

# LIBERTATEA UMANĂ ÎN SPAȚIUL CREȘTIN RĂSĂRITEAN ÎN CONTEXTUL CRIZELOR GLOBALE CONTEMPORANE

**Conf. univ. dr. habil. Cristian Vasile PETCU**

*University Ovidius, Constanța, Romania*

*cv.petcu@yahoo.com*

---

## **ABSTRACT: Human Freedom in Eastern Christianity in the Context of Contemporary Global Crises.**

The Fundamental crisis of Orthodoxy, which the Christian believer experiences in every Christian Liturgy, is represented by the Crucifixion of the Lord Jesus Christ. This crisis is so overwhelming for the Christian believer that, during the liturgical event, alongside Christ, he passes from the trembling and agonizing state of death to the fascinating ecstatic state of the Resurrection, thus going through, in a real and complete way, itself the redemptive work that Christ performs in the Eucharistic act: Incarnation, Crucifixion, Resurrection, Transfiguration and Ascension. Following the model of this type of divine work, the Church reveals itself to the world as a factor causing a permanent eschatological crisis, because its liturgical space expresses the tension in which the world is called to live like Christ, Who, at the same time, although he is part of the world and is in the world as a man, remains beyond her and her dimensions as God. It is the call to experience permanent eschatological, transfiguring tensions, based on the universal crisis of the crucifixion experienced by Christ on Golgotha. This is also the reason why the message of the Cross constituted for the Christian faithful, in concrete fact throughout the history of the Church, the most authentic message of crisis. In the present study we propose to present the fundamental aspects of the Orthodox liturgical space as a solution offered to the global crises of humanity today.

**Keywords:** *Liberty, Orthodox, Crisis, Global.*

---

## **Introducere**

Tulburările care au amenințat primele comunități creștine, persecuțiile creștinilor, provocările ereticilor ori tulburările și abaterile de la valorile

creștine, în toate modurile lor de manifestare, ce au fost permanent prezente în viața Bisericii, au subminat comunitățile de credință din interior. Toate aceste evenimente, constituie și azi o realitate recurentă ce ridică întrebări cu privire la modul în care urmașii lui Hristos ar trebui să răspundă crizelor globale ale lumii, plecând de la experiența pe care au dobândit-o în trăirea propriilor crize materiale și spirituale, dar, mai ales, prin cele ce sunt expresie a spațiului liturgic.

Oamenii, în general, trăiesc cu credința că o criză personală sau socială ori de orice altă natură nu le va afecta viața. Cu toate acestea, în calitate de creștini, nu putem fi naivi față de realitatea lumii în care trăim, pentru că nu putem uita că suntem chemați să slujim în Împărăția lui Dumnezeu. Credința creștină, deși nu vorbește despre crize și nici dacă sau cum ar putea fi depășite crizele prin această chemare, totuși învață pe credincioșii creștini să își pună nădejdea în Hristos, Cel care s-a răstignit pentru a birui păcatul și moartea, deoarece, pentru creștini, criza Răstignirii a fost depășită de Învierea lui Hristos care a dat, astfel, ucenicilor Săi încrederea că El este Cel ce întemeiază prin moartea pe cruce Biserica, comunitatea creștinilor, ca pe Trupul Său pe care îl înviază și îl urcă la cer. Astfel, toate crizele umanității pot fi depășite de cei care cred în Hristos și se unesc în Biserică în numele lui Hristos în taina euharistică a Liturghiei, în care credinciosul trăiește în chip real criza mântuitoare, salvatoare a dumnezeieștii răstignirii.

Azi, mărturia crizelor umanității la nivel global este dovedită de conflictele care se desfășoară aproape peste tot în lume. Aceste controverse sunt alimentate de modul în care sunt percepute fundamentele metafizice ale moralității (și, prin extensie, a elaborării politicilor acestora) ca fiind inerent incompatibile cu fluiditatea adevărilor revizuibile care apar spre a fi potrivite pentru luptele necesare obținerii unor evoluții orientate spre viitor și spre o societate incluzivă care se hrănește cu distincția contemporană definită de întâlnirea contondentă dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie<sup>1</sup>.

Dezbaterea nu este nouă. O întâlnim și cu câteva decenii înainte de cel de-al Doilea Război Mondial, când teoreticieni al unor ideologii extre-

---

1 Haralambos Ventis, *Liberal Democracy, Spiritual Values and Nihilism: Prefatory Notes to a pending Discussion in the Orthodox World*, in Hans-Peter Grosshans, Pantelis Kalaitzidis (Eds.), *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, Brill Schöningh, 2023, (231-251). pp.231-232

miste, precum Carl Schmitt și Martin Heidegger, și înaintea lor Oswald Spengler, au declanșat un atac necrușător împotriva democrației liberale, acuzând-o că este o cauză a declinului și a dezintegrării. În mentalitatea lor obstinată anti-liberală, noțiunea de drepturi ale omului, departe de a fi deloc apreciată, a fost considerată – așa cum este astăzi în cercuri similare – pernicioasă în repercusiunile sale sociale, marcă comercială a unei societăți egoiste, auto-indulgente, centrată pe satisfacerea dorințelor de bază ale unui individ. Desigur, de-a lungul anilor postbelici și în urma unor atrocități precum Holocaustul, dispoziția față de drepturile omului s-a îmbunătățit radical, cel puțin în teorie.

În zilele noastre, însă, extinderea drepturilor omului a început deja să apară ca fiind provocatoare și chiar intolerabilă în unele cercuri, în măsura în care respectiva extindere a contestat și continuă să pună sub semnul întrebării principiile normative tradiționale în numele a ceea ce pare a fi un relativism excesiv greșit care lasă prea puțin loc pentru legăturile sociale moștenite. Astfel, având în vedere pericolul ca relativismul să efectueze schimbări mai rapide decât ar putea suporta majoritatea oamenilor (o îngrijorare încurajată de criza economică atribuită globalizării<sup>2</sup>), susținerea discursului asupra drepturilor omului s-a inversat, declanșând o reacționară duplicitate pe mai multe planuri. Prin urmare, noua ordine mondială cauzează o varietate de prejucții și crize la nivel mondial, fiind privită ca fiind complet lipsit de coloană vertebrală și absolut nihilistă, dăunătoare spiritualității și religiei, deci responsabilă pentru desacralizarea vieții, motiv pentru care este acuzată că exaltă o indiferență flagrantă față de binele comun, de fapt, instigând astfel la deconstrucția însăși a societății și la transformarea acesteia într-o sumă de indivizi egocentri<sup>3</sup>.

Pentru teologul ortodox Christos Yannaras această criză globală de ordin spiritual este cauzată de însăși noțiunea de cetățen al noii ordini mondiale, despre care spune că ar trebui să fie modelată după o ontologie mai „profundă”, inspirată de ceea ce este sacru, și urmând liniilor arbitrare ale unui discurs convențional despre „drepturi”, un discurs condus în principal de desfășurarea crizelor globale. De fapt, Yannaras merge până acolo

---

2 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Globalization and its effect on religion”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.

3 *Ibidem*, p. 232.

