

Biserica Ortodoxă și provocările viitorului

MIHAI HIMCINSCHI și RĂZVAN BRUDIU

Volum editat de
MIHAI HIMCINSCHI și RĂZVAN BRUDIU



**BISERICA ORTODOXĂ
ȘI PROVOCĂRILE VIITORULUI**

BISERICA ORTODOXĂ ȘI PROVOCĂRILE VIITORULUI

*Volum tipărit cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Părinte Irineu,
Arhiepiscop al Alba Iuliei*

*Mihai Himcinschi
Răzvan Brudiu
(Editori)*

Editura
REÎNTREGIREA

Alba Iulia



Cluj-Napoca

EDITURA
ÆTERNITAS

Alba Iulia

2020

Tehnoredactare: Nicolae Aloman, Vasile Căpîlnean

Lectură: Răzvan Brudiu, Vasile Căpîlnean

Coperta: Reproducere după Silviu Oravitzan, *Cămașa lui Hristos*

ISBN Reîntregirea: 978-606-509-454-3

ISBN Presa Universitară Clujeană: 978-606-37-0798-8

ISBN Aeternitas: 978-606-613-203-9

© 2020 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

CUPRINS

PROVOCĂRILE VIITORULUI

MIHAI HIMCINSCHI

FIINȚA ESHATOLOGICĂ
A BISERICII ÎN MISIUNE (*EDITORIAL*) 9

† GURIE GEORGIU

COVID 19: EXERCIȚIU DE TOTALITARISM BIO-MENTAL
SAU NENOROCIRE PANDEMICĂ MONDIALĂ?
PERSPECTIVE PASTORALE OCCIDENTALE
(PARADIGMA: „LA CIVILTĂ CATTOLICA”) 33

† BENEDICT (VESA) BISTRIȚEANUL

„SARCINA MISTICĂ” A TEOLOGIEI ORTODOXE
ȘI RELIGIOZITATEA OMULUI ACTUAL 41

VIOREL IONIȚĂ

ETHOSUL MISIONAR AL BISERICII ORTODOXE
ÎN LUMEA DE MĂINE 57

PETRE GURAN

CUMPĂNA APELOR 75

ADRIAN LEMENI

RĂSPUNSUL ORTODOXIEI LA PROVOCĂRILE
SOCIETĂȚII ACTUALE: VIAȚĂ ÎN DUH ȘI ADEVĂR,
DINCOLO DE DUHUL LUMII 103

RĂZVAN BUCUROIU

VIITORUL: CHIROMANȚIE, PROFETIE,
ANTICIPAȚIE 117

DAN CIACHIR

DESPRE VIITORUL APROPIAT
AL BISERICII NOASTRE 127

LUCIAN D. COLDA

DE LA „METANARAȚIUNILE” LYOTARDIENE CA
PSEUDOMORFOZE BABILONICE ALE (POST)MODERNITĂȚII,
LA CÂNTECUL DE SLAVĂ AL BISERICII. PROLEGOMENE
PATRISTICE ALE ORTODOXIEI CA ETHOS AL
ÎNDUMNEZEIRII ȘI ÎNVIERII.....133

VASILE-OCTAVIAN MIHOC

IDENTITATEA RELIGIOASĂ CA NARAȚIUNE
ÎN SPAȚII ÎN CONSTANTĂ RECONFIGURARE 165

ȘTEFAN BUZĂRNESCU

CREDINȚA – CA EXPERIMENT SOCIAL 197

ALEXANDRU OJICĂ

BISERICA ORTODOXĂ FAȚĂ ÎN FAȚĂ
CU NOILE PROVOCĂRI DIN SOCIETĂȚILE
DE TIP OCCIDENTAL 211

GABRIEL NOJE

BISERICA ORTODOXĂ ȘI PROVOCĂRILE RELIGIOZITĂȚII
POSTMODERNE 221

MAXIM (IULIU-MARIUS) MORARIU

BISERICA VIITORULUI
ȘI AUTOBIOGRAFIA SPIRITUALĂ 235

OVIDIU HURDUZEU

RENAȘTEREA SPIRITULUI DE COOPERARE
ȘI SOLIDARITATE – PREMISĂ A DEZVOLTĂRII
SUSTENABILE A SATULUI ROMÂNESC 249

IOAN CARAZA

IMNELE POETULUI CREȘTIN ȘI PATRIOT IOAN
ALEXANDRU, CHEMARE LUMINOASĂ LA UNIREA
ÎN CUGET ȘI-N SIMȚIRI, CA JERTFĂ DE CINSTIRE A
UNITĂȚII NAȚIONALE DE LA ALBA IULIA 263

BISERICA ȘI LUMEA

IOAN SAUCA

MĂRTURIA ORTODOXĂ
ȘI IDENTITATEA CREȘTINĂ 279

DORU COSTACHE

ORTODOXIA ȘI LUMEA ȘTIINȚEI CONTEMPORANE ÎN
DOCUMENTELE SFÂNTULUI ȘI MARELUI SINOD 293

DIANA CÂMPAN

ROSTUL BUN AL CULTURII
DIN PRIDVORUL BISERICII..... 309

TEOFIL TIA

FELICIA COROIAN-GEORGIU

ORTODOXIA ÎN FAȚA REDEFINIRII
„MASCULINULUI” ȘI A „FEMININULUI”
(GESTIONAREA „IDENTITĂȚII DE GEN”
PRIN PSIHOTERAPIE PASTORALĂ,
ÎN EPOCA DERUTELOR IDENTITARE) 317

IOAN COZMA

DIASPORA ORTODOXĂ:
CANONICITATE ȘI IMPERATIVE PASTORALE 329

MIHAIL MITREA

GLISSANDO – BISERICA PE PRAGUL UNEI LUMI
AȘTEPTÂND ÎNVIEREA..... 349

IONUȚ DANIEL BĂNCILĂ

ESOTERISMUL ORTODOX:
DINAMICI DISCURSIVE ȘI SOCIALE..... 357

RĂZVAN PORUMB

BISERICA ORTODOXĂ ȘI ANGAJAMENTUL ECUMENIC –
CÂTEVA REFLECȚII PENTRU VIITOR 375

OLIVIU-PETRU BOTOI	
APORTUL ETIC AL BISERICII ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ. PROVOCĂRI, EXIGENȚE ȘI PROBLEMATIZĂRI ÎN SPAȚIUL PUBLIC ROMÂNESC	391
MIHAIL K. QARAMAH	
REFORMA LITURGICĂ ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, ÎNTRE DORINȚĂ ȘI ÎMPLINIRE.....	419
MARIUS-ȘTEFAN CIULU	
„PÂINEA NOASTRĂ CEA DE TOATE ZILELE” SAU ILUZIA ALEGERII SPECIFICĂ SOCIETĂȚILOR CONSUMERISTE ȘI PERSPECTIVA ESHATOLOGICĂ ÎNȚELEASĂ CA RĂSPUNS AL BISERICII	447
RĂZVAN BRUDIU	
CĂSĂTORIILE MIXTE ÎN CONTEXTUL MISIONAR ȘI PASTORAL ACTUAL AL BISERICII ORTODOXE.....	463
LISTA AUTORILOR.....	495

FIINȚA ESHATOLOGICĂ A BISERICII ÎN MISIUNE (editorial)

Mihai HÎMCINSCHI

Dintr-o perspectivă misionară strict obiectivă, lucrarea Bisericii este legată de timpul prezent, deși există și o istorie a misiunilor. Misiunea în istorie, ca spațiu temporal, are ca scop imediat aspecte ale revelației dumnezeiești legate de lămurirea, verificarea și încadrarea conținutului soteriologic în contextul vremii și în sufletul credincioșilor. Propriu-zis, este vorba de centralizarea tuturor preocupărilor spiritual-umane pe Adevărul revelat în Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos. Ca imperativ misionar și empiric, Adevărul Întrupat în istorie și propovăduit prin misiune trebuie înțeles și trăit în mod plener în Biserica și societatea actuală.

Conjugat cu această implicare misionară este efortul omului de a depăși timpul, ca valoare subiectivă, și ridicarea ființei spre bucuria eshatologică *ce se va împlini*, dar care începe încă din prezentul existențial. Prezentul, ca *hic et nunc*, constituie pentru omul contemporan *vremea mântuirii* ca oportunitate pentru desăvârșirea ființei umane.

Mântuitorul Însuși privea activitatea Sa publică și misionară cu mare responsabilitate față de scurgerea timpului prezent definit ca **zi**, sau ca **lumină**: *Trebuie să fac, până este ziuă, lucrările Celui Ce M-a trimis pe Mine; că vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze* (Ioan 9, 4) și le cerea Sfinților Apostoli să folosească din plin clipa prezentă, îndemnându-i și zicându-le: *Încă puțină vreme Lumina este cu voi. Umblați*

cât aveți Lumina ca să nu vă prindă întunericul. Căci cel ce umblă în întuneric nu știe unde merge (Ioan 12, 35). Ziua ioaneică este considerată viața în trup, iar noaptea veșnicia de după clipa morții; așadar „ziua e timpul potrivit în care fiecare gând primit ne descoperă vederea nerătăcită a celor căutate”¹.

Riscul omului contemporan este acela de a fi interesat în prezent de cu totul altceva, decât să împlinească poruncile mântuirii, cât mai repede și fără amânare. În general, creștinul se roagă pentru clipa de față, pentru viața de aici, este un om al prezentului deplin, fără perspectiva veșniciei, uitând că pentru Dumnezeu veșnicia este un prezent continuu: *Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez* (Ioan 5, 17) și inversează valorile crezând că prezentul lumesc este totul, este ultima realitate și sinonim cu viața veșnică.

Pornind de la activitatea misionară a Bisericii în prezentul concret, societatea contemporană îi reproșează acesteia că este prea ancorată în cotidian, în forma instituționalizată a unei societăți de consum, contaminată oarecum de aceasta din urmă. Acuza nu este cu totul îndreptățită, deși tendința de instituționalizare a Bisericii, după modelul occidental, cel puțin în ultima sută de ani, este destul de evidentă.

Biserica a fost întemeiată de Hristos nu pentru lumea aceasta, chiar dacă membrii ei trăiesc în realitatea prezentă, însă anamneza Bisericii umple tot spațiul creat și timpul ca trecut, prezent și viitor. La Sfânta Liturghie ne aducem aminte (Luca 22, 19) de cele de s-au făcut pentru noi: *de Cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta*² a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, trăim realitatea prezentă a Jertfei Euharistice, dar avem în minte și gândul la vremea eshatologică, la venirea cea

¹ Sfântul CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, trad. Dumitru Stăniloae, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000, p. 664.

² *** *Liturghier*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012, p. 174.

înfricoșătoare, *la cea de a doua și slăvită iarăși venire*³. Viața Bisericii este zidită pe trecut, pe temelia harică și învățătura Sfinților Apostoli, pulsează prezentul în lupta cu păcatul și este ancorată definitiv în perspectiva veșniciei. Astfel, în viziunea lui B. Bobrinskoy, „întregul cult, întreaga învățătură, întreaga Tradiție a Bisericii nu sunt altceva decât o aducere în prezent, o actualizare a Tainei lui Hristos. Dar aceasta ni se relevă în întreitul său aspect temporal, adică de taină a Celui Care este, Care era și Care vine, iar în anamneza euharistică găsim la cel mai înalt punct deosebirea și în același timp unitatea acestor trei aspecte ale Tainei lui Hristos de care Biserica își aduce aminte. Biserica își aduce aminte de Hristos Care este, Care era și Care vine, iar Biserica se împarte în lume, în timp, în istorie, în spațiu, între aceste trei moduri de prezență și de acțiune și de venire ale lui Hristos”⁴.

Valoarea trecutului, a istoriei eclesiale, în care Se revelează Dumnezeu, este inestimabilă. Ortodoxia face din acest adevăr constanta identității și a neschimbabilității sale sub întreitul aspect: doctrină, morală și cult. Cât de ortodocși am fi sau neortodocși, nu putem să-i reproșăm Bisericii alterarea sa ontologică în decursul a două mii de ani, ci dimpotrivă, poate conservatorismul, tradiția neschimbată și încăpățânarea de a rămâne într-un adevăr dogmatic perpetuu. Neschimbarea sau lipsa unei reforme în Biserică, îi conferă acesteia calitatea identității pure în istoria lumii, o identitate la care nici nu se mai poate ceva adăuga și nici pierde. Dacă în Dumnezeu *nu este schimbare sau umbră de mutare* (Iacov 1, 17) atributul neschimbabilității se transferă Bisericii Sale al cărei Cap El este. În esența sa, Biserica rămâne aceeași, și trebuie să rămână, de la începutul ei istoric și până în eternitate, înnoită mereu în har și neschimbabilă ca

³ *Ibidem*.

⁴ Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 474.

fond și ca formă, ținându-le toate într-o unitate neschimbată și mai presus de orice unitate creată după modelul unității desăvârșite a Dumnezeuului-Om, Iisus Hristos, „căci în El formează o unitate mai presus de orice unitate dependentă de El. E Același ca Cel Ce nu crește, căci e dincolo de tot ce ar putea să i se adauge. E într-o identitate mai presus de orice identitate, pentru că nici nu i se adaugă ceva, nici nu poate pierde ceva din ea”⁵.

Valoarea prezentului, mai ales pentru activitatea misionară, este gura de oxigen care susține viața trupului tainic. O societate seculară se comportă ca un trup pe jumătate mort. Resuscitarea acestuia presupune implicare imediată și analiza justă a imperativelor misionare. Făcând radiografia situațiilor misionare de urgență acestea necesită, de cele mai multe ori, o implicare rapidă și o consultanță a Bisericii cu mediile sociologice, medicale, culturale, economice și chiar politice, pentru că toți credincioșii fac parte dintr-o comunitate civilă și sunt cetățenii unei țări conduse și legislativ. Prezentul acesta era pentru toți creștinii, încă din perioada apostolică, lumea în care ei trăiau respectând cele ale sale, dar cu inima și cu mintea la viitorul fără sfârșit al Împărăției lui Dumnezeu. „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu folosesc o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățenii... Iubesc pe toți, dar de toți sunt prigonii. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi, sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață”⁶.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, nota 237, la Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, București, Edit. Paideia, 1996, p. 242.

⁶ *** „Epistola către Diognet”, trad. D. Fecioru, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 339-340.

Trăită ca un prezent continuu, veșnicia presupune o pregustare a ei încă din viața pământească. Deși începe cu prezentul, doxologia misionară a Bisericii privește în egală măsură și dimensiunea eshatologică. Pregătirea pentru viața veșnică începe de aici și se continuă dincolo. Toată problematica viziunii eshatologice eclesiale, a *Bisericii Ortodoxe în fața provocărilor viitorului*, privește nu doar strict comunitatea de slujitori, ci în egală măsură și pe credincioșii aflați în slujirea aproapelui și a societății. *În clipa în care există credința într-o viață viitoare, dar se pune la îndoială posibilitatea trăirii ei anticipate aici pe pământ, credința în imposibilitatea trăirii acelei vieți devine fundamentul pentru necredința în însăși această viață de după moarte.* Dacă nu mai credem în viața veșnică, concentrăm toate preocupările noastre pentru timpul prezent, amplificând și totalitatea nemulțumirilor legate de eșecurile prezentului autonom. Dispare și setea omului pentru adevărata și veșnica lui fericire, pentru comuniunea și cunoașterea infinitului Întreit-ipostatic. Suntem robii culturii de consum, ne epuizăm pe noi înșine ca persoane, epuizăm și resursele materiale și spirituale într-o investiție finită și irațională, supusă stricăciunii ontologice și coruptibilității și lipsită de orice logică viitoare pentru noi și pentru generațiile viitoare, ceea ce generează un sentiment de panică pentru conservarea atât de rapidă a energiei, a hranei și a resurselor naturale exprimată prin așa-zisele *politici ecologice*. Cu cât crezi mai mult în viața veșnică, consumi tot mai puțin din lumea aceasta, și invers, cu cât necredința în existența veșnică crește, cu atât crește interesul consumist al plăcerilor și al satisfacțiilor rezervate lumii de aici.

