

aproape exclusiv rațional asupra temei răului (în stadiul dialecticii „sparte”). Formele luptei împotriva răului: fascismul, comunismul, mișcările anilor 60 prin al căror plămâni respiră o bună parte din prezentul nostru. Consecințele acestei lupte: violența care, potrivit lui Ricoeur, contopește păcatul și suferința, la origine două noțiuni distincte.

Deși pare să treacă drept o concluzie nemărturisită, lecția probabilă a cunoașterii istoriei recente cuprinde îndemnul de a readuce discuția asupra răului de pe tărâmul raționalității, pe cel al tainei, al mitului. Adică acolo unde smerenia (plecarea rațiunii în fața a ceea ce o depășește) trebuie să se împletească cu efortul înmulțirii talanților (evitarea resemnării placide în fața misterului). Așezată între rațiune și mister, problematica răului va rămâne un izvor de folositoare învățături.

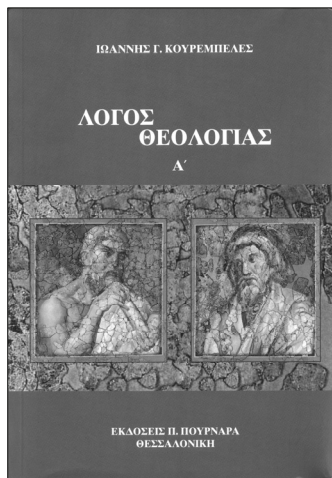
(Nicolae DRĂGUȘIN)

**Ιωάννης Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*, τόμος Α', Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2009, 467σσ. [Ioannis G. Kourempeles, *Rațiunea de a fi a teologiei. Studii privind problematica teologică*, Primul volum, Ed. P. Pournaras, Tesalonic, 2009, 467pp.]**

Pentru numărul curent al revistei *Studii Teologice*, propunem spre recenzare lucrarea semnată de dl Ioannis G. Kourempeles<sup>1</sup>, conferențiar la catedra de Teologie dogmatică a Facultății de Teologie din Tesalonic, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού (Rațiunea de a fi a teologiei. Studii privind problematica teologică)*. Menirea cărții domniei sale nu este de a expune într-o manieră simplă dogma Bisericii prin obișnuitele stereotipii (ce traversează din păcate, numeroase publicații românești), ci vrea să suscite interesul teologului (și nu numai) prin *problematizare*, așadar prin sistematizarea problemelor

<sup>1</sup> Ioannis G. Kourempeles a studiat Teologia la Universitatea Aristotel din Tesalonic și a urmat cursurile de master în Germania, la Universitățile din Erlangen și Heidelberg. Din anul 1998 este doctor în Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic, cu o teză despre *Hristologia lui Roman Melodul și semnificația ei soteriologică*. Dintre lucrările domniei sale amintim: *Hristologia lui Roman Melodul și semnificația soteriologică a ei* (teză de doctorat, 1998); *Modele ecumenice în istoria Bisericii*, Ed. Pournaras, Tesalonic, 2002; *Neocalcedonianismul: punct de împărțire dogmatic?*, Ed. Pournaras, Tesalonic, 2003; *Omilia patriarhului Proclu „Către Fecioara - Născătoarea de Dumnezeu” și răspunsul lui Nestorie*, Ed. Pournaras, Tesalonic, 2004; *Faima teologică a lui Roman Melodul. Opinia istorico-dogmatică contemporană și teologia poetică*, Ed. Pournaras, Tesalonic, 2006. Cf. I.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας...*, coperta 2.

teologice actuale spre cunoașterea lor. Pe de altă parte, aceste probleme nu trebuie doar cunoscute în ansamblul lor, ci dimpotrivă, în profunzimea lor, ca astfel și „soluția” oferită să nu fie una de suprafață, ci de adâncime. Un alt aspect ce ne-a atras atenția este legat de interesul teologilor din mediul elen față de cartea propusă de noi spre recenzare, prima recenzie a volumului – publicată în revista grecească *Grigorios ho Palamas* – (spre surprinderea și de ce nu, și spre bucuria noastră), fiind semnată de un teolog român<sup>2</sup>, iar cel de-al doilea material, avândul ca autor pe dl Dimitrios Avdelas<sup>3</sup>. Nu poți să nu te întrebi care ar fi meritele lucrării în discuție, în momentul în care vezi că două recenzii au fost aproape simultan publicate în unul și același periodic grecesc.