încât susține că scopul comun al Ortodoxiei ar trebui să fie acela de a preface Biserica într-un bastion eficient împotriva globalizării generatoare de crize, globalizare care nivelează toate diferențele culturale sub pretextul progresului și al libertăților individuale, subjugând astfel viața umană și nevoile ei intereselor private ale unei elite tot mai avide<sup>4</sup>.

Azi, ca întotdeauna, faptul că ființele umane nu se mulțumesc în general numai cu simpla supraviețuire, ci aspiră mai mult decât oricând să își cunoască cauza propriei existențe, rămânând constant în căutarea unui scop mai profund în viață, care să îi conducă la redescoperirea religiei. De aceea, semnificația sensului existențial apare ca expresie a unei crize umane indispensabile unei vieți împlinite. Acest context, însă, crează omului condițiile intrării în conflict deschis cu viața politică față de a cărei natură se simte străin. De altfel, ori de câte ori metafizica de orice fel s-a întâlnit cu forța cu politică, rezultatul a fost dezastruos, căci a condus la apariția unor durereose și evidente crize umane, ca expresii a diferite totalitarisme, care au zăpăcit după cum știm, spre exemplu, secolul precedent.

În acest spațiu Biserica se întâlnește cu drepturile omului, considerate a fi principii etice sau norme sociale care stabilesc anumite standarde de conduită umană și sunt protejate ca drepturi legale de dreptul intern și internațional<sup>5</sup>. „Drepturile omului sunt despre cum fiecare dintre noi trăim în demnitate. [...] un proiect privind drepturile omului nu este doar despre implementarea unui set de obligații stabilite în istorie; mai degrabă, mișcarea pentru drepturile omului se referă la oameni care luptă împotriva nedreptății și arată solidaritate în fața opresiunii.”<sup>6</sup>

De aceea, doctrina drepturilor omului constituie o piatră de temelie a politicii globale contemporane, având un impact semnificativ asupra crizelor internaționale, asupra dreptului internațional, a activității instituțiilor mondiale și regionale, a politicilor individuale ale statelor sau ale organizațiilor neguvernamentale. De fapt, doctrina drepturilor omului este articularea în morala publică a politicii mondiale a ideii că fiecare persoană este un subiect de interes global. În acest orizont, drepturile omului conti-

4 *Ibidem*, p. 235.

5 James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, University of California Press, Berkeley CA, 1987, pp. 1–27.

6 Andrew Clapham, *Human Rights: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. xiii.

nuă să provoace scepticism considerabil, precum și diverse crize referitoare la domeniul de aplicare, natura și justificarea lor. Sensul precis al termenului „drepturi” este controversat în sine și supus unei dezbatere filozofice permanente<sup>7</sup>. Deși există un consens că drepturile omului cuprind o gamă largă de drepturi, cum ar fi dreptul la un proces echitabil, protecția împotriva sclaviei, interzicerea genocid, libertatea de exprimare, dreptul la educație etc., nu există un acord în ceea ce privește care dintre aceste drepturi specifice ar trebui incluse în cadrul general al drepturilor. Mai mult decât atât, întâlnim tot mai adesea afirmația cum că aceste drepturi trebuie implementate în funcție de contextele economice, culturale și religioase.

Observăm astfel cum, în cazul de față, înseși Ortodoxia funcționează prin această dialectică, deoarece, pe de o parte, trăiește în medii care încurajează contacte transculturale sporite și, pe de altă parte, experimentează o reconstrucție a „localizării” în situații inter-bisericești modificate, ceea ce generează inevitabil tensiuni și crize atât spirituale cât și culturale, atât pentru credincioși, cât și pentru mediul căruia aceștia sunt articulați.

### **Crize umane din spațiul creștin ortodox răsăritean**

Acet tip de tensiuni în Ortodoxie au existat și cu mult înainte de Sfântul și Marele Sinod de la Creta din 2016, la care nu au participat patru biserici ortodoxe (Patriarhia Antiohiei, Patriarhia Moscovei, Patriarhia Bulgariei, Patriarhia Georgiei), însă, în context contemporan, au culminat în 2019 prin acordarea de Autocefalie Bisericii Ortodoxe a Ucrainei de către Patriarhia Ecumenică. Acest act a (re)activat o configurație dihotomică a unor relații de putere contradictorii: Constantinopolului, considerat pro-occidental și Moscova, care se desprinde chiar și de o viziune estică, într-o manieră mai rigidă decât oricând, mai ales în contextul conflictului militar ruso-ucrainean. Această situație a condus la apariția unei crize care încă nuanțează simțită astfel la nivelul Ortodoxiei în general, deoarece trei dintre Bisericile ortodoxe au susținut poziția constantinopolitană, în timp ce celelalte Biserici ortodoxe nu au luat încă nicio poziție oficială. Însă semnele unei crize există, deoarece, potrivit unei rezoluții a Sfântului Sinod al Patriarhiei Moscovei din 15 octombrie 2018, episcopii eparhiilor orto-

---

7 Malcolm N. Shaw, *International Law*, 8th ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 210–213.

doxe ruse nu au voie să participe la Conferințele Episcopilor Ortodocși sau la orice foruri ecumenice, care sunt de obicei prezidate de un episcop aparținând de Patriarhia Ecumenică. În 2018, Patriarhia Ecumenică a înființat Exarhatul Comunităților Ortodoxe de Tradiție Rusă din Europa de Vest pentru a integra comunitățile credincioșilor ortodocși în Mitropoliile existente ale Patriarhiei Ecumenice în țările occidentale specifice. Această criză bisericească afectează credibilitatea unității Ortodoxiei pe o perioadă nedeterminată. De altfel, neînțelegerile cu privire la interpretarea anumitor reglementări canonice și la problematica primatului și sinodalității au condus la întreruperea comuniunii euharistice de către Biserica Ortodoxă Rusă cu acele biserici locale ortodoxe care au recunoscut autocefalia Bisericii Ucrainei acordată de Patriarhia Ecumenică<sup>8</sup>.

Această situație a determinat reprezentanții Patriarhiei Ecumenice să recalibreze și să reevalueze activitățile sale internaționale, precum și statutul onorific tradițional al Patriarhului Ecumenic care era considerat ca *primus inter pares* (primul dintre egali) și care acum dobândește o nouă configurație ce redefinește statutul său ca *primus sine paribus* (primul fără egali), atunci când reprezintă Ortodoxia globală<sup>9</sup>. Această nouă exprimare a statutului patriarhului ecumenic poate afecta statutul Patriarhiei Ecumenice de arbitru imparțial în mod fratern, conciliant și la nivel egal, în treburile lumii ortodoxe, fiind mai mult o instituție care funcționează la nivel transnațional spre a menține și a stabili legături cu comunitățile ortodoxe din diaspora precum și cu alte biserici.

Cu toate acestea, în ciuda puternicului cordon ombilical care ține strâns legate eparhiile ortodoxe din Occident cu „bisericele-mamă”, după modelul relaționării Bisericilor naționale cu Patriarhia Ecumenică, tendința „de a redescoperi dimensiunile universale ale Ortodoxiei și a dezvolta strategii de implantare a acesteia în țările gazdă”<sup>10</sup>, în timp ce credincioșii rămân statornici în păstrarea identității etnice, generează semnele unei crize spirituale în interiorul Ortodoxiei. Conceptul de „comunități națio-

---

8 Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 2001, pp. 58-77.

