THE RELIGIOUS BEHAVIOR, BETWEEN TRADITION AND MODERNITY

Iulia Marti

PhD Student, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș

Abstract: The present study aims to bring to light the living nature of Tradition as a free, creative, itinerant and zenithal conveyance of the sacred, Tradition that (also) manifests itself in modernity through religious / mystical behavior. Even though the modern man tends to become more and more spiritually deprived, in his attempt to find rational solutions to existential problems, the timeless quality of Tradition makes it possible for man to be in permanent complementarity with God. It is within Tradition that the irrational element of faith can truly be kept alive.

Keywords: religious confusion, depersonalization, tradition, sacred, faith

Sintagma *comportament religios* (astăzi, redusă la *o chestiune de credință privată*)[1] conține, prin alăturarea a doi termeni din arii de manifestare diferite, un paradox. Dacă prin *comportament* înțelegem o modalitate de a ne exprima practic, observabil, în circumstanțele obiective, cotidiene, prin atributul său – *religios* – părăsim zona confortabilă a ceea ce se poate cunoaște senzorial/rațional, pentru a pătrunde într-o zonă caracterizată de taină. Ce căutăm, de fapt, în această zonă? Cum se armonizează experiența intramundană cu planul transcendent? Mai mult speculativ, putem spune că e vorba, aici, de o înălțare spre divinitate și o descindere a acesteia în contingent, ambele dinamici conlucrând pentru a produce o relație ambivalentă, de cucerire și de unire spirituală. Așadar, comportamentul religios ar avea drept materie spiritul, care tinde spre un ultim nivel al iubirii și al adevărului existențial și care este întâmpinat, după calea cea mistuitoare parcursă, de Iubirea însăși, în chipul Creatorului lumii văzute și nevăzute.

Încercând să re-creeze *starea primordială*, oamenii primitivi nutreau o *nostalgie a Paradisului, obsesia ontologică* de a fi contemporani cu zeii împingându-i spre gesturi repetitive (reactualizante) de comunicare cu lumea divină (ceremonii totemice, rituri legate de cultivarea plantelor, sărbători și mituri terapeutice, incantații); Această conduită făcea apel la „o responsabilitate pe plan cosmic, spre deosebire de cele de ordin moral, social sau istoric, singurele pe care le cunosc societățile moderne"[2], așadar trimitea omul spre *altceva/altcineva decât el însuși,* dar rămânând *el însuși:* omul reînnoit, *reînceput* odată cu timpul în care descinde, renăscut și resfințit. Omul primitiv trăia *religios* în mod real, totalizator, ordonat comportamental, nu în mod relativ, fragmentar sau oniric, se bucura de șansa participării active la reînnoirea lumii prin propria lui angajare în proximitatea plină de daruri a sacrului, astfel încât – asemenea unei ape curgătoare, timpul imemorial devenea parte a prezentului.[3] Așadar, ceea ce noi numim a fi tainic, ermetic, îndepărtat, iată că putea fi cunoscut și experimentat în societatea arhaică.

---

[1]Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, București, 2005, p. 7.

[2] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul,* Traducere din franceză de Brândușa Prelipceanu, Ediția a III-a, Ed. Humanitas, București, 2013, p. 72.

[3]„imun la orice schimbare; nu reprezintă ceea ce s-a întâmplat odinioară, ci ceea ce se întâmplă mereu. Trecutul eludează atât accidentul, cât și contingența; cu toate că este timp, el reprezintă și o negare a timpului. Anulează contradicțiile între ceea ce s-a întâmplat ieri și ceea ce se întâmplă azi. Imun la schimbare, el reprezintă norma: totul trebuie să se întâmple la fel ca în prezentul etern." Octavio Paz,

BDD-A26502 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:45:35 UTC)