Lucrarea dlui Kourempeles conține nu mai puțin de cinci studii, precedate de obișnuitul prolog (pp. 11-33): 1) „Dogma hristologică a Calcedonului în problematizarea teologilor apuseni contemporani asupra așa-numitului caracter exclusiv al mântuirii” (pp. 35-93), 2) „Biserica=Euharistie? O problemă dogmatică cu importanță soteriologică” (pp. 95-184), 3) „Terapia prin *împreună-suferință*. Tentativa problematizării soteriologice având ca bază pe Dumnezeu-Omul întrupat” (pp. 185-314), 4) „O istorie teandrică. Opinii și critici în urma lecturării cărții *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*, Ed. Kritiki, Atena, 2001, trad. F. Siatitsas” (pp. 315-361) și 5) „Răspunsul 38 (12 oct. 2006) din referatul papei Benedict al 16-lea, de la Regensburg (12 sept. 2006)” (pp. 363-439). Lucrarea se încheie cu obișnuitul epilog (pp. 441-446), o scurtă bibliografie (selectivă, cu toate că autorul nu menționează acest fapt, pp. 447-460) și un indice al termenilor dogmatici exprimați în decursul întregii lucrări (pp. 461-467).

În cadrul prologului, dl Kourempeles încearcă să ne introducă în cuprinsul celor cinci studii ce au aproximativ aceeași întindere. Studiile domniei sale cuprind teme ce urmează problematizarea teologică contemporană și sunt animate de dorința sinceră de a le înțelege adevărata lor valoare. După ce trece în revistă cuprinsul pe scurt al celor cinci studii, autorul arată că centrul vieții creștine este dat fără doar și poate de trăirea vieții în Hristos, și când omul trăiește în Hristos, trăiește cu adevărat viața sa. Interesantă este afirmația dlui Kourempeles

<sup>2</sup> Diac. Florin Toader ΤΟΜΟΙΟΑΓΑ, „Ιωάννης Γ. Κουρεμπελές, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*. Τόμος Α, εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2009”, în: *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, XCII (2009), fasc. 829, pp. 552-558.

<sup>3</sup> Δημήτριος ΑΒΔΕΛΑΣ, „Ιωάννου Γ. Κουρεμπελέ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*. Α', Έκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2009, σσ. 467”, în: *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, XCIII (2010), fasc. 833, pp. 263-265.

(evidențiată grafic, prin folosirea scrierii de tip *italic*) că „gâtul lebedei se impune mai ușor decât un gât neînduplecat...!” (p. 16). De ce tocmai o asemenea considerație, venită din partea unui teolog dogmatist? Răspunsul extrem de virulent al profesorului grec, cred că ar putea fi „aplicat” cu multă ușurință și spațiului românesc, asaltat în ultimii ani de tot ceea ce poate fi numit *antiecumenism*, fără ca cei ce se pronunță față de această stringentă problemă, să știe cu adevărat ce este ecumenismul și care sunt implicațiile sale. Redăm mai jos răspunsul teologului grec:

„De ce o spun aceasta? Există acum unii în pământul nostru care de decenii, ca să nu spun de veacuri, încearcă să descopere care pudră a *pământului apusean* ascunde mai bine neputința caracterului lor, lovind nemilos în același timp tradiția duhovnicească a teologiei apusene. Teologii noștri care se ocupă desigur cu dialogurile ecumenice îmi produc o impresie neplăcută: fără să citească opera cuiva, îl și condamnă, pe baza unei reguli de drept... Este timpul să discutăm în mod serios cu teologii Apusului, eliminând din mintea noastră existența schizofrenică a antinomiei *Răsărit-Apus*, construită de noi înșine ...”<sup>4</sup>.