9 *Ibidem*, p. 68.

10 Maria Hämmerli/Jean-François Mayer, *Introduction*, in Maria Hämmerli/Jean-François Mayer (eds.), *Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation*, London 2014, (1–26), p. 16.

nale transnaționale”, introdus de Victor Roudometof pentru a exprima în mod adecvat modul în care Bisericile Ortodoxe funcționează ca instituții transnaționale, menținându-și totodată focalizarea națională, este rezultatul faptului că credincioșii ortodocși își exprimă credința religioasă în contextul migrației și al diasporei, unde numai stabilirea unor rețele transnaționale mai „oferă un mijloc de transcendere „transnațională” a identității și a granițelor”<sup>11</sup>, contribuind, în mod paradoxal, la „apariția unei conștiințe pan-ortodoxe”<sup>12</sup>, ca soluție la crizele actuale ale credinței ortodoxe.

Marele și Sfântul Sinod din Creta (2016) a oferit o perspectivă inedită înțelegerii acestui tip de crize umane. În analiza realizată de Emanuel Clapis asupra documentelor sinodale, acesta găsește în sintagma *sferă publică* o fericită formulă ce poate explica și soluționa relațiile etatizate ale statelor cu spațiul religios al Bisericii, unde Biserica din proprie inițiativă se distanțează de elementele etatizate și seculare ale statului și se rearticulează ca expresie a unei vieți religioase autentice societății contemporane. Este o modalitate modernă de exprimare și comunicare a Evangheliei creștine, distinctă de modul în care Biserica a comunicat cuvântul lui Hristos credințelor și practicilor credincioșilor aflați în culturile lor tradiționale. Este o lucrare a Bisericii modelată de natura *sferii publice*, adică de ipotezele acesteia și de condițiile sau regulile de dialog pe care fiecare interlocutor trebuie să le adopte pentru o comunicare civilă semnificativă în cadrul sferei publice.<sup>13</sup>

În acest sens, Pantelis Kalaitzidis consdieră că este encesar ca Biserica Ortodoxă să folosească în contextul crizelor actuale „un discurs ecleziastic ecumenic, liber de referințele continue la națiune și la formele exterioare ale epocii constantiniane”<sup>14</sup>. Altfel, „nici o revelație adevărată sau durabilă a lui Dumnezeu în creație și istorie nu poate exista, biserica nu poate să se

---

11 Victor Roudometof, *The Glocalizations of Eastern Orthodox Christianity*, in *European Journal of Social Theory*, 16/2 (2013), (226–245), p. 231.

12 Maria Hämmerli/Jean-François Mayer, *op. cit.*, p. 19.

13 Emmanuel Clapis, *The Great and Holy Council and the Orthodox Churches in the Public Sphere*, in Giuseppe Giordan/Siniša Zrinščak, *Global Eastern Orthodoxy. Politics, Religion, and Human Rights*, Cham 2020, (77–99), p. 81, nota 8.

14 Pantelis Kalaitzidis, *The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues*, in Colby Dickinson/Lieven Boeve/Terrence Merrigan (eds.), *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, Leuven/Paris/Walpole MA, 2013, (297–312), p. 74.

roage, să dialogheze sau să lupte „pentru viața lumii”, și nici nu poate avea loc vreun discurs real cu privire la cateheză sau conștiința euharistică și eshatologică a poporului lui Dumnezeu.”<sup>15</sup>

Bisericele ortodoxe sunt chemate azi, în rezolvarea crizelor interne, să construiască un tip de (contra)narațiune care să ofere oamenilor capacitatea de a asculta în lumea contemporană mesajul pocăinței și al reînnoirii despre Împărăția lui Dumnezeu. Devine evident că fundamentul acestei relaționări a Bisericii Ortodoxe cu sfera publică reiese din viziunea ei despre desăvârșirea lumii și despre destinația acesteia. Este mesajul euharistic al Liturghiei care oferă rezolvare tuturor crizelor umane pornind de la exemplul lui Hristos care se oferă în calitate de Fiul Tatălui în același fel în care, Biserica, în actul liturgic, aduce ofrandă întreaga creație lui Dumnezeu, singurul Cel Care poate oferi credincioșilor soluții la crizele sociale din sfera publică, înțelegând ca „liturghie după liturghie”, al cărui scop declarat este de „a redescoperi semnificația primordială a Liturghiei ortodoxe, respectiv forța ei evanghelizatoare și mărturisitoare, care se extinde în toate sferile vieții creștinului, în comunitatea Bisericii și în societate”<sup>16</sup>.

Ceea ce exprimă Biserica euharistic, este ceea ce oferă ea lumii ca ves-tea cea bună (ἐυαγγέλιον) a vieții celi noi. Este o jertfire iubitoare izvorâtă dintr-o criză fundamental umană, care înainte de toate, generează în ființa răului izvorul vieții mântuitoare, transformându-l dintr-o criză generală, între certitudine vizionară, dumnezeiască, pentru că Dumnezeu este și rămâne viitorul lumii.<sup>17</sup>

În lumea crizelor contemporane, Ortodoxia dobândește sens prin accentuarea valorilor comune ale umanității. O astfel de valoare rămâne demnitatea umană, învățatură a Bisericii întemeiată pe textul scripturistic unde este pus în lumină faptul că fiecare faptură umană este creată după chipul lui Dumnezeu, fără nici o diferență ori distincție de rasă, sex, vârstă, socială sau oricare alte elemente disociative. Conștiința Ortodoxiei mărturisește că Dumnezeul în treime este izvor al binelui tuturor oamenilor și că aceștia își găsesc ființa și realitatea ontologică numai odată articulați vieții persoanelor Sfintei Treimi. Drepturile omului re-

---

15 *Ibidem.*

16 Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Ed. Athena, București, 1996, p. 12.

17 Emmanuel Clapsis, *op. cit.*, p. 89.



flectă modelul triadic sau comunional al Sfintei Treimi. Pe măsură ce ne raportăm celorlalți privindu-i ca fiind sunt creați după chipul lui Dumnezeu, vedem în ei acea demnitate umană comună nouă, tuturora, care, indiferent de locul sau ordinea socială pe care o ocupă oamenii, oferă fiecărei persoane un statut ontologic care solicită respect moral și o egalitate umană esențială și inalienabilă. În acest fel, drepturile omului nu sunt numai încercări seculare folosite în încercarea de a defini demnitatea umană, ci temelia ontologică a umanității care se află, în cele din urmă în relația dumnezeiască a persoanelor din Sfânta Treime. De aceea, condiția globală a Ortodoxiei, în contextul crizelor care o marchează astăzi, poate fi considerată o mare oportunitate de a regândi structurile lumii de azi în lumina experienței trăite a Bisericii.

