Studiu comparativ asupra „ungerii cu untdelemn” în Biserica Ortodoxă şi în bisericile evanghelice

Asist. drd. Teodor-Ioan COLDA

Prima întâlnire semestrială a STS Baptismos
19 decembrie 2011
Biserica creştină baptistă „Golgota” Bucureşti

Dialogul interconfesional este mereu binevenit şi deosebit de stimulent pentru teologi, fie ei tineri, fie consacraţi. Dialogul este necesar pentru a soluţiona tensiuni, pentru a oferi răspunsuri, pentru a prezenta argumente suplimentare de o parte sau alta, pentru a reafirma şi mai temeinic o anume poziţie teologică sau pentru a contura mai bine o teologie ori o identitate. Lucrarea de faţă are scopul de a contura mai bine două teologii la două extreme diferite, teologia Bisericii Ortodoxe şi a bisericilor evanghelice. Subiectul care va genera dialogul este ungerea cu untdelemn. Totodată se anunţă că nu va fi articulată o poziţie evanghelică definitivă în ce priveşte ungerea cu untdelemn, dar motivele vor fi amintite la sfârşitul dezbaterii, în concluzii. Dar până a formula concluziile drumul ce se cere parcurs va înainta în trei etape: 1) o discuţie despre contextul hermeneutic al ungerii cu untdelemn în Biserica ortodoxă, 2) locul şi înţelegerea ungerii cu untdelemn în aceeaşi biserică şi 3) critica unui creştin protestant evanghelic în vedere conturării unei poziţii evanghelice.

1. Contextul dogmatic şi hermeneutic al Ungerii cu untdelem/Tainei Sfântului Mir în Biserica ortodoxă

Contextul dogmatic al discuţiei prezente poate fi mult mai larg, dar poate fi redus la trei aspecte generale care au o importanţă considerabilă în acea încercare a unui creştin protestant evanghelic de a înţelege teologia dogmatică ortodoxă vis-a-vis de Sfintele Taine ale Bisericii, în general, şi Taina Mirungerii, în particular. Aceste trei aspecte vor fi prezentate şi discutate mai jos şi sunt: 1) autoritatea Bisericii în interpretarea Scripturii; 2) locul Sfintei Tradiţii în Biserica ortodoxă şi 3) relaţia dintre natură şi har în teologia ortodoxă.

1.1. Autoritatea Bisericii în interpretarea Scripturii

Teologii ortodocşi abordează în două moduri fundamentale problema conexiunii dintre Scriptură şi viaţa bisericească[1]. Unii teologi susţin supremaţia Bibliei, subliniind însă faptul că numai Biserica poate interpreta în mod corespunzător Scriptura[2]. Deci, Biserica Ortodoxă afirmă că permite şi recomandă credincioşilor săi citirea Sfintelor Scripturi, specificând faptul că nu îngăduie ca Biblia să fie „tâlcuită după mintea şi priceperea cititorilor”[3], ci aceştia

[1] Donald FAIRBAIRN, *Ortodoxia răsăriteană din perspectivă occidentală* (Arad: Multimedia, 2005), 38.
[2] Ibidem.
[3] Isidor TODORAN & Ioan ZĂGREAN, *Dogmatica Ortodoxă* (Cluj-Napoca: Editura Renaşterea, 2003), 68.

trebuie să se mențină pe linia tâlcuirii pe care le-o dă Biserica, fără a se abate de la aceasta[4]. Teologul ortodox Arhimandrit Chrisostmos se adresează acestui subiect spunând: „Scriptura este un corp de cunoştinţe transmis în Biserică în multe forme. Sfintele Sinoade ecumenice, Sfinții Părinți, scrierile lor inspirate şi corpusul Tradiției care constituie ortodoxia sunt, în multe feluri, Scriptura însăşi, completând şi mărturisind, dar niciodată înlocuind sau contrazicând canonul biblic scris."[5]

Prin această afirmație se poate observa că adevărul divin nu se rezumă doar la standardul enunțat în Biblie, iar cuvântul „Scriptură" înglobează şi scrierile sfintelor Sinoade ecumenice, scrierile Sfinților Părinți şi corpusul Tradiției. Episcopul ortodox Maximos Aghiorgoussis declara că:

> Sfânta Biblie, şi în mod specific Noul Testament, nu conține toată doctrina şi toate învățăturile lui Hristos. Biserica, aceea care a produs Biblia, nu se supune în întregime numai unei epifenomena din viața ei, chiar dacă aceasta este cea mai autoritară, Sfânta Scriptură. O parte importantă din învățăturile şi doctrina lui Hristos continuă să fie prezentă şi să fie transmisă generației Sfinților prin alte mijloace şi pe alte căi care aparțin şi ele vieții Bisericii, o viață în Duhul Sfânt.[6]

Teologul ortodox rus Vladimir Lossky face o declarație şi mai tranşantă atunci când afirmă că Scriptura şi Tradiția Bisericii nu sunt separate, ci sunt „una şi aceeaşi plinătate a Revelației comunicată Bisericii". El chiar afirmă că Biserica posedă adevărul aşa cum a fost el transmis prin predicarea apostolilor iar ea ar fi putut la fel de bine să comunice pe cale orală acest adevăr fără a-l înregistra în scris ca Scriptură, astfel capacitatea Bisericii de a proclama adevărul nu se limitează la afirmațiile luate din Biblie şi nici adevărul nu ar lipsi dacă Biblia nu ar exista deloc.[7]

Pentru unii teologi ortodocşi, cărțile Bibliei sunt doar un fragment din trăirea Bisericii, unul din modurile prin care Duhul Sfânt se manifestă în cadrul Bisericii. Se poate vorbi chiar de faptul că Biblia e un produs al vieții Bisericii[8]. Kallistos Ware sumarizează acest concept în următoarea afirmație:

> Ea – Biblia – nu trebuie privită drept ceva aşezat *peste* Biserică, ci drept ceva care trăieşte şi este înțeles *în cadrul* Bisericii (de aceea nu ar trebui să separe cineva Scriptura şi Tradiția). În fond de la Biserică îşi derivă Biblia autoritatea, căci ea a fost cea care a decis inițial care dintre cărți să facă parte din Sfânta Scriptură; şi numai Biserica poate interpreta Sfânta Scriptură cu autoritate.[9]

Deşi majoritatea teologicilor ortodocşi susțin punctul de vedere al lui Ware, există totuşi şi un alt concept recunoscut de câțiva reprezentanți ai lumii teologice ortodoxe comform căreia Scriptura este recunoscută ca fiind deasupra tradiției bisericeşti, însă aceasta din urmă constituie interpretarea autentică a Bibliei.[10] John Meyendorf, unul din reprezentanții acestei categorii teologice din contextul lumii ortodoxe afirmă că: „scrierile Noului Testament şi-au datorat autoritatea faptului că au fost redactate de către martorii oculari ai lui Hristos. Biserica

---

[4] Ibidem.
[5] Archimandrite CHRYSOSTOMOS, *The Contemporary Eastern Orthodox Thought: The Traditionalist Voice* (Belmont: Buchervetriebsanstalt, 1982), 104 citat în FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 38.
[6] Maximos AGHIORGOUSSIS, "The Dogmatic Tradition of the Orthodox Church" în *A Companion to the Greek Orthodox Church* citat în FAIRBAIRN, *Ortodoxia,* 39.
[7] Vladimir LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, 143-4 citat în FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 39.
[8] FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 40.
[9] Kallistos WARE, *The Orthodox Church*, 199 citat în FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 40.
[10] Georges FLOROVSKI, *Collected Works, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 74-5 citat în FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 41.

nu poate decât să comfirme această autenticitate prin călăuzirea Duhului Sfânt promis de Isus Însuşi, nu să o creeze”[11]. Totuşi, deşi concepția sa şi a celorlalți teologi din această categorie ar părea că se aseamănă cu concepția protestantă în ceea ce priveşte autoritatea Sfintei Scripturi, nici unul dintre aceşti erudiți nu merge prea departe în atribuirea autorității exclusive a Scripturilor.[12]

Pornind de la premisa că Scriptura este „Cuvântul viu care comunică omului tot ce trebuie să ştie pentru a ajunge la îndumnezeire... şi chiar de a intra într-o relație personală cu Hristos, obținând viața veşnică”[13], teologul ortodox roman Dumitru Stăniloae, specifică faptul că „această transformare nu are loc într-un mod mecanic, izolat, sau prin simpla citire a Scripturilor, ci este lucrarea Duhului care locuieşte în Biserică, şi în consecință, numai în Biserică poate trăi cineva experiența prezenței Mântuitorului.."[14].

Totodată Florovski scrie că „autoritatea ultimă este conferită Bisericii care este pentru totdeauna Stâlpul şi Temelia Adevărului”[15], deşi atât el, cât şi ceilalți teologi ortodocşi nu folosesc termenul de autoritate la fel cum o fac cei din Apus, care văd în această autoritate un standard suprem. Totuşi, dacă ar fi să se vorbească în termenii autorității, Florovski localizează această autoritate în Biserică, nu în Biblie. Indiferent dacă Biblia este văzută de cineva ca o manifestare a vieții Bisericii sau cineva crede că ea posedă autoritate proprie, cu condiția să fie interpretată comform Tradiției Bisericii, rezultatul final este acelaşi, iar „memoria mistică a Bisericii, încorporată în Tradiția Bisericii, stă alături de Scriptură ca proclamatoarea adevărului şi a vieții”[16].

În cadrul Bisericii Ortodoxe, Biserica este cea care explică Scriptura în conținutul ei autentic prin Tradiția apostolică, păstrată de ea neschimbată. Dar la rândul ei, tradiția aceasta a format şi menținut Biserica, iar Biserica are menirea să păzească neatins conținutul Scripturii în sensul lui autentic, pe care i l-a transmis Tradiția apostolică. Pe de altă parte, Scriptura există, e interpretată şi aplicată de Biserică, deoarece, susțin teologii ortodocşi, însăşi Scriptura nu ar fi existat fără Biserică, căci canonul Scripturii a fost stabilit de Biserică.[17]

Biserica Ortodoxă susține că numai autoritatea bisericească este în drept să tâlcuiască Sfânta Scriptură şi aceasta numai în spiritul Tradiției, iar norma de credință este învățătura Bisericii, Sfânta Scriptură fiind unul din izvoarele acesteia.[18]

Protestanții susțin însă că orice creştin are dreptul să explice sau să tâlcuiască Sfânta Scriptură, ea însăşi fiind unicul izvor şi unica normă de credință, Scriptura interpretându-se singură. Principiul pe care se bazează protestanții este iluminarea, lucrare de călăuzire pe care o face Duhul Sfânt al lui Dumnezeu în mințile şi inimile cititorilor în vederea înțelegerii corecte a revelației păstrate de Scriptură. Această experiență însă este garantată numai de prezența Duhului Sfânt a lui Dumnezeu în viața credinciosului, cei necredincioşi nefiind capabilă să înțeleagă adevărurile creştine deoarece beneficiază de o înțelegere doar rațională a Bibliei. Experiența iluminării nu are loc prin „revelație directă”, deoarece Canonul Scripturii este închis. Dar Duhul ilumineză înțelesul canonului închis şi El face lucrul acesta prin intermediul studiului şi al meditației.[19]

---

[11] John MEYENDORFF, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, 20 citat în FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 41.
[12] FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 41.
[13] Dumitru STĂNILOAIE, *Teologie dogmatică*, 54-5 citat în Paul NEGRUȚ, *Revelație, Scriptură, Comuniune* (Oradea: Editura Cartea Creştină, 1996), 85.
[14] Dumitru STĂNILOAIE, *Teologie dogmatică*, 68-9 citat în Paul NEGRUȚ, *Revelație*, 85.
[15] G. FLOROVKI, *Bible, Work, Church, Tradition*, 103 citat în FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 42.
[16] FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 42.
[17] Ibid., 75.
[18] Ibid., 74.
[19] Charles C. RYRIE, *Teologie elementară* (Dallas, Texas: BEE International, 1993), 118.