În aceeași tonalitate, discursul dlui Kourempeles „flagelează” și pe acei „teologi profesioniști” care scriu câte o carte (și majoritatea scriu cel puțin una!) numai și numai *ca să redobândească într-o oarecare măsură prestigiul pierdut zi de zi* (p. 22), îndepărtându-se de realitate sau creionând ceea ce își mai aduc aminte, adunând pagini întregi nefolositoare lor, și nici teologiei pe care o promovează. Mesajul teologiei, și implicit al cărții sale, este evidențiat extrem de bine în finalul prologului, când afirmă că:

„Nimeni de altfel, care a suferit (a mărturisit) pentru Adevăr, pentru Cuvântul cel adevărat, nu s-a îngrijit de minciunile «care i s-au sugerat» și de violența pe care a suferit-o, ci toata atenția și-a îndreptat-o spre Adevăr și spre combaterea violenței. *Este tema Cuvântului, deci, și a credinței fundamentale în acesta*. Pentru aceasta încerc să strig, precum a strigat în poemele sale Sf. Roman Melodul: «dă-mi cuvânt, Cuvinte!»<sup>5</sup>.

Primul studiu intitulat *Dogma hristologică a Calcedonului în problematizarea teologilor apuseni contemporani asupra așa-numitului caracter exclusiv al mântuirii* (pp. 35-93) se deschide printr-o analiză asupra *terminologiei logocentrice* (λογοκεντρισιμός), care exprimă în mod concret „transferarea mântuirii din opera lui Hristos în cea a Dumnezeu-Cuvântului” (p. 37). Toate acestea se petrec datorită distincției pe care teologii apuseni o fac asupra numelor *Hristos* vs. *Logos*. Deși este actuală, această problematizare nu este în esență

<sup>4</sup> I.G. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, p. 16.

<sup>5</sup> I.G. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, p. 26.

nouă. Autorul consideră că folosirea tradiției vechi în scopul răspunsului la întrebarea *mântuirii universale* este pentru teologul ortodox o invitație la dialogul cu Apusul, pentru cunoașterea îndeaproape a opiniei teologice apusene. Analiza dlui Kourempeles ne pune în față două mari studii: primul, cel al lui Jacques Dupuis ce susține teoria logocentrică, iar cel de-al doilea, al lui H. Donneaud, comentând opiniile lui J. Dupuis. Teologul grec arată că primele veacuri creștine au fost caracterizate de încercarea de-a *explica* Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, în timp ce timpurile moderne dezbat mai cu seamă asupra temei *ontologiei* și a *lucrării* (operei) *lui Hristos*. Citându-l pe O. Dilschneider, autorul arată că tema „lucrarea (opera) lui Hristos” a intrat în avanscenă prin Martin Luther și Anselm de Canterbury (mai cu seamă prin lucrarea *Cur Deus homo*). În opinia dlui Kourempeles, și aici pe bună dreptate, în teologia ortodoxă o asemenea deosebire între *ontologie* și *lucrare* nu este percepută nicăieri, ea fiind mai degrabă răspunsul teologiei catolice și protestante cu privire la problematica soteriologică a Calcedonului. Problema la care se ajunge este de natură eclesiologică: catolicii consideră că mântuirea în Hristos se face prin intermediul Bisericii (vizibile), așadar prin slujitori și prin Taine. Pentru romano-catolici, întruparea Fiului lui Dumnezeu este considerată o realitatea care se continuă (*incarnatio continuata*). Pentru protestanți însă, întruparea Cuvântului în Biserică ar însemna pericol pentru unicitatea realității lucrării de mântuire a lui Hristos, așadar Biserica *completează* lucrarea lui Hristos și Hristos nu este „deplin”. O astfel de viziune poate avea ca rezultat și deificarea Bisericii, dacă se va vorbi despre o *întrupare continuă a lui Hristos în Biserică* (p. 45). Este identificată mai apoi opinia centrală a logocentrismului catolic și cea a problematizării teologice asupra temei despre mântuirea lumii: Dumnezeu poate să mântuiască pe toți oamenii, fără ca puterea mântuitoare să limiteze acțiunea lui Iisus cel istoric (p. 46). Credem că în teologia apuseană nu s-a depășit anchilozarea hristologică, prin accentuarea realității că Dumnezeu S-a făcut om, fără a se preciza că este vorba despre întruparea celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi. Jacques Dupuis propune un nou concept, *hristocentrism triadic* (τριαδικός χριστοκεντροισμός), prin care „realitatea lui Hristos este datoare să rămână constitutivă mântuirii universale a oamenilor” (p. 49). Problema nu are numai conotații hristologice și triadologice, ci și eclesiologice. Același teolog catolic vrea să demonstreze că *acțiunea Cuvântului rămâne totuși discretă față de acțiunea umană a lui Hristos, încă și după Înviere și după Înălțarea Sa la ceruri întru slavă* (p. 51). De asemenea, conceptul de *hristocentrism triadic* vrea să exprime că în centrul hristologiei nu stă acțiunea întrupării, ci Hristos cel Unul din Treime ca Persoană dumnezeiască. Dacă merită luată în seamă opinia lui J. Dupuis, aceasta se datorează faptului că în centrul opiniei sale teologice stă a doua Persoană a Sf. Treimi, însă extensiile opiniei sale sunt de neacceptat (p. 53). În primul rând, se întâlnește o contradicție în gândirea teologului catolic: pe de o parte, vorbește despre identitatea dintre Cuvânt (Λόγος) și Hristos (cu