„Totul este permis pentru *această cultură*. Ea mulțumește nu numai prin justificare oricăror plăceri trecătoare oferite de lume, ci și prin stilul rafinat în care se fac aceste justificări. Temeiul cel mai puternic pentru puțința legăturii vieții omenești de aici este Hristos, Care a unit umanitatea cu dumnezeirea în Persoana Lui și a primit

moartea vieții de aici, ca să treacă la una înviată. Acesta este temeiul care susține puțința de a trăi încă de aici, în legătură cu Dumnezeu, de a vedea ca lumină, ca sens și cu simțire pe Hristos Cel înviat încă de aici. Fără El, cultura, oricât de rafinată stilistic ar prezenta viața închisă în lumea aceasta, e săracă, întunecată, monotonă, ca și însăși această viață”⁷.

În Biserică, eshatologia este considerată ca o lucrare de continuă creație în propria noastră conștiință pe o cale mereu ascendentă dincolo de realitățile contingente. Acest sentiment personal și responsabil se amplifică în comunitatea eclesială euharistică generând o *stare de solidaritate și spor între generațiile de oameni cu scopul binelui comun într-un viitor imediat*, ceea ce duce la continuarea și întreținerea spiritului eshatologic extins din Biserică în societate. „Între generațiile de oameni există o strânsă solidaritate. Precum de la generațiile anterioare cele ulterioare își primesc credința și temeiurile de experiență și cunoaștere proprie, la fel, sporul lor de înțelegere se va împărtăși tuturor generațiilor anterioare, prin comuniunea în care vor fi chemați toți oamenii la judecata din urmă și după aceea. Toate generațiile anterioare au contribuit la producerea acestui spor, toate trebuie să aibă parte de el”⁸.

Din această afirmație s-a născut proiectul unui volum de radiografieri și diagnoză misionară la care să fie antrenați specialiști din mai multe domenii ale vieții publice. Ca să știm încotro ne îndreptăm, trebuie să știm unde suntem, dar, deși suntem *aici*, avem un scop viitor și imediat. Cultura progresului, această *ascensiune eshatologică*, trebuie susținută în fața noilor generații care au nevoie ca proiectele lor de

⁷ Dumitru STĂNILOAE, nota 961, la *Sfântul Simeon Noul Teolog, Imnele iubirii dumnezeiești, Imnul 58*, în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, Edit. Mitropoliei Olteniei, 1991, p. 694.

⁸ IDEM, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, Edit. Omniscop, 1993, p. 413.

viață să fie concluzia unor eforturi colective și rezultatul tuturor aspirațiilor comune în drumul nostru spre eshaton. În această ascensiune e nevoie de coresponsabilitatea tuturor generațiilor care trec prin istorie și de întregul bagaj al strădaniilor spirituale în drumul către veșnicie.

Ne plângem că nu avem în țară *oameni cu viziune* care să îndrepte societatea spre un progres omnidirecțional, dar ne-am adresat întrebarea: câți dintre ei văd lucrurile cu un pas în fața lor, evenimentele nefaste înainte de a avea loc acestea, crizele economice pentru a putea fi anticipate și contracarate sau pandemiile pentru a le face față din punct de vedere strategic și medical?

Anticipatele se văd doar în graficele alegerilor politice. De ce nu se pot vedea dinainte, sau anticipa, cele care vor veni asupra noastră și din punct de vedere existențialist? Răspunsul este unul: nu ne hrănim din viața eclesială care are gust eshatologic numai în Sfânta Liturghie. Doar Euharistia ne scoate din amnezia prezentă și ne dăruiește *memoria viitorului*. Pregătim, ca Biserică și societate, omul doar pentru ziua de mâine, nu și pentru viitor, pentru veșnicie, despărțind în sens monofizit natura de har, prezentul de veșnicie, existența rațională și creația actuală de valoarea ei eshatologică. Uităm că *eshatologia este pârga sau rodul copt al istoriei, este transfigurarea timpului și nu vrăjmașul acestuia*.

Între misiunea Bisericii în istorie și caracterul eshatologic al ființei eclesiale și/sau liturgice există complementaritate de natură teandrică. O istorie a misiunilor de încreștinare fără prezența personală a lui Dumnezeu este o istorie de tip arianist. O eshatologie euharistică fără o comunitate bine definită contextual și istoric ar fi un act magic sau o filosofie abstractă. În Biserică, omul își caută propriul sens al existenței sale ca istorie și-l descoperă ca a fi deasupra acesteia, pentru că nu este doar materie, ci este și duh/suflet transcendent materialității iraționale, căci istoria și eshatologia se întâlnesc complementar în *evenimentul Hristos*: Fiul

lui Dumnezeu Se întrupează în istorie, o sfințește, îi deschide perspectiva veșniciei prin Duhul Său prin Care, după Înviere și Înălțare, va fi cu noi și în misiune și până la sfârșitul acesteia (Matei 28, 19-20).

Nu există *cultură eshatologică* în afara Bisericii. Hristos este mereu prezent în Biserica Sa, dar în/prin prezența Sa deslușim cheia/sensul viitorului, vedem înainte lucrurile doar în lumina Lui. Fără această lumină, cele ale perspectivei, imediat următoare, rămân întunecate de-a pururi: *Dacă umblă cineva ziua, nu se împiedică, pentru că el vede lumina acestei lumi. Iar dacă umblă cineva noaptea se împiedică, pentru că lumina nu este în el* (Ioan 11, 9-10).

Înspre eshaton, Biserica depășește toate contingentele lumii actuale, este în mers spre o țintă încă neatinsă (a)trasă de către Capul ei, Mântuitorul Hristos, încă de la Înălțarea Sa la cer (Ioan 12, 32). Dorința unui viitor mai bun al omenirii constă în această tensiune a ridicării valorice și calitative a firii umane în conformitate cu scopul pentru care a fost creată. În limbaj teologic, aceasta se traduce prin *îndumnezeire*, economic prin *bunăstare*, cultural prin *educație*, sociologic prin *comunitate unită*, politic prin *democrație*, civic prin *transparentă*, juridic prin *dreptate*, moral prin *iubire și iertare*.

Duhul eshatologic al Bisericii este un duh euharistic, un dar al Duhului Sfânt. Slujitorul, credinciosul, cetățeanul de rând care își dorește această harismă trebuie să pună ca piatră de temelie viața duhovnicească. Harul nu este compatibil cu păcatul, de aceea rolul Duhului este de a curăța firea creată de stricăciune ca apoi să-i poată imprima o mișcare de expansiune a Bisericii și a membrilor acesteia spre Împărăția ce va să vină. „Viața eshatologică nu este viața de după moarte și de după a Doua Venire a lui Hristos, ci este viața întru Hristos, de vreme ce Hristos, Care este Cel dintâi și Cel de pe urmă, a venit în lume. Astfel, Împărăția lui Dumnezeu a intrat în lume, în istorie, și omul poate să se împărtășească

de Împărăția lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că văzătorii de Dumnezeu se împărtășesc încă de acum de Împărăția lui Dumnezeu și nu o așteaptă pur și simplu în viitor”⁹.

Numai ca ființă eclesială, liturgică și euharistică, omul poate transcende timpul ca prezent și spațiul ca limită. În Sfânta Liturghie, spațiul și timpul se comprimă, totul devine cosmic. Prin *luarea vremii*¹⁰ nu se înțelege anularea timpului liturgic, ci deschiderea lui spre posibilitatea sfințirii și a ridicării sale către eshaton, în același timp și a coborârii lui Hristos în contemporaneitatea noastră. Eshatologia nu este un capitol abstract al Dogmaticii, aflat la sfârșitul manualului și izolat de iconomia mântuirii, așa cum l-a gândit teologia apuseană, ci este prezență personală a lui Hristos Care va veni, așa cum este El prezent real și personal în Biserica Sa, în Sfintele Taine și în viața de zi cu zi a credincioșilor Săi. Spiritualitatea ortodoxă nu este una discursivă. Nu începe cu creația și se termină cu judecata. Creație, spre exemplu, poate fi considerată și Întruparea sau îndumnezeirea omului. La fel, judecata – ca stare noetică – este prezentă pe tot parcursul vieții noastre spirituale, de la Botez și până la moarte, ca formă de autoevaluare a fiecărei zile petrecute pe pământ. „Hristos, Care este eshatonul istoriei, a intrat în istorie, și oricine se unește cu Hristos trăiește deja ceea ce poartă numele de viață eshatologică; astfel, cele din urmă sunt viața Sfinților în Împărăția lui Dumnezeu, de care ei se bucură din viața actuală. Prin urmare, atât viața de după moarte, cât și viața eshatologică sunt o chestiune de experiență, de care se bucură sfinții încă din viața aceasta”¹¹.

Biserica și societatea au, în egală măsură, nevoie de oameni cu autoritate și viziune eshatologică. Ca să fie credibilă,

⁹ IEROTHEOS, Mitropolitul Nafaktosului, *Dogmatica empirică după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, trad. Tatiana Petrache, vol. II, Iași, Edit. Doxologia, 2017, p. 556.

¹⁰ Rânduială liturgică care ține de pregătirea slujitorilor înainte de a începe Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie.

¹¹ IEROTHEOS, Mitropolitul Nafaktosului, *op. cit.*, p. 520.

autoritatea trebuie să vină de sus. Cea mai credibilă autoritate este sfințenia vieții. Fără aceasta misionarii nu vor fi urmați de propriii ucenici și conducătorii de propriii cetățeni. Înainte de a-și începe activitatea Sa publică, Mântuitorului Îi este confirmată autoritatea dumnezeiască, venită de sus, de la Tatăl: *Și iată glas din ceruri zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit* (Matei 3, 17). Prorocii biblici aveau autoritate de la Dumnezeu și puteau vorbi despre vremurile viitoare doar ca unii ce-și trăiau viața în raport direct, intim și personal cu Creatorul. Când această legătură se altera, din cauza păcatului, deveneau proroci mincinoși și oameni simpli fără crezare.

Harisma eshatologiei este o stare adânc duhovnicească. *Citirea, traducerea vremurilor și conducerea poporului* spre eshaton presupune asceză și rugăciune neîncetată ca expresie a planului comun dintre om și Dumnezeu. Este comparabilă cu citirea, tâlcuirea și hermeneutica textului sfânt al Scripturii. Auzirea nu înseamnă totdeauna și înțelegere. Auzim și procesăm noțiunile cu care deliberăm, dar nu înțelegem perfect cele ce trebuie să fie făcute și cum trebuie făcute spre binele comun. Aici intervine nevoia prezenței în viața noastră a celor care pot depăși în Duh prezentul activ pentru a realiza viitorul încă neconturat și nestructurat. Unde îi găsim și la ce școli se pot perfecționa aleșii Bisericii și ai poporului?

Singura școală a sfințeniei este Biserica. Aici trebuie identificați și determinați să se implice hotărâtor în soarta Bisericii și a lumii. De la Hristos, *Lumina lumii* (Ioan 8, 12), vor primi lumină *ca să lumineze pe toată lumea* (Matei 5, 14). Fără acești luminători spirituali și sociali nu știm unde ne aflăm și încotro ne îndreptăm. Primii de acest fel, Sfinții Apostoli nu au fost nici universitari, nici academicieni, nici lideri politici și totuși au cucerit lumea. Cu ce? Cu sfințenia vieții lor și cu *viziunea nouă despre cum va arăta Biserica și societatea în comuniune cu Hristos*, pentru că doar omul

ales și îndumnezeit înțelege diferența dintre realitatea creată și realitatea necreată, dintre adevărul creat și cel necreat. Călăuzirea omului și renașterea poporului erau principalele lor deziderate. Una este să cunoști o învățătură, alta este să cunoști și calea spre progres și schimbarea în bine. Ei au întemeiat primele comunități euharistice, după modelul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu, ceea ce numim noi azi *comunități parohiale, adevărate societăți ale îndumnezeirii și laboratoare eshatologice*.

Nici Sfinții Părinți nu au fost străini de societate și de problemele acesteia. Când au simțit că nu se regăsesc deplin în lumea contemporană, s-au retras în comunități monastice prin care își doreau un model desăvârșit de comuniune socială după modelul Împărăției lui Dumnezeu exprimată istoric, și, deci, vizibil, la Cincizecime. Așa au apărut mănăstirile ca exemple palpabile de societăți creștine constituite după modelul comunităților întemeiate de ucenicii lui Hristos. „Părinții ortodocși ai Bisericii au avut o influență uriașă asupra chestiunilor sociale ale epocii lor. De aceea și sistemul legislativ al Constantinopolului – care, practic, este sistemul legislativ roman – a atins mari înălțimi pentru categoria și epoca lui”¹².

Trăirea eshatologică în Biserică nu are un conținut liniar. Nu este o înșiruire de evenimente decupate fragmentar din istorie de către mintea umană, în sensul că ne aducem aminte de actele mântuirii obiective săvârșite de Hristos cândva, în a doua etapă le actualizăm în actele liturgice, iar în etapa ultimă așteptăm împlinirea unor evenimente făgăduite de Hristos ca unele ce vor fi. Aspectul liniar închide spațiul și timpul lipsind credinciosul de dinamismul prezenței lui Hristos și a Împărăției Sale care deja a și venit, este aici și acum cu noi în Biserica Sa, în societate și în toată creația (Matei 12, 28; Luca 17, 21).

¹² IDEM, *Dogmatica empirică după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, trad. Tatiana Petrache, vol. I, Iași, Edit. Doxologia, 2014, p. 253.