Omul modern, laicizat și desfătat în mirajul libertății și al diversității religioase, se află „într-o singurătate riscantă”[4] odată cu închinarea unui „Dumnezeu căruia i se conferă doar atâta transcendență cât să rezolve satisfăcător problemele creaturii sale”[5]. Această situație este observabilă (mai ales) odată cu prăbușirea visului regimelor totalitare și a secularizării, democrația descoperindu-i omului, pe lângă drepturi și libertăți, neputința de a supraviețui – singur – pluralității incontrolabile, multiplicității stilurilor (sociale, politice, economice, religioase), invaziei de noutăți acaparatoare. Cu toate acestea, „religios sau nu, omul modernității târzii s-a obișnuit să-și construiască singur imaginea lumii, a destinului propriu, eventual a transcendenței. Supunerea față de o doctrină sau o tradiție, supunerea în genere a devenit cel puțin o atitudine neobișnuită, dacă nu chiar suspectă. Atitudinea critică, liberul examen, alegerea, inventivitatea: iată virtuțile în care se recunoaște sau la care vibrează omul comun al zilelor noastre.”[6]

Reafirmarea opoziției dintre omul modern și omul primitiv plasează istoria omenirii într-un punct mort, al constatării alienării și schimbărilor comportamentelor religioase, al impasului religios care stă la baza impasului umanității. Despiritualizarea, decadența, epigonismul, sunt cuvinte care circumscriu fenomenul universal al derutei religioase, combaterea lui însemnând renunțarea la atotputernicia eu-lui, materialității și traiului sub tirania temporalității istorice. „Omul religios își asumă o umanitate al cărei model este transuman, transcendent”[7], de aceea, pentru a depăși nivelul teoretic al chestiunii, și omul modern e nevoit *să-și asume* (să se identifice în cele mai intime aspecte de ordin existențial cu) un parcurs *transumanizat* al existenței. R. Guénon propune o modalitate extremă a redresării spirituale, prin „abandonarea în bloc a mentalității moderne”[8].

Dialogul dintre uman și divin e nevoie să fie centrat într-o credință, altfel existând riscul ca orientarea după *statutul ontologic unic* să se piardă, „apărând și dispărând în funcție de nevoile zilnice”[9] și, am adăuga noi, în funcție de raportul dintre prețul cerut pentru *dialog* și câștigul promis. Fără a fi eterodocși, dar cu privirea ațintită în zarea ecumenismului, putem afirma că reînnoirea (mântuirea, sfințenia, învierea) *câștigată* prin renunțarea la sine (rugăciune, asceză, purificare) în liantul credinței creștine, reprezintă cel mai radical parcurs transumanizat al existenței. Și cel mai problematic sau greu de înfăptuit pentru omul modern, omul-rezultat al sutelor de ani de experimente de putere, de filosofii sau teorii care i-au modificat structura internă, bulversând-o, strivind-o, hărțuind-o. Soluția existențială pare a fi pe măsura gravității faptelor; dacă lipsa religiozității sau a voinței morale l-au adus pe om aici, atunci soluția trebuie să fie de ordin religios și moral. Discretă, dar fermă. Personală, dar universală. Nouă, dar în spiritul tradiției. Liberă, dar eliberatoare. Jean-Yves Lacoste enunța magistral: „nu mă interesează creștinismul, ci Christos”[10].

Nu în cele din urmă, comportamentul religios face referire la ceea ce este *cel mai tainic* din taina însăși, și anume – Duhul Sfânt.[11] Cuvintele Sf. Pavel „Litera ucide, iar duhul face viu” anunță amenințarea cuvântului istoric de a abuza, de a se transforma într-un instrument ideologic „de putere și de posesiune”[12], pe când „cuvântul purtat de duh, cuvântul itinerant, cere o neîncetată expropriere de sine; Nu posed niciodată un asemenea cuvânt, el trece prin mine, el este cel care mă poartă”.[13] Această viziune comportamentală revendică o dezapropriere de personalitate (impersonalizare), absența oricărui indiciu individualizant garantând prezența revelației: „există un paradox care face ca omul să fie cu atât mai plin cu cât se golește mai mult”[14]. Renunțarea la sine poate fi ghidată sau se

Copiii mlaștinii. *Poezia modernă de la romantism la avangardă,* Ediție nouă, revăzută și completată, Traducere și prefață de Rodica Grigore, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2017, p. 35.

[4] Anca Manolescu, *op.cit.*,p. 25.

[5] *Ibidem*, p. 24.

[6] *Ibidem, p. 32.*

[7] Mircea Eliade, *op.cit.*, p. 77.

[8]Anca Manolescu, *op.cit*., p. 13.

[9]*Ibidem*, p. 21.