### **Învățătura Bisericii Ortodoxe despre demnitate și drepturi ale omului**

Principala învățătură a Bisericii Ortodoxe despre demnitate și drepturi ale omului pune în lumină două tipuri de libertate potrivit acestei tradiții. Acestea corespund distincției dintre *chipul* și *asemănarea* lui Dumnezeu. Primul tip, referitor la *chipul lui Dumnezeu*, se referă la capacitatea omului de a alege liber, fiindcă apreciază libertatea ca fiind un drept ontologic pe care îl posedă toți oamenii prin natura lor comună. Acest tip de libertate comună include și libertatea de a alege între bine și rău, cu specificarea că: „libertatea de alegere nu este o valoare absolută sau ultimă”<sup>18</sup>. Cu toate acestea, deși este considerată de o mare importanță, acest tip de libertate naturală, implică în mod necesar responsabilitatea personală. Acesta este motivul pentru care Vladimir Lossky specifică: „A fi după chipul lui Dumnezeu, afirmația Tatălui, în ultimă analiză înseamnă a fi o ființă personală, adică o ființă liberă responsabilă.”<sup>19</sup>

Al doilea tip de interpretare și abordare a libertății, cel despre *asemănarea cu Dumnezeu*, provine din termenul grecesc *eleutheria*, care se referă la o presonificare a libertății în sensul de eliberare a omului de patimi și, ca atare, de păcate. Acest tip de libertate începe de la întâlnirea omului cu

---

18 *Basic Teaching on Dignity, Freedom, and Rights*, disponibil la: <https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/ii/>, (accesat 23.10.2023.)

19 Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, St. Vladimirs Seminary, New York, 2001, p. 73.

harul dumnezeiesc și de la efortul său ascetic de a câștiga starea de îndumnezeire. Este o chestiune care se referă la desăvârșirea umană prin exercitarea și aprofundarea lucrării de asemănare a persoanei umane cu persoana lui Dumnezeu. Desăvârșire care însă variază în funcție de gradul dezvoltării spirituale și este valabilă numai pentru aceia care au dobândit-o și o cultivă pe măsură ce trec „din slavă în slavă” (2 Corinteni 3, 18). Este libertatea despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel când îi îndeamnă pe Galateni: „Stați deci tari în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi și nu vă prindeți iarăși în jugul robiei” (Galateni 5, 1).

În gândirea creștină ortodoxă, prin urmare, noțiunea de *eleutheria* se referă la libertate și ordine. De aceea, în orizont ortodox, cele două tipuri de libertăți nu sunt numai elemente esențial necesare în vederea dobândirii mântuirii, ci adevărate procese duhovnicești fără de care existența umană nu poate ajunge la o deplină înflorire și fecundare și acum și în veșnicie. Plinătatea harului dumnezeiesc se află în Biserică, unde se află Cel care prin harul Său „face să răsară soarele și peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreپți și peste cei nedreپți” (Matei 5, 45). Și pentru că astfel harul dumnezeiesc, într-o oarecare măsură, este disponibil tuturor, Ortodoxia privește creația lui Dumnezeu ca pe un întreg, fără să o împartă între sacru și secular. Tocmai în acest sens Sfântul Mucenic Iustin afirma că: „Noi am fost învățați că Dumnezeu nu a creat lumea în zadar, decât numai pentru neamul omenesc; și, am spus mai înainte că El se bucură de cei ce caută să imite calitățile Lui și că detestă pe cei ce îmbrățișează cele rele, fie în cuvânt, fie în faptă.”<sup>20</sup> De fapt, întreaga creație este saturată, creată prin și susținută de energiile dumnezeiești. Astfel înțeleg și de ce asceza, „este o atitudine pozitivă, care afirmă viața și un set de practici care caută libertatea umană prin depășirea pasiunilor – obiceiurile și atitudinile păcătoase și dezordonate care ne otrăvește relațiile, în primul rând cu Dumnezeu, dar și cu noi înșine, cu aproapele nostru și cu lumea”<sup>21</sup>. Ca atare, un anumit nivel de asceză este fundamental pentru sănătatea societății umane în ge-

---

20 Sf. Iustin, *Apologia II*, în \*\*\*, *Apologeți de limbă greacă*, în col. PSB 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 73.

21 Fr. Michael Butler and Andrew P. Morriss, *Creation and the Heart of Man: An Orthodox Christian Perspective on Environmentalism*, Acton Institute, Grand Rapids, MI, 2013, p. 56.

neral, deoarece libertatea înseamnă îndepărtarea și depășirea pasiunilor și a patimilor umane.

Această armonie sau simfonie generatoare de libertate, nu este un cezaro-papalism unde monarhul conduce atât statul cât și Biserica, așa cum a caracterizat-o din punct de vedere sociologic Max Weber, ci este, mai degrabă, o relație între „cele două puteri [imperială și bisericească] ce ar părea să fi fost un proces complex de dare și preluare de autoritate și influență la diferite niveluri – un fel de interdependență. În practica reală, relația s-ar putea să fi fost un amestec de dominație a împăratului asupra bisericii în anumite zone și poate o absență a autorității imperiale în alte sfere.”<sup>22</sup>

Aristotel Papanikolaou, arată că acest tip de libertate dumnezeiască reprezintă *comuniunea divino-umană*, acel *theosis* din învățătura ortodoxă, care descrie comuniunea omului cu Dumnezeu în orizontul cooperării libere, ascetice a acestuia, cu harul dumnezeiesc. Mărturisind credința că omul a fost creat pentru a fi liber, după chipul libertății lui Dumnezeu, afirmăm că libertatea este dăruită omului pentru ca acesta să se îndumnezeiască în mod natural. Este asemenea libertății pe care o are Biserica în a săvârși Sfintele Taine și a propovădui pe Hristos pentru ca lumea să primească Harul dumnezeiesc cu ajutorul căruia să se desăvârșească din comuniunea cu Dumnezeu. După cum spune și *Epistola către Diognet*, că Dumnezeu L-a trimis pe fiul Său, „ca să mântuie, ca să convingă, nu să silească; că Dumnezeu nu silește.”<sup>23</sup>

## Învățătura Bisericii despre *creatio ex nihilo* și libertatea umană

Există o corelație indiscutabilă între *creatio ex nihilo* și înțelegerea tradițională creștin-ortodoxă a libertății umane. După cum sugerează și numirea latină, această învățătură de credință afirmă că „Dumnezeu a creat lumea din nimic – din nicio materie preexistentă, nici spațiu sau timp”<sup>24</sup>. Această

22 Deno J. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of The Problem of Caesaropapism*, in *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 34, December 1965, (381-403), p. 386.

23 *Epistola către Diognet*, în \*\*\**, Apologeți de limbă greacă*, în col. PSB 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 101.

24 Carlo Cogliati, *Introduction*, in David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R. Stoeger (eds.), *Creation and the God of Abraham*, Cambridge University

afirmație simplă, dar fundamentală, este valabilă încă din vremea părinților capadocieni, atât în Orient cât și în Occident, fiind „o învățătură fundamentală a gândirii creștine”<sup>25</sup>.

Ceea ce afirmă *creatio ex nihilo* este că la început, înainte de crearea universului, nu era nimic în afară de Dumnezeu și, ca atare, orice a fost creat mai târziu a fost în mod necesar cauzat de El. În acest fel, *creatio ex nihilo* învață despre fragilitatea și contingenta tuturor ființelor, deoarece „existența lor ca ființe nu este autosuficientă. Există o altă dimensiune (Dumnezeu) dincolo sau în spatele ființelor particulare ale acestei lumi, în termenii căreia ființa lor poate fi explicată”<sup>26</sup>.