Concluzia, deşi abruptă şi probabil în multe privinţe incompletă, este că Biserica ortodoxă vede relevanţa Scripturii (vorbind de Noul Testament) strict în contextu priorităţii/primatului Bisericii şi a Tradiţiei.[20]

1.2. Locul Sfintei Tradiţii în Biserica ortodoxă

Biserica Ortodoxă porneşte de la premisa că deşi Sfânta Scriptură este o colecţie de cărţi sfinte, scrise sub inspiraţia Duhului Sfânt, aceste cărţi au fost scrise mai mult ocazional, iar astfel Noul Testament nu cuprinde totalitatea învăţăturii propovăduite de Mântuitorul şi de către sfinţii Apostoli. Ceea ce s-a păstrat prin viu grai formează un „tezaur la fel de preţios ca şi cel al Sfintei Scripturi purtând numele de Sfânta Tradiţie"[21]. Această Tradiţie, care include Biblia, crezurile majore ale Bisericii din Răsărit şi deciziile celor şapte concilii ecumenice, nu este statică, ci este animată de Duhul Sfânt.[22] Florovski menţiona că Scriptura şi Tradiţia sunt integral unite în mărturia patristică, întrucât Tradiţia nu este nimic altceva decât receptarea, înţelegerea şi interpretarea adevărului, care este Biblia.[23]

Sfânta Tradiţie s-a păstrat în epoca apostolică prin viu grai şi prin practica Bisericii, consemnate de Biserică începând cu secolul al II-lea într-o serie de monumente şi documente, cum ar fi: 1) hotărârile Sinoadelor ecumenice şi particulare, definiţiile lor dogmatice; vechile simboluri şi mărturisiri de credinţă; canoanele apostolice; canoanele Sfinţilor Părinţi; 2) viaţa bisericească oglindită în datinile, obiceiurile şi practicile sale; 3) cultul divin oglindit în cărţile de cult şi îndeosebi în cele trei Sfinte Liturghii; 4) scrierile Sfinţilor Părinţi; 5) monumente de artă bisericească (inscripţii, arhitectură, pictură, sculptură, monumente, funerare etc.); şi 6) mărturisirile de credinţă mai noi ale Bisericii, catehisme şi alte lucrări în care se oglindeşte tradiţia dinamică bisericească.[24]

Tradiţia ortodoxă înseamnă mult mai mult decât lucrările Părinţilor Bisericii sau canoanele sinoadelor ecumenice, şi nu are în prim-plan aceste scrieri [25]. Cu privire la aceasta, Schmemann afirmă:

> Nu este destul să se facă referire pur şi simplu la Părinţi pentru a-i transforma în ‚autorităţi' care să certifice orice propunere teologică pe care o avem, căci nu citatele, fie ele scripturale sau patristice, constituie temeiul teologiei ci *experienţa Bisericii*. Şi, de vreme ce în ultimă instanţă ea nu are altă experienţă în afară de cea a Împărăţiei, de vreme ce întreaga ei viaţă este înrădăcinată în această experienţă, nu poate exista o altă sursă, un alt temei şi un alt criteriu pentru teologie dacă ea trebuie să fie expresia credinţei Bisericii şi reflectarea la această credinţă.[26]

Aşadar teologia ortodoxă nu se bazează pur şi simplu pe texte suplimentare sau pe autorităţi suplimentare care există pe lângă Biblie, şi în loc să îşi focalizeze atenţia în a interpreta textele autoritare, Ortodoxia îşi vede sarcina ca pe o mărturisire în favoarea experienţei Bisericii, iar această experienţă despre care vorbeşte teologia ortodoxă este tradiţia.[27]

Din perspectivă ortodoxă, Sfânta Tradiţie apostolică cuprinde revelaţia dumnezeiască ce s-a păstrat şi a fost trimisă nealterată prin Sfinţii Părinţi credincioşilor de peste veacuri.[28]

---

[20] Octavian BABAN, „The Bible in the Life of the Orthodox Church" in Ian M. RANDALL (editor), *Baptists and the Orthodox Church* (Praha: International Baptist Theological Seminary, 2005, 3rd print), 19.
[21] TODORAN & ZĂGREAN, *Dogmatica ortodoxă*, 69.
[22] David L. SMITH, *A handbook Contemporary Theology* (Grand Rapids: Baker Books, 1992), 108.
[23] Hrisostom de Etna şi Auxentie de Foticeea, *Scriptură şi tradiţie* (Galaţi: Editura Bunavestire, 2003), 97.
[24] TODORAN & ZĂGREAN, *Dogmatica ortodoxă*, 72.
[25] FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 43.
[26] Alexander SCHMEMANN, *Church, World, Mission: Reflection on Orthodoxy in the West*, 7 citat în FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 43.
[27] FAIRBAIRN, *Ortodoxia*, 44.
[28] TODORAN & ZĂGREAN, *Dogmatica ortodoxă*, 71.

Tradiția ortodoxă are două aspecte: unul statornic, în care Biserica recunoaşte fondul divin al Tradiției apostolice şi un alt aspect, cel dinamic, prin care se recunoaşte preluarea Tradiției apostolice şi dezvoltarea ei după nevoile lăuntrice şi exterioare, ca răspuns la problemele fiecărei epoci.[29]

Acest prim aspect, cel statornic prin care Biserica recunoaşte fondul divin al Tradiției, este mult mai accentuat de unii teologi ortodocşi. Andrei Kuraev crede că ,,scopul transmis de Tradiție este îndumnezeirea însăşi. Conținutul Tradiției este răspândirea dumnezeirii în lumea creată, adică răspândirea naturii pe care o are Dumnezeu-Omul."[30] El face un pas mai departe şi vorbeşte direct despre rolul Tradiției în mântuirea omului, explicând cele spuse mai sus, dar cu o notă de ambiguitate: ,,Din această perspectivă se poate afirma că sensul major al cuvântului *Tradiție* se contopeşte aproape întru totul cu cuvântul *mântuire*."[31] Kuraev recurge la un joc de cuvinte, dar nu se poate şti dacă a intenționat doar atât sau ceva mai mult. Această relație dintre Tradiție şi mântuire, este doar aparentă sau este profundă, ontologică. Kuraev nu explică mai departe ce înseamnă ,,aproape întru totul". El va aminti ulterior că ,,În esența sa, Tradiția înseamnă atragerea creaturii în sinergie, în colaborare cu Dumnezeu."[32] În acest context acțiunile umane capătă o importanță deosebită, pentru că ,,ele vin în ajutorul atragerii harului dumnezeiesc, adică al înfăptuirii Tradiției."[33] Explicația mult aşteptată va veni în cele din urmă: ,,Înseamnă că forma de înfăptuire a Tradiției o constituie Tainele. […] Sfinții Părinți nu cunosc decât o singură Taină – 'Taina mântuirii noastre', Taina îndumnezeirii. Iar această Taină se săvârşeşte în nenumărate acte ale creşninismului."[34]

Chiar dacă Tradiția are un rol deosebit în înfăptuirea mântuirii omului, şi deci şi în legitimizarea Tainelor, totuşi rolul ei nu este la fel de important ca rolul Bisericii. Chiar dacă ,,Biserica se zideşte prin Liturghie şi doar Tainele o păzesc în zilele cele bune şi în cele rele"[35], totuşi Arhimandritul Ilarion (Troiţki) crede că ,,Biserica are o adevărată învățătură de credință nu pentru că o ia din Scriptură şi din Tradiție, ci pentru că ea este Biserica Dumnezeului Celui Viu cârmuită de Duhul Sfânt."[36]

1.3. Relația dintre natură şi har în concepția ortodoxă

Relația dintre natură şi har în gândirea ortodoxă necesită o tratare mult mai amplă decât cea care este oferită în lucrarea de față. Totuşi, în limitele avute 1) se încearcă asocierea celor două concepte, natură şi har, în viziunea unei relații, 2) apoi se va încerca stabilirea necesității acestei relații şi 3) implicațiile vizibile ale relației dintre natură şi har în viața liturgică a Bisericii, în vederea unei discuții despre Sfintele Taine.

1.3.1. Înțelegerea conceptelor de natură şi har în teologia ortodoxă în contextul unei relații

Harul dumnezeiesc mântuitor, în modul de înțelegere al teologiei ortodoxe, este energia necreată[37] care izvoroşte din Dumnezeu, din ființa divină a celor trei ipostasuri. Această energie este nedespărțită de ipostasurile Treimii şi se revarsă prin Duhul Sfânt asupra oamenilor, cu scopul mântuirii lor. ,,Această energie dumnezeiască trebuie înțeleasă, pe de o

[29] Ibidem.
[30] Diacon Andrei KURAEV, *Moştenirea lui Hristos. Ceea ce n-a intrat în Evanghelie* (Bucureşti: Sofia, 2009), 82.
[31] Ibidem.
[32] Ibid., 83.
[33] Ibidem.
[34] Ibidem.
[35] Ibid., 104.
[36] Ibidem.
[37] O discuție amplă şi deosebit de antrenantă vezi în Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (Bucureşti: Bonifaciu, 1998).

parte, ca o energie actualizată în lucrarea Duhului Sfânt, iar pe de alta, ca o energie ce se manifestă în ființa celui în care lucrează Duhul Sfânt, dispunându-l şi făcându-l pe acela să colaboreze cu Duhul."[38] Exprimarea lui Lossky este oarecum mai clară când spune că atunci când se are în vedere semnificația harului este vorba de „o conlucrare, de o sinergie a două voințe, cea dumnezeiască şi cea omenească, conlucrare în care harul sporeşte din ce în ce mai mult, el este împropriat, ‚dobândit' de persoana unamă. Harul este o prezență a lui Dumnezeu în noi care cere din partea noastră străduințe statornice."[39]

Relația dintre natură şi har este deosebit de importantă în mântuire. Harul ca energie necreată a lui Dumnezeu deschide posibilitatea extinderii ființei dumnezeieşti, care Se comunică pe Sine prin intermediul acestor energii şi-l conduce pe om pe calea înspre unirea tainică împreună cu Hristos, înspre îndumnezeire. Prin Biserică, prin faptul că în ea se manifestă constant aceste energii, prin Duhul Sfânt, omul se poate întâlni cu Dumnezeu şi devine părtaş harului divin, aducător de mântuire. Această lucrare este cât se poate de reală, în ciuda diferenței calitative dintre natura umană şi harul divin. În sensul acesta Lossky spune:

> Prezența lui Dumnezeu în energiile Sale trebuie să fie înțeleasă în sens realist. Nu este vorba de o prezență operativă a cauzei în efectele sale: energiile nu sunt efecte ale Cauzei dumnezeieşti aşa cum sunt făpturile; ele nu sunt create, produse ale neantului, ci se scurg veşnic din ființa una, a Treimii. Sunt revărsările firii dumnezeieşti care nu se poate limita, care este mai mult decât ființa. Se poate spune că energiile arată un mod de ființare a Treimii în afară de ființa Sa, care nu poate fi atinsă.[40]

Concluzia lui Lossky cu privire la energiile necreate aduce şi mai multă lumină vis-a-vis de importanța relației dintre natură şi har: „energiile dumnezeieşti, în ele însele, nu sunt raporturi între Dumnezeu şi natura creată, ci ele intră în legătură cu ceea ce nu este Dumnezeu, ele trag lumea la existență prin voința lui Dumnezeu."[41] Mai departe, sfârşitul argumentului poate fi intuit. Dumnezeu este Acela care oferă omului posibilitatea de a intra în comuniune cu el. El pune la dispoziția oamenilor harul Său, energiile Sale, pentru a-i atrage pe oameni la Sine. Energiile nu pot fi raporturi între natură şi Dumnezeu, deoarece omul trebuie să fie liber să ajungă la Dumnezeu, nu să fie constrâns de aceste energii, „pentru ca natura creată să ajungă în mod liber la Dumnezeu în aceleaşi energii."[42] Aşadar, posibilitatea relației dintre natură şi har, în energiile necreate, are ca scop divin îndumnezeirea omului. De fapt, referitor la discuția despre energiile necreate, Lossky „admite că a fost nevoie de această categorie nouă din epistemologia creştină pentru a stabili o bază dogmatică pentru uniunea cu Dumnezeu."[43]

1.3.2. Dimensiunile posibile ale necesității relației dintre natură şi har în teologia ortodoxă

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos care se răsfrânge asupra credinciosului nu poate fi independentă de anumite semne şi lucrări vizibile. Aceasta deoarece lucrarea mântuitoare îşi începe desăvârşirea prin întruparea Fiului Dumnezeiesc. Mântuirea omului nu ar fi fost posibilă fără întruparea Sa. De aceea Stăniloaie, vorbind despre întruparea lui Hristos, spune:

---

[38] TODORAN & ZĂGREAN, *Teologia*, 239-40.
[39] Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică*, 178.
[40] Ibid., 66.
[41] Ibid., 80.
[42] Ibidem.
[43] Corneliu BOINGEANU, *Între imanență şi transcendență – Moltmann şi Lossky în dialog despre Trinitatea divină* (Bucureşti: Editura Universitară, 2009), 248.