toate că teologia catolică face distincție de terminologie), iar pe de altă parte, ne vorbește despre harul „teoriei logocentrice”, așadar având în centru doar Cuvântul (p. 54). În partea a doua a studiului, dl Kourempeles se ocupă de neînțelegerile dogmei de la Calcedon și de epicentrul problematicei teologice și a abordării ei, făcând aici raportare la opiniile lui H. Donneaud. La sfârșitul studiului, autorul subliniază că unele opinii ale lui J. Dupuis pot fi considerate ca având valori ecumenice („Iisus Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu care S-a descoperit și S-a făcut cunoscut”, p. 83), în timp ce altele indică o simplă îngrijorare universală pentru actul mântuirii.

Se identifică sau nu Biserica cu Euharistia? În aceasta stă miza celui de-al doilea studiu (*Biserica=Euharistie? O problemă dogmatică cu importanță soteriologică*, pp. 95-184), ce are ca geneză o simplă constatare: în timpurile noastre revin întrebări și teme, după cum ar fi cea legată de identificarea Bisericii cu Euharistia, asupra căreia se oprește cu anticipare episcopul de Pergam, Ioannis Zizioulas:

„Nu este Biserica în afara dumnezeieștii Euharistii? Nu trebuie să se ocupe Biserica de problemele istoriei și de cele ale nevoilor zilnice ale popoului ei? Întrebările acestea impun să clarificăm ce înseamnă formula că Euharistia și eclesiologia se identifică”<sup>6</sup>.

O altă opinie a episcopului de Pergam („Biserica nu încetează să fie Biserică în afara Euharistiei; este și rămâne Biserică numai pentru că este Euharistie, așadar icoană a Împărăției”, p. 98), îl va determina pe dl Kourempeles să vorbească în primele rânduri ale prezentului studiu, despre Euharistie ca *loc creator de întrupare a comuniunii cu Dumnezeu cel Treimic* (p. 98, *δημιουργικός χώρος ἔνσαρκης κοινωνίας μέ τόν τριαδικό Θεό*), și despre Biserică, care nu există pentru sine, ci pentru lume. Trebuie mai cu seamă să observăm elementele de identificare dintre Euharistie și Biserică și desigur, să înțelegem la ce nivel putem vorbi despre „asimilarea” Bisericii cu Împărăția lui Dumnezeu. Așa cum semnaleză și autorul grec, în eclesiologia romano-catolică această „asimilare” a Bisericii cu Împărăția lui Dumnezeu se observă mai cu seamă în cele mai noi texte, precum *Dominus Iesus*. De mare importanță este și realitatea pe care o marchează autorul, conform căreia în cadrul eclesiologiei promovate de episcopul de Pergam se simte un duh scolastic prin identificarea Bisericii cu Euharistia. Cine poartă totuși vina? Scolastica sau incapacitatea noastră de a crea o teologie vie și de a o exprima în acea manieră dătătoare de viață? Este de vină scolastica pentru absolut orice realitate ce există în lumea teologică ortodoxă? Poate fi imputat scolastice o vină continuă, de vreme ce permanent îi învinuim metodele sale, însă tot la acestea facem referiri (in)directe prin folosirea paradigmelor occidentale în propria noastră erminie? Este un adevăr de care mulți

<sup>6</sup> I.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, pp. 97-98.