Experiența trăirii eshatologice nu poate fi concepută în afara Liturghiei și a cultului bisericesc, de aceea misiunea are drept scop imediat încorporarea credincioșilor în Trupul tainic al Mântuitorului pentru a primi dinamismul și bucuria vieții nou restaurate și elanul constructiv pentru un viitor mai bun în lume. Din punct de vedere istoric, încorporarea debutează prin Evanghelizare, prin asumarea adevărilor mântuitoare și a roadelor/efectelor de *trimiteri succesive* în iconomia mântuirii: Tatăl trimite pe Fiul (spre Întrupare, Pătimiri, Moarte, Înviere, Înălțare) și Hristos trimite pe Sfinții Săi Apostoli (*missio Dei*)¹³, iar din punct de vedere eshatologic, încorporarea debutează cu Sfânta Euharistie (Faptele Apostolilor 2, 42), ambele aspecte fiind complementare imediat după Pogorârea Sfântului Duh (*missio Ecclesia*). Despre încorporarea adunării credincioșilor într-o nădejdea eshatologică prin lucrarea sfintei ierarhii¹⁴, Sfântul Ignatie Teoforul (†107) precizează că: „Nimeni să nu vă înșele! Dacă cineva nu-i înăuntru, unde este jertfelnicul, este lipsit

¹³ „Apostolii ne-au adus Evanghelia de la Domnul Iisus Hristos; Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl. Așadar, Hristos este de la Dumnezeu, iar apostolii de la Hristos; deci amândouă s-au făcut cu bună rânduială din voința lui Dumnezeu. Primind ei porunci, plini de certitudine prin Învierea Domnului nostru Iisus Hristos și crezând în cuvântul lui Dumnezeu, au ieșit cu certitudinea Duhului Sfânt, *evangelizând că are să vină Împărăția lui Dumnezeu*”, Sfântul CLEMENT ROMANUL, „Epistola Bisericii din Roma către Biserica din Corint”, trad. Ioan I. Ică jr., în vol. *Canonul apostolic al primelor veacuri*, Sibiu, Edit. Deisis, 2008, p. 412.

¹⁴ „Continuitatea este garantată și exprimată aici nu cu ajutorul succesiunii de la generație la generație și de la individ la individ, ci în și prin convocarea Bisericii într-un singur loc, deci cu ajutorul structurii sale euharistice... Dacă succesiunea apostolică este înțeleasă numai în termenii istoriei, mărturia Sfântului Ignatie devine incomodă, lucru pe care Biserica îl încerca de fiecare dată când perspectiva eshatologică a continuității dispărea aproape cu desăvârșire din considerațiile sale”, Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, București, Edit. Bizantină, 1996, p. 200-201.

de *pâinea lui Dumnezeu* (Ioan 6, 33). Dacă rugăciunea unuia sau a doi are atâta putere, cu cât mai mult rugăciunea episcopului și a întregii Biserici¹⁵. „Aici avem un exemplu de abordare eshatologică a continuității apostolice. Concepția ignatiană despre Biserică este împrumutată nu din istorie, ci din condiția eshatologică a convocării Bisericii *în același loc* (Faptele Apostolilor 2, 1) pentru a lua parte la viața veșnică a lui Dumnezeu, care este oferită lumii la masa euharistică”¹⁶.

Tema misionară nu este a unui Hristos Care va veni desprins de conținutul realității prezente, ci a Mântuitorului Care este, prin Duhul Său, permanent cu noi și cu întreaga Sa Biserică (Matei 28, 20). Multitudinea actelor epicletice prezente în cult sunt dovada cea mai clară în acest sens. Nu există taină sfântă, sau ierurgie bisericească, ce să nu conțină rugăciune de invocare și chemare a Duhului lui Hristos Care vine să ne sfințească viața și creația întregă. „Duhul Sfânt este aici cel care introduce în istorie *eshata* (Faptele Apostolilor 2, 17). El pune procesul istoriei față în față cu consumarea, transformarea și transfigurarea lui. Introducând realitățile eshatonului în istorie, Duhul schimbă istoricitatea liniară într-o prezență”¹⁷. În acest context, strigătul existențial, eshatologic și apocaliptic își găsește permanent locul și rostul său în Taina Sfintei Biserici: *Vino, Doamne Iisuse!* (Apocalipsa 22, 20).

Ca ființă eclesială, credinciosul creștin înțelege Biserica mereu ca loc teofanic, așadar și eshatologic, în același timp. Nu există teofanie fără eshatologie, nici invers, pentru că ambele noțiuni presupun prezența personală a Dumnezeirii. Teofania lipsește din literatura teologică protestantă și neoprotestantă, ceea ce a dus la detașarea eshatologiei de

¹⁵ Sfântul IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Efeseni”, V, 2, trad. D. Fecioru, în *P.S.B.*, vol. 1, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 159.

¹⁶ Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială...*, p. 200.

¹⁷ *Ibidem*, p. 204.

soteriologie și constituirea celei dintâi într-o amenințare permanentă la adresa ontologiei umane. *Milenium*-ul, cataclisme apocaliptice și frica întâlnirii cu Hristos ca Judecător sunt doar câteva dintre temele unei eshatologii străine de spiritualitatea ortodoxă. Privind o astfel de abordare, omul contemporan va fi permanent tentat de abandonul proiectelor sale, rob al stării de *non combat*, al indiferentismului religios și al ignoranței totale. Așa se explică faptul că locul trăirii reale și personale în comuniune cu Hristos este luat de dorința de răzbunare pe valorile umanității, inclusiv de violență la adresa libertății și a democrației prin mișcările de tip neomarxist.

Între trecut, prezent și viitor nu există conflict în mediul eclesial. Biserica, prin congruența istoriei cu eshatologia, devine realitate metaistorică, iar misionarii ei sunt personalități eshatologice prin învățătura propovăduită și prin sfințenia vieții lor. De la Sfântul Apostol Pavel, misionarul prin excelență, la Sfinții – adevărați apostoli ai Europei – Chiril și Metodie și până la sfinții închisorilor comuniste, activitatea lor misionară a conjugat Tradiția Bisericii ca istorie, și mesajul Evangheliei ca mesaj eshatologic și trăire eshatologică, ei înșiși devenind modele istorice palpabile și eshatologice prin excelență. Provocarea misionară actuală poate ridica următoarea problematizare: *în ce măsură Biserica, prin misiunea ei, poate crea personalități eshatologice atât în mediul eclesial, cât și în cel social, capabile de o restaurare a mentalităților, caracterelor, relațiilor interumane și a creației în întregimea ei?*

O întrebare cu răspuns destul de complicat din cauza principalelor obstacole în calea acestui deziderat misionar, anume: învinuirea de conservatorism, tradiționalism uneori chiar de fundamentalism pe care societatea, mai ales tinerii, o atribuie Bisericii. Societatea seculară trece prea ușor, și cu o *atitudine extra eclesială*, peste sinteza istorie-tradiție, tradiție-înnoire, înnoire-eshatologie și uită că Duhul Sfânt

le înnoiește pe toate în Biserica lui Hristos; în Biserică nimic nu este vechi, ci mereu actual (Romani 7, 6; 2 Corinteni 4, 16; Efeseni 4, 23; Tit 3, 5).

Apostolatul Bisericii are funcție eshatologică. Prin el, societatea nu se pregătește pentru lumea de aici, deși acest aspect nu este neglijat, ci pentru viața veșnică. Misionarul trebuie să inspire și să transmită această stare ca pregătire pentru ceea ce va urma. Lumea este prea ancorată în prezent. În această atmosferă este atrasă de *dorința de autonomizare egoistă a bucuriei oferite de clipa prezentă*.

Trăim o nouă etapă a idolatrizării imanentului prezent, cotidianul devine dumnezeul nostru. Nimic nu s-a schimbat din perioada antică romană a dictonului *Carpe diem!* (*Bucură-te de ziua de azi! / Trăiește-ți clipa!*). Transferul din cotidianul autonom spre o perspectivă constructivă nu îl poate realiza o filosofie materialistă sau nihilistă, ci doar o doctrină pascală. Hristos Cel Înviat dă sens viitor existenței noastre, pentru că numai *eshaton*-ul depășește și biruiește limitele existenței păcătoase, a stricăciunii și a morții, prin Învierea lui Hristos și învierea noastră. Învierea este bucuria plenară de aici și de dincolo. De aici, ca una trăită anticipat în Biserică și Liturghie, de dincolo, ca una ce ne încredințează deplina comuniune cu Hristos și cu sfinții Săi în Împărăția vieții și a luminii.

Misionarul are autoritatea de a propovădui Evanghelia Împărăției ce va să vină, dar și puterea de a transmite anticipat eshatologia ca *viață în Hristos*. Eshatologia este stare de comuniune cu Hristos Cel înviat, care începe de la Botez și se continuă în veci; nu este un capitol dogmatic abstract și filosofic. Propovăduirea Evangheliei se bazează pe istoricitatea Fiului lui Dumnezeu făcut Om (Luca 1, 1-3), adică are o oarecare orizontalitate, dar în contextul comunității euharistice Evanghelia Vieții ridică sinaxa liturgică spre verticalitatea eshatologică a existenței plene. *Misiunea este trimitere, eshatologia este chemare și ridicare*. Aici sunt deja identificate cele

două brațe ale Sfintei Cruci, semn eshatologic prin excelență (Matei 24, 30) și asumat – real și spiritual – de primii misionari, Sfinții Apostoli. „Apostolii sunt concepuți ca persoane cu o funcție eshatologică. În acest caz, concepțiile și modelele folosite pentru caracterizarea lor sunt total diferite de cele uzitate în perspectiva pe care am numit-o *istorică*. Diferența îi privește pe Apostolii înșiși în relația lor atât cu Hristos, cât și cu Biserica. Astfel, în loc să fie priviți ca indivizi în lume pentru misiune, Apostolii sunt considerați, în această abordare, ca formând un *colegiu*. Deosebirea este considerabilă și corespunde celei care există între misiune și eshatologie. Misiunea implică *trimitere* la marginile pământului, în vreme ce *eshata* implică *chemarea*, de la marginile pământului, într-un singur loc, a Poporului risipit al lui Dumnezeu”¹⁸.

Unitatea de neam, de gândire și de viață cotidiană este mereu întreținută, prin Biserică, de dinamismul pnevmatico-eshatologic. Ceea ce vedem în realitatea politică, și nu numai, este lipsa de coeziune. Principiul de a diviza și de a cuceri este străin duhului bisericesc. Tendințele centrifuge ale societății postmoderne își au explicația prin lipsa de trăire comunională, or, Biserica este dovada cea mai palpabilă de posibilitate a viețuirii într-o astfel de atmosferă hristocentrică, liturgică prin excelență. Unitatea oamenilor, a firii umane, este dată de Omul prin excelență. Fiul lui Dumnezeu înomenit, mort și înviat, dar prezent real ca Trup și Sânge în viața comunității strânse în jurul Sfântului Potir, devine forța unificatoare în bine, în frumos și în adevăr a tuturor membrilor din societate. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare – în anafora sa liturgică – face invocarea unității tuturor *în și prin* Iisus Hristos: *iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh*¹⁹.

¹⁸ Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, p. 196-197.

¹⁹*** *Liturghier*, p. 255.

Lipsa de unitate a oamenilor este dovada lipsei de unitate eclesială. La ce viitor constructiv se poate gândi generația noastră dacă nu este o generație unită? Pandemia COVID-19 a generat un spirit de unitate a tuturor pentru a lupta cu suferința și cu moartea. Frontul comun, al medicilor și al oamenilor politici, s-a dovedit o soluție imediată salvatoare ce trebuie susținută și de unitatea spirituală. La durere oamenii sunt solidari, atât material, cât și spiritual, însă cea mai mare suferință rămâne cea spirituală. „În suferința generală este inclusă, în primul rând, suferința care vine din trup, și este cu siguranță cea pe care o cunosc cel mai bine cei ce se ocupă în îngrijirea paliativă. Apoi, există suferința psihologică, ce se învâрте în jurul propriei imagini și a autosuficienței. Această suferință psihologică sau morală este alimentată de multe temeri: teama de moarte, frica de a pierde controlul asupra vieții, frica de ceea ce se va întâmpla cu propria familie (după moarte), frica de izolare și de singurătate, teama de necunoscut și cel mai important, teama de regret, teama de a descoperi că viața nu a avut niciun sens”²⁰.

În unitatea sa, *comunitatea eclesială are funcție eshatologică*, funcție de care se bucură și fiecare membru în parte. Extensiunea duhului unitar din Biserică se îndreaptă către lume și ia forma reală a coeziunii sociale, despre care se vorbește foarte des în zilele noastre, ca lipsă și ca scop, ca soluții desperate de realizare și consolidare cât mai rapidă și spre binele comun. De aici, desprindem concluzia că eshatologia este, în același timp, orientare și stare. Orientare spre o direcție misionară comună, spre un bine colectiv, spre comuniune și comunitate ca direcție pe orizontală, iar ca stare este *viață în Hristos*. Deși cele două componente ale aceleiași întreg sunt complementare, totuși eshatologia ca stare marchează sfârșitul misiunii, iar misiunea este începutul sau mărturia incipientă a stării eshatologico-hristice. Mai precis, misiunea *ad extra* a

²⁰ Claude CORNILLON, *La place actuelle du sacrement des malades dans les hôpitaux francophones québécois*, Université du Québec à Montréal, 2009, p. 50.

Bisericii are loc într-un spațiu străin de taina comunității euharistice și eshatologice. Efectul misionar imediat constă în încorporarea, prin Botez și prin Sfintele Taine, a proaspătului convertit care deși participă la misterul eclesial și la starea eshatologică din Biserică, prin păcat el poate pierde această stare, poate cădea din aceasta, fiind recuperat printr-o nouă implicare misionar-pastorală venită din partea slujitorilor și a mirenilor îmbunătățiți duhovnicește.

Trecerea succesivă de la integrare, ridicare, cădere și reîncorporare în Trupul mistic al lui Hristos, ca mișcare cíclică și lipsită de orizonturi spirituale, necesită deopotrivă atât misiunea, cât și trăirea eshatologică. Când credinciosul reușește să spargă monotonia cercului spiritual, ciclicitatea cădere-ridicare, iarăși cădere și iarăși ridicare, mișcarea devine elicoidală și marchează urcușul duhovnicesc ce trece peste purificare, se îndreaptă către iluminare și desăvârșire, moment în care misiunea istorică a creației încetează, iar starea eshatologică copleșește întreaga sa ființă. „Istoria nu va trece continuativ în eshatologie. Eshatologia presupune o întrerupere, un *transcens*, în aceasta stă ideea sfârșitului... lumea trebuie să ajungă coaptă pentru sfârșit și istoria se termină lăuntric, atunci când și-a împlinit opera ei... lumea s-ar sfârși, deci, când ar ajunge la capăt desfășurarea posibilităților ei de perfecțiune sub conducerea lui Iisus Hristos”²¹.

Misiunea Bisericii trebuie să (co)responsabilizeze generațiile pentru a depune efort comun în dezvoltarea istoriei pe toate planurile. Orice plan uman este perfectibil, dar atunci când este însoțit de experiență și asistat de prezența personală a lui Dumnezeu șansele lui de realizare și generare de valori spirituale și materiale sunt mari. *E nevoie de multă maturitate spirituală și seriozitate civică în vederea transfigurării noastre*, altfel doctrina eshatologică fiind transformată în iluzie și filosofie abstractă pentru că există în istoria prezentă și o solidaritate în promovarea și săvârșirea răului fizic și metafizic.

²¹ Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului, ...*, p. 416-417.

Societatea seculară promovează deschis tema înverșunării împotriva lui Dumnezeu, a Evangheliei și a Bisericii Sale sub masca unui progres continuu și susținut utopic ce duce la adorarea exclusivistă a imanentului cotidian. Acestea sunt semnele unei culturi care moare de la o zi la alta, eșecul lumii create, fără nicio speranță, fără nicio perspectivă și cultură care cere în schimb un *leader* al acestei lumi prin detronarea pantocratorului Hristos.

