (Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen, 1993, (Sth 3), p. 647).

⁷⁴ Stăniloae, OD 3, p. 195.

⁷⁵ Idem, OD 1, p. 195.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 294.

⁷⁷ Idem, OD 3, p. 301.

⁷⁸ Pavel Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth*. Translated by Boris Jakim, Princeton, 1997, p. 82. Vezi Stăniloae, OD 3, p. 301.

⁷⁹ Pannenberg, *Person und Subjekt*, p. 87.

⁸⁰ M. Welker, *Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen*, în „Evangelische Theologie”, 36 (1976), p. 237.

⁸¹ *Ibidem*. „Prin aceasta el a scurtat programul lui Hegel și nu a expus numai o parte din acesta”.

acțiunea sa, înțelegerea propriei legalități a proceselor chiar în momentele desfășurării lor, pretenția lui de a înțelege gândirea ca configurată de „mișcarea lucrului însuși” [...] nu poate fi nici reprezentată și nici verificată, dacă nu se ia în vedere premisa ce călăuzește dezvoltarea: „că substanța numai prin subiect și subiectul numai cu privire la substanță poate fi articular în concepte”⁸².

În interpretarea mărginită a lui Pannenberg, Hegel întreprinde totuși o „dizolvare a substanței în subiect”, care conduce la aporii. Pentru Pannenberg aporiile acestea nu au putut fi evitate chiar prin ideea că subiectul este mai întâi în alt sine al său în sine însuși⁸³.

De aceea Pannenberg a încercat să analizeze problema subiectivității și să arate fundamentul ei în persoană⁸⁴. Prin aceasta el a identificat identitatea eului cu ființa subiectului⁸⁵. Deoarece Pannenberg fundamentează persoana omului pe relația cu Dumnezeu⁸⁶, el reinterpretează sensul subiectivității prin fundamentarea ei pe dimensiunea teonomă⁸⁷. Prin aceasta autonomia subiectului trebuie păstrată, și în același timp trebuie stabilite limitele ei.

Dimpotrivă, punctul de plecare a noțiunii de persoană la Stăniloae este definiția ipostasului formulată de Leontiu de Bizanț⁸⁸ ca stare de sine a unei firi spirituale⁸⁹. Este greu să se redea această „stare de sine” cu ideea de individualitate, deoarece drumul noțiunii de persoană din telogia răsăriteană nu a dus prin Boetius, ci prin Leontiu de Bizanț și mai târziu Sfântul Maxim Mărturisitorul. Din acest motiv Stăniloae ia ca punct de plecare definiția persoanei dată de Leontiu de Bizanț.

⁸² *Ibidem.* „Desigur Pannenberg nu a putut să ignore această premisă. El îl lasă mereu pe Hegel să vorbească chiar împotriva propriei sale intenții de interpretare și face mari eforturi intelectuale ca să arate că în final receptarea lui Hegel de către el nu este atinsă de această obiectie”.

⁸³ Hegel a descris aceasta în explicarea sa cu privire la principiul „Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4, 8, 16) prin dialectica iubirii: „Iubirea este o distincție a celor doi, care totuși în reciprocitate nu sunt pur și simplu distincti. Conștiința, sentimentul acestei identități, acest a fi în afară de mine și în altul, este iubire [...]: eu nu am conștiința de mine-însuși în mine, ci în altul, dar acest altul [...] în măsura în care este tot atât de exterior sieși, are conștiința de sine însuși numai în mine, și amândoi sunt numai această conștiință a existenței în afară de sine și a identității lor [...]. Aceasta este iubirea și este o vorbire goală vorbirea despre iubire fără a ști că ea este distincție și anulare a distincției” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, în Walter Jaeschke (Hg.), G. W. F. Hegel, Werke. Teil 3: Die vollendete Religion, Hamburg, 1984, p. 201). Aici trebuie să observăm că în dialectica iubirii prezentată de Pannenberg este accentuat mai mult deosebirea dintre persoane. Vezi Pannenberg, STh 2, p. 161. Înțelegerea aceasta care poate fi găsită în special în STh 2 are ca fundament hristologia (așa cum o înțelege Pannenberg), în care accentul este pus numai pe deosebirea Fiului de Tatăl (capitolul 10, 2, b din STh2: Die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater als innerer Grund seiner Gottessohnschaft).

⁸⁴ Pannenberg, *Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität*, în „Stimmen der Zeit” (StZ), 202 (1984), p. 814.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 815.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 813.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 816.

⁸⁸ Leontiu de Bizanț, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, P.G. 86, 1945 A.