Dumnezeu este absolut liber, deoarece în sfera Sa de existență nu există nicio condiție restrictivă (de exemplu, materia, spațiul, timpul) care ar putea fie să-L înrobească, să-L determine sau să-L limiteze pe Dumnezeu. În acest fel, „creștinismul (...) a introdus în istoria omenirii însăși ideea de (...) libertate ontologică absolută a lui Dumnezeu”, adică „libertatea ca transcendență a toate limitele”<sup>27</sup>. Pe cale de consecință *creatio ex nihilo* pune bazele libertății absolute a lui Dumnezeu, motiv pentru care, prin Întruparea lui Hristos, libertatea intră și în lumea creată, chiar dacă aceasta este finită din cauza păcatului, motiv pentru care omul nu poate experimenta decât o „autonomie relativă”<sup>28</sup>. Zizioulas arăta în acest sens că: „libertatea autentică este imposibil de experimentat în ordinea creată și poate fi găsită numai în domeniul eclezial prin botezul în Hristos care ne transplantează într-o ontologie adevărată”<sup>29</sup>. Este o înțelegere a libertății centrată pe Biserică. Astfel, dacă libertatea absolută se găsește numai în tărâmul infinit și neîngrădit al lui Dumnezeu, omul care este rănit de păcat și trăiește într-o lume finită și trecătoare este lipsit de o libertate autentică și absolută. De aceea, Biserica Ortodoxă în calitate de Trup al lui Hristos,

---

Press, Cambridge, 2010, p. 1.

25 Janet M. Soskice, *Why Creatio Ex Nihilo for Theology Today?*, in Gary A. Anderson, Markus Bockmuehl (eds.), *Creation Ex Nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2017, p. 38.

26 Lewis S. Ford, *An Alternative to Creatio Ex Nihilo*, in *Religious Studies* 19/2 (1983), (205-213), pp. 207.

27 Elizabeth T. Groppe, *Creation Ex Nihilo and Ex Amore: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry LaCugna*, in *Modern Theology* 21/3 (2005), (463-496), pp. 478, 471-472.

28 S. Japhets, *op. cit.*, p. 15.

29 E. T. Groppe, *op. cit.*, p. 477.

conform Coloseni 1, 18 unde Apostolul Pavel arată că „El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate”, este izvorul adevăratei libertăți umane. Prin urmare omul trebuie să urmeze învățăturile și povățuirile acesteia. Ca atare libertatea umană înseamnă calitatea de membru al Bisericii lui Hristos.

Biserica joacă un rol esențial în dobândirea libertății. Arătând că omul singur nu este capabil în a alege binele în mod independent dintr-o varietate de opțiuni, motiv pentru care, pe cale de consecință, este necesar ca libertatea să fie expresia măsurii cu care omul îmbrățișează Biserica în speranța de a dobândi, în cele din urmă, libertatea absolută a lui Dumnezeu odată cu a doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos.

## O viziune a libertății umane pentru secolul XXI

Nikolai Berdiaev, care în general „se considera un fiu loial al Bisericii Ortodoxe Ruse”<sup>30</sup>, a aprofundat învățătura ortodoxă despre libertate. În viziunea sa: „Libertatea nu este creată de Dumnezeu: este înrădăcinată în Nimic”<sup>31</sup>, și deci este „independentă ontologic de Dumnezeu”<sup>32</sup>. Ca atare, libertatea nu este „un dar dat de Dumnezeu” și, de asemenea, „Dumnezeu nu poate îndrepta sau revoca libertatea omului”<sup>33</sup>. Motivul pentru care Berdiaev percepe libertatea ca pe o categorie necreată și independentă este că: „în măsura în care libertatea este dependentă de ceva (...) acolo nu poate fi adevărată libertate”<sup>34</sup>.

Cu toate acestea, dacă libertatea este nedeterminare absolută, așa cum susține Berdiaev, atunci ar trebui să fie și un „Nimic nedeterminat”<sup>35</sup>, deoarece totul este, într-o măsură mai mare sau mai mică, determinată de

30 Richard A. Hughes, *Nikolai Berdyaev's Personalism*, in *International Journal of Orthodox Theology* 6/3 (2015), (63-80), pp. 64.

31 Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, Geoffrey Bles, London, 1935, p. 25.

32 Thomas A. Idinopulos, *Nicolas Berdyaev's Ontology of Spirit*, in *The Journal of Religion* 49/1 (1969), (84-93), p. 89.

33 James McLachlan, *Mythology and Freedom: Nicholas Berdyaev's Uses of Jacob Boehme's Ungrund Myth*, in *Philosophy Today* 40/4 (1996), (474-485), p. 480.

34 Tim Noble, *Theosis and Pleroma in East and West: Integral Freedom*, in; John Arblaster, Rob Faesen (eds.), *Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*, Peeters Publishers, Leuven, 2018, p. 132

35 Fuad Nucho, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity: A Critical Study*, Victor Gollancz Ltd, London, 1967, p. 155.

însăși condițiile existenței sale. Pentru Berdiaev, totuși, neantul libertății nu trebuie înțeles literalmente ca nimic absolut, ci mai degrabă ca nimic care conține în sine potențialitate fără limită și, ca atare, „este un ne-lucru care este un întreg, o potențialitate fără fond și formă”<sup>36</sup>.

În gândirea lui Berdiaev, așadar, există o *creatio ex nihilo*, așa cum ne învață creștinismul tradițional, cu singura diferență fiind că, pentru gânditorul rus, *nihil*-ul creației nu este un nimic în sens literal, ci un nimic potențial care este în esență „ființă potențială”<sup>37</sup>. Așadar: „A existat (...) înainte de creație, o potențialitate”<sup>38</sup>, prin care Dumnezeu din „iubirea Sa infinită”<sup>39</sup> a făcut toate Fiind în existență. În plus, când a venit timpul creației, Dumnezeu „a folosit chestiile (...), care potențial conțineau libertate necreată. Libertatea necreată, care a purtat semințele libertății de autodeterminare a omului, a intrat așadar în formarea omului”<sup>40</sup>.

În această lumină, temelia libertății omului nu mai este literalmente nimicul din care Dumnezeu a creat totul, ci mai degrabă libertatea/neantul necreat. Prin urmare, dacă libertatea se găsește aici și acum în interiorul oamenilor, fiind însăși fundamentul lor, așa cum implică înțelegerea lui Berdiaev, atunci apartenența la Biserică este arhisuficientă pentru a experimenta libertatea.

Așadar, libertatea nu este ceva care va fi (sau nu) va fi dat oamenilor în viața de apoi, în funcție de credința pe care au mărturisit-o în timpul existenței pământești, ci, mai degrabă, libertatea<sup>41</sup> este potențialul tainic și absolut care stă la baza a tot ceea ce există, inclusiv a oamenilor, și astfel

36 J. McLachlan, *The Desire to Be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev: Studies in Phenomenological Theology*, International Academic Publishers, Peter Lang Inc., 1992, p. 126.