Rațiunea umană, în Biserică și în societate, atinge realizări impresionante. Pe plan spiritual, prin setea de cunoaștere mereu crescândă, reușește să-și armonizeze facultățile cu totalul dogmelor și conținuturilor revelației naturale și supranaturale. Pe plan social are mereu deschiderea spre dialog și solidaritate general umană. Cultura și civilizația omenirii se descoperă prin istoria unei dorințe de mai mult și de mai bine, dar această istorie își descoperă adevăratul sens doar în eshaton. Aici se face dovada conform căreia firea umană a desfășurat activități potrivit scopului pentru care ea a fost creată, sau nu. În eshaton, rațiunile istoriei se dovedesc a fi, sau nu, cu Rațiunea supremă în persoana Mântuitorului Hristos, atunci când va fi evaluat și efortul fiecărei persoane în parte și gradul acesteia de conformitate cu voința Dumnezeului-Om. Creștinul dorește la nesfârșit bucuria trăirii eshatologice pentru că însăși rațiunea lui, de aici de pe pământ, cunoaște un dinamism fără sfârșit care transcende timpul prezent și istoria trecută.

Curentul secular ne ancorează într-un imanent monoton și relativ. Duhul eshatologic, al Bisericii în misiune, tocmai cu această realitate tristă are de luptat. Monotonia înseamnă repetiție la nesfârșit. Pnevmatologia eshatologică propune paradigma de substituție a temporalului cu veșnicia și a relativului repetitiv cu absolutul. *Eshatologia este mișcare și bucurie spre Dumnezeu Cel veșnic*. Există și o mișcare a lumii spre rău. Aceasta aduce întristare și ciclicitate persoanei umane care se declară a fi nesatisfăcută în idealurile și scopul

pentru care ființează. Mișcarea, sau tensiunea eshatologică, este singura împlinire a umanului în sensul în care Dumnezeu Se întrupează și coborând între noi ne împărtășește prin Biserica Sa această dorință de înălțare mereu înnoită, de progres al lumii în har și în bine.

Conștiința eshatologică a Bisericii se educă. Implicarea misionar-pastorală este prima lecție. Îndrumarea elementară sau alfabetul este Sfânta Scriptură. Citind cuprinsul ei este pusă în lucrare venirea puterii Cuvântului în minte și din minte în suflet. Este primul fior al sentimentului eshatologic, trăirea anticipată a unei vieți noi pentru care te pregătesc preceptele Sfintelor Evanghelii. Misionarii propovăduiau Evanghelia și transmiteau cunoștința conținutului său duhovnicesc. De aici, urma viețuirea evanghelică și orizontul eshatologic al conținutului viitor. Conținutul viitor sau eshatologic ar corespunde ultimelor două etape ale urcușului ascetic-mistic: iluminare și desăvârșire. În schimb, lupta pentru purificarea vieții necesită implicare misionară serioasă, neîncetată și rodire întru răbdare, atât la nivel personal, cât și la nivel eclesial. „Cel trimis de Dumnezeu la propovăduirea Evangheliei arată în el însuși chipul Împărăției lui Dumnezeu, care e vestită de Evanghelie. Precum Împărăția cerurilor este ordinea eshatologică, cu totul deosebită de ordinea lumii acesteia stăpânite de patimi din prea marea alipire la cele trupești, așa trebuie să fie și propovăduitorul acelei împărății, un înaintemergător al ordinii eshatologice. El trebuie să fi tăiat de la sine iubirea de arginți, iuțimea, pofta de stăpânire, artificialitatea arătoasă, teatralismul. Trebuie să fie simplu și liber de orice duplicitate și prefăcătorie, ca propovăduitor al păcii și al stării ce nu se teme de coruperea prin patimi și de moarte. Trebuie să aibă în sine însuși pacea, care nu se teme de războiul patimilor și de moartea trupului. În acest scop, el nu trebuie să aibă în sine nimic muritor, ci totul viu, căci numai așa nu se va teme de coruperea pe care o aduce războiul patimilor și moartea. Numai având această

pace și statornicie a vieții prin virtute, cei ce privesc la el își vor putea face o icoană despre Împărăția lui Dumnezeu, pe care el o propovăduiește și în care toți vor fi cu îngerii cei statornici în petrecerea lor în jurul lui Dumnezeu, Tată și Frate al lor”²².

Tema eshatologică a Bisericii nu îngreșește libertatea umană. Libertatea se manifestă prin multe moduri naturale, dar se poate folosi și de har prin care-L vede pe Dumnezeu, partenerul său de dialog. Acesta este momentul de deschidere a perspectivei eshatologice a ființei umane. Lipsit de comuniunea cu Hristos, omul nu mai vede decât realitatea imanentă. Rațiunea devine subiectul manipulării și generează conflicte, ură și dezbinare, fiind lipsită de orice perspectivă. Nu există îmbogățire a rațiunii, a modului de a fi fără perspectiva eshatologică a unei umanități depline condusă la treapta îndumnezeirii. Uniformismul și impersonalismul sunt noțiuni înstrăinate de starea eclesiologiei eshatologice. „Numai un timp cugetat de o comuniune personală iubitoare dinainte de veci, pentru persoane create din nimic, deci mărginite, pentru a câștiga cu voia lor, din iubirea cu care răspund acelei comuniuni de viață nemărginită, nemărginirea vieții în unire cu Ea pentru veșnicia împreunei bucurii de comuniunea lor, e un timp cu un rost pozitiv. Timpul nu e nici opus eternității, dar nici una cu ea. Numai un timp ce-și are originea în eternitate, pentru creșterea spirituală a unor persoane create de iubirea unui Dumnezeu veșnic iubitor, sfârșește iarăși în veșnicie, ducând cu el persoanele care s-au silit să crească în cursul lui pentru eternitate”²³.

Conștienți de această (co)responsabilitate a generației noastre, teologi, cercetători și oameni de cultură, ne-am unit

²² Dumitru STĂNILOAE, nota 385, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Ambigua”, în *P.S.B.*, vol. 80, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1983, p. 313.

²³ IDEM, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, Edit. Mitropoliei Olteniei, 1987, p. 276.

efortul intelectual și duhovnicesc de a creiona, în prezentul volum, o perspectivă asupra vremurilor prezente trăite în Biserică și societate, cât și a unei posibile viziuni asupra direcției spre care ne îndreptăm, acum la început de mileniu III. Lumea așteaptă de la noi o mărturie, iar când aceasta este exprimată la unison devine credibilă și dă roadele la vremea cuvenită.

Mulțumim colaboratorilor noștri din țară și din străinătate care au răspuns cu bucurie proiectului nostru misionar și pastoral participând cu teme de interes și de actualitate, alături de înaltele calități academice și trăiri duhovnicești ca fii ai aceleiași Biserici și frați ai aceluiași Mântuitor, Iisus Hristos.

Nădăjduim ca volumul *Biserica Ortodoxă și provocările viitorului* să-i ajute pe cititori în conștientizarea valorii și responsabilității fiecăruia în Biserică și în societate, precum și să le inspire duhul eshatologic al unei Biserici cu dinamică și credibilitate pentru generațiile prezente și viitoare.

**PROVOCĂRILE
VIITORULUI**

COVID 19: EXERCIȚIU DE TOTALITARISM BIO-MENTAL SAU NENOROCIRE PANDEMICĂ MONDIALĂ? PERSPECTIVE PASTORALE OCCIDENTALE (PARADIGMA: „LA CIVILTÀ CATTOLICA”)

† *Gurie GEORGIU*

1. Sindromul contagierii universale

Sistemul actual de interconexiune la nivel mondial al omenirii ne face să constatăm că suntem într-o situație paradoxală: cu cât suntem mai mult în conexiune, cu atât contactul se poate transforma în „contagiune”, comunicarea în „contaminare” și interacțiunile în infectări¹. Constatăm încă o dată, la nivel mondial, vulnerabilitatea noastră, care se exprimă în stări colective de insecuritate, anxietate și panică; oamenii sunt prizonieri de o mare frică de viitor². În plus, constatăm cât de mult a lovit virusul tocmai în relația dintre oameni, cât de mult a alterat raportul dintre persoane.

Elias Canetti observa: „Pretutindeni omul evită să fie atins de cel care-i este străin!”. Algoritmul „Facebook” ne-a învățat că relațiile se fundamentează pe un calcul de afinități: dorim să interacționăm cu cei care ne sunt similari, compa-

¹ Antonio SPADARO S. I., „La politica del coronavirus. Attivare gli anti-corpi del cattolicesimo”, în *La Civiltà Cattolica*, 171 (2020, II), p. 365.

² Până la apariția „Coronavirus”, se pare că 72% dintre italieni se temeau că fiii lor nu vor avea un standard de viață suficient de înalt, iar 58% se temeau că nu vor reuși să-și întemeieze o familie; pandemia a răsturnat vechile statistici. *Ibidem*.

tibili și față de care credem că descoperim anumite afinități. Masca pe care o purtăm protectiv în vreme de pandemie ne obligă să ne consolidăm identitatea, dar și să îl suspectăm pe celălalt. Propaganda naționalistă și suveranistă, având drept lozincă dictonul „Homo homini lupus est!”, găsește noi piste de exprimare. Dar, devenind victime ale naționalismului, cădem din Ortodoxie, căci aceasta este universală, având vocația internaționalizării comuniunii, iar nu a fracturării ei: Ortodoxia nu este separatistă, segregționistă, rasistă, ci deschisă, recunoscând în „celălalt” un frate, nu un dușman.

Creștinul adevărat își asumă problemele colective ale societății în care trăiește: este sensibil la așteptările, la schimbările și la problemele țării în care locuiește. Viața religioasă și responsabilitățile publice, politice, nu trebuie să fie văzute ca paralele, fără atingere reciprocă. Fractura dintre sentimentul religios și construcția vieții sociale nu este deloc sănătoasă. Viața duhovnicească poate și trebuie să fie în consens cu demersul de realizare a interesului public. Uniunea Europeană ar trebui să devină o imensă rețea de solidaritate, căci altfel criza va favoriza individualismul fiecărei națiuni. De-a lungul istoriei, epidemiile au lăsat urme adânci în memoria colectivă a popoarelor. Cea de „Covid 19” poate răni profund „idealul european”, de aceea Bisericile ar trebui să lucreze în comuniune, pentru ca – la finalul crizei – să nu se înregistreze o dezamăgire populară colectivă vizavi de proiectul european³.

2. „Coronavirus” și „fake news”

Răspândirea virusului a fost însoțită de multă dezinformare, cu precădere pe rețelele sociale, o dezinformare privitoare la originea, la propagarea și la efectele acestuia.

³ Europa va putea ieși din criză mult slăbită, asistând la o agresivă revenire a naționalismului, care va fragiliza chiar și statele-națiune care compun Europa. Cf. Jean-Claude HOLLERICH, „L’Europa e il virus”, în *La Civiltà Cattolica*, 171 (2020, II), p. 154.

Pandemia a generat o adevărată „infodemie”⁴. Informațiile incorecte sau parțiale s-au răspândit cu repeziciune pe platformele digitale. Verificarea datelor („fact checking”) pretinde mult timp și muncă: este necesar să fie detașat clar un fapt de o opinie, să fie adunate informațiile de la surse pertinente, de încredere și să urmeze o analiză de validare (sau de invalidare) a ceea ce s-a afirmat.

Răspunsul la criza informării corecte din mediul online se regăsește deja în mediul jurnalistic tradițional. Trebuie oferit mai mult spațiu verificării („fact checking”), ceea ce credibilizează o redacție respectabilă. Odată cu creșterea numărului de fapte de verificat s-au constituit echipe și organizații care analizează și verifică informațiile. În unele state, precum Italia, guvernele au activat așa-numitele „task-force” împotriva dezinformării⁵.

Așa că se ajunge la o problemă foarte delicată, cea a „dreptului la opinie”, potrivit căruia toate opiniile contează... Dar, oare, contează la fel de mult? Se pune problema obiectivității, a subiectivismului și a nivelului de pregătire a consumatorului unei știri sau al unei informații. Cât de legitim este controlul care „violează” dreptul de exprimare a cuiva? Dreptul lui de a-i minți pe alții? Dreptul lor de a se lăsa trași pe sfoară, pe fondul unei emoționalități necontrolate? Criza are și un substrat pedagogic, făcând trimitere la potențialul critic al destinatarilor și la puterea lor de a discerne.

⁴ Supraîncărcătura paralizantă de informații de pe Internet privitoare la „Coronavirus” a fost numită, de către „Organizația Mondială a Sănătății”, „infodemie”, adică circulație excesivă de informații dificil de controlat sau de verificat. Problema a devenit explozivă pe „Whatsapp”, unde informațiile false veneau de la persoane aparent de încredere, cunoscute, aflate în lista de contacti. Antonio SPADARO, S. I., „Corona-check e Fake News”, în *La Civiltà Cattolica*, 171 (2020, II), p. 278.

⁵ *Ibidem*.

De multă vreme comunitatea științifică s-a concentrat pe problema aceasta prin conferințe și reviste dedicate manierei ideale de a combate dezinformarea și propaganda online. E de dorit să se diminueze propagarea și proliferarea falselor știri și să se limiteze efectele așa-numitelor „bot” (prescurtare de la „robot”), adică a programelor care relansează conținuturi. Este important să fie identificate și limitate afirmațiile false mai înainte de a deveni populare, iar cetățeanul de rând să aibă șansa verificării informațiilor pe care le primește.

3. Pandemia și libertatea de cult

Pandemia a făcut în așa fel încât credincioșii nu au mai putut celebra sărbătoarea Paștilor în comunitățile de apartenență. Evreii, catolicii și ortodocșii nu au putut sărbători în mod normal Paștile. Principiul care a generat restricțiile a fost acela că distanțarea fizică previne, eficace, infectarea. După anul 1989, nu a mai existat în Europa o astfel de restrângere a libertății religioase și a altor drepturi fundamentale, care sunt coloana vertebrală a însăși democrației.

Au fost restrânse toate activitățile, cele comerciale, culturale, sportive, inclusiv adunările private, pentru a se limita la maximum contactul fizic dintre persoane, unicul remediu eficace în fața răspândirii virusului. Modalitățile specifice celebrărilor liturgice (contact, vecinătate, cântare colectivă, gesturi de evlavie), care presupun interacțiunea, toate au părut a fi incompatibile cu protocoalele de securitate impuse de state. S-a considerat că toate aceste realități liturgice nu sunt imune la mecanismele de transmitere și de contagiare inter-umană.

Dar, odată cu expansiunea virusului „SARS-CoV-2”, rețeaua de socializare „Facebook” și alte platforme digitale similare s-au transformat și în spații liturgice. Aceasta nu înseamnă, însă, că pentru creștini ambientul digital va substitui cândva contextul fizic; oferta digitală doar creaa-

ză punți cu ambientul fizic, consolidând comunitățile locale existente. Digitalul este o oportunitate, care ne ajută să gândim și să experimentăm într-o manieră diferită practicile tradiționale⁶.

Măsurile actuale de „lockdown” sunt printre puținele motive de limitare a libertății de religie, menționate explicit în *Convenția Europeană a Drepturilor Omului*, cu scopul garantării sănătății publice. Este important să constatăm că interzicerea adunărilor publice, inclusiv a celor religioase, nu poate fi înțeleasă ca discriminare religioasă sau chiar ca „persecuție”⁷. Comunitățile religioase și diferitele comunități juridice s-au întrebat, în schimb, dacă măsurile de „lockdown” au fost proporționate cu pericolul existent sau au fost exagerate.