[10] Jean-Yves Lacoste, în *Dilema veche*, nr. 267, martie 2009: „Religia creștină nu e făcută cu adevărat pentru modernitate”

[11] Cf. A. Scrima, *Experiența ...*, ed. cit., p. 165, necunoscutul, în Dumnezeu, nu este Tatăl (Creatorul), nici Fiul (Iisus, reprezentabil istoric), ci Duhul.

[12] *Ibidem*, p. 170.

[13] *Ibidem*, p. 174.

[14] André Scrima, *Timpul rugului aprins*. *Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, prefață de Andrei Pleșu, volum îngrijit de Anca Manolescu, ed. Humanitas, București, 1996, p. 55.

BDD-A26502 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:45:35 UTC)

poate realiza în mijlocul unei colectivități, alteritatea fiind o oglindă a propriei identități, experiența trecerii de la exterioritate la interioritate însemnând și o *trecere prin ceilalți,* simultan un *afară* și un *înăuntru.*

Tot mai mulți cercetători ai fenomenului de *despiritualizare* a omului modern au sesizat intimitatea periculoasă a doi termeni care, de-a lungul secolelor, s-au influențat reciproc. Astfel, criza de identitate a modernității este strâns legată de criza de credință, orice gest recuperator al umanității părând a fi sortit eșecului, aproximativ și parțial. De aceea, valuri protestante precum New Age-ul, sau mișcările penticostale, sau fundamentalismele religioase originare din spațiul islamic, sunt, toate, iluzorii, deoarece se adresează vieții moderne pe care încearcă să o înglobeze, pornind „mai degrabă dintr-o adaptare a credinței la condițiile moderne ale vieții sociale și personale, în loc să ne readucă la o structurare religioasă a așezării umane.”[15]Mai mult, odată cu sedentarizarea istoriei prin moartea instituțiilor reprezentative, și arta – care, asemenea religiei, promova un discurs al creației, al libertății metafizice, al cunoașterii superioare, a *început să tacă* tot mai strident, subliniind hăul tot mai adânc iscat între lume și divinitate. Ce anume revivifica sentimentele oamenilor? Credințele, în dauna credinței, manifestate în toate segmentele societale: politică, artă, știință, cultură. Astfel, minoratul a fost ridicat la grad de normă, individualismul, personalismul recalibrând comunitatea, transformând-o în societate.

Totuși, experimentarea de către modernitate a *preaplinului* de care amintea J. Ortega y Gasset în nuanțarea fenomenului masei revoltate de a nimici prin aglomerație „tot ce este deosebit, excelent, individual”[16], este semnul unei lipse, al unui sistem fundamentat pe criterii ale cantității, criticii, temporalității, relativității din care este omis aspectul transcendent. Orice poate crea modernitatea, mai puțin transcendentul. Pare că vocabularul trăirilor modernității a exclus din vocabularul fundamental însăși noțiunea clară, asemenea cristalului, de transcendent. Tot mai regional și mai periferic, tot mai șoptit, Dumnezeu se lasă condus spre poarta umanității. Ce se află, oare, dincolo de ea? Este această excludere un câștig, sau o pierdere? Altfel spus, noi cu ce ne alegem din asta? Este decisivă abandonarea lui Dumnezeu de către oameni?

Dacă e adevărat că această criză de identitate este strâns legată de criza de credință, atunci nu e mai puțin adevărat că tradiția are un rol important - de arbitru sau, mai bine spus, de judecător, care participă fără implicare în – sau se prounuță autoritar în legătură cu - transformarea spirituală a modernității. Astfel, comportamentul religios va suporta două accepțiuni: în sensul modernității și în sensul tradiției.

În sensul tradiției, comportamentul religios are aspectul unei adânci supuneri în fața *ofertei de sens*, opusă modernei *cereri de sens.* Dacă modernitatea se auto-definește prin tendința de căutare și de contestare a esențialului, tradiția se caracterizează prin starea de receptare, fiind primit ceva ce nicio altă instanță, oricât de generoasă, nu poate oferi. Deci, ceea ce se primește în mod tradițional este de nerefuzat. Dacă lumea modernă caută *sensul,* tradiția are ca obiect Adevărul, comportamentul religios tradițional fiind expresie a conștiinței religioase. Riscul este că, din cauza mutațiilor care s-au produs între diversele ordini ale vieții în societate (infuzia de morală în religie, amestecul statului în Biserică) conștiința religioasă tinde să devină „un produs al spiritului uman, în slujba unor scopuri cu totul pământești.”[17]