⁸⁹ Stăniloae, OD 1, p. 33.

Înțelegerea persoanei el o formulează prin distincția în om dintre „natură” și „persoană”. Pentru Stăniloae omul este caracterizat în mod fundamental de tendința spre comuniune cu Dumnezeu și cu aproapele⁹⁰. De aceea Stăniloae leagă distincția dintre persoană și natură în om cu alte aspecte ale persoanei umane ce subliniază destinația persoanei spre comuniune cu Dumnezeu. Este vorba de caracterizarea persoanei ca un „centru de acte” ce exprimă unitatea sa prin acte mereu noi și prin relația cu ceilalți oameni și în mod fundamental cu Dumnezeu ca Persoană⁹¹. Persoana este privită ca subiect al unei naturi care produce propriile acte și totodată posedă capacitatea de a primi actele celorlalte persoane⁹².

Structura aceasta relațională a persoanei se păstrează la Stăniloae și prin folosirea schemei „persoană” – „natură”, căci persoana este pe de o parte liberă față de natura sa⁹³, nu este determinată de natură⁹⁴, ci depășește necesitatea naturală⁹⁵.

Pe de altă parte ea are destinația de a nu păstra separată natura pe care o conține de întreaga natură umană și natură înconjurătoare⁹⁶.

În plus atât la Pannenberg cât și la Stăniloae persoana poate fi înțeleasă prin „sine”. Stăniloae preia ideile lui B. Wyscheslavzev cu privire la rolul deosebit al „sinelui” în destinația persoanei. Totodată el trimite la afirmațiile Părinților Bisericii⁹⁷ cu privire la „sine”. Părinții afirmă că sinele reprezintă dimensiunea mai adâncă a persoanei⁹⁸, când aceasta este definită de iubire⁹⁹. Sinele ridică pe om peste toate categoriile inferioare ale naturii. El constituie ultimul fundament al libertății umane¹⁰⁰.

Idei puternic dezvoltate cu privire la rolul sinelui în constituția persoanei nu găsim ce-i drept la Stăniloae. În acest sens analizele amănunțite ale lui Pannenberg cu privire la constituția proleptică a persoanei pot fi văzute ca o contribuție deosebită la cercetarea realității persoanei umane. Semnificația ei deosebită stă în faptul că Pannenberg a exprimat înțelegerea teologică a persoanei în lumina concepțiilor filosofice și psihologice. Astfel el a luat atitudine față de concepția lui G.H. Mead¹⁰¹, privitoare la unitatea eului și a sinelui arătând că Mead atribuie

⁹⁰ Idem, *Jesus Christus als Wiederaufrichtung des Menschen*, 1, Auflage, Hermannstadt, 1943, p. 123-124.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*, p. 34.

⁹³ Lossky, *Théologie Dogmatique*, p. 211. Vezi Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 2, Aus dem Rum. übersetzt von Hermann Pitters. Mit einem Vorwort von J. Moltmann, Gütersloh, 1990, (OD 2), p. 366.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 366 ș.u.

⁹⁶ Stăniloae, OD 1, p. 367.

⁹⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, 9, P.G. 44, 257 C.

⁹⁸ *Ibidem*. Vezi Boris Wyscheslavzev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, în Kirche, Staat und Mensch, Bd. 2, Genf, 1937, p. 336. Vezi Stăniloae, *Der Urstand des Menschen in den drei Konfessionen*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1956, p. 328 (rom.).

⁹⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, 9, P.G., 44, 257 C. Vezi Stăniloae, *Der Urstand*, p. 328.

¹⁰⁰ Stăniloae, *Der Urstand*, p. 338.

¹⁰¹ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934, p. 174.

sinelui posibilitatea de a fi mijlocit de relații sociale în timp ce eul rămâne ne-mijlocit social¹⁰².

Pentru Pannenberg, dimpotrivă, sinele integrează eul și prin aceasta îi acordă identitatea sa¹⁰³. Dovada pentru aceasta el o găsește în procesul de formare a identității omului. Procesul acesta are ca punct al său de plecare „sinea sinelui”¹⁰⁴, din care se formează unitatea și identitatea eului. Astfel pentru Pannenberg nu este numai sinele care este determinat de relațiile sociale, ci și eul¹⁰⁵. Sinele este pentru Pannenberg destinația ultimă a omului¹⁰⁶. Omul nu există ca un „eu” izolat și nici ca „sine” (ca ideal al eului ce nu poate fi realizat), ci ca anticipare prezentă a destinației ce va fi împlinită în viitor. Pannenberg definește persoana proleptic, ca „prezență a sinelui în eu”¹⁰⁷.