Ținând cont de faptul că ființele umane au nevoie de contacte sociale, creștinii se pot întreba asupra legitimității măsurilor luate sub aspectul intensității lor și a proporționării cu riscurile existente. Dar deciziile autorităților au fost luate în mare grabă, dată fiind situația de urgență și rapiditatea propagării virusului. Se pune, deci, întrebarea dacă măsurile sunt cele mai adecvate și dacă sunt corect proporționate. Trebuie privit și la extrema opusă: desconsiderarea măsurilor sanitare ar fi un gest de iresponsabilitate. Important este ca măsurile de siguranță să fie în simetrie cu graficul epidemiologic⁸.

Așa că se cuvine să ne adresăm și întrebările: Cât de justificată este răzvrătirea unora contra măsurilor luate de autoritățile civile? Protestul împotriva închiderii bisericilor este determinat de o credință arzătoare sau de o religiozitate care are nevoie de purificare? Aceasta este întrebarea pe care o adresează preoților episcopul auxiliar de Roma,

⁶ Nikolaas SINTOBIN S. I., „Celebrazioni digitali? Una domanda dall'esperienza”, în *La Civiltà Cattolica*, 171 (2020, II), p. 396.

⁷ Antonio SPADARO S. I., „Pandemia e libertà di culto”, în *La Civiltà Cattolica*, 171 (2020, II), p. 363.

⁸ *Ibidem*, p. 364.

Mons. Labanori Daniele, într-o scrisoare pastorală din 19 martie 2020⁹.

Criza a revelat mult și adevăratul statut al familiei în societățile noastre europene: supraviețuirea forțată în locuri foarte strâmte, concepute mai mult pentru a dormi decât pentru a petrece o întreagă zi, dezvăluie stările emoționale ale familialilor și puterea de a iubi a membrilor unei familii; dacă dragoste nu este, atunci spațiul comun poate deveni un prizonierat insuportabil. Fiecare a putut descoperi că sentimentele pozitive nu se nasc spontan din ființa noastră, cu aceeași intensitate și continuu, ci este nevoie de contactul cu transcendența pentru a le hrăni și a le garanta¹⁰.

4. Virusul – o pedeapsă de la Dumnezeu?

Există în spațiul public multe false lecturi ale fenomenului „Coronavirus”, dar și interpretări echilibrate. Viziunea despre Dumnezeu pe care ne-o propune Sfânta Scriptură este foarte complexă: există o mentalitate care vrea să derive totul – inclusiv răul – de la Dumnezeu, cauză primară a tuturor realităților pământești. Aceeași mentalitate pune în legătură orice criză cu un păcat comis anterior de un individ sau de o societate întreagă. Prorocul Iezechiel corectează această viziune, subliniind că fiecare va suporta consecințele propriilor păcate. Chiar și Mântuitorul Însuși contrazice logica religioasă de strictă dependență dintre păcat și pedeapsă, în episodul „Turnului Siloamului” și a orbului din naștere.

În Vechiul Testament evenimentele erau interpretate în logica doctrinei retribuției: catastrofele naturale, războaiele, nenorocirile erau atribuite voinței pedepsitoare a lui Dumnezeu, așa că, poporul, fiecare familie în parte și fiecare individ trebuia să descopere în propria viață motivele nenorocirii. Această manieră de interpretare a realității dă-

⁹Daniele LIBANORI, „La fede al tempo di Covid-19. Riflessioni ecclesiali e pastorali”, în *La Civiltà Cattolica*, 171 (2020, II), p. 173.

¹⁰*Ibidem*, p. 171.

dea un sens adânc tuturor celor petrecute, identifica precise responsabilități, invita la acceptarea smerită a pedepsei purificatoare, culminând cu întoarcerea la Dumnezeu¹¹.

În vremurile noastre, Apocalipsa ne amintește că Biserica este chemată să nu se subjuge culturii dominante, care este vertebrată de multe frici, acuze, invitații la izolare și respingere a semenului. Dacă lumea oferă o viziune despre viitor construită pe frică, Biserica, inspirându-se din Sfânta Scriptură, oferă o perspectivă diferită, dinamizată de certitudinea Veștii Bune și a biruinței Mântuitorului Iisus Hristos asupra morții. Când totul pare întunecat, ucenicii lui Hristos sunt chemați să proclame marele adevăr că întunericul va fi biruit de lumină, că timpul durerii este limitat.

Lumea trebuie chemată la convertire, dar nu printr-o judecată agresivă moralistică sau prin profeții sumbre despre moarte și nenorociri¹². Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să reconforteze, să fie proclamat pentru a-i „construi” lăuntric pe oameni, pentru a-i fortifica și a-i lumina, nu pentru a-i maltrata, a-i îngrozi și a-i oprima. Dumnezeu nu a permis, nu permite și nu va permite niciodată păcatului, întunericului și morții să triumfe definitiv. Vremurile de durere sunt tranzitorii și pot fi folosite drept oportunități de înnoire interioară, de sfințire a vieții, de reflecție clarificatoare, pentru a detașa ceea ce este necesar de ceea ce este superfluu: „Vorbește oamenilor spre zidire, îndemn și mângâiere!” (1 Corinteni 14, 3).

Convertirea noastră perpetuă presupune și eliberarea de imaginile false ale lui Dumnezeu, idolatre, care ni-L falsifică pe Dumnezeu, prezentându-L, bunăoară, ca pe o entitate judiciară intolerantă, făcută după chipul nostru căzut. Se cuvine să stăm în rugăciune și să Îl contemplăm pe Domnul Hristos Cel mort și Înviat pentru întreaga lume.

¹¹ În această perspectivă, toate încercările din cartea Exodului, înfrângerile și distrugerea Ierusalimului erau înțelese drept exprimare concretă a dreptății lui Dumnezeu și, ulterior, a milostivirii Lui. *Ibidem*, p. 167.

¹² David M. NEUHAUS S. I., „Il virus e una punizione di Dio?”, în *La Civiltà Cattolica*, 171 (2020, II), p. 242.

Concluzii

Această cercetare se dorește a fi o reflecție echilibrată asupra mării provocări care a zguduit prezentul; ca atare, analizează, cu realism, câteva poziționări academice apărute în revista *Civilizația Catolică*, respingând teoriile extremiste de „totalitarism bio-mental”, încadrabile în sindromul conspiraționist, dar invitând și la echilibru în aplicarea restricțiilor, urmărindu-se permanent o simetrie între măsurile de siguranță impuse de autorități și graficul infectărilor. Măsurile pastorale propuse de autorii analizați sunt toate în consens cu prevederile organelor civile, urmărindu-se protecția populației și reconfortarea interioară a credincioșilor.

Situația contextuală ne face o invitație de a reflecta, într-o manieră critică, asupra modului în care este păstrată și protejată sănătatea oamenilor, a omenirii întregi și a Planetei. Cu mult echilibru, nu ne vom lăsa confiscați nici de o viziune non-precaută și indulgentă, tributară sindromului conspirației, care proclamă actuala situație drept o încropire a forțelor oculte, dar nici nu ne vom lăsa cuprinși de panică, întrucât frica fragilizează enorm sistemul imunitar. Călăușiți de îndrumările ecleziale, să găsim calea echilibrată pentru a ieși din criză și a privi optimist spre viitor.

„SARCINA MISTICĂ” A TEOLOGIEI ORTODOXE ȘI RELIGIOZITATEA OMULUI ACTUAL

† *Benedict (VESA) BISTRITĂNUL*

Se vorbește în contemporaneitate despre un anume timp specific pe care îl parcurgem, cu o vădită componentă profetică, în sensul de intens, plin de provocări și, cu siguranță, însoțit de mari prefaceri, schimbări de paradigmă și generator de noi direcții. Totuși, o astfel de panoramă nu se prezintă într-o totală noutate. Însă, caracterul mișcător al vieții, schimbările extrem de rapide și noutățile tehnicii par să aducă cu ele o bulversare a omului și a capacităților sale, el însuși dobândind o identitate într-o continuă și radicală transformare și schimbare. Ritmul accelerat al vieții pare să îl provoace pe omul zilelor noastre și să îi producă o nesiguranță în cea mai strânsă legătură cu viața, cu spațiul social, într-un viitor deloc previzibil.

Nici din punct de vedere religios lucrurile nu stau foarte diferit. Deși religia se caracterizează printr-o continuitate necesară și o constanță securizantă pentru adepții săi, totuși și ea este supusă acestei curgeri accelerate a timpului, cu transformările lui rapide și provocările pe care le presupune. Chiar dacă mesajul este același, modul de transmitere și de comunicare așază sub semnul analizei, al dezbaterii și al planificării viitorul existenței sale. Cum va fi secolul nostru? Cum va arăta omul actual? Care va fi locul religiei în peisajul acestui veac? Sunt întrebări la care suntem chemați să

răspundem din dorința de a face o radiografie a vremurilor contemporane, în sensul de diagnoză, în vederea realizării și a unei prognoze, care să includă elementul religios, ca parte integrantă și esențială a lumii de mâine.

Cercetarea de față își dorește să aducă câteva pârgii de înțelegere a locului pe care Biserica Ortodoxă prin teologia ei îl (mai) poate ocupa în peisajul pe care societatea (post)modernă¹ îl construiește. Textul va fi construit în trei momente – mai întâi ne vom ocupa de sarcina teologiei, în general, în noua paradigmă actuală; în cea de-a doua parte, mai pe larg, ne vom ocupa de sarcina specifică a teologiei ortodoxe în mijlocul transformărilor contemporane; secțiunea a treia va avea un caracter conclusiv, în sensul de diagnoză și prognoză pentru veacul nostru.

„Sarcina” Teologiei

Teologia este socotită printre disciplinele socio-umane, într-o relație de apropiere cu filozofia și psihologia, având în centru studiul omului și, în consecință, slujirea acestuia. Statutul Teologiei în decursul timpului nu a fost unul uniform – de la o poziție centrală, aproape hegemonic-exclusivistă (cel puțin în anumite spații culturale), la o diminuare treptată a importanței sale, până la, în vremurile noastre, punerea existenței sale sub semnul întrebării. Prea aproape de filozofie, se poate transforma într-o „filozofie a religiei” sau, prea aproape de psihologie, ar putea deveni o „știință terapeutică” a „psiche”-ului uman (suflet), o școală de consiliere, fie ea și pastorală.

Pericolul subordonării Teologiei celorlalte științe umane, sau chiar al dizolvării prin absorbție, ar putea fi una dintre tezele pentru viitorul existenței sale în noua paradigmă

¹ Existența și eventuala periodizare a societății moderne, respectiv post-moderne, este foarte discutabilă între sociologi și presupune coexistența mai multor opinii, care nu vor fi subiectul analizei noastre de față.

mă socială. Acest lucru se poate întâmpla ca urmare a unui lung proces de imanentizare excesivă a domeniului său, din dorința de „alinieră” la trendul lumii, din dorința de a o face „vandabilă”, răspunzând unei tendințe seculare a vremii, cu scopul de a o învălui într-o „mantie pragmatistă”, într-o posibilă colaborare sau chiar concurență cu celelalte domenii ale vieții. Și, totuși, în felul acesta se întâmplă o deposedare voită, agresivă și nefirească, de ceea ce îi este specific – întrebările în jurul și către transcendență. Pentru ca Teologia să își păstreze caracterul său specific, ea trebuie să își păstreze fidelitatea față de conținut, fără vreun amestec necuviincios cu celelalte științe, dintr-o frică spontană în fața unei posibile dispariții sau ca rezultat al vreunui complex de inferioritate față de „vecinele” sale științe, mai în vogă și mai de interes în zilele noastre. Teologia rămâne ceea ce este numai în relație de prietenie cu celelalte științe, pe modelul „together with”, față de „against the other”, oferindu-le aceloră o perspectivă mai cuprinzătoare și ea însăși dovedindu-și interesul pentru viață, în toate sectoarele ei. Se prezintă, în felul acesta, în rolul său unificator, transdisciplinar și sintetizator, oferind o viziune specifică, ofertantă și necesară.

Este drept și că, precum coborârea Teologiei la imanent este destul de periculoasă, la fel și atenția sa excesivă și exclusivă față de transcendent aduce cu sine complicații sau chiar distorsionări de cel puțin aceeași dimensiune. Dezinteresul Teologiei pentru viața concretă în favoarea unei orientări strict eshatologice o deposedează de caracterul experiențial cel mai specific și o transformă într-o sumă de valori subordonate unei lumi, fie ea și perfecte, dar care se află la o depărtare mare de aici și acum. Iar această depărtare, lecturată într-o cheie pragmatistă, face ca lumea de dincolo să fie de neînțeles, aproape ireală sau, cel puțin, lipsită de interes. În consecință, și Teologia poate să devină o alegere pentru o anumită categorie socială, a celor care sunt destul de puțin ancorați în realitatea prezentă, sau un

domeniu de meditație de nuanță filosofică pentru gânditorii de o anumită factură.

În acest context, este de maximă importanță să identificăm care ar fi locul și rolul Teologiei, care să o individualizeze și să îi ofere „utilitate” în societatea de azi. Aș răspunde acestei provocări într-o succesiune de trei momente. Mai întâi, *seriozitatea și, de aici, necesitatea Teologiei vine din tipul de probleme pe care le identifică și la care încearcă să aducă soluții*. Deși are în vedere adevărul și legile vieții, înțeală în toate aspectele sale, filosofice, sociale, psihologice, pedagogice etc., țintește și spre realități care depășesc viața. Pentru ea, viața nu poate fi înțeleasă și nici chiar trăită fără legătura sa cu moartea și, mai ales, cu viața de după moarte. Din această pricină poate fi văzută ca o „știință curajoasă”, care nu se teme de concurență și are buna îndrăznire de a trece dincolo de „zona de lucru” a oricărei alte științe. Caracterul profetic-eshatologic al teologiei este filonul său de bază, în lipsa căruia își pierde identitatea și, în consecință, savoarea specifică. Pe această linie, Teologia studiază viața, moartea și viața de după moarte în fața lui Dumnezeu, cu Dumnezeu, dar și în fața omului și cu omul. Această triadă stă la baza identității omului și socotesc că, în afara ei, imaginea omului este incompletă și nevrednică de ceea ce este el. „Definiția” completă a omului este redată doar ținând cont de această componentă teologică.