„Paradoxul în ființat prin creație, al unirii necreatului cu creatul apare acum şi mai accentuat, sau accentuat la modul suprem. Dumnezeu însuşi este şi om, Creatorul este şi creatură..."[44]

Un alt motiv pentru care mântuirea nu se poate realiza independent de semne vizibile ale harului este natura umană. Ontologic vorbind, este clar că omul are nevoie de harului lui Dumnezeu, dar pentru ca harul să fie eficient ontologic, ființa umană trebuie să experimenteze harul la un nivel holistic, prin participarea întregii ființe în primirea harului. De aceea „Baza generală a Tainelor Bisericii este credința că Dumnezeu poate lucra asupra creaturii în realitatea ei vizibilă. În acest sens, înțelesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura."[45] Chair dacă nevoia de har este ontologică este de reținut faptul că în concepția răsăriteană cu privire la mântuire, omul nu vine la Dumnezeu în ființa lui, ci în asemănarea lui cu Dumnezeu, ceea ce nu este ceva ontologic. Astfel mântuirea este văzută ca un proces de îndumnezeire, termenul folosit în greacă fiind *theosis*. Aceasta nu exclude totuşi necesitatea unei întâlniri vizibile, senzoriale a omului cu harul lui Hristos. În contextul aceastei întâlniri „nu se poate trage o frontieră între mişcarea omului care lucrează şi puterea Duhului Dumnezeiesc."[46]

Întâlnirea vizibilă dintre om şi Dumnezeu nu poate avea loc decât acolo unde se vede cel mai bine unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație, adică în Hristos. Această unire creează premisele pentru unirea personală a credinciosului cu Hristos, ca realitate ultimă a întrupării. Lossky spune: „Astfel, opera de răscumpărare a lui Hristos, sau mai curând, vorbind în general, Întruparea Cuvântului, pare pusă aici în raport direct cu sfârşitul ultim propus creaturilor, adică unirea cu Dumnezeu."[47] Dar cum Hristos nu mai este în mod vizibil în ființa Sa pe Pământ, adică în trup, este din nou nevoie de o mediere a prezenței Sale, iar această mediere se găseşte în Biserică. Întâlnirea dintre om şi Dumnezeu s-a realizat prin întrupare. Creatura se întâlneşte cu Creatorul în trupul lui Hristos – „...baza Tainelor în sensul lor restrâns este întruparea Cuvântului şi faptele lui Mântuitoare..."[48]. Totuşi se resimte nevoia unei reactualizări acestei întâlniri, care nu rămâne doar întâlnire, ci devine unire prin harul lui Hristos. Stăniloaie subliniază importanța acestei uniri şi nevoia reactualizării ei: „Actualizarea acestei unități într-o anumită măsură virtuală a Lui [Hristos] cu subiectele umane, ia forma Bisericii."[49] Biserica privită ca trup al lui Hristos poate fi înțeleasă şi ca „o nouă creatură recapitulată în Hristos, o natură sau un trup având pe Hristos drept Cap al său."[50] Această perspectivă este în consens cu gândirea Sfinților Părinți, deoarece Sfântul Augustin de Hippona crede că Biserica este trupul mistic al Domnului. În concepția lui există un singur trup, şi anume Hristos. Posibilitatea întâlnirii dintre om şi Dumnezeu este concretă în sânul Bisericii, care este trupul mistic al Mântuitorului şi „o nouă natură recapitulată în Hristos". Implicațiile unei astfel de înțelegeri sunt majore, deoarece Biserica ia efectiv parte la înfăptuirea mântuirii omului, dar nu independent de Hristos, deoarece harul care i-a fost dat este de la Hristos şi al lui Hristos, El împărtăşindu-l Bisericii şi făcându-l al ei. În Biserică, spune Stăniloaie, „Dumnezeu Cuvântul restabileşte şi ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înființată prin actul creației, dar slăbită prin păcatul omului."[51] În sensul acesta s-ar putea spune că lucrarea harică a Bisericii este echivalentă cu lucrarea harică a lui Hristos. Totuşi Taina Bisericii „nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos; toată e plină de Taina lui

[44] Preotul Profesor Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia dogmatică ortodoxă (III)* (Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ed. III), 12.
[45] STĂNILOAIE, *Teologia*, 8.
[46] Ibidem.
[47] Vladimir LOSSKY, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu* (Seria Religie; Bucureşti: Humanitas, 2006), 97.
[48] STĂNILOAIE, *Teologia*, 15.
[49] Ibid., 13.
[50] Vladimir LOSSKY, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, 105.
[51] STĂNILOAIE, *Teologia*, 13.

Hristos”[52] şi nu trebuie să se piardă din vedere că Hristos ,,lucrează mijlocit în Biserica Sa prin Duhul Sfânt.”[53] Biserica poate fi trupul mistic al lui Hristos, cum spune Sfântul Augustin, tocmai prin Duhul Sfânt. În sensul acesta Lossky argumentează: ‚Lipsită de ceea ce este izvorul şi în acelaşi timp scopul existenţei ei, nu ar mai fi Biserică, ci un alt trup mistic decât cel al lui Hristos – un trup lipsit de spirit şi totuşi existent, trup abandonat întunericului morţii şi totuşi aşteptând încă ultima lui soartă: aşa ca trupul lui Israel care nu a cunoscut realizarea făgăduinţei Duhului Sfânt.”[54]

Nevoia medierii harului divin se vede şi în natura omului păcătos, care ,,nu poate face nici măcar primii paşi pentru începutul mântuirii sale...”[55] În sensul acesta este nevoie de o intervenţie exterioară fiinţei lui, dar care să vină într-o formă asemănătoare cu fiinţa lui. Natura umană trebuie să se întâlnească într-un fel cu harul lui Hristos, prin mijloace accesibile fiinţei umane, dar care să fie acceptate şi de Hristos, ca dătător al harului Mântuitor. Aceste mijloace sunt Sfintele Taine instituite de Hristos şi administrate de Biserică, în calitate de trup al Său.

1.3.3. Implicaţiile vizibile în viaţa liturgică şi practică a Bisericii în baza relaţiei dintre natură şi har. Rolul Sfintelor Taine

Deja la punctul precedent am amintit de Sfintele Taine, care sunt implicaţiile vizibile ale relaţiei dintre natură şi har în viaţa liturgică a Bisericii. Sfintele Taine sunt lucrările nevăzute ale Mântuitorului, lucrări încredinţate Bisericii. Celor ce le primesc li se împărtăşeşte harul nevăzut al Duhului Sfânt, iar scopul Tainelor este mântuirea şi sfinţirea celor ce au parte de ele. „Din punct de vedere ecleziologic, ele sunt mijloace prin care Hristos îi uneşte cu Sine şi cu Biserica pe toţi cei ce cred în El; aşadar ele au o funcţie unificatoare a credincioşilor în Hristos şi în Biserică (cf. 1 Corinteni 10.17).”[56]

Stăniloaie spune că toate actele Bisericii au caracter de taină, deoarece ,,în toate e prezent şi lucrează Hristos prin Duhul Sfânt.”[57] El continuă şi vorbeşte despre valoarea lor în cunoaşterea Treimii: ,,Hristos şi Sfânta Treime nu se cunosc decât prin Biserică în eficienţa lor [a Tainelor], dar, pe de altă parte, sunt cunoscuţi ca Taine, pentru că sunt cunoscuţi în realitatea sensibilă a Bisericii.”[58] ‚Realitatea sensibilă a Bisericii’ cum preferă Stăniloaie să se exprime este deosebit de importantă, deoarece Biserica nu este doar păstrătoarea harului divin, ci ea are un rol covârşitor în acea întâlnire mântuitoare a omului cu Dumnezeu, întâlnire care conduce la unire. Aşadar rolul Bisericii atinge şi dimensiunea revelaţiei, deoarece în ea Hristos este descoperit ca Mântuitor şi tot prin ea Hristos face parte de har oamenilor spre mântuire, prin Sfintele Taine. Teologul Karl Rahner accentuează şi mai mult importanţa Bisericii, considerând că nu Hristos a instituit Tainele, ci Biserica. Hristos a întemeiat un singur sacrament, acest sacrament originar (*Das Unsakrament*) fiind Biserica şi având ,,puterea de a activa natura ei sacramentală în diferite sacramente.”[59]

Bulgakov prezintă şi el rolul Tainelor în viaţa Bisericii şi rolul Bisericii în administrarea Tainelor spunând: ,,În Taine, Sfântul Duh se conferă, totdeauna şi într-un chip stabil, după un procedeu normat de Biserică, dar el este primit de oameni în mod divers. Biserica are puterea să facă să se coboare Sfântul Duh în Sfintele Taine.”[60] Aceasta nu înseamnă că Tainele reprezintă singura cale prin care se manifestă Duhul Sfânt, după cum va

---

[52] Ibidem.
[53] TODORAN & ZĂGREAN, *Teologia*, 297.
[54] Vladimir LOSSKY, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, 175.
[55] TODORAN & ZĂGREAN, *Teologia*, 299.
[56] Ibidem.
[57] STĂNILOAIE, *Teologia*, 14.
[58] Ibidem.
[59] STĂNILOAIE, *Teologia*, 23. Vezi Karl RAHNER, *Kirche und Sakrament* (Herder, 1960), 17.
[60] Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia* (Colecţia de studii şi eseuri; Bucureşti: Paideia, 1997), 125.

remarca Bulgakov mai apoi în argumentul său. Totuşi, este clar că în ce priveşte Biserica, înţeleasă ca modalitate de primire a Duhului Sfânt, ea reprezintă în sine o cale sigură deoarece, „Biserica are adevărate Taine, Taine active; acesta este unul din semnele adevăratei Biserici."[61] Mai mult, necesitatea practicării tuturor tainelor este importantă în vederea sfinţirii, tot prin intermediul Bisericii. Bulgakov spune: „Ansamblul tainelor sfinţeşte viaţa omului şi viaţa neamului omenesc şi-i asigură plenitudinea harului. O putere specială îi este inerentă fiecărei taine."[62] Este interesant modul în care vede Bulgakov aici rolul tainelor. Cel ce beneficiază de împărtăşirea cu tainele lui Hristos în Biserică nu are parte doar de o experienţă personală ca persoană şi nici doar una colectivă ca parte a trupului Mântuitorului în calitate de credincios; el aduce în experienţa lui neamul omenesc, deoarece credinciosul este parte din el. Sfinţenia dobândită prin taine este personală, dar poate atrage la sine pe alţii făcând un bine neamului omenesc prin harul lui Hristos (cf. 1 Corinteni 7:14). Harul revărsat peste lume prin tainele săvârşite de Biserică în fiinţa credincioşilor dobândeşte şi o dimensiune escatologică inerentă. Îl citǎm tot pe Bulgakov în sensul acesta: „harul Sfântului Duh se revarsă fără încetare peste lume; acest har prepară cosmosul pentru transfigurarea viitoare, pentru crearea unui cer nou şi a unui pământ nou."[63]

Pentru că principiul prim care a conferit o aşa mare importanţă relaţiei dintre natură şi har este întruparea Fiului divin, acelaşi principiu demonstrează însemnătatea aceleiaş relaţii în modul în care este înţeleasă icoana în teologia ortodoxă. L. Uspenski spune: „De aceea, în ochii Bisericii, negarea icoanei lui Hristos echivalează cu negarea întrupării Sale, cu negarea întregii iconomii a mântuirii noastre. Iată de ce, atunci când Biserica apără imaginile sacre, ea nu apără doar rostul lor didactic şi nici aspectul lor estetic, ci însăşi temelia credinţei creştine", pentru că – spune el ceva mai înainte - „icoana este un garant al realităţii deloc iluzorii a Întrupării divine."[64]

Întruparea este unul din punctele dogmatice esenţiale care stau la baza dogmei despre Sfintele Taine. Venirea lui Hristos în lume, în trup, este una din Tainele universale ale lui Dumnezeu. Acest aspect va fi prezentat mai explicit în discuţia despre Sfintele Taine, cu referire specială la Taina Mirungerii.