suntem conștienți (sau cel puțin, ar trebui să fim!), dar pe care, dintr-o mândrie specific bizantină, refuzăm să o acceptăm. Cu alte cuvinte, critica dlui Kourempeles este corectă: nu putem învinui curentul scolastic în identificarea Bisericii cu Euharistia, ci mai cu seamă, vina trebuie căutată în neputința noastră de-a avea o proprie ermenei. Opinia autorului se desparte de argumentele logice, arătând că acțiunea euharistică nu este relație închisă, ci lucrează în mod real, putând fi probată fără limite (p. 123). Trupul lui Hristos sau Trupul Cuvântului se împărtășește tuturor oamenilor, fie că-l vor, fie că nu-l vor, iar Biserica privită și înțeleasă ca Trupul lui Hristos este datoare să trăiască cu intensitate unirea ființei lui Hristos cu ceilalți oameni. Credem mai cu seamă, că centrul discuției stă în înțelegerea Bisericii ca realitate ce nu poate fi acceptată decât ca una mișcătoare, capabilă să dea viață, să fie comunitară. Invitația Bisericii și a Euharistiei nu se adresează vreunei anume elite, ci din contră, ea se adresează tuturor celor ce conștientizează că „Cel jertfit și Cel ce se jertfește la masa euharistică este însuși Cuvântul, și nu *cel mai mare* dintre oameni” (p. 133). În Biserică, oamenii nu stau înaintea unui anume demnitar uman, ci în fața Necreatului-Creator, în fața Celui ce sufletul și l-a dat pentru oile Sale, și care acum li se împărtășește prin Euharistie. Ultima parte a studiului tratează aspectul unității eclesiologice a Bisericii („Biserica este singura confirmare a întrupării Cuvântului”), iar în finalul studiului, dl Kourempeles afirmă că:

„Euharistia și Biserica nu sunt termeni generali și abstracti. Obiectul și subiectul lor este Hristos *cel în Treime*, și nu orice persoană umană. Pentru aceasta există unire și deosebire: atât timp cât Hristos nu a fost numai un om sau numai Dumnezeu, și atât timp cât *El se oferă spre împărtășire*. Înțelegerea deplină a lui Hristos are importanță primordială și de ea s-au ocupat – nu pe nedrept – Sinoadele Ecumenice...”<sup>7</sup>.

Cel de-al treilea studiu din volumul recenzat, vorbește despre *Terapia prin împreună-suferință. Tentativa problematizării soteriologice având ca bază pe Dumnezeu-Omul întrupat*. Deși studiul pornește de la o reflecție a ultimei cereri din Rugăciunea domnească, discuția se va contura mai apoi în jurul ipotezei dacă poate exista un creștinism idealist fără trupul Dumnezeu-Cuvântului (p. 189). Nici conceptul de „trup” (σώμα, το) nu este exclus din analiză, de vreme ce multe religii și sisteme filosofice au la bază concepția origenistă asupra trupului. În opinia dlui Kourempeles, ca să înțelegem trupul, trebuie să avem în vedere mai cu seamă sensul vieții (p. 215), ce nu poate fi abordat decât în relație cu viața Fiului lui Dumnezeu. Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce s-a întrupat pentru ca omul să devină dumnezeu după har, accentuează că viața alături de El este înviere prin răstignire, de vreme ce El este *sui generis* învierea tuturor. De notat aici că cele

<sup>7</sup> I.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, p. 177.

trei învieri descrise în imaginile neo-testamentare (a lui Lazăr, a fiului văduvei și a fiicei lui Iair), redau în genere *locul, timpul, spațiul și numele* persoanelor ce s-au „împărtășit” de înviere, iar aceste trei evenimente sunt eminentamente simbolice (p. 229), ce indică în mod real importanța trupului. Autorul ne prezintă mai apoi opiniile creionate de diferiți teologi, precum Anselm de Canterbury, G.O’ Collins, S. Žižek și K. Barth, privind jertfa lui Hristos și relația ei cu umanitatea, concretizate în teoria conform căreia „jertfa lui Hristos este prezentă, ca să ne amintească cum trebuie să petrecem biologic și moral, ca să ne amintim ceea ce trebuie să facem, căci Dumnezeu și-a dat viața Sa pentru noi” (pp. 238-239). Mai mult de atât, omul nu trebuie să uite aici nici de *împreuna-suferință*, prin care își omoară patimile și mai ales, propriul *ego*.