În al doilea rând, *Teologia oferă o anumită lectură a realității, pe care o numim „duhovnicească”*. Acest lucru presupune, pe de o parte, dobândirea unei sensibilități asimilate unui instrument prin care omul poate să „citească” lumea în esențele ei, în sensurile cele mai adânci, în existența ei prezentă și viitoare, iar pe de altă parte, în consecință, această lectură să îl conducă înspre formarea unei viziuni holiste asupra realității. În literatura clasică există două personaje care par să descrie această lectură spirituală a lumii. Este vorba de Don Quijote de la Mancha, ca imagine a cavale-

rescului occidental, și Prințul Mișkin, reflex al misticismului răsăritean. Cel dintâi devine „apostolul prospețimilor” într-o lume îmbătrânită de prea-plinul istoriei. Acesta, după ce ia contact cu viața, o convertește la visare. Răzvan Codrescu afirmă: „Donquijotismul încearcă să dea soluția unei crize, să reconexeze lumea la o etică eternă”². În schimb, Prințul Mișkin nu deformează realitățile, spre a le reforma pe planul idealului, cum face Don Quijote, ci stă în mijlocul lor neprihănit și mirat, mângâindu-le cu înțelegere și cu milă. Același Răzvan Codrescu, în articolul citat, afirmă că „nebulia lui Don Quijote *în-cântă* realitățile, în vreme ce nebunia lui Mișkin le *des-cântă*. Nebunia lui Don Quijote se exteriorizează halucinant, la scară enormă, pe când nebunia lui Mișkin tinde să-și asume lăuntric și smerit toate strâmbătățile lumii, spre a le mântui prin mută rugăciune”³. În cele două personaje cele două dimensiuni ale sensibilității duhovnicești – exterioară și lăuntrică – sunt evidente: pe de o parte, în Don Quijote se întruchipează lucrarea de făurire, de reconstrucție a unei viziuni și a lumii, în sensul unui activism, atât istoric, cât și metaistoric, tip al spiritualității apusene, iar pe de altă parte, în persoana Prințului Mișkin se întrupează spiritul contemplativ răsăritean, printr-o adâncare lăuntrică, ce consolidează lumea din interior, cu încredere în perspectiva veșniciei.

De la o lectură spirituală a realității se poate ajunge la o cultură spirituală, care aduce cu sine profunzime, prospețime, panoramare, depășind instrumentarul material, „printr-o iluminare inspiratoare, rod al unei intuiții spirituale care presu-

² Unamuno nu se sfiște să-l definească astfel: o întreagă metodă, o întreagă epistemologie, o întreagă estetică, o întreagă logică, o întreagă etică, o întreagă religie mai ales; ceea ce va să zică o întreagă economie a eternului și a divinului, o întreagă speranță în absurdul rațional. Vezi Răzvan CODRESCU, *Doi nebuni exemplari*, disponibil la <https://razvan-codrescu.blogspot.ro/2008/02/don-quiote-i-prinul-mkin.html> (accesat la data de 10.05.2020).

³ *Doi nebuni exemplari*.

pune congenialitatea cu Duhul cufundat în devenirea lumii”⁴. În felul acesta, cultura Duhului devine „mărturia biruinței asupra fărâmițării, atomizării, separării și izolării”⁵, dar și restabilește ierarhia celor spirituale în fața celor materiale, potrivit judecății pe care o face Hristos: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte vi se vor adăuga vouă” (Matei 6, 33) sau „Marto, Marto, te îngrijești și pentru multe te silești. Dar un lucru trebuie: căci Maria partea bună și-a ales, care nu se va lua de la ea” (Luca 10, 41-42).

În al treilea rând, *sarcina Teologiei se descoperă în invitația pe care i-o face omului către experiență în forma sa duhovnicească*. Calea lecturii realității, „metodologia” cunoașterii pe care o propune este experiența spirituală. Acest lucru presupune, dincolo de actul firesc discursiv-intelectual, disciplina ascetică, ambele asistate de intervenția directă a harului. Pe lângă consacratele principii „credo ut intelligam” și „intelligo ut credam”, Teologia (post)modernă mai adaugă „credo ut experiar”, obiectul său de studiu fiind tocmai cunoașterea experiențială, ca asumare personală a unei viziuni duhovnicești. Pentru a argumenta această „sarcină” a Teologiei, voi cita trei autori ai veacului trecut, tustrei sugerând sensul și caracterul interpelativ al Teologiei, ca resursă importantă pentru o posibilă nouă configurare a traseului în vremurile actuale. Este vorba, mai întâi, de Vladimir Lossky, teolog din spațiul răsăritean, care descrie însuși Teologia în termenii experienței: „Teologia nu este o dezvoltare teoretică a unor axiome și idei, ci expresia și formularea unei experiențe. Înainte de a fi o învățătură, vestea cea bună a Bisericii este un eveniment. Cunoașterea acestui eveniment înseamnă participarea la el, trăindu-l ca un mod de viață”⁶. Cel de-al doilea, reprezentant al tradiției catolice de data aceasta,

⁴ Tomáš SPIDLIK, Marko Ivan RUPNIK, *Teologia pastorală. Pornind de la frumusețe*, București, Edit. Galaxia Gutenberg, 2007, p. 54.

⁵ *Ibidem*, p. 472.

⁶ Christos YANNARAS, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Sibiu, Edit. Deisis, 1999, p. 57.

Giovanni Moiola, opune o teologie experiată celei dogmatizante, afirmând: „Creștinismul nu este o teorie, ci o teologie, adică exprimarea experienței unei Prezențe, prin intermediul unui limbaj uman, capabilă de a da sens existenței. Este o experiență descrisă de a cunoaște realitatea, înțeleasă la modul cel mai complet, adecvat și totalizant”⁷. Cel de-al treilea autor citat este vestitul profesor român de mistică din spațiul românesc interbelic, Nichifor Crainic. Acesta afirma: „Principiile dogmatice și morale sintetizate în ea, departe de a rămâne noțiuni teoretice și abstracte, apar personalizate, transformate în puteri actuale care creează un înalt moment sau o serie de momente de viață duhovnicească”⁸.

Sarcina „mistică” a Teologiei ortodoxe

Cel de-al doilea nivel al analizei de față se referă la sarcina și mai specifică a Teologiei ortodoxe, care poate sta la baza configurării unei noi paradigme ofertante și corespunzătoare vremurilor actuale. În ultimele două decenii s-a reiterat de nenumărate ori acea exprimare axiomatică atribuită lui André Malraux: „Secolul XXI va fi mistic, ori nu va fi deloc”, idee reluată și detaliată într-un volum semnat de Jean Vernet⁹, cu referire la fenomenul religios contemporan și la paradigma în care acesta ar putea exista. E drept că această „apreciere profetică” a fost nu de puține ori modificată, schimbându-i-se sensul fundamental: „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc”. Varianta originară indică un anumit drum, în vreme ce aceasta din urmă propune o altă variantă de lectură, foarte diferită de cea dintâi. Această a doua exprimare condiționează existența acestui veac și continuarea lui în istorie de păstrarea componentei sale re-

⁷ Giovanni MOIOLI, „L’esperienza cristiana”, în *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 1999, p. 536.

⁸ Nichifor CRAINIC, *Curs de Teologie Mistică*, București, 1943, p. 3.

⁹ Jean VERNET, *Secolul XXI va fi mistic, ori nu va fi deloc*, București, Edit. Corint, 2003.

ligioase. Religia nu este doar o realitate istorică, importantă pentru veacurile trecute și în fața căreia ne manifestăm cu reverență recunoștința pentru ceea ce suntem și pentru confortul social de care avem parte, ci se prezintă ca o constantă a condiției umane, fără de care aceasta nu ar exista. Această viziune pare să exprime o pretenție cu care mulți dintre teoreticienii și ideologii veacului nu ar fi foarte de acord. Cel puțin nu în accepțiunea consacrată a termenului. Prin religie înțelegem, în sens imediat, un sistem de valori comune, bazate pe un crez specific, care generează un comportament în consecință. Deposedată de originea sa revelată, religia devine un sistem de valori convenționale, propuse spre dezbateri, în sensul în care nu aprioric și de la sine își manifestă vreun presupus caracter obiectiv și universal, în ciuda unei istorii lungi. Religia este o realitate supusă schimbării, pe motiv că este creația omului.

Se pare că există „o oboseală” a omului contemporan față de un set de credințe/valori, propuse și interpretate dogmatic și înțelese în varianta deposedată de sensul lor inițial metafizic. Schimbarea de paradigmă este generată tocmai de această reacție. Religia inspirată pare să se transforme treptat într-o religiozitate, de altfel caracteristică condiției umane, cu care omul contemporan se poate obișnui mai ușor și mai repede. Religia se transformă și se dizolvă într-o spiritualitate liberă, care își are obârșia într-o formă de religiozitate, chiar și exprimată dogmatic, însă fără să fie circumscrisă acesteia. Se identifică aici un soi de „alergie” la o exprimare dogmatică a religiozității, față de orice fel de organizare instituțională, în favoarea unei libertăți de înțelegere a simțului religios și la manifestarea acestuia în consecință. Această transformare a înțelegerii este adeseori asociată unei viziuni „deschise”, de nuanță postmodernistă, universalist-progresistă, și, într-un fel, „reparatorie”, față de poziția presus hegemonist-dogmatistă a instituției Bisericii de-a lungul unor perioade specifice în istorie și

într-o anumită geografie. Această a doua exprimare pare să se pronunțe, paradoxal, în același fel, dogmatizant și definitiv în vremea noastră, fără să dea o alternativă. Secolul nostru va fi religios, adică va fi consecvent unei religii, sau, altminteri, va pieri. Însă această interpretare stă într-o parțială contradicție cu sensul originar al „profeției”, dar rămâne totuși importantă.

Secolul nostru, ar aprecia, după unii, Malraux, continuă să existe în format religios, însă, mai ales, în componenta sa spirituală, mistică chiar, dincolo de echivocul termenului. Spiritualul pare să fie componenta religiei mult mai „ușoară”, eliberată din chingile dogmei, ale instituționalismului, și lecturată într-o cheie inclusivistă, ușor ecumenistă, de relativă și aparentă acceptare, contextuală, dar și sincretist-globalizantă, și, mai ales, accesibilă celor care și-o doresc, indiferent de statutul lor social sau formarea lor culturală. Spiritualitatea sau mistica poate să fie confesională, dar, la fel de bine, poate să fie și aconfesională, dincolo de granițele comunităților de credință, pe motiv că reflectă și propune experiența, ca și constantă a vieții social-religioase. Așadar, paradigma religiozității secolului XXI pare să fie legată de o practică în variantă personală, neinstituționalizată, adogmatică, ce, prin libertatea pe care o arată, pare să fie atractivă și ofertantă în fața căutărilor Absolutului, ca răspuns la întrebările condiției umane.

Această aserțiune pare să indice un eveniment religios cu valoare de referință, cu posibilitatea de a indica o nouă paradigmă, condiționând chiar și viața însăși. Deși nu reflectă în mod imediat o viziune dinăuntru a Bisericii vizavi de viitorul religios al lumii, poate, însă, să conțină indicii importante, din afară, pentru o schimbare pe dinăuntru.

Rămânem la acest „cuvânt proorocesc” neclezial, care asociază „existența religioasă” cu o căutare a misticului. Dincolo de diferența evidentă la nivel de sens și semnificație, această exprimare indică, în primul rând, componenta de

bază a „ofertei creștine”, în general, și a celei ortodoxe, în mod special. Mistica este miezul Evangheliei, ca experiență, scopul final al vieții omului și dezideratul dintotdeauna al celor plăcuți lui Dumnezeu. Orice depozitare a kerygmei evanghelice de componenta sa mistică înseamnă simplificare-schilodire, diluare, de tipul promovării unui moralism cu valoare socială, pe de-o parte, sau ideologizare, instituționalizare, dogmatizare excesivă, pe de altă parte. Puterea „seductivă” a mesajului evangheliei constă tocmai în această „ofertă” a experienței mistice, directe cu Dumnezeu, în mijlocul și împreună cu lumea și față în față unii cu alții. Mistica pe care o propune Biserica nu este una „liberă” de religie, pentru că, în viziunea Bisericii, mistica însăși este expresia practică a dogmaticii ca descoperire a lui Dumnezeu, exprimată într-un conținut obiectiv și, totodată, forma de manifestare a Tradiției ecleziale, într-o succesiune duhovnicească neîntreruptă. Mistica „validează” dogmatica, iar dogmatica „securizează” mistica. Acest lucru îl exprimă limpede teologul Vladimir Lossky: „Departate de a fi opuse, Teologia și Mistica se sprijină și se întregesc una pe alta. Una este cu neputință fără cealaltă: dacă trăirea mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, teologia este o expresie, spre folosința tuturor a ceea ce poate fi încercat de fiecare. În afara adevărului păstrat de către Biserică în totalitatea ei, experiența personală ar fi lipsită de orice siguranță, de orice obiectivitate; ar fi un amestec de adevăr și minciună, de realitate și iluzie, în sfârșit, ar fi misticism în înțelesul peiorativ al cuvântului. Pe de altă parte, învățătura Bisericii nu ar avea nicio înrâurire asupra sufletelor, dacă nu ar exprima o trăire oarecum lăuntrică a adevărului dat într-o măsură diferită fiecărui credincios. Așadar, nu există Mistică creștină fără Teologie, dar mai ales, nu există Teologie fără Mistică”¹⁰.

¹⁰ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Edit. Anastasia, 1993, p. 36-37.

În cazul nostru, mistica nu poate fi decât eclezială, descriind însăși viața Bisericii, dogmatică, în variantă confesională, pe linia potrivit căreia ortodoxia generează o ortopraxie specifică și ascetică, necesitând disponibilitatea omului către Dumnezeu în deplină libertate. Părinții Bisericii, apărând ortodoxia, au apărut orthopraxia – definită ca posibilitate a îndumnezeirii (sub diversele sale exprimări – cunoaștere, simțire, vedere, contemplare). Întrebarea de căpătâi și, de fapt, unica întrebare era aceasta – „poate omul să-L vadă/cunoască, simtă pe Dumnezeu?”. O învățatură dreaptă aduce cu sine o viețuire dreaptă, iar când vine vorba de viață, nimeni nu își poate permite să o ia în glumă, cu indulgență sau neatent¹¹.

Preocuparea pentru mistică socotim că poate să ne conducă la variante fidele de manifestare a teologiei ortodoxe în vremurile actuale și poate să-l ajute pe omul contemporan să facă alegeri pe linia evangheliei creștine. De aici se pot genera și „programe pastorale” consistente, fidele specificului ortodox al credinței, care să suscite interes și să readucă gustul pentru o viață religioasă asumată responsabil, trăită holist și mărturisită cu bună îndrăzneală.

¹¹ Cuviosul Sofronie Saharov evidențiază cele trei elemente ca și condiții obligatorii pentru un creștinism autentic. Mai întâi, conștiința dogmatică, ce înseamnă veșnicie și adevăr. Dumnezeu, „Eu sunt Cel ce sunt”, este ființa care există ca treime de persoane. Principiul personal în ființa dumnezeiască este miezul său ontologic și însăși viața dumnezeiască, descoperită și împărtășită omului. Adevărul Personal se face cunoscut omului pe linia aceluiasi principiu personal sădit în noi, și aceasta este lucrarea Bisericii. Regăsim aici cel de-al doilea principiu obligatoriu, caracterul eclezial, ca și garant al Adevărului. Acest „principiu liber” poate fi asumat, fără vreo silnicie din afară, în măsura participării noastre libere, cu caracter ascetic, la inițiativa lui Dumnezeu. În felul acesta, deși lucrarea dragostei este a lui Dumnezeu, ea nu atârna doar de Dumnezeu Cel Care dă, ci și de omul care primește. Și identificăm aici caracterul ascetic al creștinismului, ca a treia condiție obligatorie. A se vedea „Scrisoarea 28 către David Balfour”, în *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu: scrisori de la Athos (către D. Balfour)*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2013, p. 261.