Dacă produsul istoriei este omul modern, din punctul de vedere al valorii religioase, produsul Tradiției este viața spirituală, Tradiția fiind, în fapt, transmiterea „deopotrivă fidelă și creatoare”[18]către comunitatea umană a Cuvântului lui Dumnezeu. Așadar, se observă sinonimia între ceea ce istoria numește, referindu-se la Tradiție, transmiterea Evangheliei și/sau propovăduirea apostolică. Însă până la a detalia aceste teorii religioase care stau la baza comportamentului religios,

[15]Marcel Gauchet, *Ieșirea din religie. Parcursul laicității*, Traducere din franceză de Mona Antohi, Ed. Humanitas, București, 2006, p.30.
[16]José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, Traducere de Coman Lupu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 48.
[17]Marcel Gauchet, *op.cit*., p. 125.
[18]Andre Scrima, *Despre Biserică și Scriptură, Tradiție și Tradiții*, traducere de Bogdan Tătaru Cazaban, în André Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. Jurnal de Conciliu*, Cuvânt înainte de Olivier Clement, Prefață de H.R. Patapievici, Volum îngrijit de Bogdan Tătaru – Cazaban, Texte traduse de Măriuca Alexandrescu, Dan Săvinescu, Larisa și Gabriel Cercel, Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2004, p. 206.

BDD-A26502 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:45:35 UTC)

considerăm că ar fi ar fi binevenite câteva repere de ordin cultural-artistic asupra dihotomiei modern-tradițional, pentru a încadra corespunzător acest tip de comportament.

Timpul pare a fi axa comună atât a tradiției, cât și a modernității, omul fiind modern sau tradițional în funcție de cum se raportează la însemnătatea acestuia; indiferent dacă vorbim de ordinea religioasă sau artistică a lumii, omul tradițional se va hrăni din ,,credința într-un ideal de frumusețe neschimbător și transcendent"[19], în timp ce omul modern va cultiva ,,o estetică a tranzitoriului și a imanenței, ale cărei principale valori sunt schimbarea și noul."[20] Pentru a-și susține ipoteza originii medievale a modernității, Matei Călinescu readuce în discuție opoziția antic/modern și-l amintește pe Bernard din Chartres cu a sa imagine memorabilă: adepții și precursorii modernității sunt piticii cocoțați pe umerii unor uriași[21], felul în care această imagine (care – evident, ridiculizează modernitatea) a rezistat de-a lungul generațiilor arătând, pe de o parte, întrepătrunderea progresului (unul după/peste altul, piticii văd tot mai departe) cu decadența (vederea tot mai departe este cumulativă, cantitativă, cunoașterea depinzând exclusiv de susținerea uriașilor) în cunoașterea de tip modern și, pe de altă parte, misiunea eroică a tradiției de a susține la nesfârșit cunoașterea. Tabloul este nuanțat de Pascal care, spune același Călinescu, ,,apără ferm libertatea de cercetare și de critică a modernilor împotriva autorității nejustificate a anticilor"[22]. Odată cu depășirea momentului medieval, Renașterea a reprezentat perioada în care modernitatea a ieșit la lumină, rupându-se de tradiție prin argumente raționale și critice. Mai târziu, romantismul a deplasat centrul de greutate dinspre antichitate spre modernitate prin tema geniului, creștinismul rămânând o coordonată în funcție de care se modela, estetic, *frumosul*. Cu toate acestea, burghezia, alienarea artistului modern, ocultismul, gnosticismul, influențele cabaliștilor și a alchimiștilor, revolta sau polemica în jurul ideii de frumos au fost teme care, treptat, fiind continuate de viziunea despre inventivitate, imaginație și autoritatea *prezentului* a lui Baudelaire (pentru care *frumosul* con-ține condiția nefericirii), au îndepărtat umanitatea de sensul creștin al Tradiției. Astfel, modernitatea se angajează într-o călătorie *de una singură*, instinctuală, spre cunoaștere, virtuțile ei fiind rațiunea, gândirea, artificialul, moartea lui Dumnezeu fiind anunțată încă din perioada romanticilor, când se crease deja dihotomia celor două tipuri de frumos, unul creștin și altul păgân.[23]