El afirmă că, pe de o parte, cuvântul persoană se referă la întregul vieții unui individ¹⁰⁸, deoarece omul este pe drumul totalității ființei sale. Pe de altă parte, el afirmă că noi suntem deja persoane¹⁰⁹, cu toate că nu în același mod în care suntem un eu¹¹⁰. Observăm însă că nu există nici un criteriu pentru a clasifica mai precis această stare primară a omului ca persoană. Așadar este greu de spus în ce constă această stare. În plus s-ar putea pune întrebarea cum poate fi înțeleasă identitatea acestui om care este de la început persoană, căci omul ca persoană nu poate fi gândit fără identitate.

Cu toate acestea trebuie să vedem ca important rolul deosebit al sinelui în relația cu eul, așa cum este expus în teoria anticipației lui Pannenberg, pentru a-l prezenta ca o contribuție deosebită ce poate duce mai departe înțelegerea lui Stăniloae cu privire la rolul sinelui în constituția persoanei. Astfel relația eului cu sinele, care la Stăniloae este analizată numai succint prin referința la Wyscheslavzev, poate fi clarificată mai bine până la un anumit nivel.

3. Realizarea deplină a omului ca persoană în comuniune

Ca persoană în comuniune, omul este evidențiat prin libertate. La ambii teologi libertatea este înțeleasă ca expresie a demnității personale a omului. Modurile de fundamentarea a acestei libertăți și a relației ei cu comuniunea umană sunt totuși diferite la Pannenberg și Stăniloae.

La Stăniloae hotărâtoare pentru experiența libertății este deschiderea omului spre Dumnezeu. Numai dacă omul rămâne deschis spre Dumnezeu îi este dată posibilitatea înnoirii spiritului său prin experiența iubirii divine. Experiența aceasta

¹⁰² Pannenberg, AthP, p. 183.

¹⁰³ Idem, *Person und Subjekt*, p. 91.

¹⁰⁴ Idem, AthP, p. 215.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁶ Idem, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, în GSTh 2, p. 109.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

se arată în mișcarea omului spre Dumnezeu care reprezintă la Stăniloae expresia dinamică a libertății¹¹¹. Este dinamică deoarece prin mișcare persoana umană se arată ca „mod de împlinire”¹¹² al naturii sale. De aici rezultă că pentru Stăniloae libertatea înseamnă împlinirea omului ca persoană.

Aspectele acestea antropologice sunt la el atât de strânse încât definiția unuia este valabilă pentru celălalt. Astfel libertatea omului este caracterizată ca „experiență a infinitului”¹¹³, prin care natura umană se mișcă către Dumnezeu¹¹⁴. În această mișcare omul se arată ca persoană a cărei natură trebuie să se transforme¹¹⁵.

Pannenberg vede libertatea într-o strânsă legătură cu imposibilitatea de a se dispune de persoana umană¹¹⁶. Omul este liber când se află în armonie cu destinația lui¹¹⁷. Destinația aceasta este împlinită însă numai în relație cu alte persoane. Semnificația aceasta esențială a comuniunii pentru realizarea libertății este recunoscută, de asemenea, de Stăniloae. El afirmă însă că orizontul infinit al libertății a fost împlinit în Persoana lui Hristos, și anume în natura Sa umană¹¹⁸.

O libertate care nu se împlinește în Hristos este pentru Stăniloae de neconceput¹¹⁹, căci numai în Hristos libertatea infinită a lui Dumnezeu poate produce noul, fără ca prin aceasta să afecteze natura umană¹²⁰. Noi vom relua înțelegerea aceasta a întrupării în discuția despre modurile de înțelegere a hristologiei la Pannenberg și Stăniloae.

La Stăniloae ideea de comuniune este afirmată plecând de la Persoana lui Hristos. Motivul acestei înțelegeri îl vede Stăniloae în faptul că comuniunea deplină a omului cu Dumnezeu este împlinită numai în Persoana lui Hristos. În acest fel Hristos este „împlinirea adevăratei naturi a omului”¹²¹, căci în El omul este unit total cu Dumnezeu¹²².

Pentru Pannenberg caracterul relațional al persoanei trimite, de asemenea, la Dumnezeu. El subliniază însă deosebirea omului ca persoană de Dumnezeu, deoarece în constituția sa proleptică omul primește existența sinelui numai ca

¹¹¹ Stăniloae, OD 3, p. 361 ș.u.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Idem, *Der Urstand*, p. 306.