Concluzii – diagnoză și prognoză

În ultima parte a acestui eseu-analiză vom încerca să realizăm o privire-diagnoză în spațiul teologiei ortodoxe în contextul noilor schimbări și al eventualei redefiniri a „omului actual”. Dacă este să acceptăm că ne aflăm într-o epocă postmodernă, primul lucru pe care îl putem observa este dificultatea de a defini tradiția în termeni mulțumitori, în felul acesta asigurându-i continuitatea. Vremurile noastre sunt numite frecvent ca „post-tradiție”, contestând în felul acesta validitatea unui conținut obiectiv aprioric, ca parte integrantă dintr-un posibil itinerariu al omului contemporan. Reacția de tipul refuz este generată de încrederea mare în superioritatea timpului prezent față de trecut, mai ales din perspectiva dezvoltării fără precedent a științei și a tehnicii. Această supraștație îi și dă omului postmodern o identitate specifică, o îndrăzneală și „un drept” de a zdruncina credințele vechi.

Aceași reacție este întărită, retroactiv vorbind, și de o tendință hegemonistă a unei pseudo-tradiții de tip convențional, împlântată în curgerea vremii, stând față în față cu dorința de libertate a omului. Accentul de pe tradiție, lecturată ca sistem închis, ca set de norme prestabilite, manifestată în diverse momente ale istoriei abuziv și strivitor, se mută pe rolul individului, ca actor direct într-un context social anume, care i se propune, pe care este liber să îl construiască. În acest cadru nou, tradiția se cere a fi redefinită în elementele sale esențiale, purificată de litera sa moartă și deschisă către puterea ei regeneratoare. Experiența este de acum cea care va avea rolul de a valida tradiția și de a selecta din ea ceea ce poate fi util de ceea ce este superfluu sau chiar nociv.

Pericolul care se întrevede, însă, aici este precaritatea, subrezimea sau chiar lipsa unui punct sau sistem de referință.

Binele comun, responsabilitatea și disciplina comunitară, cu rădăcini în experiența predecesorilor, nu par să mai conteze foarte mult în fața binelui individual, a libertății de manifestare și a drepturilor personale, asociate complet timpului prezent. Posibila supremație a majorității și a tradiției, în consecință, pare să fie contestată sau chiar răsturnată de primatul interesului individual și de experiența directă, în felul acesta schimbându-se ierarhia, dar nu și pericolul unei posibile hegemonii a individului, a minorității, față de majoritate.

În acest context, teologia pare să aibă un rol important. Ea este „gramatica” ce transformă disjuncțiile în conjuncții, este zona sintezelor, pentru că are legătură cu viața, cu situațiile ei contradictorii luate împreună, dar este și știința ultimă, singura capabilă să îl definească pe om și lumea în valoarea lor finală. De aceea, și de data aceasta, are șansa să refacă legătura firească dintre tradiție și viața personală, redând tradiției tocmai caracterul său experiențial, ca ofertă de viață, de înțelepciune, de continuitate, de stabilitate, de siguranță. Dar ceea ce îi oferă caracter peren este componenta sa mistică, prin care țintește sus și are în vedere chestiuni finale și alegeri definitive.

De aceea, orice perspectivă a Teologiei socotim că ar trebui făcută ținând cont de componenta sa mistică, care-l așază pe om în fața lui Dumnezeu și a realității veșnice. Până acolo, Teologia s-ar putea foarte bine suprapune parțial sau chiar complet cu una sau alta dintre științe, însă ceea ce îi oferă locul său și primatul între celelalte este tocmai interesul pentru transcendență ca ofertă de întâlnire a omului cu Dumnezeu, cu sine și cu lumea întreagă.

Interesul pentru o experiență a întâlnirii cu divinitatea se întrevește în diversele sale forme religioase și exprimă o nevoie de bază a experienței umane. Omul simte dorința unei apropieri de un Inefabil transformator și inexplicabil. Acest eveniment are o dublă semnificație – de factură reli-

gioasă, dar și de natură psihologică, ambele trăite cu intensitate. Din punct de vedere religios, întâlnirea mistică este descrisă drept bucurie, dulceață, lumină sau pace, o stare de „efervescentă interioară”, care aduce cu sine o modificare a certitudinilor existente: „Dumnezeu chiar există!”. Această experiență aduce cu sine o acceptare a adevărului de credință în detaliu, care de acum devine personal și se extinde chiar și la nivel social. În același timp, generează un lifestyle în consecință, un itinerariu ascetic într-o terminologie specifică. Din punct de vedere psihologic, acest tip de experiențe aduce cu sine o încărcătură emoțională pe măsură, o plenitudine existențială cu deschidere spre transcendent, spre „un dincolo”. Momentele culminante pot să determine întregul curs al vieții, marcând definitiv existența personală. Valoarea unei astfel de experiențe rezidă și din faptul că iese din spațiul utilitarismului zilnic, face drumul de la „mijloc” la „scop”, dobândind valoare capitală, vitală. Concluzia este – viața merită să fie trăită. În al treilea rând, deschide drumul către o altă viziune asupra vieții, marcată de uimire, mulțumire și admirație, de vreme ce nu implică niciun merit personal, ci se primește ca un dar. Iar în al patrulea rând, are un efect terapeutic, ce aduce cu sine o diminuare a fricilor, a inhibițiilor, a controlului de sine, inaugurând o stare de continuă empatie¹².

Abraham Maslow așază continuitatea unei religii tocmai pe acceptarea și oferta unei experiențe mistice reale și personale, pe care cineva o poate și comunica, fie și

¹² Abraham Maslow enumeră patru forme de euforie pământească: sportivul acceptă recordul său ca pe un dar acordat, indiferent cât de multe au fost antrenamentele sale; poetul este beneficiarul unei inspirații gratuite; îndrăgostitul se umple de energie de dragul celeilalte persoane; misticul se simte nevrednic de iluminările de care beneficiază. Pentru detalii, a se vedea Teofil TIA, „Vederea lui Dumnezeu în ortodoxie și întâlnirea cu Dumnezeu în comunitățile eteroortodoxe. Concept cardinal pilot al experienței mistice, epicentru al vieții duhovnicești”, în *Pedagogia Pastorală*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2012, p. 5-6.

parțial, celorlalți. În alte condiții, religiile se vor autodistrage, neglijând componenta lor reală – capacitatea de a le oferi credincioșilor/adeptilor un contact direct cu divinitatea. În schimb, acele religii care vor activa posibilitatea unei experiențe interioare spontane se vor acorda cu așteptările și nevoile omului modern vizavi de religie¹³.

O astfel de viziune generează și o cultură specifică, o „cultură duhovnicească” sau chiar „o cultură mistică”, cu o metodologie proprie și instrumente specifice. Această cultură are în vedere și o spiritualizare a culturii. Părintele Rafail Noica este cel care a propus în spiritualitatea contemporană conceptul de „cultură a Duhului”, față în față cu cultura, împreună, dar și dincolo de aceasta, prin principiul „tot ceea ce cultivăm se numește cultură”. Această cultură duhovnicească poate să aibă și efecte imediate asupra culturii profane, secularizate și secularizante, în sensul unei lecturi spirituale a realității și o anumită spiritualizare a culturii. Cultura duhovnicească nu dorește să dea buzna peste cultura profană, să își manifeste anumite tendințe hegemonice, însă, în același timp, își oferă resursele, metodologia și instrumentele sale în vederea realizării unei înțelegeri holiste asupra realității. „Metodologia” culturii Duhului aduce profunzime, prospețime, panoramare, depășind instrumentarul material, „prin congenialitatea cu Duhul cufundat în devenirea lumii”¹⁴. În felul acesta cultura Duhului devine „mărturia biruinței asupra fărâmițării, atomizării, separării și izolării”¹⁵.

Pledoaria pe care am încercat să o fac în acest text stă în legătură cu o nouă posibilă viziune asupra teologiei în vremurile actuale pornind de la resursele și metodologia sa specifică. Secolul XXI este religios, așa îl înțelegem dintr-o simplă observare a realității înconjurătoare, însă este, de ase-

¹³ Cf. Teofil TIA, „Vederea lui Dumnezeu în ortodoxie...”, p. 7.

¹⁴ Tomáš ŠPIDLIK, Marko Ivan RUPNIK, *Teologia pastorală...*, p. 54.

¹⁵ *Ibidem*, p. 472.

menea, limpede că într-o nouă paradigmă. Interesul pentru instituție și formele sale specifice de manifestare a scăzut, mutându-se accentul pe nevoia de experiență personală și directă cu divinitatea. Această schimbare așază ortodoxia într-o lumină favorabilă, vădind-o în „oferta” experienței mistice pe care o propune.

Concluzionând, afirmăm că în acest text am abordat, într-un prim moment, sarcina generală a teologiei, urmat de o a doua secțiune dedicată sarcinii specifice mistice a teologiei ortodoxe, care socotesc că îi poate asigura și continuitatea. Vederea/simțirea sau cunoașterea lui Dumnezeu, care constituie experiența mistică, reprezintă epicentrul vieții religioase. În acest cadru am și lecturat aserțiunea „secolul XXI va fi mistic, ori nu va fi deloc”, aspect abordat în ultima parte a cercetării.

ETHOSUL MISIONAR AL BISERICII ORTODOXE ÎN LUMEA DE MÂINE*

Viorel IONIȚĂ

1. Părinte profesor, în teologia ortodoxă se insistă pe dimensiunea eshatologică a vieții Bisericii Ortodoxe; credeți că este oportun să vorbim despre viitorul Bisericii noastre?

Răspuns: Pe parcursul secolului al XX-lea, teologia ortodoxă a pus, într-adevăr, accentul pe dimensiunea eshatologică a vieții creștine pentru a scoate în evidență faptul că Împărăția lui Dumnezeu se manifestă și se deschide ca pregustare omului credincios, prin împărtășirea cu Sfântul Trup și Sfântul Sânge ale lui Hristos, *aici și acum*. Această accentuare teologică era o reacție la insistența unor tradiții creștine occidentale de a reduce rolul credinței creștine doar la o dimensiune etică, la o concentrare exclusivă asupra vieții pământești a creștinului. Când unul dintre tâlharii răstigniți alături de Iisus Hristos s-a adresat Mântuitorului cu rugămintea: „Pomenește-mă, Doamne, când vei veni în Împărăția Ta!”, Domnul i-a răspuns: „Adevărat grăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în rai.” (Luca 23, 42-43). Acest *astăzi* îl trăiește Biserica în calitate de Trup tainic al lui Hristos, „Cel Ce Se sfârâmă și nu Se desparte, Cel Ce Se mănâncă pururea și niciodată nu Se sfârșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi

* Interviu realizat de părintele prof. univ. dr. habil. Mihai Himcinschi, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia.

sfîntește” (*Dumnezeiasca Liturghie* a Sfântului Ioan Gură de Aur). În acest sens Biserica Ortodoxă, sau mai precis Biserica cea Una a lui Hristos, nu trăiește nostalgic într-un trecut îndepărtat și nici nu se retrage din prezent spre un viitor incert, ci prin jertfa euharistică trăiește mereu într-un prezent care nu are sfârșit, căci Împărăția lui Dumnezeu nu are nici trecut și nici viitor, ci numai un prezent veșnic. Biserica cea Una a lui Iisus Hristos se manifestă însă în istorie, respectiv în planul lumii create, ca *Biserică locală* în comuniune, prin împărtășirea cu Același Hristos, cu toate celelalte Biserici locale. Pentru a putea să desfășoare menirea sa în lume, Biserica locală se adaptează la condițiile lumii, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Cu cei slabi m-am făcut slab, ca pe cei slabi să-i dobândesc; tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii” (1 Corinteni 9, 22). Sensul eshatologic subliniat în teologia ortodoxă este tocmai dinamica dintre timpul lumii și veșnicia Împărăției lui Dumnezeu, căci noi oamenii ne naștem și viețuim în timpul lumii și în acest cadru ne pregătim, sprijiniți de harul lui Dumnezeu, să avansăm spre Împărăția pentru care am fost creați, adică să trecem în timpul Împărăției lui Dumnezeu.

Deci, pentru a putea împlini lucrarea sa în mijlocul lumii, Biserica locală lucrează în timp, botează pe cei nou născuți la o anumită vârstă, organizează instrucția tuturor după măsura timpului, vorbindu-le la început ca unor „oameni lumești” și hrănindu-i la început cu lapte și doar mai târziu cu hrană tare, pentru a-i ajuta să devină „oameni duhovnicești” (I Corinteni 3, 1-2). În acest sens, Biserica lui Hristos lucrează în *timp* și cu *timpul* pentru a-l depăși și astfel putem vorbi despre viitor în viața sau, mai precis, în activitatea Bisericii. Vorbind însă despre *viitorul* Bisericii în planul creației, putem spune că la nivelul acestuia Biserica trebuie să planifice lucrarea sa de formare a viitorilor slujitori ai Bisericii, de drămuire a mijloacelor de care are nevoie, de planificare a ajutorării spirituale și materiale a tuturor

fiilor și fiicelor sale. Vorbim, deci, despre *viitorul* Bisericii în planul lumii create, dar nu ca despre un „plan de dezvoltare”, cum fac oamenii cu instituțiile lumești, ci ca despre o pregătire pentru intrarea în prezentul veșnic al Împărăției lui Dumnezeu, ca despre un antrenament pentru atingerea scopului pe care îl urmărim și care este desăvârșirea în Hristos. Viitorul Bisericii în planul lumii depinde într-un tot de harul lui Dumnezeu, care conduce Biserica Sa prin orice vijelie spre limanul pașnic al Împărăției. Noi, slujitorii Bisericii, lucrăm cu timp și fără timp pentru viitorul Bisericii noastre în planul lumii, conștienți fiind că Dumnezeu poartă totdeauna grijă de Biserica Sa dincolo de nevrednicia noastră și că viitorul acesta este doar intermediar între timpul creației și veșnicia Împărăției lui Dumnezeu.

2. În mediul public persistă, încă, obiecția conform căreia Biserica este preocupată mai mult de prezentul și nu de viitorul generației tinere. Cum apreciați această acuzație?

Răspuns: Critica la adresa Bisericii sau mai precis la adresa Bisericii Ortodoxe Române, pentru a lua un caz concret, a fost și este de cele mai multe ori, dacă nu chiar totdeauna, „în necunoștință de cauză”. Nu numai oamenii necredincioși, ci, uneori, chiar cei care se consideră credincioși, critică Biserica în dimensiunea ei pur omenească, sau mai precis pretind ca Biserica să îndeplinească lucrări care nu sunt de competența sa. Cu alte cuvinte, Biserica este criticată, adesea, nu în conformitate cu menirea ei, ci ca oricare altă instituție pământească, fiind judecată după un grafic al lumii în care ființa ei teandrică nu se poate încadra. Pe de altă parte, critica la adresa Bisericii este îndreptată de cele mai multe ori direct spre conducerea Bisericii, în special spre ierarhi, care sunt făcuți responsabili de tot ceea ce Biserica a făcut greșit sau a greșit pentru că nu a făcut ceea

ce, potrivit acelei critici, ar fi trebuit să facă. Dar Biserica nu este doar ierarhia, ci clericii și mireni împreună formează Trupul lui Hristos, nici clericii fără mireni precum nici mireni fără clerici. Critica la adresa Bisericii trebuie să aibă în vedere că, în calitatea ei de Trup tainic al lui Hristos, care este Capul ei, Biserica nu poate greși, iar dacă unii dintre slujitorii ei greșesc, greșelile acestea nu pot fi puse pe seama *Bisericii*. Pe de altă parte, luând act de critica la adresa lor, slujitorii Bisericii, ca și toți mireni care se identifică cu Biserica, ar trebui mai întâi să își pună întrebarea în ce măsură acea critică este justă sau nu, iar dacă este justă să fie luată de fiecare drept prilej de îndreptare.