Dintr-o altă ordine de idei, în orice împrejurare a teologiei ortodoxe este vizibilă relația strânsă dintre hristologie și soteriologie, ceea ce este demonstrată atât în viața cultică, prin textele imnografice, cât și în textele patristice: „Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască” (Sf. Atanasie cel Mare). În toate acestea exprimări, se arată că îndumnezeirea oamenilor este scopul întrupării lui Hristos, care și-a asumat trupul uman, ca să-l sfințească prin El. Cu toate acestea, asemenea formulări par ciudate pentru teologii catolici, iar celor protestanți, lipsite de sens (p. 265). Dl Kourempeles propune o erminie simplă apoftegmei athanasiene: „pentru om” înseamnă realitatea universală (ecumenică), definită drept *filantropie dumnezeiască* (θεϊκή φιλανθρωπία), în timp ce expresia „ca omul”, îndeamnă la răspunsul uman și la activarea realității ecumenice (p. 274).

Tot în acest studiu, autorul combate unele opinii formulate de Hristos Yannaras (conform căruia „Dumnezeu nu este legat de procesul îndumnezeirii”, p. 284), ca în final, să accentueze că „frumusețea va mântui lumea”, de vreme ce „frumosul este scopul final al existenței omului, dar și al lumii..., [iar] cel frumos se găsește deasupra cunoașterii binelui și al răului” (p. 305). Un aspect ce ne-a atras atenția este opinia conform căreia „o teologie ortodoxă poate să fie într-adevăr ortodoxă atât timp cât nu rămâne numai la ce este omul, ci la ceea ce poate să fie” (p. 313), cu alte cuvinte, teologia ortodoxă nu trebuie să se cramponeze într-un discurs ce are ca perspectivă numai răspunsul la întrebarea „ce?” sau „de ce?”, ci la „ceea ce” lumea și omul pot fi, nu la *ceea ce sunt*, ci întotdeauna la *ceea ce pot fi și la ceea ce pot ajunge*: să trăiască viața în Hristos, care înseamnă imitarea lui Hristos, în care „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Ga 2, 20).

În penultimul studiu, autorul ne propune o analiză a perspectivei *istoriei teandrice*, cu diferite opinii și critici în urma lecturării cărții *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*<sup>8</sup> (Ed. Kritiki, Atena, 2001, trad. F. Siatitsas, pp. 315-361). În complexitatea studiului, autorul duce o lungă conversație cu trei teologi

<sup>8</sup> Vezi traducerea românească: Jean BOTTERO, Marc Alain OUAKNIN, Joseph MOINGT, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*, trad. de Luminița Brăileanu, Ed. Art, București, 2008, 187pp.

contemporani (J. Bottéro, M.A. Ouaknin și J. Moingt), având ca subiect de analiză trei mari aspecte: Biblia, iudaismul și creștinismul. În mod cert obiectul cercetării rămâne Dumnezeu și perceperea Sa în întregul parcurs istoric al omenirii (p. 317). J. Bottéro, după ce analizează viziunea lui Moise despre Dumnezeu („El este foarte mare, foarte înalt și foarte departe de noi, ca să putem să-L exprimăm într-o iconă”), ajunge la concluzia că Moise este cel ce ne-a învățat că Dumnezeu nu trebuie să ne semene cu nimic; ne ajunge numai să știm despre existența și prezența Sa, fără alte explicații de bază. Răspunsul dlui Kourempeles se identifică în formula că „acest Dumnezeu nu poate fi departe de noi, El ne dorește, El este Dumnezeul inimii noastre”, așadar El este prototipul nostru, noi fiind plâsmuiți după *chipul* Său. Într-o altă ordine de idei, autorul arată în partea a doua a studiului că Dumnezeul iudeilor (Yahweh) este Același cu Dumnezeul creștinilor. Nu este omisă aici nici analiza opiniilor lui M.A. Ouaknin, conform cărora iudaismul țințește mai cu seamă textul sacru care vorbește despre Dumnezeu, decât existența Sa (p. 323). O asemenea perspectivă duce însă la pericolul, pe care teologul grec îl și menționează de altfel, a identificării lui Dumnezeu cu textul biblic în sine, iar pe de altă parte, odată devenit text, Dumnezeu nu se mai întrupează. Ne-am bucurat să întâlnim aici nu numai un discurs eminentemente dogmatic, ci și unul care se articulează pe teologia biblică, prin descoperirea erminiei unor pasaje neo-testamentare, precum *Mt* 5, 21-48, *Rm* 2, 25-29, 13, 8 și *Ga* 5, 14. Expresia „Creștinii nu au crezut niciodată că vorbesc despre un alt Dumnezeu” (p. 336), deschide partea a treia a studiului, ce ia în considerație opinia lui J. Moingt, conform căreia „religia este cea care l-a omorât pe Iisus”. Dl Kourempeles răspunde în mod simplu unei asemenea opinii, arătând că Hristos Logosul nu s-a întrupat ca să creeze o organizație religioasă, ci pentru ca să dezorganizeze sistemele religioase umane (p. 339). Din nou se pune accentul pe nașterea unui dialog, care să nu priveze pe celălalt de cunoaștere, ci din contră, să devină capabil să accepte realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu.