2. Ungerea cu untdelemn/Taina Sfântului Mir în Biserica ortodoxă

Biserica ortodoxă, dar şi cea caolică, a simţit că este nevoie de elemente vizibile care să confirme şi care să întărească unirea credinciosului cu Hristos în viaţa Bisericii. De fapt ambele biserici pretind că aceasta este învăţătura apostolilor păstrată prin Sfânta Tradiţie. Sacramentele sau Tainele sunt mijloacele vizibile prin care harul invizibil se întâlneşte cu cel credincios prin mijlocirea Bisericii prin slujba preotului sau a episcopului. Definiţii mai detaliate pentru Taine/Sacramente vor fi redate în cele ce urmează.

Înainte de a trece la definiţii şi alte explicaţii trebuie să se ofere răspuns la întrebarea, câte Taine/Sacramente a instituit Biserica ortodoxă/catolică? Biserica catolică recunoaşte 7 Sacramente. Prima atestare oficială a unei liste a celor 7 sacramente se află în Mărturisirea de credinţă solicitată de împăratul Mihail Paleologul Papei Clemet al IV-lea în anul 1267. Mărturisirea de credinţă a fost formulată de teologi apuseni (latini), dar acesta nu a fost un impediment ca ea să fie răspândită şi în Răsărit. Afinităţile unora pentru numerologia simbolică sacră au fost satisfăcute prin acest număr de 7 Sacramente, afinitate ce se bazează pe textul din Isaia 11.2-4. Deşi Biserica Răsăriteană a fost deschisă în a-şi însuşi lista celor 7 Sacramente/Taine, totuşi ea a variat. Nici chiar în secolul al XV-lea teologii răsăriteni nu au ajuns la un consens în ce priveşte numărul Tainelor Bisericii. Ioasaf, Mitropolitul Efesului

[61]Ibid., 126.
[62]Ibid., 127.
[63]Ibid., 130.
[64] Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei* (Bucureşti: Anastasia, 1994), 80.

(secolul al XV-lea) mărturisesşte spunând: „cred că Tainele Bisericii nu sunt 7, ci sunt mai multe, iar apoi dă o listă de 10 Taine. Aşadar pe lângă cele 7 Taine/Sacramente: Botezul, Mirungerea/Confirmarea, Împărtăşania/Euharistia, Pocăința/Penitența, Hirotonia, Nunta, Maslul, mai adăuga Sfințirea unei biserici, Înmormântarea, Tunsura monahală. Concluzia lui Meyendorff este că Biserica Răsăriteană nu a adoptat oficial niciodată o listă a Tainelor. Sunt unii care accentuează importanța Botezului (uneori împreună cu Taina Sfântului Mir/Mirungerea, cf. Nicolae Cabasila) şi a Împărtăşaniei/Euharistiei, considerându-le Tainele care-l introduc pe credincios în viața nouă. În sensul acesta Grigore Palama spune: „în aceste două [Taine] este înrădăcinată toată mântuirea noastră, din vreme ce întreaga iconomie a Dumnezului-om este recapitulată în ele."[65]

2.1. Sfintele Taine şi rolul lor în mântuirea/îndumnezeirea omului

Înainte de discuta despre Taina Mirungerii ca taină a Bisericii sau ca sacrament în mod particular, vom încerca să clarificăm câteva aspecte generale despre taine/sacramente. Câteva definiții şi comentarii vor fi lămuritoare.

Kallistos Ware vorbind despre Taine, despre necesitatea înfăptuirii lor şi a experimentării lor de către credincioşi, recunoaşte că Dumnezeu poate să mântuiască pe cineva în lipsa sacramentelor, specific vorbind, în lipsa scramentului botezului, dar trebuie reținut faptul că „din moment ce Dumnezeu nu este constrâns de Taine, noi suntem constrânşi de ele."[66] O astfel de concluzie este deosebit de importantă în a încerca să înțelegem care este locul Tainelor nu atât în viața liturgică a Bisericii, cât în viața individuală a credinciosului, deşi cele două realități nu pot fi separate. Tainele au un rol covârşitor, chiar determinant în mântuirea omului. Pentru că ele au rol important ca mijloacele oferite omului pentru îndumnezeire D. B. Clendenin spune că „trebuie să ne împărtăşim cu credincioşie cu Tainele [Bisericii]".[67] Volumele de Dogmatică oferă câteva definiții pentru Taină/Taine, fiecare subliniind acest aspect soteriologic al Tainelor Bisericii.

Definiția dată de Todoran şi Zăgrean:

> Sfintele Taine sunt lucrări văzute, instituite de Mântuitorul Hristos şi încredințate Sfintei Sale Biserici, prin care celor ce le primesc se împărtăşeşte harul nevăzut al Duhului Sfânt, scopul lor fiind mântuirea şi sfințirea acestora prin harul pe care ele îl conferă. Din punct de vedere ecleziologic, ele sunt mijloace prin care Hristos îi uneşte cu Sine şi cu Biserica pe toți cei ce cred în El; aşadar, ele au o funcție unificatoare a credincioşilor în Hristos şi în Biserică (cf. 1 Corinteni 10.17).[68]

Tainele Bisericii au fost instituite de Mântuitorul, aşa cum pare să sugereze şi textul din Ioan 1.17. Noul Testament vorbeşte despre instituirea unor Taine, dar Biserica a practicat toate Tainele. Ele au două dimensiuni inerente: 1) o dimensiune vizibilă, care constă în „rânduială, ritual sau slujba stabilită de Biserică pentru săvârşirea ei, cuprinzând: a. materia, b. actele făcute, c. cuvintele rostite de săvârşitor"şi alta 2) invizibilă, care este „împătăşirea harului divin celor ce le primesc."[69] În virtutea acestei dimensiuni nevăzute, Tainele sunt absolut necesare; necesitatea lor „este strâns legată de necesitatea harului pentru mâtuire." Este adevărat că nu se poate nega faptul că Dumnezeu poate împărtăşi harul Său şi altfel, nu

---

[65] John MEYENDORFF, *Byzantine Theology* (New York: Fordham University Press, 1983), 192.
[66] Bishop Kallistos WARE, *The Orthodox Way* (Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 109.
[67] Daniel B. CLENDENIN, *Eastern Orthodox Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005), 136.
[68] Arhid. Prof. Dr. Ioan ZĂGREAN & Pr. Prof. Dr. Isidor TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă. Manual pentru Seminariile Teologice* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009, ediția a II-a), 261.
[69] Ibid., 262.

exclusiv prin Sfintele Taine, totuşi ,,calea obişnuită de împărtăşire a harului, lăsată de Mântuitorul Isus Hristos Bisericii Sale, este cea a Tainelor."[70]

După ce îşi începe argumentul prin a menţiona că ,,Viaţa interioară a Bisericii este mistică (sau sacramentală)"[71], Mihail Pomazanski ajunge mai apoi la definiţia Tainei, spunând că ea ,,este o lucrare sfântă care sub un aspect văzut comunică sufletului celui credincios harul nevăzut al lui Dumnezeu", amintind totodată că în Taine ,,rugăciunile sunt unite cu binecuvântări într-o formă sau alta, precum şi cu lucrări speciale. Cuvintele de binecuvântare însoţite de actele sfinte exterioare sunt, cum s-ar spune, vase spirituale prin care Harul Duhului Sfânt este adunat şi dăruit membrilor Bisericii care sunt credincioşi sinceri."[72]

Stăniloaie este mult mai detaliat şi chiar mult mai mistic când vorbeşte despre Taine. El spune:

> Într-un înţeles mai special, Tainele sunt lucrările invizibile ale lui Hristos săvârşite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica şi care se săvârşesc în Biserică. Hristos şi Sfânta Treime nu se cunosc decât prin Biserică în eficienţa Lor, dar pe de altă parte, sunt cunoscuţi ca Taine, pentru că sunt cunoscuţi în realitatea sensibilă a Bisericii.
>
> Astfel, în sensul cel mai special, caracterul şi numele de Taine îl au câteva lucrări vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care Hristos uneşte cu Sine şi deci cu Biserica persoanele singulare care cred în El şi prin care dezvoltă unirea aceasta cu ele.[73]

Stăniloaie descrie modul în care Tainele devin eficace în viaţa credincioşilor, spunând că ,,La baza concepţiei despre Taine a Bisericii ortodoxe stă încrederea în putinţa lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor şi a materiei dintre ele, în ambianţa Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos."[74] Stăniloaie consideră că baza generală a Tainelor este ,,credinţa că Dumnezeu poate lucra asupra creaturii în realitatea ei vizibilă. În acest sens, înţelesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura."[75] De aici el merge un pas mai departe spunând că taina cea mai cuprinzătoare este unirea lui Dumnezeu cu întreaga creaţie. Taina aceasta are capacitatea unică de a cuprinde totul. În această imagine omul are un rol special, pentru că în el se întâlnesc spiritul cu materia, devenind o imagine pentru unirea dinamică a Logosului cu întreaga creaţie.[76] Totuşi, intervine un neajuns major, datorită voinţei omului. Relaţia omului cu toată creaţia îi oferă capacitatea ,,să producă şi dezbinare între toate, ca şi între ele şi Dumnezeu".[77] Datorită acestui eşec din partea omului, Dumnezeu Se vede nevoit să recurgă la ,,o nouă, mai strânsă şi mai sigură, unire a tuturor în Sine."[78] Pentru aceasta S-a folosit tot de firea omenească, dar de această dată S-a făcut El Însuşi om. Aşa apare a doua Taină, Taina lui Hristos, care exclude separarea dintre oameni şi Dumnezeu, dintre toate cele câte sunt în creaţie şi Creator. Hristos aude imposibilitatea despărţirii de Dumnezeu, deoarece unirea dintre El şi Tatăl este desăvârşită.

De fapt în această a doua Taină rezidă dependenţa mântuirii omului de Tainele Bisericii, la fel unirea credincioşilor cu Dumnezeu depinde de Hristos în realitatea întrupării Sale. În sensul acesta Stăniloaie spune despre întruparea lui Hristos: ,,Prin faptul că nu S-a unit cu un ipostas uman, ci s-a făcut El Însuşi ipostasul naturii umane, cu deschiderea Lui

---

[70] Ibid., 164.
[71] Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (Bucureşti: Cartea Ortodoxă, Sofia, 2005), 216.
[72] Ibid., 217.
[73] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III* (Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978), 14.
[74] Ibid., 7.
[75] Ibid., 9.
[76] Ibidem.
[77] Ibid., 11.
[78] Ibidem.

dumnezeiască spre toată realitatea creată şi cu capacitatea Lui supremă de comuniune umană, a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire şi de îndumnezeire a întregii umanităţi şi creaţii în Dumnezeu."[79]

Biserica este acum al doilea mediu în care are loc această unire actualizată dintre Dumnezeu şi creaţie prin întruparea lui Hristos. „Biserica este astfel a treia Taină, în care Dumnezeu-Cuvântul restabileşte şi ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înfiinţată prin actul creaţiei, dar slăbită prin păcatul omului."[80] După ce argumentează că creaţia este o Biserică şi că Biserica este o „creaţie restabilită, în curs de restabilire şi desăvârşre" Stăniloaie concluzionează că „Taina Bisericii în sens propriu, ca a treia Taină, presupune deci pe prima, adică Taina întemeiată prin creaţie, dar ea nu a putut lua fiinţă decât prin Taina lui Hristos. Ea nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos; toată e plină de Taina lui Hristos."[81] Din această concluzie se înţelege de ce Biserica are un rol atât de important în administrarea Tainelor. Nu acesta este singurul motiv pentru importanţa Bisericii în mântuirea omului, dar biserica garantează unirea omului cu Dumnezeu. Cine e parte a Bisericii este unit cu Dumnezeu, mai ales că „Taina Bisericii nu e despărţită de Taina lui Hristos şi nici Taina lui Hristos de Taina Bisericii...Taina lui Hristos nu a luat fiinţă decât pentru a se extinde în Taina Bisericii."[82]

2.2. Ungerea cu untdelemn/Taina Sfântului Mir ca taină/sacrament

Taina Sfântului Mir sau Taina Mirungerii este una din cele 7 Taine (sau mai multe) ale Bisericii ortodoxe. Taina aceasta are o importanţă aparte deoarece este văzută ca fiind într-o relaţie de dependenţă cu Taina Botezului, la fel cum Taina Pocăinţei este în relaţie cu Taina Sfântului Maslu (sau ungerea celor bolnavi ori muribunzi).[83] Totuşi, relaţia dintre Botez şi Mirungere este mult mai importantă, pentru că implică o lucrare aparte a Duhului Sfânt, care, în concepţia unor teologi, poate fi chiar scopul Tainei Mirungerii.