Octavio Paz, preluând argumentul gâlcevei dintre moderni și antici, subliniază atât caracterul constant nou și diferit al modernității, cât și pe cel *mereu același* al vechii tradiții: ,,Modernitatea își este suficientă sieși; ea întemeiază propria sa tradiție."[24], sau ,, Cearta dintre antici și moderni e reluată în fiecare ciclu, în contextul fiecărei epoci. Sunt tot atâtea perioade moderne, câte epoci istorice există."[25] Mai mult, zeloasă în a nega și a deconstrui, modernitatea pare incapabilă ,,să considere vreun principiu ca fundament, unicul ei principiu fiind negarea tuturor principiilor, schimbarea perpetuă"[26], ceea ce, pentru ontologia creștină privind eternitatea timpului[27], este ușor de combătut.

Însă, discuția despre modul în care este perceput timpul în timpurile moderne și/sau tradiționale accentuează poziționarea acestui demers în rândul celor care acutizează fuga timpului înspre un *înainte* întotdeauna prematur, dilatarea timpului și contractarea spațiului părând a fi

[19]Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității. Modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism,*Traducere de Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu, Postfață de Mircea Martin, Editura Univers, București, 1995, p. 15.
[20]*Ibidem,* p. 15.
[21],,Adeseori știm mai mult, nu fiindcă am fi înaintat prin inteligența naturală proprie, ci fiindcă suntem susținuți de puterea minții altora și deținem bogății moștenite de la strămoși. Bernard di Chartres ne compara cu niște pitici neînsemnați cocoțați pe umerii unor uriași. El susținea că noi vedem mai mult și mai departe decât predecesorii noștri, nu fiindcă am avea vederea mai ageră sau am fi mai înalți, ci fiindcă ne înălțăm și ne sprijinim pe statura lor gigantică". *Ibidem,* p. 26.
[22] *Ibidem,* p. 27.
[23] Cf. Matei Călinescu, *op.cit.,* p. 62
[24] Octavio Paz, *op.cit*., p. 28.
[25] *Ibidem,* p. 43.
[26] *Ibidem,* p. 30.
[27],,timpul uman nu se mai rotește în jurul soarelui nemișcat al eternității; în schimb, postulează o perfecțiune în cadrul istoriei, nu în afara ei. Specia, nu individul, e subiectul acestei noi perfecțiuni; ea poate fi dobândită nu prin contopirea cu Dumnezeu, ci prin acțiunea terestră, istorică. Perfecțiunea, privită de scolastică drept un atribut al eternității, este inclusă în timp; prin urmare, viața contemplativă văzută ca idealul uman cel mai înalt este respinsă, afirmându-se suprema valoare a acțiunii temporale. Soarta omului nu se mai află în contopirea cu Dumnezeu, ci cu istoria. Munca înlocuiește pocăința, progresul, îndurarea; iar politica, religia." Octavio Paz, *op.cit.,* p. 52.

BDD-A26502 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:45:35 UTC)

descoperiri neglijabile, la fel ca analiza mecanismelor prin care timpul, la Proust, are o dimensiune vădit ne-determinată, spiritualizată. Înainte de a fi imaginat în liniaritatea lui directoare și impasibilă, timpul poate fi gândit și în termenii unei stări în care conștiința este suspendată, pentru a se crea (la început static, apoi dinamic) o stare sublimă, pe care V. Ciomoș o numește ,,uitare a uitării"[28]. Mai mult, trăirea acestui timp – în plina și rotunda lui discontinuitate – devine cheia pentru a înțelege că sensul nu vine din preaplin, din rațiune, din spirit critic, ci din lăsarea în voia indeterminării, a intermediarului dintre prezent și trecut, *lacunele, golul*, ,,nefiind niște *lapsus-uri* goale de conținut"[29], ci niște pasaje esențiale pentru producerea unor întâlniri semnificative. Astfel, a vorbi despre tradiție raportându-ne la trecut nu este suficient fără a arăta că Tradiția are un caracter etern, independent de trecut: (...) trecutul constituie doar ,,restul" ratării Clipei în care Eternitatea însăși trece. În fapt, ,,trecutul" vine tocmai de la acest din urmă verb - ,,a trece". ,,Trecutul" este un participiu, ceea ce înseamnă că el participă doar la Eternitate, fără să țină, totuși, de aceasta."[30]

Dependența conceptului de modernitate față de Occident este remarcabilă atunci când civilizația europeană se folosește de expresii precum *civilizații înapoiate* sau *subdezvoltate* pentru a-și impune primatul modern și cuantificabil al progresului, uitând că, dacă din punct de vedere tehnologic sau științific se poate vorbi despre dezvoltare, din punct de vedere cultural – acest lucru este inechitabil – sau, folosind un termen al *dreptății moderne* - discriminatoriu.