37 Georg Nicolaus, C.G. Jung and Nikolai Berdyaev: *Individuation and the Person: A Critical Comparison*, Routledge/Taylor & Francis Group London, 2011, pp. 122-123.

38 Matthew Spinka, *Berdyaev and Origen: A Comparison*, in *Church History* 16/1 (1947), (3-21), p. 9.

39 N. Berdyaev, *Salvation and Creativity: Two Understandings of Christianity*, disponibil la: [http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1926\\_308.html](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_308.html) (accesat 23.10.2023).

40 F. Nucho, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity: A Critical Study*, p. 155.

41 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Religious liberty – a natural human right”, în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Les Arsc, France, Editions IARSIC, 2015, pp. 595-608.

se găsește în cele mai lăuntrice dimensiuni ale umanității create de Dumnezeu.

Omul, deci, este deja în această viață o ființă cu totul liberă, în același fel în care poetul este liber atunci când se confruntă cu potențialitățile infinite ale artei sale. La fel cum poetul „confruntat așa cum este cu foaia sa de hârtie albă, îl vede ca locul infinitelor posibilități poetice”<sup>42</sup>, omul confruntat cu condițiile restrictive ale existenței, nu pierde libertatea infinită a potențialității care rezidă în ființa sa. Astfel, în ceea ce privește latura exterioară a vieții umane, oamenii sunt restricționați de condițiile materiei, spațiului, timpului etc., dar, în adâncul ființei, în latura interioară a vieții lor, omul pot intra în contact cu o potențialitate infinită care face ca el să fie liber.

Prin urmare, nu există un singur răspuns pentru a defini libertatea umană, ci o infinitate de răspunsuri care înzestreză ființa umană cu o infinitate de alegeri. Aceasta este soluția la înțelegerea ortodoxă a libertății umane în teologia creștină de azi, care, ca dintotdeauna, propune lumii libertatea în Hristos. În acest fel, teologia creștin-ortodoxă și postmodernitatea se întâlnesc într-o viziune comună și contemporană cu sensurile ortodoxe ale libertății umane.

### **Libertatea umană ca expresie a relației cu „celălalt”**

Pentru a dezvolta înțelegerea ortodoxă a libertății umane este necesar să vorbim și despre doi teologi ortodocși care au contribuit în mod special la o înțelegere a persoanei umane: mitropolitul John Zizioulas și profesorul Christos Yannaras, deoarece aceștia văd libertatea umană ca fiind expresie a relației cu „celălalt”.

În viziunea lui Zizioulas, Treimea servește ca unic model de comuniune cu celălalt pentru Biserică și pentru ființele umane<sup>43</sup>. El afirmă că „alteritatea este constitutivă a unității”, așa cum este prezentată înțelegerea ortodoxă a Sfintei Treimi. În Sfânta Treime, există „o *koinonia* de nedespărțit care există între cele trei persoane, ceea ce înseamnă că alteritatea nu este o amenințare la adresa unității, ci o condiție *sine qua non* a acesteia.”<sup>44</sup>

---

42 Etienne Gilson, *Painting and Reality*, Pantheon Books, New York, 1957, p. 114.

43 John Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, New York, 2007, pp. 4-5.

44 *Ibidem*, 5.

Mai mult decât atât, pentru Zizioulas, „alteritatea este de neconceput în afară de relație”, iar numele persoanelor din Sfânta Treime: Tatăl, Fiul și Duhul se referă la existența relațiilor dintre ele. Însăși distincția dintre ele este precizată tot printr-o relație. Prin urmare, comuniunea de persoane nu amenință alteritatea, ci o generează.<sup>45</sup>

Înțelegerea lui Zizioulas și Yannaras asupra persoanei umane își are rădăcinile în învățătura stabilită la Sinoadele Ecumenice din secolul al IV-lea pe când Biserica și-a fixat învățătura despre Sfânta Treime<sup>46</sup>. În încercările de a ajunge la o expresie comună a credinței în Dumnezeu ca trei persoane, părinții capadocieni au reușit să redefinească termenul filozofic grecesc, *ipostas*, care în gândirea aristotelică era echivalat cu substanța unui lucru, cu definiția persoanei în sine. Această schimbare a terminologiei este deosebit de semnificativă, deoarece permite conceptului de persoană să fie echivalat cu ființa-în-sine, mai degrabă, decât cu a fi ca o categorie pentru înțelegerea unei anumite ființe. Persoana, astfel, constituie ființa<sup>47</sup>. Această trecere către persoană a permis apărarea unicității și libertății complete a persoanelor, precum și a alterității lor definitive, în Dumnezeire<sup>48</sup>. Dumnezeu nu este legat de nicio necesitate a naturii divine, ci, mai degrabă, persoana Sa există într-un mod de libertate ontologică completă, permițându-I să-și determine natura. Yannaras specifică: „Totmai ca existență personală, ca distincție și libertate de orice determinare prin esență sau natură, Dumnezeu constituie ființa și este ipostaza ființei.”<sup>49</sup>

Înțelegerea ortodoxă a persoanei își are rădăcinile în primul capitol al Genezei, unde se afirmă că Dumnezeu creează bărbatul și femeia după chipul și asemănarea Lui. Întrucât Dumnezeu există într-o comunitate de persoane ca Treime, fiecare cu propria sa particularitate personală, umanitatea este creată și în propria ei particularitate, în cadrul comunității ființei umane. Astfel, nu substanța sau natura sau un anumit aspect al naturii constituie imaginea lui Dumnezeu în om, ci, mai degrabă, modul de existen-

---

45 *Ibidem*.

46 J. Zizioulas, *op. cit.*, 155-77; Christos Yannaras, *The NeoHellenic Identity*, 3rd ed., Gregory, Athens, 1989, pp. 98-100.

47 John D. Zizioulas, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1985, p. 39.

48 *Ibidem*, 35.

49 Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984, p. 17.



ță care este *imago Dei*. Acest mod de existență constituie ipostaza unică a omului aflat în comunitate unde își exprimă libertatea.

Persoana există în relație cu celălalt în comunitate. Yannaras scrie: „Omul este un fapt existențial de relație și comuniune. El este o persoană, *prosopon*, care semnifică, atât din punct de vedere etimologic, cât și în practică, că are față (ops) față de (pros) cuiva sau ceva: că este opus (în relație cu sau în legătură cu) cuiva sau ceva.”<sup>50</sup> Acest fapt al persoanei explică diferențierea sa de celălalt. „Conștiința de sine” și „alteritatea” diferențiază o persoană de alta. Comparându-mă cu un alt eu, devin conștient de propria mea unicitate. Această conștiință de sine se referă la conștientizarea proprii mele identități, care este „o alteritate absolută, un caracter unic, distinct și irepetabil care îmi definește existența.”<sup>51</sup> Yannaras comentează: „Ne este sete de viață, dar posibilitatea vieții pare viabilă doar printr-o relație cu Celălalt. În persoana celui altăut căutăm reciprocitatea relației. Celălalt devine „semnificativul” vieții, corespunzător celor mai profunde dorințe ale naturii noastre.”<sup>52</sup>

În și prin relație se dezvoltă identitatea sau ego-ul cuiva. „Astfel, persoana reprezintă un mod de a fi”, conform lui Yannaras, „care presupune individualitatea naturală, dar este în același timp distinct de aceasta. Fiecare persoană este o sumă a trăsăturilor comune întregii naturi umane, omenirii în ansamblu și, în același timp, o transcende în măsura în care este o distincție existențială, un fapt al existenței care nu poate fi definit în mod obiectiv.”<sup>53</sup> Ființele au caracteristici obiective, reflectate în modul tripartit de existență al raționalității, libertății și stăpânirii, dar fiecare persoană își folosește propria voință într-o manieră distinctă, unică, în ipostazarea acelor caracteristici obiective.