2.2.1. Lucrarea specială a Duhului Sfânt în Taina Sfântului Mir şi relaţia cu Taina Botezului

Taina Sfântului Mir, care mai poate fi numită ungerea mântuirii, împărtăşirea Duhului, confirmare, desăvârşire şi altele, „este Taina prin care noul botezat, îndată după Botez, primeşte harul Duhului Sfânt spre a se întări şi spori în noua viaţă dobândită prin botez. Acest efect al Tainei îl arată numirile de ‚pecete' şi ‚întărire' (cf. 2 Corinteni 1.21-22)."[84] Chiril al Ierusalimului spune că Mirungerea „este Duhul Sfânt... darul lui Hristos al Duhului Sfânt, actualizarea prezenţei Sale divine."[85]

Această Taină poate fi explicată prin analogia naştere şi creştere. După cum cel de curând născut are nevoie de îngrijire deosebită pentru a creşte, tot aşa cel de curând născut duhovnicesc şi de curând botezat are nevoie de întărire prin haruri noi pentru a creşte în viaţa nouă dobândită prin Taina botezului.[86] Şi nu este vorba doar de atât, deoarece Taina Mirungerii aduce peste cel botezat daruri ale Duhului Sfânt. „Aceste daruri ale Duhului Sfânt au fost la început date în Biserica primară prin punerea mâinilor."[87] „Se cere deci ca cel născut din nou prin Botez, în lupta împotriva celui rău care va căuta să-l lipsească de ele, în

[79] Ibid., 12-3.
[80] Ibid., 13.
[81] Ibidem.
[82] Ibid., 13-4.
[83] John MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, 192.
[84] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 268-9.
[85] Adup John KARMIRIS, „Concerning the Sacraments" in Daniel B. CLENDENIN, *Eastern Orthodox Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, Paternoster Press, 2003), 22.
[86] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 269.
[87] Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică*, 223.

păzirea făgăduinței date de a păstra credința mărturisită la Botez şi starea de curăție şi de dreptate în care a fost aşezat. Dar păstrarea acestor daruri se face prin efort."[88] Astfel atât Taina Botezului, cât şi Taina Mirungerii induc în viața creştinului acelaşi har al justificării şi regenerării.[89]

John Meyendorff consideră că o persoană care nu are parte de Taina Mirungerii nu a fost ‚perfect' botezată.[90] Stăniloaie consideră că Taina Botezului şi Taina Mirungerii pot fi considerate un tot unitar, mai ales că Taina Mirungerii nu necesită o săvârşire separată, ci este imediat ulterioară/succesivă Tainei Botezului. Unii teologi consideră că Taina Mirungerii poate fi deosebită de botez numai în sensul în care naşterea se deosebeşte de viață. „Astfel Mirungerea este Cincizecimea personală a omului, intrarea lui în viața Duhului Sfânt, adică în viața adevărată a Bisericii."[91] Mai departe Stăniloaie subliniază modul în care Duhul Sfânt îşi face lucrarea în urma săvârşirii acestei Taine: (1) începe ‚epifania' sau arătarea Mântuitorului în comportamentul celui botezat; (2) sunt actualizate/activate darurile primite prin Botez cu ajutorul Duhului nu numai cu puterile proprii ale celui botezat, căci, de fapt celui botezat i-ar fi imposibil să le actualizeze în alt mod; (3) începe comunicarea activă, continuă între credincios şi Duhul Sfânt, păstrându-se acea coborâre continuă a Duhului care a început la Rusalii; (4) este completată Taina Botezului, cel botezat de-abia în urma săvârşirii Tainei Mirungerii devenind creştin (Sfântul Chiril al Ierusalimului), ul alt hristos, asemenea lui Hristos, un uns ca şi Hristos (Unsul); (5) „ca urmare a sălăşluirii lui Hristos la Botez în cei ce cred, se împărtăşesc şi ei de ungerea cu Duhul Lui, în acelaşi scop al întăririi lor în viața cea nouă, al pecetluirii lor în ea"; (6) la fel ca Mântuitorul la botezul Său, coborârea Duhului Sfânt asupra Lui fiind certificarea că este Fiul lui Dumnezeu, credincioşii sunt şi ei arătați ca fii ai lui Dumnezeu şi ajutați în această calitate de Duhul Sfânt după botez; (7) cerurile deschise la botezul Domnului deschid ‚taina vieții viitoare' nu doar pentru Mântuitorul, ci şi pentru cei credincioşi, într-o descoperire progresivă, dar cu care se vor împărtăşi deplin în viața viitoare; (8) se creează puntea de comunicare în iubire între credincios şi Tatăl, fiind o comunicare înnoită constant şi totodată etern, dar şi suplimentată, Stăniloaie mai adăugând că „aceasta înseamnă ‚cerurile deschise' şi calitatea de ‚fii', pe care ne-o comunică".[92]

La acest punct în care vorbeşte despre relația de iubire dintre Tatăl şi credincioşi, Stăniloaie devine mai detaliat, spunând:

> El ne dă prin această sensibilitate filială, de tot mai mare delicatețe față de Tatăl, ca şi cea de frățietate în Dumnezeu, cu semenii noştri. Duhul, care este purtătorul iubirii părinteşti a Tatălui față de Fiul, devenit purtătorul aceleiaşi iubiri şi între Tatăl şi Hristos ca om, Se face şi pentru noi în Hristos purtătorul aceleiaşi iubiri şi sensibilități, pe de o parte înfocate, pe de alta delicate. Numai prin aceasta El pune în mişcarea de înălțare continuă puterile primite în Botez pentru a împlini voia Tatălui, făcându-ne vii şi prin voință, şi pentru a întipări şi prin voință chipul Fiului tot mai adânc în ființa noastră totală, iubind ca El pe Tatăl şi făcându-ne ascultători Tatălui asemenea Lui. În sensul acesta, duhul primit în această Taină ne sfințeşte.[93]

La lista de mai sus, care încearcă să sintetizeze gândirea teologică a lui Stăniloaie vis-a-vis de lucrarea Duhului Sfânt în şi în urma săvârşirii Tainei Mirungerii se mai pot adăuga două aspecte: (9) prin relația de iubire cu Tatăl, credincioşii sunt aduşi în relație de iubire cu semenii lor şi (10) sunt sfințiți de Duhul Sfânt.

---

[88] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 65.
[89] John KARMIRIS, „Concerning the Sacraments" in Daniel B. CLENDENIN, *Eastern Orthodox Theology*, 22.
[90] John MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, 192.
[91] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 64.
[92] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 67-71.
[93] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 71.

Concluzia lui Stăniloaie se bazează pe imaginea oferită de realitatea Cincizecimii (Faptele 4.27, 31): „deci creştinii devotaţi lui Hristos trăiesc o continuă Cincizecime, o continuă împărtpşire cu Duhul Lui [Hristos]”.[94]

2.2.2. Baza patristică pentru Taina Sfântului Mir

Nu se cunoaşte momentul în care a fost instituită Taina Sfântului Mir. Totuşi există mărturii că atât Sinodul din Laodiceea, cât şi numeroşi Părinţi ai Bisericii ca Irineu, Teofil din Antiohia, Ciprian, Chiril al Ierusalimului, Augustin şi alţii, oferă informaţii cu privire la numirile acestei Taine şi a importanţei ei.[95]

Sfântul Ciprian spune: „Cei botezaţi în Biserică sunt pecetluiţi cu pecetea Domnului după exemplul samaritenilor botezaţi care au fost primiţi de către Apostolii Petru şi Ioan prin punerea mâinilor şi rugăciune (Fapte 8.14-17)... Ceea ce le lipsea au împlinit Petru şi Ioan... Aşa se întâmplă şi cu noi... Ei sunt făcuţi desăvârşiţi prin pecetea Domnului.”[96] Alţi Părinţi ai Bisericii folosesc un limbaj similar, preferând de asemenea termenul ‚pecete’ sau preferând să indice relaţia directă a Tainei cu Duhul Sfânt:

‚pecete’	Clement din Alexandria, Sfântul Chiril al Ierusalimului
‚pecetea duhovnicească’	Sfântul Ambrozie al Milanului
‚pecetea vieţii veşnice’	Sfântul Leon cel Mare
‚confirmarea’	Constituţiile Apostolice
‚desăvârşirea’/‚culminarea’	Clement din Alexandria, Sfântul Ambrozie
‚pecetea Duhului’	Sfântul Efrem Sirul
‚pecetea’; ‚(ne)pecetluiţi’	Sfântul Vasile cel Mare
‚darul Duhului’	Sfântul Isidor Pelusiotul
‚taina Duhului’	Tertulian şi Sfântul Ilarie
‚simbolul Duhului’	Sfântul Chiril al Ierusalimului

Sfântul Ciprian explică faptul că în vechime creştinii înţelegeau cuvintele Domnului din Ioan 3 cu privire la naşterea din apă şi din Duh ca făcând referire la Taina Botezului (naşterea din apă) şi la Taina Mirungerii (naşterea din Duh).[97] Iar Sfântul Macarie Egipteanul spune: „Oamenii sfinţiţi prin Ungere devin creştini pentru a fi împăraţi, preoţi şi prooroci ai Tainelor cereşti.”[98]

2.2.3. Săvârşirea Tainei Sfântului Mir

La început Taina a purtat numele de „Taina punerii mâinilor” ceea ce indica modul în care a fost practicată la început de către apostoli.[99] La început Biserica săvârşea Taina prin punerea mâinilor Apostolilor Domnului sau a episcopilor peste cei botezaţi. Apoi se pare că punerea mâinilor a fost urmată/înlocuită de ungerea cu mir sfinţit. Dacă aceste două modalităţi deosebite de săvârşire a Tainei s-au dezvoltat în paralel în sânul Bisericii sau dacă practica ungerii cu mir a înlocuit punerea mâinilor odată ce creştinismul s-a răspândit pe arii mai extinse, iar apostolilor le era imposibil să se deplaseze pentru a-şi pune mâinile peste toţi cei ce se botezau pretutindeni în Biserică, este incert. Totuşi, fie că este vorba de punerea mâinilor sau de ungerea cu mir sfânt, Sfinţii Părinţi vorbesc în aceeaşi termeni despre cele două practici şi aduc aceleaşi argumente biblice în favoarea lor, indicând astfel că este vorba de aceeaşi Taină, ambele practici având acelaşi efect. În prezent Biserica Ortodoxă săvârşeşte

[94] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 72.
[95] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 269.
[96] Apud Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică*, 223.
[97] Ibidem.
[98] Apud Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 67.
[99] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 269.

această Taină prin episcop sau preot, prin practica ungerii cu mir sfânt. Biserica a fost obligată să recurgă la această practică, aşa cum s-a arătat mai sus, în momentul în care apostolii nu se puteau deplasa cu uşurinţă în zone mai îndepărtate pentru a săvârşi Taina.[100] „Însă oricum ar fi fost, ungerea provine neîndoilenic de la apostoli şi îşi are întemeierea în învăţăturile primite de la dumnezeiescul lor Învăţător."[101] Aşadar practica ungerii cu mir este o soluţie găsită de apostoli pentru rezolvarea de durată a problemei.