Cu toate acestea, a vorbi despre Tradiție făcând apel la aspectele sale pur exterioare, istorice, înregistrate în timpul orizontal, liniar, confiscate de mișcări sau curente (de la antici până la postmoderni), polemici și separări de sens, conduce, inevitabil, la a vorbi despre tradiții, despre ceea ce acestea, în variantele lor pluriforme, *dețin* în mod diferit. Dacă discursul literar al modernității în ceea ce privește creștinismul este ambiguu (în ciuda spiritului negator, contestatar etc.), discursul critic sau teoretic modern nu pare să fie diferit. S-ar părea că evitarea comunicării sau (pur și simplu) necunoașterea a ceea ce reprezintă – în mod indivizibil Tradiția – reprezintă o altă formă de radicalism al protestului omului contemporan față de trecut. Cine poate să vorbească despre Tradiție în mod legitim, obiectiv, recuperator? Cine a primit-o și, mai apoi, cine a dat-o mai departe.

Acceptând sintagma baudelairiană *critică părtinitoare*, propunem în lucrarea de față un punct de vedere hermeneutic - am spune – singular în hermeneutica ideilor teologice, care este, pe de o parte, suficient de bine ancorat în problematica Tradiției datorită formării confesionale, filosofice, teologale, culturale și, pe de altă parte, îndeajuns de deschis și orientat spre filosofii și credințe provenite din alte culturi ale lumii, pentru a nu fi considerat un personaj local, parțial și hazardat. Este vorba de André Scrima.

În a șasea întâlnire cu studenții săi de la Facultatea de Științe Religioase a Universității Catolice Saint-Joseph din Beirut, în 24 aprilie 1980, A. Scrima le spune acestora că, în ciuda mutațiilor produse de transformările istorice în mentalul uman, omul și conștiința (aparent abandonate de un Dumnezeu tot mai absent) sunt permanent obiectul dorit al acțiunii credinței care nu este statică și riscând, astfel, să dispară, deci, sunt oricând capabile ca, prin con-lucrare cu forța de irumpere a lui Dumnezeu, să primească *darul.*

Traditio în latină și *paradosis* în greacă, *Überlieferung* în germană, însăși noțiunea de tradiție îi indică lui Scrima ideea de *dar,* de la *dosis, do,* a da. Mai mult decât a fi un simplu act de dăruire (,,dăruire însăși a lui Dumnezeu"[31]) tradiția implică, prin prefixarea termenului (*para-, über-*), o învăluire *de lîngă, de deasupra* a darului: ,,Nu primesc credința așa cum aș primi o lecție de filozofie. Sunt pătruns, preluat, purtat de credință. Darul lui Dumnezeu se dăruiește printr-o tradiție."[32]Pătrunderea credinței în inima omului este sinonimă cu iertarea, de unde reiese că Tradiția

[28] Virgil Ciomoș, *Proust: inconștientul și inter-zisurile sale*, în *Anuarul Institutului de Istorie „ George Barițiu" din Cluj-Napoca*, series Humanistica, XIII, Editura Academiei Române, 2015, p. 139.
[29] *Ibidem,* p. 146.
[30] *Ibidem,* p. 145.
[31] André Scrima, *Funcția critică a credinței*, Prefață, traducere din franceză, note și îngrijirea volumului de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2011, p. 111.
[32] *Ibidem,* p. 112.