Cel din urmă studiu al cărții recenzate, ne propune *răspunsul 38* (12 oct. 2006) din referatul papei Benedict al 16-lea, de la Regensburg (12 sept. 2006). În urma prezentării referatului papei Benedict al 16-lea din data de 12 sept. 2006, în aula Universității din Regensburg, acesta a stârnit în întreaga lume musulmană (și, nu numai) o critică virulentă, mai ales datorită conținutului său, care pare că stabilește o legătură intrinsecă între islam și violență; în termeni mai liberi, islamul s-a impus în lume prin sabie. Studiul este mai degrabă o analiză pe scurt a acestui răspuns 38, mizându-se pe înțelegerea unor concepte musulmane (chiar realități, am spune noi), precum războiul sfânt și violența prozelitistă. Cu toate că papa a invitat lumea musulmană la o conciliere între ea și celelalte religii sau sisteme religioase, nepropunându-și să facă din opinia sa despre islam o „dogmă”, acțiunea sa nu a fost bine primită, iar criticile au apărut imediat. Și totuși, ce răspuns poate primi întrebarea cea mai uzitată de toți, atunci când vine vorba despre dreptatea lui Dumnezeu: *de ce acest Dumnezeu permite atâta rău în lume?* (p. 439).



Tindem să dăm dreptate autorului grec atunci când în epilog, ne avertizează:

„Cei ce văd teologia ca un model ce dă răspunsuri, mai bine să nu citească această carte. Sunt în pericol să interpreteze greșit și să nu înțeleagă multe lucruri. Teologia nu oferă rețete. Este model de dialog, și în acest [dialog] încolțește nu numai fructul, ci și intrigile. De un asemenea model se folosește Dumnezeu Cuvântul, ca Persoană reală, mântuitoare...”<sup>9</sup>.

Descoperim în scrisul dlui Kourempes o înclinație, ca de altfel pe parcursul întregii lucrări, spre ceea ce este „nou” și actual, fără a cădea în ispita „de a fi la modă”. Lucrarea în sine, chiar dacă este alcătuită din cinci studii, poate constitui cu ușurință o scurtă introducere în *Teologia ecumenică a secolului XX*, despre care nu se cunosc atât de multe aspecte nici în spațiul românesc, și nici în cel grecesc<sup>10</sup>. Este un „tot unitar” asupra viziunii teologice răsăritene și apusene față de dialogurile teologice și urmările lor, atât în Occident și Orient, ce au ca temă centrală mântuirea omului și a lumii.

Nu trebuie omise aici nici notele de subsol ale lucrării dlui Kourempes. În număr total de 487, dispersate pe toate paginile volumului, ele nu trebuie privite ca simple trimiteri ce susțin referințele bibliografice, ci din contră, ca niște demonstrații de erudiție teologică. Observăm în cuprinsul lor o erminie a celor precizate în text, iar pe alocuri o tendință de „text în text”. Este cazul să menționăm aici notele 159 (pp. 300-303), 23 (pp. 354-356) și 74 (pp. 431-434). Sunt note ce vorbesc de la sine despre valoarea cărții recenzate.