Materia Tainei este „mirul sfinţit (untdelemn amestecat cu numeroase aromate), care se sfinţeşte de Patriarhul fiecărei Biserici Autocefale, înconjurat de tot soborul ierarhilor în funcţiune, în Joia Patimilor."[102] Al Şaselea Canon al Sinodului de la Cartagina interzice preoţilor să sfinţească mirul.[103]

Formula Tainei este: „Pecetea darului Duhului Sfânt."[104] Aceste cuvinte arată semnificaţia şi efectul Tainei. Potrivit lui Pomazanski, Taina reprezintă actul culminant al unirii cu Biserica şi pecetea puterilor date de Har, care au scopul întăririi şi creşterii în viaţa duhovnicească.[105]

Săvârşirea Tainei constă în „ungerea trupului la principalele organe... pentru ca Duhul Sfânt să imprime acestora puterea de a-şi îndeplini funcţiile lor în vederea creşterii şi desăvârşirii primitorului în viaţa duhovnicească."[106] „Apoi, îmbibându-se Mirul în trup, trupul se înmoaie, îşi pierde rigiditatea, se lasă penetrat de Dumnezeu, omul şi Duhul devin un singur izvor al miresmei vieţii celei noi şi deci al însăşi acestei vieţi."[107] Ungerea se face prin aplicarea semnului crucii pe părţile mai sus amintite ale trupului. „Această Taină se săvârşeşte şi cu cei proveniţi din comunităţile eretice care vin în Biserică, ca unul din mijloacele de a se uni cu Biserica."[108] Totuşi este bine de specificat că nu este vorba de nimic magic sau mecanic în săvârşirea oricăreia dintre Taine.[109]

Tot în legătură cu săvârşirea Tainei este bine de ştiut că „Biserica Ortodoxă administrează Taina Sfântului Mir îndată după Botez. Această practică străveche îşi află temeiul în cuvintele Sfântului Apostol Pavel: ‚Nu-L întristaţi pe Duhul Sfânt al lui Dumnezeu, întru care aţi fost pecetluiţi în ziua răscumpărării' (Efeseni 4.30). ‚Ziua răscumpărării' înseamnă aici ziua Botezului (cf. Sf. Chiril al Ierusalimului, cateh. 3, 1; can. Sinod. Laodiceea; Epistola papei Melchisedec către episcopii spanioli etc.)."[110]

2.2.4. Acord şi dezacord în privinţa Tainei/Sacramentului Ungerii cu untdelemn între Biserica ortodoxă şi Biserica catolică

O problemă majoră care apare în discuţiile dintre Biserica ortodoxă şi Biserica catolică este faptul că amândouă sunt biserici iniţiale, adică fiecare se consideră a fi prima din punct de vedere istoric, şi fiecare se consideră fiind adevărata biserică, adică fiecare este biserică apostolică. De aici apar o mulţime de diferenţe şi dezbateri în ce priveşte partea dogmatică a învăţăturii celor două biserici, dar şi în ce priveşte partea practică. Vis-a-vis de dogma

[100] Ibidem.
[101] Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică*, 224.
[102] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 269.
[103] Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică*, 225.
[104] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 269.
[105] Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică*, 223.
[106] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 270.
[107] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 73.
[108] Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică*, 223. Grupările eretice şi schismatice sunt enumerate în Canonul 95 al Sinodului de la Trullo. John MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, 195.
[109] John KARMIRIS, „Concerning the Sacraments" in Daniel B. CLENDENIN, *Eastern Orthodox Theology*, 22.
[110] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 270.

Sfintelor Taine/ Sacramentelor în general, şi Taina Sfântului Mir, în particular, ortodocşii le aduc catolicilor[111] anumite obiecţii.

Prima obiecţie adusă de ortodocşi catolicilor este amânarea conferirii acestei Taine copiilor până la vârsta de 12 ani, sau cel puţin vârsta de 7 ani, deci nu imdeiat după botez. Biserica Romano-Catolică a introdus această schimbare în practica eclesială începând cu secolul al XIII-lea. Acest act bisericesc poartă numele de Confirmare (lat. *Sacramentum Confirmationis*). Argumentul înaintat de catolici este că Mirungerea nu le-ar folosi copiilor botezaţi la nimic, deoarece ei nu au raţiunea dezvoltată, dar dacă ea se administrează la 7 sau 12 ani, copiii sunt conştienţi de lupta spirituală existentă, iar sacaramentul constituie în mod real şi conştient pentru ei un mijloc de întărie în lupta spirituală.[112] Sacramentul se săvârşeşte prin aplicarea semnului crucii doar pe frunte şi este făcut doar prin mijlocirea episcopului, adică în Biserica Romană doar episcopul poate săvârşi acest sacrament.[113]

Obiecţia lui Stăniloaie este că această amânare până la vârsta conştientă, individuală, este mai degrabă o acţiune individualistă, sugerând, deşi nu declarativ că este vorba de un act mult mai personalizat decât în cazul Mirungerii în Biserica ortodoxă.[114] Probabil că aici Stăniloaie are în vedere importanţa Duhului Sfânt în viaţa Bisericii, viaţă la care ia parte şi cel botezat. Totuşi, în această viaţă, el nu mai este un individ. Aşa cum observă E. Bartoş, în gândirea lui Stăniloaie, ‚Eu' al Duhul Sfânt devine ‚eu' al celui credincios şi vice-versa, dar fără a se produce vreo confuzie, ci o unitate perfectă. Acelaşi lucru este valabil cu ‚Eu' al Duhului Sfânt în relaţie cu Biserica.[115] Într-o astfel de relaţie nu mai există loc de individualism în sensul scrict al cuvântului.

Obiecţia sa majoră stă în întrebarea: „Cine poate indica momentul precis de când începe conlucrarea fiinţei umane cu Dumnezeu pentru a străbate drumul desăvârşirii ei şi, prin aceasta, pentru a face pe Hristos cunoscut, după puterea ei, în mijlocul celor cu care trăieşte? [...] Nu se roagă copilul lui Dumnezeu într-un chip adeseori mai curat decât adultul, nu se aprinde de un sfânt elan şi de o minunată curăţie împotriva răului, nu se entuziasmează pentru ceea ce e bun cu mult mai mult decât mulţi din cei maturi? Nu trebuie el ajutat de mic să se deprindă în cele bune?"[116] Stăniloaie mai aduce în discuţie şi problema Tainei Împărtăşaniei/Euharistiei spunând: „Fiindu-le greu să amâne Împărtăşania până la Confirmare, adică până la 14 ani, romano-catolicii împărtăşesc copiii la 7 ani, deci înainte de Confirmare."[117]

3. Critica unui creştin protestant evanghelic şi conturarea unei poziţii evanghelice

Prin critica adusă poziţiei ortodoxe se va contura inerent poziţia evanghelică sau mai specific, poziţia unui creştin protestant evanghelic baptist. În critica adusă vor fi urmate trei piste: a. identificarea obiecţiilor aduse de teologii ortodocşi în dreptul convingerilor protestante, b. identificarea anumitor inadvertenţe în discursul dogmatic ortodox şi c. evaluarea hermeneuticii ortodoxe în interpretarea pasajelor scripturale care sunt considerate fundament pentru formularea unei dogme a Mirungerii.

---

[111] Despre o discuţie extinsă despre Sacramente în teologia catolică vezi Aidan NICHLOS, *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996).
[112] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 270.
[113] Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică*, 226.
[114] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 72.
[115] Emil BARTOŞ, *Deification in Eastern Orthodox Theology. An Evaluation and Critique of the Theology of Dumitru Stăniloaie* (Paternoster Biblical and Theological Monographs; Milton Keynes, UK: Paternoster Press, 1999), 287.
[116] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică* (1978), 72.
[117] Ibid., 73.

3.1. Obiecțiile aduse de teologii ortodocşi în dreptul convingerilor protestante

„Protestanții, denominațiunile creştine şi sectele nu recunosc această Taină nici măcar ca simbol, afirmând că Sfânta Scriptură nu vorbeşte nicăieri despre o asemenea Taină, ea fiind o ceremonie unită cu botezul, iar ungerea cu mir e o practică nu numai fără caracter de Taină, dar ea nici nu provine de la Hristos." Argumentul merge mai departe spunând că potrivit cu Faptele Apostolilor 8.14-15 nu oricine boteza avea şi autoritate de a-şi pune mâinile pe cei botezați, ci numai apostolii, iar mai târziu episcopii.[118]

Baza textuală va fi analizată mai târziu. Momentan vor fi formulate obiecțiile aduse afirmației de mai sus. Într-adevăr protestanții nu acceptă decât două Sacramente, botezul şi Euharistia, dar într-un sens diferit de ortodocşi sau catolici.[119] Evanghelicii nu recunosc nicio Taină, asta neînsemnând că nu practică Botezul şi Euharistia, dar de această dată ei se deosebesc inclusiv de protestanți, adoptând poziția lui Zwingli la care se adaugă elemente din teologia anabaptistă[120], considerând Botezul şi Euharistia simboluri creştine a unor realități spirituale, deja instaurate în viața credincioşilor.[121] Evanghelicii nu cred în legitimitatea biblică a Tainelor/Sacramentelor, deoarece există un singur mijlocitor între Dumnezeu şi oameni (cf. 1 Timotei 2.5-6), deci nu consideră nici Mirungerea drept Taină. Ei pot fi de acord cu ortodocşii într-un singur aspect. Hristos este singura Taină a lui Dumnezeu şi a Bisericii.[122] De fapt El este Taina care a generat Biserica.[123] Argumentul biblic pentru o astfel de perspectivă se află în 1 Timotei 3.16, μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, „mare este Taina evlaviei".

Există mai apoi suficiente pasaje care indică faptul că harul lui Dumnezeu este localizat doar în Hristos sau este vorba direct de harul lui Hristos sau chiar poate fi vorba de o personificare a Harului în sensul că este identificat cu Hristos (cf. Coloseni 1.6, Tit 2.11). Hristos este singura Taină aducătoare de har. Se poate spune că însuşi Duhul Sfânt îi conduce pe credincios în această Taină aducătoare de har, în Hristos. Apostolul Pavel spune că lui Hristos îi datorăm faptul că am ajuns în starea de har (cf. Romani 5.1-2). El mai subliniază în acest context rolul credinței, care îl duce pe credincios în starea de har, dar credința aduce în viața creştinului prezența Duhului Sfânt (cf. Faptele Apostolilor 19.2). Se poate spune că prin Duhul Sfânt, Hristos îi duce pe credinioşi în starea de har intenționată. Vorbind despre lucrarea Duhului, Thomas Spidlik spune că „Duhul Sfânt ne conduce pe noi în Hristos".[124]

Romani 5.15	„harul lui Dumnezeu şi darul, pe care ni l-a făcut *harul acesta într'un singur om, adică în Isus Hristos*, s'au dat din belşug celor mulți."	ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ
1 Corinteni 1.4	„harul lui Dumnezeu care v'a fost dat în Isus Hristos."	τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
2 Corinteni 13.14	„Harul Domnului Isus Hristos..."	Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ

[118] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 270.
[119] Pentru o discuție mai amplă vezi Alister E. McGRATH, *Historical Theology* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 195-200.
[120] O discuție mai amplă despre reforma radicală vezi în Justo L. GONZALEZ, *A History of Christian Thought* (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1987, revised edition), 86-102.
[121] Pentru o discuție mai amplă vezi Tony LANE, *A Concise History of Christian Thought* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007), 169-74.
[122] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (1978), 12-3.
[123] Ibid., 13.
[124] Thomas SPIDLIK, *The Spirituality of the Christian East* (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc, 1986), 33.

Coloseni 1.6	,,aţi auzit şi aţi cunoscut harul lui Dumnezeu…"	ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ
Tit 2.11	,,Căci harul lui Dumnezeu care aduce mîntuire pentru toţi oamenii, a fost arătat"	Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις

Cu siguranţă Tainele nu au fost instaurate de Hristos. Pentru această afirmaţie se pot găsi cu uşurinţă două argumente simple şi directe. Aceste argumente sunt chiar în legătură cu cele două Sacramente acceptate de protestanţi şi considerate simboluri de către evanghelici. Forţa acestor argumente stă în faptul că ambele sunt identificate în una din ultimele scrieri ale apostolilor, Evanghelia după Ioan, scrisă către finele secolului I. Cele două argumente sunt: 1) Mântuitorul de şi a fost botezat, El nu a botezat pe nimeni (cf. Ioan 4.2) şi 2) instaurarea Euharistiei/Cinei de pe urmă este omisă în Evanghelia lui Ioan, care, deşi aluzii la semnificaţia ei se găsesc în capitolul 6 al Evangheliei, a fost înlocuită cu spălarea picioarelor.

Aceste obiecţii şi contraargumente sunt valide şi în dreptul afirmaţiei: ,,calea obişnuită de împărtăşire a Duhului, lăsată de Mântuitorul Hristos Bisericii Sale, rămâne, desigur, numai cea a Tainelor."[125] De fapt acesta este argumentul adus împotriva aparentei excepţii din Faptele Apostolilor 10.44 ş. u., evenimentul convertirii centurionului Cornelius. Deşi teologii ortodocşi recunosc că ,,Duhul Sfânt poate fi împărtăşit în mod extraordinar şi pe altă cale decât cea a Sfintelor Taine, deoarece ‚vântul suflă unde vrea' (Ioan 3.8)"[126] ei neagă tocmai acest adevăr, văzând în acest eveniment specific un caz ‚extraordinar'. Întrebarea este unde pot fi identificate în Noul Testament cazurile ordinare de punere a mâinilor sau de mirungere?