Totuși, această diferențiere a persoanei nu o face un individ autonom. Prin libertatea exprimată în auto-depășirea prin relație, persoana este capabilă să manifeste întreaga umanitate în sine<sup>54</sup>. Zizioulas afirmă că personalitatea implică „deschiderea ființei” și chiar mai mult decât atât, un

---

50 *Ibidem*, 20.

51 Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, T&T Clark, Edinburgh, 1991, p. 29.

52 Christos Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2005, p. 4.

53 C. Yannaras, *Freedom of Morality*, p. 21.

54 *Ibidem*.

*ek-stasis* al ființei, adică o mișcare spre comuniune care duce la o depășire a granițelor „eului” și astfel la libertate. În același timp, și spre deosebire de parțialitatea individului care este supus comuniunii și comunicării, persoana în caracterul ei extatic își dezvăluie ființa într-un mod universal, adică integral și nedivizat, și astfel devine extaziată ipostatic, adică purtătoare a naturii sale în totalitatea ei<sup>55</sup>. Unicitatea persoanei se dezvăluie doar în și prin relație, și, ca atare, „definește existența personală a omului, modul său de a fi.”<sup>56</sup> „Astfel comuniunea”, după cum remarcă Zizioulas, „nu amenință particularitatea personală; este constitutiv al acesteia.”<sup>57</sup>

Distinct de conceptul de persoană este noțiunea de individ, care suprimă libertatea umană. Yannaras afirmă: „Individul este negarea sau neglijarea caracterului distinctiv al persoanei, încercarea de a defini existența umană folosind proprietățile obiective ale naturii comune ale omului și comparații și analogii cantitative.”<sup>58</sup> Prin abordarea omului prin ceea ce este comun ca natură, distruge ceea ce definește în mod deosebit identitatea persoanei: relațiile sale<sup>59</sup>. Rezultatele pot fi dezastruoase. Considerând omul doar individ, adică echivalând ființa omului cu natura sa, distincția personală este ștearsă prin distrugerea libertății umane. Persoana este determinată de caracteristicile naturii umane și, de fapt, devine închisă de acestea. El devine supus naturii sale obiective.

Ca persoană umană, omul rămâne capabil să-și exercite libertatea în contextul comunității. În gândirea apuseană libertatea este de obicei înțeleasă ca abilitatea de a exercita alegerea. Yannaras însă înțelege libertatea ca fiind capacitatea de a scăpa de constrângerile naturale. Libertatea înseamnă prin urmare capacitatea de a scăpa de limitele propriei noastre naturi. De aceea, adevărata libertate umană este reprezentată de „capacitatea de a ne trăi existența ca o realizare a iubirii, astfel încât să ajungem la adevărul persoanei.”<sup>60</sup>

---

55 John D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, in *Scottish Journal of Theology*, 28, (1975), (401-447), p. 408.

56 C. Yannaras, *Freedom of Morality*, p. 22.

57 J. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity*, p. 409.

58 C. Yannaras, *Freedom of Morality*, p. 22.

59 Pentru o abordare asemănătoare vezi: Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.

60 Christos Yannaras, *Towards a New Ecumenism*, disponibil la: <http://www.incommunion.org/Yannaris.htm>. (accesat 21.10.2023.)

Echivalând identitatea umană cu natura, se lasă umanitatea la nivelul tragic al necesității ontologice, incapabilă să se elibereze de ceea ce dictează natura. Dar, după cum a arătat Yannaras, înțelegerea ontologică a persoanei se reflectă în comuniune. Prin expresia extatică, adică ieșirea dincolo de sine către celălalt, persoana dobândește personalitatea. Libertatea permite această expresie extatică a sinelui în relația cu celălalt. Dacă persoana este definită doar de natura sa, atunci ea este incapabilă să-și exprime libertatea în mod extatic, deoarece este determinată sau limitată de propria natură. În înțelegerea umanității prin natura ei, nu există o diferențiere a sinelui care să permită atingerea celuilalt și obținerea comuniunii și a relațiilor personale. În schimb, nu există nicio relație într-o ontologie a ființelor omogene. Acesta este motivul pentru care Dumnezeu creează pentru a avea o relație cu ceea ce El nu este. Ființele umane create după chipul lui Dumnezeu sunt capabile să aibă relații de comuniune datorită caracterului lor distinctiv în modurile lor de ființă în modul în care sunt actualizate ipostatic.

În principal, această expresie extatică a ieșirii către celălalt este în dragoste sau golire de sine. Potrivit lui Yannaras, „Viața înseamnă să te dai înapoi de la cerințele proprii tale vieți de dragul vieții celuilalt. Înseamnă a trăi dezinteresat pentru a primi jertfa de sine a celuilalt.”<sup>61</sup> Prin experiența extatică a iubirii, celălalt este confirmat ca subiect.

De aceea, *erosul*, sau dorința pentru celălalt, se realizează prin *kenoză* sau golirea de sine, modelată după iubirea de golire de sine a Persoanelor Sfinte Treimi<sup>62</sup>. Zizioulas remarcă: „Dacă nu ne sacrificăm propria voință și nu o supunem voinței celuilalt, repetând în noi înșine ceea ce a făcut Domnul nostru în Ghetsimani în raport cu voința Tatălui său, nu putem reflecta în mod corespunzător în istorie comuniunea și alteritatea pe care le vedem în Dumnezeu treimic.”<sup>63</sup> El continuă, „calea „kenotică” este singura care se potrivește creștinului în comuniunea sa cu celălalt – fie că este Dumnezeu sau „apromenul” cuiva.”<sup>64</sup> Această *kenoză* trebuie să apară în contextul iubirii de Dumnezeu și al iubirii de aproapele. Yannaras afirmă: „[Dragostea] este modul de „viață autentică” exprimat în existența umană. O reflectare a creării umanității după „chipul lui Dumnezeu”. Implantat în

---

61 C. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 5.

62 *Ibidem*, p. 46.

63 J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, p. 5.

64 *Ibidem*, p. 6.

natura umană în trupul și sufletul uman. Puterea iubirii determină modul de existență al naturii.”<sup>65</sup> Numai modelându-se după cum este revelată viața Sfintei Treimi, umanitatea poate experimenta liberă „plinătatea triadică a vieții.”<sup>66</sup>

## Concluzii

Biserica Ortodoxă și teologia ei au fost dintotdeauna vehemente în afirmarea libertății umane. Precizările acestui succint studiu despre libertatea umană nu fac altceva decât să comunice mai bine publicului postmodern al secolului XXI viziunea Ortodoxiei despre libertatea umană. Este modul Bisericii de a aminti oamenilor că cu toții suntem „pelerini cu (...) [un Dumnezeu] pe care niciunul dintre noi nu l-a cuprins încă în imensitatea lui”<sup>67</sup>. Așadar, libertatea umană este, în fapt, o îmbogățire creativă din tainele lui Dumnezeu și ale umanității.