În concluzie, putem să afirmăm că lucrarea dlui Ioannis G. Kourempes are toate elementele și atuurile ce o fac să fie una de referință atât pentru spațiul răsăritean, cât și pentru cel occidental. Pe de altă parte, lucrarea dlui Kourempes merită să fie tradusă și în limba română, ca prin această traducere să ne îmbogățim nu numai de diversitatea teologiei ortodoxe, ci să ne apropiem și mai mult – ca popoare, ca neamuri, ca și creștini – unii de ceilalți.

Ne-am bucura astăzi, să putem întâlni și în teologia ortodoxă românească o asemenea viziune a unei cărți de teologie dogmatică. De ce să nu o recunoaștem, piața românească de carte teologică este supra-saturată de mii și mii de titluri, unele de valoare, altele scrise în detrimentul autorilor. Suntem pe deplin conștienți, că teologia dogmatică românească nu trebuie să rămână numai la părintele Dumitru Stăniloae. El ne-a invitat pe toți să gustăm din teologia sa, însă, în același timp, să o continuăm, să nu o lășăm doar în notele de subsol, sau în frânturile rupte din context ca să ne sprijinim teza, ci să o probăm, să o ducem mai departe. Pe de altă parte, avem nevoie în teologia dogmatică

<sup>9</sup> I.G. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, p. 441.

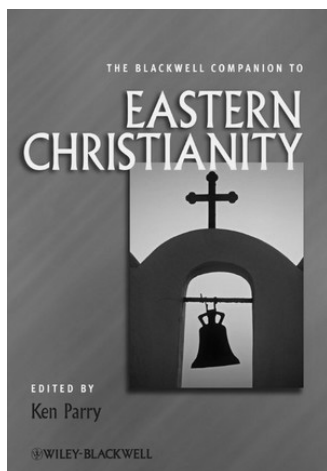
<sup>10</sup> Aș menționa totuși aici traducerea în neo-greacă a lucrării lui: Rosino GIBELLINI, *H θεολογία του εικοστού αιώνα*, traducere de P. Yfantis, Ed. Artos, Atena, 2002, 736pp.

românească nu numai de manuale, ci mai ales de dialog, de percepția reală a valorilor noastre în comuniune (până la un anumit punct) cu cele ale Apusului.

Cuvântul dlui Kourempes este cuvântul (de) teologie(i), care se dorește auzit, de vreme ce *prin* cuvânt și *în* cuvânt omul comunică celorlalți. Invitația la lectura cărții dlui Kourempes stă în primul rând în putința deschiderii noastre spre a auzi și un alt cuvânt, nu numai al celui personal.

(Alexandru PRELIPCEAN)

**Ken PARRY (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2010, 508 p.**



Studiile privind istoria Bisericilor Ortodoxe publicate în Occident nu au reușit să păstreze întotdeauna obiectivitatea necesară. Însă, căile de comunicare modernă au adus posibilitatea unui dialog mai dezvoltat ale cărui roade s-au observat în primul rând în stabilirea unor opinii corecte cu privire la istoricul și tradiția răsăriteană. Acesta este, de altfel, și scopul mărturisit al acestei colecții de studii inițiate de profesorul Ken Parry<sup>1</sup>. În prefața semnată de cunoscutul teolog și bizantinolog sunt precizate următoarele:

„Studiile cuprinse în acest volum oferă o vastă cantitate de material cu privire la istoria, teologia și expresiile culturale ale comunităților creștine care au rămas în mare măsură necunoscute celor din exteriorul lor. Ele oferă de asemenea posibilitatea de a compara și a observa critic varietatea tradițiilor care au determinat apariția Bisericilor Ortodoxe Răsăritene și Vechi-Orientale. Putem observa, poate pentru prima dată într-o singură carte, aceste tradiții diverse care alcătuiesc bogatul conținut al creștinismului răsăritean, pentru că doar analizându-le în contextul lor istoric putem înțelege și aprecia ce unește și ce separă Bisericile răsăritene”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Kenneth Parry ocupă funcția de Senior Lecturer and Research Fellow în Departamentul de Istorie Antică al Universității Macquarie din Sidney, Australia. Dintre publicațiile sale cel mai recent amintim: *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity* (1999); *From Palmyra to Zayton: epigraphy and iconography* (2005), *Art, architecture and religion along the silk roads* (2008).

<sup>2</sup> Ken PARRY (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2010, p. XV.