3.2. Inadvertenţe în discursul dogmatic ortodox

Probabil că argumentele majore ale protestanţilor şi ale evanghelicilor pot fi identificate în discursul teologilor ortodocşi care reurga la rgumente mai mult sau mai puţin subiective şi mai mult sau mai puţin logice.

Stăniloaie, care este considerat un teolog ortodox foarte influent, încercând să identifice şi să exprime diferenţa dintre protestanţi şi ortodocşi în aspectul Tainelor spune că în cultura protestantă ,,e aproape suficient cuvântul despre Hristos ca omul să se poată decide să creadă că Hristos a exoperat prin moartea Lui mântuirea noastră, ca prin această credinţă [creştinul] să beneficieze personal de această mântuire."[127] Aceasta în contextul în care ,,Biserica ortodoxă socoteşte că mântuirea nu se finalizează în moartea lui Hristos pe cruce, ca echivalent juridic al jignirii ce a adus omenirea lui Dumnezeu, ci în unirea lui Hristos cel răstignit şi înviat cu oamenii ce cred în El, pentru ca şi ei să poată muri păcatului şi învia."[128] Într-adevăr, pentru protestanţi şi evanghelici este ‚aproape suficient cuvântul despre Hristos', dar nu suficient ca omul să creadă în Hristos. Este nevoie de intervenţia Duhului Sfânt: ,,De aceea vă spun că nimeni, dacă vorbeşte prin Duhul lui Dumnezeu, nu zice: 'Isus să fie anatema!' Şi nimeni nu poate zice: 'Isus este Domnul', decât prin Duhul Sfânt" (1 Corinteni 12.3). Cuvântul are putere de cercetare a conştiinţei omului (cf. Evrei 4.12) şi de provocare la credinţă, dar el este însoţit de Duhul Sfânt care îl pconvinge pe om (cf. Efeseni 1.13). Protestanţii şi evanghelicii deopotrivă cred în unirea tainică dintre credincioşi şi Hristos, dar nu într-un sens ontologic, aşa cum cred ortodocşii. Aceasta este tocmai una din acuzele aduse de Stăniloaie protestanţilor:

> Materia nu e numai un simbol separat de har, care ocazionează şi tălmăceşte în mod intuitiv lucrarea nevăzută a harului, ci ea însăşi e plină de puterea dumnezeiască. Numai prin

[125] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 271.
[126] Ibid., 270.
[127] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (1978), 7.
[128] Ibidem.

> această neînțelegere a legăturii ontologice a materiei cu Logosul divin şi cu trupul omenesc al lui Isus Hristos şi al nostru, s-a ajuns în protestantism la despărțirea totală a lucrării lui Dumnezeu în suflet de mijloacele materiale, deci la înlăturarea Tainelor.[129]

Există o singură unire ontologică, iar aceasta este unirea Logosului cu ipostasul Fiului dumnezeiesc. O altă unire nu este posibilă, pentru că unirea amintită este unică, neobişnuită şi este dumnezeiască. Logosul divin şi-a însuşit un singur trup, pentru că a fost un trup lipsit de păcatul strămoşesc/firea păcătoasă, fiind zămislit prin Duhul Sfânt. Această zămislire unică a făcut posibilă unirea ontologică în Hristos. Unirea credincioşilor cu Hristos este o unire spirituală. Natura umană a credinicosului nu are cum să-i fie comunicată lui Dumnezeu, după cum nici natura lui Dumnezeu nu-i poate fi comunictă omului. Prezența Duhului Sfânt în cel credincios este o locuire (cf. Iacov 4.5), la fel cum este şi locuirea lui Hristos în credincios (cf. Efeseni 3.17). Chiar dacă Stăniloaie spune că unirea dintre credincios şi Duhul Sfânt este unire perfectă, fără confuzii[130], având o înțelegere ontologică a unirii confuziile nu încetează să apară.

Apoi, un alt aspect care nu poate fi trecut cu vederea este necesitatea materiei în săvârşirea Tainelor şi nevoia unui intermediar, preot sau episcop. Stăniloaie spune: „La baza concepției despre Taine a Bisericii ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor şi a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos... Prin mâna omului se scurg puteri spirituale asupra altui om fie direct prin trup, fie prin altă materie."[131] Evanghelicii nu pot înțelege necesitatea materiei sau a mijlocirii umane pentru primirea harului divin. Cum poate materialul să mijlocească imaterialul? Ontologic vorbind, atât săvârşitorul Tainei şi primitorul ei sunt egali. Este adevărat că omul poate suporta locuirea Duhului Sfânt, fapt care este un mister. Această viziune a Bisericii ortodoxe este mai degrabă un pretexc pentru monopolizarea mântuirii. Elevarea Bisericii la nivelul de păstrătoare a harului şi a Duhului Sfânt în ‚ambianța' ei, cum preferă Stăniloaie să se exprime este cauza care a generat necesitatea unei astfel de teologii. „Nu materia, şi nici cuvintele rostite sau gesturie săvârşite, luate în ele însele, constituie Taina, ci ea se constituie în unirea în credință a celor două persoane în ambianța Bisericii plină de Duhul Sfânt şi în atingerea trupească între cele două persoane, odată cu mărturisirea prin cuvinte a acestei credințe a lor: a uneia care săvârşeşte Taina şi a alteia care o primeşte."[132] Într-adevăr, de ce ar fi necesare mijloace vizibile pentru realități invizibile care să condiționeze aceste realități? Aici deja Stăniloaie pare să se contrazică. Sau chiar o face? Dacă materia nu este importantă şi nici cuvintele, rămâne săvârşitorul Tainei ca fiind important. Dar şi el este materie. Poate simpla lui prezență şi atingere să genereze efectele Tainei? Dar şi el este parte materială, iar dacă materia Tainei nu este necesară, de ce ar fi necesar el? Stăniloaie mai spune:

> Prin om se accentuează în mod special lucrarea lui Dumnezeu asupra creațiunii, în vederea transfigurării şi spiritualizării ei. Aceasta e baza ‚naturală' a Tainelor Bisericii, baza faptului că prin apă, de exemplu, un om poate transmite altuia puterea lui Dumnezeu. Însă Omul care a devenit mediul prin excelență al puterii lui Dumnezeu asupra materiei şi a celorlalți oameni este Hristos. Din Hristos se extinde în fiecare Taină puterea lui Dumnezeu asupra tuturor oamenilor prin gesturi şi materie.[133]

Cum poate transmite un om altui om puterea lui Dumnezeu? Întrebarea este legitimă, deoarece Stăniloaie este ambiguu. Omul nu este capabil să manipuleze puterea lui Dumnezeu

[129] Ibid., 21.
[130] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. II* (1978), 308-9.
[131] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III* (1978), 7-8.
[132] Ibid., 8.
[133] Ibid., 11.

nici măcar folosindu-se de Numele Mântuitorului (cf. Matei 17.15-16, Faptele Apostolilor 19.13-15). Mai mult, precedent Stăniloaie afirmase că materia şi gesturile nu sunt importante.

Evanghelicii pot accepta Taina lui Hristos şi harul adus şi împărtăşit credincioşilor prin această singură Taină. Dacă a fost vreodată nevoie de materie, Fiul dumnezeiesc S-a făcut trup (cf. Ioan 1.14) devenind şi mijlocitorul mântuirii credincioşilor înaintea lui Dumnezeu (cf. 1 Timotei 2.5-6). Este adevărat că Hristos S-a înălţat la ceruri şi nu mai este prezent fizic în lume. El este totuşi prezent prin Duhul Sfânt, iar acest Duh le este împărtăşit credincioşilor prin credinţă (cf. Faptele Apostolilor 2.39) şi prin promisiune (cf. Luca 24.49) la fel cum le-a fost împărtăşit şi apostolilor. Nici măcar apostolii nu au primit darurile Duhului Sfânt prin mijlocirea materiei sau a vreunui om şi nici măcar prin mijlocirea directă a lui Hristos, adică prin trupul Său sau prin atingerea Sa, ci şi ei au primit Duhul, la fel ca toţi credincioşii, prin credinţă. Şi mai ferice decât ei sunt credincioşii de azi şi cei care i-au urmat pe apostoli, pentru că credinţa Bisericii nu se bazează pe vedere, ci pe Cuvântul Scripturii (cf. Ioan 20.29). Apostolii au crezut prin vedere, deşi în naraţiunea întâlnirii dintre Isus cu Toma, este clar că Mântuitorul dorea să producă măcar în unil dintre apostoli credinţa prin mărturia învierii, fără vedere.

Stăniloaie are explicaţie pentru obiecţiile aduse mai sus:

> Dar întrucât trupul lui Hristos a devenit prin înălţare pneumatizat şi invizibil, rămânând totuşi un trup închegat, atingerea trupului nostru de către trupul Lui nu mai e vizibilă, ci se foloseşte pentru aceasta de materia cu care stă în legătură trupul nostru. Hristos vrea să sfinţească trupul nostru folosindu-Se de ea, nu într-un mod detaşat de lumea materială cu care stă în atingere sau din care se hrăneşte, se adapă şi de care e pătruns şi care se imprimă prin senzaţiile ei în suflet; ci umplând-o şi pe aceasta de puterea Lui. De aceea şi alege El pentru Taine din formele materiei pe cele mai fundamentale pentru necesităţile de susţinere a trupului omenesc: pâinea, apa, vinul, untdelemnul.[134]

Lăsând la o parte limbajul neobişnuit şi chiar exagerat cu privire la relaţia dintre Hristosul pneumatizat şi lume, nu poate fi trecut cu vederea faptul că nu sunt aduse nici argumente biblice nici patristice pentru a susţine argumentele amintite mai sus. Apoi dacă Hristos este oricum în atingere cu lumea, de ce ar fi nevoie de semne vizibile, fie şi ele în legătură cu trupul credincioşilor. Simpla atingere a lui Hristos este suficientă. O astfel de opţiune nu este validă nici măcar în sensul confirmării realităţilor spirituale (cf. Evrei 11.3) sau a întăririi credinţei creştinului, deoarece Mântuitorul apreciază o credinţă detaşată de lucrurile vizibile (cf. Ioan 4.48, 20.29). Prin credinţă credinciosul înţelege realităţile spirituale pe care nu le poate vedea sau nu le poate supune analizei obiective senzoriale (cf. Evrei 11.3).

Stăniloaie mai face o afrmaţie care lasă loc de interpetare sau de dicuţii. Vorbind despre Taina Creaţiei esl spune: ,,în taina aceasta atotcuprinzătoare, fiecare component are caracter de taină, căci e legat cu toate celelalte componente şi toate împreună, cu Dumnezeu."[135] Se poate înţelege că Dumnezeu este peste tot sau în tot, ori cel puţin în relaţie cu toate elementele creaţiei, fiecare element fiind o Taină. Se creează un fel de animism creştin sau dacă nu acesta este cazul, atunci imanenţa lui Dumnezeu este mult amplificată într-o astfel de perspectivă.

Acum vor fi aduse câteva obiecţii specifice în ce priveşte Taina Mirungerii. Privind relaţia dintre Taina Botezului şi Taina Mirungerii, Stăniloaie face o afirmaţie curioasă: ,,păstrarea acestor daruri [cele primite de credincios în urma Botezului] se face prin efort". Apoi îl citează pe Nicolae Cabasila: ,,Sfântul Mir le trezeşte la viaţă. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovniceşti sau chiar mai multe deodată, după cât e de simţitor sufletul în lucrarea Tainei."[136] Despre ce eforturi anume este vorba? Ce eforturi

[134] Ibid., 18-9.
[135] Ibid., 9.
[136] Ibid., 65.

conştiente ar trebui să facă nou născutul pentru a păstra aceste daruri nespecificate venite prin Botez? Şi de ce nu sunt activate aceste daruri decât prin Mirungere? Este botezul o Taină insuficientă sau mai bine spus o Taină neterminată? Care sunt puterile duhovniceşti despre care vorbeşte Cabasila? Ce determină reacţiile corecte ale sufletului infantului în lucrarea Tainei? Dacă Taina Mirungerii poate trezi ‚puteri şi energii lăuntrice' de ce nu poate stimula simţirile corecte ale sufletului cuiva? Dacă în cazul Tainelor Hirotoniei şi Cununiei este suficientă liturghia, de ce nu ar fi ea suficientă în cazul tuturor Tainelor, fără a mai recurge la mijlocirea materiei? Acestea sunt doar câteva întrebări la care teologii ortodocşi trebuie să găsească răspuns.