Aceasta înseamnă că în societatea contemporană creștinii ortodocși trebuie să respecte din dragoste de aproapele convingerile religioase sau nereligioase ale celuiilalt. În construirea binelui comun al societății umane și prin sprijinirea libertății altora de a crede așa cum doresc, Biserica îl recunoaște pe celălalt, nu ca un drept, ci ca un serviciu al iubirii. După cum comentează Arhiepiscopul Anastasios, Biserica trebuie să lucreze spre o *koinonia* a iubirii modelată pe baza iubirii perihoretice după modelul care există în viața Sfântei Treimi. În rădăcinată în însăși ontologia persoanei, așa cum este revelată în Treime, alteritatea cuiva recunoscută de altul include recunoașterea libertății sale, inclusiv libertatea de a crede sau de a nu crede. Biserica, prin iubirea ei de aproape, susține o astfel de libertate de a crede sau de a nu crede ca o reflectare a ființei persoanei. Printr-o asemenea abordare față de celălalt, față de oameni de diferite credințe religioase sau nereligioase, din iubire față de celălalt într-o kenotică golire de sine, Ortodoxia promovează libertatea religioasă pentru întreaga lume.

65 C. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 58.

66 *Ibidem*, p. 136.

67 Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000, p. 193.

## Bibliografie

- \* \* \*, *Apologeți de limbă greacă*, în col. PSB 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980.
- BERDYAEV, N., *Salvation and Creativity: Two Understandings of Christianity*, disponibil la: [http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1926\\_308.html](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1926_308.html)
- BERDYAEV, Nicolas, *The Destiny of Man*, Geoffrey Bles, London, 1935.
- BOCKMUEHL, Gary A. Anderson, Markus, (eds.), *Creation Ex Nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2017.
- BRIA, Ion, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, București, Ed. Athena, 1996.
- CLAPHAM, Andrew, *Human Rights: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- CLAPSIS, Emmanuel, *The Great and Holy Council and the Orthodox Churches in the Public Sphere*, in Giuseppe Giordan/Siniša Zrinščak, *Global Eastern Orthodoxy. Politics, Religion, and Human Rights*, Cham 2020, pp. 77–99.
- FAESEN, John, Arblaster, Rob, (eds.), *Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*, Peeters Publishers, Leuven, 2018.
- FORD, Lewis S., *An Alternative to Creatio Ex Nihilo*, in *Religious Studies* 19/2 (1983), pp. 205-213.
- GEANAKOPLOS, Deno J., *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of The Problem of Caesaropapism*, in *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 34, December 1965, pp. 381-403.
- GILSON, Etienne, *Painting and Reality*, Pantheon Books, New York, 1957.
- GODDARD, Hugh, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- GROPE, Elizabeth T., *Creation Ex Nihilo and Ex Amore: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry LaCugna*, in *Modern Theology*, 21/3, (2005), pp. 463-496.

- HUGHES, Richard A., *Nikolai Berdyaev's Personalism*, in *International Journal of Orthodox Theology*, 6/3, (2015), pp. 63-80.
- IDINOPULOS, Thomas A., *Nicolas Berdyaev's Ontology of Spirit*, in *The Journal of Religion*, 49/1, (1969), pp. 84-93.
- KALAITZIDIS, Pantelis, *The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues*, in Colby Dickinson/Lieven Boeve/Terrence Merrigan (eds.), *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, Leuven/Paris/Walpole MA, 2013, pp. 297–312.
- LOSSKY, Vladimir, *Orthodox Theology: An Introduction*, St. Vladimirs Seminary, New York, 2001.
- MAYER, Maria Hämmerli/Jean-François, *Introduction*, in Maria Hämmerli/Jean-François Mayer (eds.), *Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation*, London 2014, pp. 1–26.
- MCLACHLAN, J., *The Desire to Be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev: Studies in Phenomenological Theology*, International Academic Publishers, Peter Lang Inc., 1992.
- MCLACHLAN, James, *Mythology and Freedom: Nicholas Berdyaev's Uses of Jacob Boehme's Ungrund Myth*, in *Philosophy Today*, 40/4, (1996), pp. 474-485.
- MORRISS, Fr. Michael Butler and Andrew P., *Creation and the Heart of Man: An Orthodox Christian Perspective on Environmentalism*, Acton Institute, Grand Rapids, MI, 2013.
- NICKEL, James W., *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, University of California Press, Berkeley, CA, 1987.
- NICOLAUS, Georg, C.G. *Jung and Nikolai Berdyaev: Individuation and the Person: A Critical Comparison*, Routledge/Taylor & Francis Group London, 2011.
- NUCHO, Fuad, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity: A Critical Study*, Victor Gollancz Ltd, London, 1967.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Globalization and its effect on religion", în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Mihnea Costoiu, Liviu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (eds.), Les Arcs, France, Iarsic, 2014, pp.532-541.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Religious liberty – a natural human right", în *Jurnalul Libertății de Conștiință*, Ganoune Diop, Mihnea Costoiu, Li-

- viu-Bogdan Ciucă, Nelu Burcea (coord.), Les Arsc, France, Editions IAR-SIC, 2015, pp. 595-608.
- ROUDOMETOF, Victor, *The Glocalizations of Eastern Orthodox Christianity*, in *European Journal of Social Theory*, 16/2 (2013), pp. 226–245.
  - SHAW, Malcolm N., *International Law*, 8th ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2017.
  - SPINKA, Matthew, *Berdyaeu and Origen: A Comparison*, in *Church History*, 16/1, (1947), pp. 3-21.
  - STOEGER, David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R., (eds.), *Creation and the God of Abraham*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
  - TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.
  - TIERNEY, Brian, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 2001.
  - VENTIS, Haralambos, *Liberal Democracy, Spiritual Values and Nihilism: Prefatory Notes to a pending Discussion in the Orthodox World*, in Hans-Peter Grosshans, Pantelis Kalaitzidis (Eds.), *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, Brill Schöningh, 2023, pp. 231-251.
  - YANNARAS, Christos, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, T&T Clark, Edinburgh, 1991.
  - YANNARAS, Christos, *The Freedom of Morality*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984.
  - YANNARAS, Christos, *The NeoHellenic Identity*, 3rd ed., Gregory, Athens, 1989.
  - YANNARAS, Christos, *Towards a New Ecumenism*, disponibil la: <http://www.incommunion.org/Yannaris.htm>.
  - YANNARAS, Christos, *Variations on the Song of Songs*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2005.
  - ZIZIOULAS, John D., *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1985.
  - ZIZIOULAS, John D., *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, in *Scottish Journal of Theology*, 28, (1975), pp. 401-447.

- ♦ ZIZIOULAS, John, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, New York, 2007.

### **Webografie:**

- ♦ *Basic Teaching on Dignity, Freedom, and Rights*, disponibil la: <https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/ii/>