¹¹⁶ Pannenberg, GGMF, p. 43. Vezi idem, *Der Mensch als Person*, în „Beiträge zur Systematischen Theologie”, Bd. 2, Natur und Mensch-und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen, 2000, (BzSTh 2), p. 165.

¹¹⁷ Idem, WiM, p. 62 ș.u.

¹¹⁸ Stăniloae, OD 3, p. 215.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula*, P.G. 91, 77 C.

¹²¹ Stăniloae, OD 2, p. 28. Aici putem să trimitem la cuvântul biblic „Toate izvoarele mele sunt în Tine” (Psalm 87, 7), care spune că „Dumnezeu ca Persoană este izvorul cel mai adânc pentru înțelegerea și împlinirea tuturor persoanelor create” (Dan Ilie Ciobotea, *Die Person als Quelle der Liebe*, în Ilse Friedeberg und Reinhard Thöle (Hg.), *Philoxenia*, Bd. 2, Fürth, 1986, p. 85).

¹²² Stăniloae, OD 2, p. 28.

dar¹²³. Noi credem că ideea aceasta a deosebirii omului de Dumnezeu accentuată în mod just de Pannenberg ar trebui legată de ideea unirii omului cu Dumnezeu în Persoana lui Hristos, așa cum se găsește la Stăniloae, căci numai în acest fel poate fi înțeles corect cum în deosebirea sa față de Dumnezeu omul rămâne unit cu Dumnezeu.

În timp ce la Pannenberg comuniunea oamenilor este constituită de căutarea destinației¹²⁴ lor, la Stăniloae este exprimată prin ideea de dăruire. În mod diferit ambele idei includ însă destinația omului ca ființă extatică. La Stăniloae omul iese cu adevărat din sine însuși numai atunci când se dăruiește liber¹²⁵. Dăruirea este numai atunci înțeleasă corect când se referă la Dumnezeu ca Persoană. Numai față de Dumnezeu și apoi de aproapele ea apare ca transparență¹²⁶.

Transparența dintre oameni ca rezultat al comuniunii este premisa adevăratei existențe umane¹²⁷, pentru că arată împlinirea omului ca persoană ce este obținută prin participarea la viața altuia. Fiecare persoană devine pentru celelalte persoane imbold în împlinirea destinației lor și această reciprocitate a persoanelor se exprimă în comuniunea lor.

La Pannenberg modul de existență extatică a omului este ancorat în conștiință. De aceea el este legat de anticiparea viitorului, pentru că anticiparea viitorului aparține în mod necesar continuității unei „conștiințe formate ce depășește timpul”¹²⁸, prin care este văzut în prezent ceea ce lucrurile vor fi. Conștiința umană este mediul vieții extatice a persoanelor. Din punctul nostru de vedere hotărâtor pentru experiența interumană a comuniunii este însă rolul sinelui în constituția persoanei, deoarece sinele, după cum arată Pannenberg, este dat în oglinda „aprecierilor” și „așteptărilor” celorlalți¹²⁹. Înțelegerea proleptică a persoanei poate astfel fi unită cu cea dialogică, deoarece persoana este definită și de relația cu „tu”-ul și cu lumea înconjurătoare¹³⁰.

¹²³ Pannenberg, *Christologie und Theologie*, în GSTh 2, p. 144.

¹²⁴ Pannenberg, WiM, p. 58.

¹²⁵ Stăniloae, *Orthodoxe Spiritualität*, Bukarest, 1981, p. 175 (rom.).

¹²⁶ Idem, OD 1, p. 242.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 240.

¹²⁸ Pannenberg, AthP, p. 510.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 233 ș.u.

¹³⁰ *Ibidem*.

**The Opening of the human being to the world and to his neighbour
as an expression of his opening to God in the work
of Pannenberg and Staniloae**

In contemporary theology, Wolfhart Pannenberg brings the problem of human position toward the world into attention. Both Pannenberg and Staniloae are preoccupied with this human opening, affirming the possibility of human being to overpass the self in his journey toward God. That will include the experience of the outer world. As Staniloae understands that opening as an expression of the communion between human beings and God through the created things, Pannenberg will express this opening as always referring to a Supreme Person, the 'power over everything'. In his view, God could be understood as a pantheistic foundation of the world. On the contrary, Staniloae will see the transparency of the meaning of the world in the human rationality that has as its base the Logos, the Divine Word of God. The first view leads into the theistic theology, while the latter, based on the realism of the Scripture and of the Fathers, leads toward the world seen as the place of the communion between the creature and the Creator of everything.