O altă problemă pe care o are înţelegerea lui Stăniloaie este interpretarea cazuistică. El spune: „Noul Testament înfăţişează Mirungerea şi mireasma Duhului ca nişte stări consistente şi pline de dinamismul înfocat al efortului spre nevinovăţie şi spre generozitate, în creştini. Prin ele se arată ca persistente şi dinamice înseşi efectele Botezului."[137] Probabil că primii creştini au dat în mare parte dovadă de o conduită creştină de o înaltă atitudine, dar nu acesta este cazul majorităţii creştinilor ortodocşi de azi. Tot aici se poate spune că Stăniloaie nu are o corectă observare a textului Scripturii, deoarece Noul Testament nu reflectă înţelegerea ortodoxă sau catolică vis-a-vis de Mirungere. Afirmaţii de felul acesta sunt recurente la reologii ortodocşi, dar fără a fi capabili să aducă argumente textuale şi istorice (din primul secol) concrete.

Un ultim comentariu va mai fi făcut aici refritor la darurile Duhului Sfânt. Deşi vorbeşte adesea despre ele Stăniloaie nu le enumeră, nu le prezintă. „Astfel, în diferitele daruri ale Duhului se pune pe de o parte în lucrare harul cel unul al Botezului, pe de alta, se dezvoltă din el vreun dar sau vreunele daruri în mod mai deosebit, potrivit cu predispoziţiile naturale ale celui credincios."[138] Pe scurt, Mirungerea declanşează harul Botezului şi dezvoltă daruri mai deosebite ale Duhului Sfânt. Problema aici este similară cu cea identificată în cuvintele lui Cabasila. Din nou apare influenţa umană, dar nu este nici de această dată definită/delimitată. Poate fi Duhul influenţat de predispoziţiile naturale ale credinciosului? În ce fel? Este efectul Tainei limitat de anumite predispoziţii naturale? Este şi aceasta atunci o Taină incompletă? Nu poate Duhul să influenţeze predispoziţiile naturale înspre folosul Său şi al Bisericii, pentru că darurile sunt date în folosul Bisericii? Acestea sunt din nou câteva întrebări la care protestanţii, dar mai ales protestanţii evanghelici aşteaptă un răspuns.

3.3. Evaluarea hermeneuticii ortodoxe în interpretarea pasajelor scripturale care sunt considerate fundament pentru formularea unei dogme a Mirungerii

Revenind la baza teztuală a Tainei Sfântului Mir, ea este identificată de teologii ortodocşi în Faptele Apostolilor 8.14-15, 18-19.[139] Totuşi este bine de menţionat ca primă obiecţie că textul nu vorbeşte despre Mirungere, ci despre actul punerii mâinilor.[140] Este adevărat că teologii ortodocşi consideră această practică modalitatea incipientă în care s-a săvârşit Taina Mirungerii, dar această înţelegere nu are cum să-şi găsească legitimitatea în limitele acestui text. Cu atât mai mult cu cât aceste cazuri sunt excepţii care au drept scop convingerea apostolilor că Duhul Sfânt nu este un dar dat exclusiv iudeilor, ci şi samaritenilor, cât şi celorlalte neamuri. I. Howard Marshall tratează acest pasaj în comentariul său asupra cărţii Faptele Apostolilor. Concluzia lui este că a fost necesar ca Duhul să nu le fie dat samaritenilor până la venirea lui Petru şi a lui Ioan în Samaria pentru ca apostolii să poată

[137] Ibid., 74.
[138] Ibid., 78.
[139] ZĂGREAN & TODORAN, *Dogmatica Ortodoxă*, 270.
[140] Pentru o discuţie elaborată despre punerea mâinilor în Noul Testament vezi John FLETER TIPEI, *The Laying of the Hands in the New Testament: Its Significance, Tehniques, and Effects* (Lanham, Md.: University Press of America, 2009).

ajunge singuri la concluzia că samaritenii care au crezut în Isus au fost deplin încorporați comunității de credincioşi de la Ierusalim care au primit Duhul Sfânt la Cincizecime.[141]

Oricum este evident că nu se pot stabili paradigme/modele exacte ale lucrării Duului Sfânt şi nici o relație de interdependență între botez şi punerea mâinilor ori ungerea cu untdelemn. Primii creştini din Ierusalim au primit Duhul Sfânt fără punerea mâinilor la Cincizecime (cf. Faptele Apostolilor 2.38). Nici demnitarul etiopin nu pare să fi avut parte de o punere a mâinilor, deoarece Filip dispare imediat după actul botezului (cf. Faptele Apostolilor 8.38-40). Pe de altă parte, Cornelius primeşte Duhul, dar fără un botez prealabil, botezul fiind ulterior (cf. Faptele Apostolilor 10.44-48). Situația lui Saul, devenit Pavel, este similară cu cea a lui Cornelius, doar că Saul primeşte vindecare şi Duhul Sfânt prin punerea mâinilor, iar apoi este botezat. În 19.1-6, situația este diferită de toate celelate situații. Este vorba de nişte credincioşi, ucenici ai lui Ioan Botezătorul, care fuseseră botezați cu botezul pocăinței. Pavel îi botează, îşi pune mâinile peste ei şi primesc Duhul Sfânt. În urma prezentării tuturor acestor cazuri trebuie specificat că prezența unui apostol la un botez nu implică întotdeauna şi punerea mâinilor peste cei botezați. Este cazul temnicerul din Filipi (cf. Faptele Apostolilor 16.33). Pavel îl botează pe el şi pe alții din casa lui, dar nu se vorbeşte despre punerea mâinilor. La momentul convertirii lui Pavel nu este prezent un aspotol care să-şi pună mâinile peste el, iar Anania, cel care face acest lucru este un simplu ucenic al lui Isus (cf. Faptele Apostolilor 9.11). În cazul lui Cornelius şi a celor din casa lui Duhul Sfânt nu a venit prin punerea mâinilor lui Petru, ci prin predicarea Evangheliei (cf. Faptele Apostolilor 9.44).

Concluzii

Această dezbatere şi analiză nu rezolvă nici pe departe tensiunile şi problemele lansate pe parcursul lucrării. Demersul totuşi poate fi considerat relevant din mai multe cauze: a. prezintă încercarea unui evanghelic de a înțelege stereotipiile gândirii ortodoxe şi problemele dogmatice; b. generează un dialog ce merită exploatat; şi c. semnalează nevoia evanghelicilor de a iniția un demers în urma căruia să rezulte o teologie sistematizată a principalelor doctrine sau crezuri. Este adevărat că potrivit gândirii protestante şi evanghelice fiecare creştin are libertatea de a interpreta Scriptura, dar aceasta nu va genera oare apariția unei varietăți mult prea mari de perspective cu contradicții şi indvertențe? Pentru ca acest lucru să nu devină o problemă majoră este nevoie să se stabilească direcții clare în a înțelege doctrinele biblice.

Vorbind specific despre ungerea cu untdelemn/Mirungere, ea nu poate fi acceptată de evanghelici ca Sacarmet/Taină şi nici măcar ca o practică generalizată a bisericii primare. Importanța ei doctrinară este discutabilă. În Noul Testament ea nu apare întermenii în care a fost înțeleasă în ortodoxie sau în catolicism, cu atât mai mult cu cât este vorba de punerea mâinilor şi nu de Mirungere. Ungerea cu untdelemn neo-testamentară poate fi un punct de plecare pentru înțelegerea Tainei Sfântului Maslu, adică ungerea bolnavilor/muribunzilor înspre vindecare, dar nu pentru Mirungere. Această practică este înțeleasă în mod diferit în diferite mişcări/culte evanghelice şi face obiectul unei discuții diferite.

O poziție evanghelică se poate contura cu uşurință şi prin simpla analiză a teologiei bisericii majoritate în contrast cu ethosul sau credința evanghelicilor. Nu este un demers final, pentru că acesta reprezintă doar începutul formulării unei teologii consistente. Lipsa unei teologii dogmatice a evanghelicilor este vizibilă, dar evanghelicii nu pot avea şi nu pot formula o teologie dogmatică. Cel mult poate fi vorba de o sistematizare a credinței sau de o prezntare a doctrinelor creştine în baza ethosului şi a credințelor generale şi pariculare ale fiecărui cult evanghelic sau a fiecărei mişcări evanghelice în parte.

[141] I. Howard MARSHALL, *Acts* (Tyndale New Testament Commentaries; Leicester-England/Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity Press/William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 157.

Bibliografie

BARTOŞ, Emil. *Deification in Eastern Orthodox Theology. An Evaluation and Critique of the Theology of Dumitru Stăniloaie*. Paternoster Biblical and Theological Monographs; Milton Keynes, UK: Paternoster Press, 1999.

BOINGEANU, Corneliu. *Între imanenţă şi transcendenţă – Moltmann şi Lossky în dialog despre Trinitatea divină*. Bucureşti: Editura Universitară, 2009.

BULGAKOV, Serghei. *Ortodoxia*. Colecţia de studii şi eseuri; Bucureşti: Paideia, 1997.

CLENDENIN, Daniel B. *Eastern Orthodox Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, Paternoster Press, 2003.

_____. *Eastern Orthodox Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005.

CHRYSOSTOMOS, Archimandrite. *The Contemporary Eastern Orthodox Thought: The Traditionalist Voice*. Belmont: Buchervetriebsanstalt, 1982.

FAIRBAIRN, Donald. *Ortodoxia răsăriteană din perspectivă occidentală*. Arad: Multimedia, 2005.

FLETER TIPEI, John. *The Laying of the Hands in the New Testament: Its Significance, Tehniques, and Effects*. Lanham, Md.: University Press of America, 2009.

GONZALEZ, Justo L.. *A History of Christian Thought*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1987, revised edition.

HRISOSTOM de Etna şi AUXENTIE de Foticeea. *Scriptură şi tradiţie*. Galaţi: Editura Bunavestire, 2003.

KURAEV, Andrei, Diacon. *Moştenirea lui Hristos. Ceea ce n-a intrat în Evanghelie*. Bucureşti: Sofia, 2009.

LANE, Tony. *A Concise History of Christian Thought*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.

LOSSKY, Vladimir. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. Bucureşti: Bonifaciu, 1998.

_____. *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*. Seria Religie; Bucureşti: Humanitas, 2006.

MARSHALL, I. Howard. *Acts*. Tyndale New Testament Commentaries; Leicester-England/Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity Press/William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

McGRATH, Alister E.. *Historical Theology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology*. New York: Fordham University Press, 1983.

NEGRUŢ, Paul. *Revelaţie, Scriptură, Comuniune*. Oradea: Editura Cartea Creştină, 1996.

NICHLOS, Aidan. *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996.

RANDALL, Ian M. (editor). *Baptists and the Orthodox Church*. Praha: International Baptist Theological Seminary, 2005, 3rd print.

RYRIE, Charles C.. *Teologie elementară*. Dallas, Texas: BEE International, 1993.

SMITH, David L.. *A handbook Contemporary Theology*. Grand Rapids: Baker Books, 1992.

POMAZANSKI, Mihail, Pr.. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*. Bucureşti: Cartea Ortodoxă, Sofia, 2005.

SPIDLIK, Thomas. *The Spirituality of the Christian East*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc, 1986.

STĂNILOAIE, Dumitru, Pr. Prof. Dr.. *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III*. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978.

_____. *Teologia dogmatică ortodoxă, vol. III*. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ed. III.

USPENSKY, Leonid. *Teologia icoanei*. Bucureşti: Anastasia, 1994.

WARE, Kallistos, Bishop. *The Orthodox Way*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1995.

ZĂGREAN, Ioan, Prof. Dr., Arhid. & TODORAN, Isidor, Prof. Dr., Pr.. *Dogmatica Ortodoxă*. Cluj-Napoca: Renaşterea, 2003.

_____. *Dogmatica Ortodoxă. Manual pentru Seminariile Teologice*. Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009, ediţia a II-a.