BDD-A26502 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:45:35 UTC)

nu atestă o ,,simplă" dăruire, ci că, așa cum observă Scrima, ,,Dumnezeu nu se mulțumește să dea. El își înmulțește darul, ,,dă pe deasupra"".[33]

Asociind indivizibil Tradiția de credință, acceptând ,,distanța critică existentă între religie și ordinea lumii, fie ea ordine politică sau culturală, economică, financiară, militară, instituțională"[34] Scrima opune *autoritatea spirituală* (,,întemeiată în actul cuvântului divin") *puterii temporale,* opoziție care stă la baza ,,religiei normative". Însă, departe de a constata date istorice cu caracter religios, pentru a le înmagazina într-un dosar nostalgic al eșuării credinței creștine, Scrima refuză caracterul sistematic, obtuz, lipsit de creativitate și de libertate al credinței, și problematizează: ,,Poate că tocmai Dumnezeu, Duhul lui, este cel care, la un moment dat, face să se ridice înlăuntrul unui sistem stabilit al credinței, înlăuntrul credinței instalate, probleme dificile, astfel încât să ne trezim, să ne dăm seama că în materie de credință lucrurile nu merg de la sine, nu pot accepta rutina. Iar atunci oamenii se tulbură."[35]

Așadar, dacă modernitatea vede tradiția ca pe un sistem învechit, mort și îngropat, Scrima descoperă caracterul ei esențialmente viu, deoarece ,,viața nu poate fi menținută, construită, fabricată cu elemente care nu sunt vii", primirea credinței legând omul de Dumnezeu și făcându-l viu. Tradiția vie ,,se transmite, asemenea credinței, de la Dumnezeu printr-un act inițial care, în terminologie creștină, e semnificat prin ,,la început". ,,La început era Cuvântul", era Logosul. În același prolog al Evangheliei după Ioan se spune: ,,Întru ale Sale a venit, și ai Săi nu l-au primit. Și *celor câți l-au primit,* [...] le-a dat."[36] Continuul flux al tradiției este purtat de Duhul lui Dumnezeu, aspectul fundamental al transmiterii fiind că, în tradiție, ,,omul devine contemporan cu Dumnezeu. Astfel încât putem înțelege ceea ce se spune despre Christos: același este El ieri, astăzi și mâine. Putem de asemenea înțelege spusa lui Christos însuși: cel ce crede în Mine nu va muri. A și venit de la moarte la viață (Ioan). A venit *acum* de la moarte la viață. Iată sensul cel mai lăuntric, cel mai adânc al tradiției."[37]

Astfel, comportamentul religios este ceea ce se manifestă odată cu crearea unei legături vii cu o realitate transcendentală sau, mai mult, odată cu întâlnirea cu sursa sacrului, în lipsa acestei legături pierzându-se însuși înțelesul sacrului. Rudolf Otto recunoaște imposibilitatea definirii sacrului din cauza lipsei conceptelor care să-l expliciteze, numind ceea ce *rămâne* după scăderea oricărui element rațional al său – *numinos.* Considerând creștinismul o religie superioară față de alte trepte și forme ale religiei (André Scrima o vedea ca fiind radicală, nu superioară altei forme), Rudolf Otto subliniază, însă, neputința ortodoxiei ,,de a face într-un fel sau altul dreptate elementului irațional al obiectului său și de a-l menține viu în experiența religioasă"[38]. Despre menținerea elementul irațional viu în experiența religioasă este cu putință să se pronunțe...mistica, mistica fiind apogeul ortodoxiei, cea care face trecerea conceptuală de la *sacru* la *sfințenie*, calitate a omului care-L face simțit pe Dumnezeu prin intermediul lui.[39] În acești termeni, comportamentul religios devine un comportament mistic.

De origine greacă, cuvântul *mister* apare în Noul Testament de 28 ori, din acestea – de 21 ori la Sf. Ap. Pavel, și semnifică taină a lui Dumnezeu, înțeles ascuns sau lucru a cărui acțiune e ascunsă; dacă termenul e pus în legătură su Sfintele Taine (botez, mirungere, euharistie ș. a), cuvîntul *mistic* nu figurează nici în Noul Testament, și nici la Părinții apostolici, intrând în terminologia creștină începând cu sec. al III-lea. *Mistic* sugerează un tip de învățătură *care nu e la îndemâna oricui,* care presupune ,,o înaltă speculație intelectuală luminată mai mult sau mai puțin de har"[40]. Grigore de Nazianz cartografiază felul în care, prin participare la natura dumnezeiască, omul *e atras* spre unirea

[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*, p. 115.
[35] *Ibidem*, p. 125.
[36] *Ibidem*, p. 138.
[37] *Ibidem*, p. 139.
[38] Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, trad. din limba germană de Ioan Milea, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2015, p. 9.
[39]Cf. Andre Scrima, *Funcția critică a credinței...,* ed. cit., p. 133.
[40]Nichifor Crainic, *Sfințenia – împlinirea umană (curs de teologie mistică 1935 – 1936),* ediție îngrijită de Ierod. Teodosie Paraschiv, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p. 10.

BDD-A26502 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:45:35 UTC)

teandrică, care este, în fond, preocuparea centrală a misticii: „Pentru că Dumnezeu este inaccesibil, El provoacă admirația; prin admirație, El naște dorința; prin dorință, El justifică; prin justificare El ne face asemenea Lui; atunci El intră în raporturi intime cu cei care au devenit asemenea Lui, Dumnezeu făcând una cu dumnezeii și lăsîndu-se cunoscut de ei."[41]Astfel, comportamentul mistic se traduce prin participarea la lumina divină, și constă (cf. Dionisie Areopagitul) în lucrări de „purificare și de iluminare sub acțiunea harică, pentru a pregăti ființa omenească să primească cununa deiformă a sfințeniei"[42].

Despre „unirea deplină cu Domnul" vorbește și părintele Ioan cel Străin într-o scrisoare adresată prietenilor săi de la Antim în toamna anului 1946, o scrisoare-testament pe care A. Scrima o vede ca pe o metodă de unire teandrică, părintele Ioan fiind „simultan *martor* al slavei, *slujitor* al prietenilor săi în vederea unirii și *agentul* unirii"[43]. Figura lui Ioan cel Străin este cea care lasă urme adânci în traseul spiritual al membrilor grupării de la Antim, teme precum maestrul spiritual/paternitatea spirituală, rugăciunea inimii, „transmiterea nemijlocită, de la părinte la ucenic, a științei și practicii rugăciunii minții"[44] fiind esențiale pentru înțelegerea corectă a *irumperii* tradiției în planul istoriei; tradiția e, așadar, un act de transmitere a unei moșteniri (a Duhului însuși), realizat prin binecuvântarea părintelui duhovnicesc către ucenici.

BIBLIOGRAPHY

Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității. Modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism,*Traducere de Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu, Postfață de Mircea Martin, Editura Univers, București, 1995

Ciomoș, Virgil, *Proust: inconștientul și inter-zisurile sale*, în *Anuarul Institutului de Istorie „ George Barițiu" din Cluj-Napoca*, series Humanistica, XIII, Editura Academiei Române, 2015

Crainic, Nichifor, *Sfințenia – împlinirea umană (curs de teologie mistică 1935 – 1936),* ediție îngrijită de Ierod. Teodosie Paraschiv, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993

Dilema veche, nr. 267, martie 2009

Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul,* Traducere din franceză de Brândușa Prelipceanu, Ediția a III-a, Ed. Humanitas, București, 2013

Gauchet, Marcel, *Ieșirea din religie. Parcursul laicității*, Traducere din franceză de Mona Antohi, Ed. Humanitas, București, 2006

Manolescu, Anca, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, București, 2005

Ortega y Gasset, José, *Revolta maselor*, Traducere de Coman Lupu, Ed. Humanitas, București, 1994

Otto, Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, trad. din limba germană de Ioan Milea, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2015

Paz, Octavio, *Copiii mlaștinii*. *Poezia modernă de la romantism la avangardă,* Ediție nouă, revăzută și completată, Traducere și prefață de Rodica Grigore, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2017

Scrima, André, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. Jurnal de Conciliu*, Cuvânt înainte de Olivier Clement, Prefață de H.R. Patapievici, Volum îngrijit de Bogdan Tătaru – Cazaban, Texte traduse de

[41] *Ibidem*, p. 15.
[42] *Ibidem*, p. 26.
[43]André Scrima, *Timpul rugului aprins...*, ed. cit., p. 34.
[44] *Ibidem*, p.62.

BDD-A26502 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:45:35 UTC)

Măriuca Alexandrescu, Dan Săvinescu, Larisa și Gabriel Cercel, Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2004

Scrima, André, *Funcția critică a credinței*, Prefață, traducere din franceză, note și îngrijirea volumului de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2011

Scrima, André, *Timpul rugului aprins*. *Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, prefață de Andrei Pleșu, volum îngrijit de Anca Manolescu, ed. Humanitas, București, 1996

BDD-A26502 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:45:35 UTC)