Revenind la întrebarea privind acuzația la adresa Bisericii că s-ar ocupa mai mult de prezentul decât de viitorul generației tinere, pentru un posibil răspuns se impun mai întâi câteva precizări. Dacă Biserica se ocupă de prezentul tinerei generații conform chemării sale, atunci înseamnă că Biserica se străduiește să-i aducă pe tineri *în prezent* la Hristos și această pregătire implică cele mai mari deschideri spre viitor. Însă ceea ce nu poate face Biserica, în raport cu tensiunea dintre prezentul și viitorul tineretului, este adesea foarte concret și anume Biserica nu poate oferi tuturor tinerilor un loc de muncă din care aceștia să își poată asigura existența lor materială, pentru ei și pentru cei care vor depinde de ei. Această realitate am simțit-o acut în practica multora dintre parohiile noastre ortodoxe române din diaspora, când unii tineri s-au adresat preoților cu întrebarea dacă îi pot ajuta să-și găsească un loc de muncă. Mulți dintre preoții noștri din diaspora au reușit adeseori să ajute pe unii tineri români spre găsirea unei soluții a situației lor. Pe de altă parte, parohiile ortodoxe române din diaspora au fost dintotdeauna și au rămas cele mai importante locuri de întâlnire și de ajutorare a românilor din diaspora, iar Biserica Ortodoxă Română a investit în ultimele decenii multe eforturi și chiar mijloace materiale pentru ajutorarea tinerilor care constituie

majoritatea membrilor parohiilor noastre din diaspora. Societatea umană de astăzi este într-o schimbare permanentă, uneori foarte rapidă, prin care valorile identității unui tânăr român ortodox sunt puse mereu și mereu în fața unor tot mai grele provocări. De asemenea, dificultățile cu care se confruntă un tânăr în diaspora sunt mult mai mari decât cele din țară, pentru că în străinătate societatea în care trăiesc, sau la care se străduiesc să se adapteze tinerii români, se orientează după alte coordonate decât societatea românească, mai ales cu privire la cele duhovnicești. De aceea una din grijile Bisericii noastre față de tineret, mai ales în diaspora, este de a îi înarma să își poată păstra identitatea de români ortodocși într-o societate ne-românească și ne-ortodoxă. În fond chiar și în România, tinerii se confruntă tot mai mult cu tot felul de provocări, care pun la încercare identitatea lor creștin-ortodoxă și astfel ei trebuie să fie înarmați ca să facă față acestor provocări. Deci, preocuparea Bisericii față de tineret în prezent este una din cele mai importante pregătiri a lor pentru viitor, atât pentru viitorul lor în ordinea creației, cât și pentru pregătirea lor de a putea intra în timpul Împărăției lui Dumnezeu.

3. Ați studiat mult timp în străinătate și cea mai parte a vieții ați petrecut-o acolo. Cum se simte un teolog și un preot ortodox român în alt mediu decât cel ortodox?

Răspuns: Identitatea mea de teolog și de preot ortodox român a fost pusă la încercare aici în Occident pe diferite planuri. Primul plan a fost cel al cercurilor universitare de teologi fie catolici, fie protestanți, în cadrul cărora am fost frapat cu ani în urmă de puținele și inexactele cunoștințe ale teologilor occidentali despre viața religioasă și teologia Bisericii Ortodoxe. Cu puține decenii în urmă, dacă un teolog occidental catolic sau protestant, mai ales din mediul germanofon, ar fi dorit să se informeze despre unele realități

ortodoxe ar fi făcut apel în exclusivitate la specialiștii lor occidentali, care au publicat lucrări despre Biserica Ortodoxă, și pe baza acelor informații unori inexacte, sau tendențios interpretate, corectau pe ortodocșii care ar fi încercat să prezinte credința lor nemijlocit. O altă experiență negativă pe care am întâlnit-o a fost aceea că unele clișee despre Biserica Rusă, sau despre Biserica Greacă, erau aplicate oricărei alte Biserici Ortodoxe locale. Dacă afirmam că sunt ortodox român întreabarea era dacă sunt rus sau grec. Aceste afirmații se referă la o situație care în ultimii ani s-a schimbat, prin faptul că în Occident au ajuns să activeze o serie de mari teologi ortodocși, mai ales ruși în exil, care au devenit prin opera lor nume de referință și au atras interesul multor occidentali față de teologia și mai ales față de spiritualitatea ortodoxă. A doua fază a unei noi receptări a Bisericii Ortodoxe în Occident a fost marcată de publicarea unor lucrări reprezentative ale teologiei ortodoxe, de cele mai multe ori fiind vorba de traduceri din limbile greacă, rusă sau sârbă și mai târziu din română. A treia și ultima fază a constat în înființarea de catedre sau chiar de Institute Teologice Ortodoxe în Occident, la care au fost recrutați teologi ortodocși. Astfel, cel puțin la nivel universitar, teologia ortodoxă s-a impus în Occident prin ceea ce s-a numit „prezentarea de sine” și nu prin mijlocirea unor specialiști occidentali. Teologia ortodoxă a ajuns astfel să influențeze multe aspecte ale teologiei occidentale. În acest sens se cuvine să amintim un singur exemplu și anume cel al profesorului protestant Jürgen Moltmann de la Tübingen, care după ce se făcuse cunoscut în întreaga lume cu lucrarea sa despre *Teologia speranței*, a ajuns la sfârșitul anilor '70 din secolul trecut să îl întâlnească pe părintele profesor Dumitru Stăniloae. Moltmann a fost atât de impresionat de gândirea teologului român încât a aprofundat teologia Sfintei Treimi, care era absentă în opera sa anterioară. În calitate de interpret am fost martorul acelei întâlniri și după ce teologul german l-a cunoscut mai bine pe părintele Stăniloae

a afirmat în mai multe rânduri, chiar față de discipolii săi, că cei mai mari teologi creștini ai secolului al XX-lea au fost Karl Barth pentru teologia protestantă, Karl Rahner pentru teologia romano-catolică și Dumitru Stăniloae pentru teologia ortodoxă.

Un alt plan al confruntării mele ca teolog ortodox cu lumea occidentală a fost legat de prezentările despre Biserica Ortodoxă în mass-media din Occident, cu referință specială la Elveția. În primul rând, în presa largă din Occident apar extrem de rar informații despre Biserica Ortodoxă, dar când apar sunt foarte sumare și sună ca și cum s-ar vorbi despre realități exotice. Un exemplu banal, dar foarte sugestiv, este faptul că în ziua de 7 ianuarie din fiecare an, la televiziunea francofonă din Elveția este prezentată informația că în acea zi este sărbătoarea Crăciunului la ortodocși, cu imagini de la Moscova, fără altă explicație, lăsând impresia clară că toți ortodocșii sărbătoresc Crăciunul la data de 7 ianuarie. În Occident interesul față de tradițiile religioase „ne-băștinașe” este direct legat de interesul țărilor occidentale față de țara sau națiunea de care este legată tradiția respectivă. În acest sens, cum ortodocșii nu prezintă un pericol politic-social pentru occidentali ca musulmanii, Islamul este mult mai prezent în atenția acestora decât Ortodoxia.

Un alt context al experienței mele ca teolog ortodox în Occident a fost cel al numeroaselor întâlniri cu diferite grupe de credincioși și pastori occidentali, unde am fost invitat să le vorbesc oaspeților din Centrul Ecumenic de la Geneva despre atitudinea ortodoxă cu privire la temele controversate privind *hirotonia femeilor*, *homosexualitatea* și *intercomuniunea*, sau de ce nu este posibil să ne împărtășim noi ortodocșii cu creștinii de altă tradiție. Acestea au fost cele mai dificile situații cu care m-am confruntat pe parcursul activității mele în Occident, mai ales că abordarea occidentală cu referire la astfel de teme era și a rămas în exclusivitate din punctul de vedere al „drepturilor omului”, iar răspunsul cu argumentele

noastre teologice clasice nu era niciodată convingător. Am suferit ani de zile pentru faptul că argumentația mea teologică, oricât de sistematică sau clară ar fi fost, simțeam că nu era convingătoare. Într-un sfârșit m-a inspirat Dumnezeu și am început să răspund la astfel de întrebări printr-o manieră personală. În acest sens am explicat ce înseamnă pentru mine ca preot Sfânta Împărtășanie, cum mă pregătesc eu ca preot pentru aceasta și ce condiții cerem noi să împlinescă și credincioșii ortodocși care vin la împărtășire. Pe de altă parte, am explicat faptul că slujirea preotească nu este un privilegiu ori un „drept”, pe care noi ortodocșii l-am refuza altora, ci este o mare și grea responsabilitate, iar competiția dintre femei și bărbați în tradiția ortodoxă este numai de ordin duhovnicesc și nu la nivelul drepturilor și privilegiilor lumești. În tradiția ortodoxă atât bărbații, cât și femeile, au aceleași șanse să progreseze pe calea mântuirii, iar în spiritualitatea ortodoxă cea mai mare cinstire pe care o datorăm sfinților este acordată unei fecioare. Dacă uneori în istorie au apărut în practica Bisericii atitudini discriminatorii față de femei, acestea nu erau conforme cu tradiția genuin apostolică și patristică a Bisericii Ortodoxe.

În sfârșit, o experiență specială am înregistrat-o în Occident în calitate de preot, iar cum nu am fost niciodată preot de parohie am slujit la foarte multe parohii românești din Europa Occidentală, mai ales că prin misiunea pe care am avut-o la Geneva am călătorit foarte mult. Parohiile din diaspora nu sunt omogene ca cele din țară, mai întâi în sensul că aproape în fiecare parohie din diaspora se întâlnesc români din toate regiunile țării. În acest sens, am întâlnit credincioși de origine din Transilvania sau Banat, care nu erau în largul lor când ascultau cântându-se la strană muzică psaltică, sau invers, credincioși din Moldova sau Muntenia care nu erau obișnuiți să asculte cântându-se la strană „ardelenește”. Cu timpul, însă, aceste diferențe se estompează într-o nouă experiență pentru toți. O altă dimensiune specifică parohi-

ilor noastre din diaspora constă în faptul că tot mai multe dintre ele devin încet, încet multi-etnice, la grupul genuin de români adăugându-se credincioși fie ortodocși de alt neam, fie tot mai des creștini de altă tradiție convertiți la credința ortodoxă. În aceste cazuri, slujbele nu se mai săvârșesc doar în limba română, ci *în* sau *și în* limba locului. Dar, deși majoritatea românilor înțeleg bine „limba locului”, ei doresc de fiecare dată să audă slujba în limba română, astfel că au fost cazuri, foarte rare este adevărat, unde dacă procentul dintre români și ne-români a ajuns considerabil, atunci parohia respectivă s-a separat în două. Pe de altă parte, am întâlnit în astfel de parohii, credincioși ortodocși proveniți dintre romano-catolici, care fuseseră obișnuiți să se împărtășească în fiecare duminică sau sărbătoare și cereau să continue această practică și în Biserica Ortodoxă, iar dacă se întâmpla să aibă un duhovnic la care nu puteau ajunge în fiecare duminică, solicitau din partea acestuia dezlegarea de a se putea împărtăși câteva luni la rând până când aveau din nou posibilitatea să se spovedească. În sfârșit, cum majoritatea credincioșilor convertiți la credința ortodoxă au, cel puțin la început, o imagine idealistă despre viața religioasă ortodoxă, ei caută un înțeles și o explicație în fiecare gest și acțiune din cultul ortodox și în acest sens ei constituie un imbold pentru restul comunității pentru a evita inerția sau automatismul vieții religioase. În orice caz, credincioșii convertiți aduc un suflu nou în viața parohiilor noastre din diaspora.

4. Ați participat la multe evenimente și întâlniri ecumenice; considerați de folos dialogul și prezența Bisericii Ortodoxe Române în cadrul acestor reuniuni viitoare?

Răspuns: Mișcarea Ecumenică, la care Bisericile Ortodoxe au participat de la început în speranța unirii tuturor în credința apostolică, a avut într-o primă fază rostul mijlocirii unei cunoașteri reciproce, cunoaștere necesară după secole de

despărțire. În acea fază, Bisericile Ortodoxe au fost reprezentate prin unii dintre cei mai buni teologi ai lor și astfel credința și mai ales spiritualitatea ortodoxă au ajuns să influențeze pe mulți creștini de alte tradiții. Pentru comunitățile protestante această primă fază a dus chiar la încheierea unor acorduri și la unirea unora dintre ele. Dar faza cunoașterii reciproce s-a încheiat, iar acum prin nenumăratele publicații despre specificul fiecărei tradiții creștine, la nivelul specialiștilor cel puțin, diferitele tradiții creștine se cunosc foarte bine unele pe altele. Această fază de cunoaștere reciprocă a fost foarte utilă și pentru Bisericile Ortodoxe, pentru că acum noi cunoaștem foarte bine pe eventualii noștri parteneri și știm până unde putem merge împreună cu ei și când drumurile noastre se despart.

Organizațiile ecumenice la nivel mondial, regional-continental sau național constituie încă o platformă de întâlnire și de coordonare a unor acțiuni comune practice în fața provocărilor cu care se confruntă în egală măsură toate comunitățile religioase. Să mai precizăm faptul că paralel cu activitatea organizațiilor ecumenice, în cadrul cărora se desfășoară *dialogul ecumenic multilateral*, pe parcursul ultimelor trei decenii ale secolului trecut, Bisericile Ortodoxe au fost angajate împreună, sub coordonarea Patriarhiei Ecumenice, în șase *dialoguri teologice bilaterale* cu: *Comuniunea Anglicană*, *Biserica Romano-Catolică*, *Federația Luterană Mondială*, *Uniunea Bisericilor Vechilor Catolici*, *Bisericile Vechi Orientale* și cu *Alianța Mondială a Bisericilor Reformate* astăzi *Comuniunea Mondială a Bisericilor Reformate*. Ultimele trei dialoguri s-au încheiat, cel puțin într-o primă fază, iar celelalte continuă, astfel încât aceste dialoguri urmăreau de la început găsirea unor soluții concrete pentru refacerea unității dintre ele, dar niciunul dintre ele nu a atins scopul pe care și l-a propus la început. Dialogurile bilaterale s-au adevărat a fi o bună completare a dialogurilor multilaterale și primele au mijlocit o cunoaștere mai precisă a credinței și a spiritualității între partenerii de dialog. În ultimii ani, însă, s-a constatat tot mai clar faptul că

metodologia Mișcării Ecumenice de până acum și-a împlinit rostul ei și, pentru a putea continua, ar trebui găsite alte metode dincolo de simpla cooperare practică. Biserica Ortodoxă Română a adus o contribuție substanțială la promovarea Mișcării Ecumenice de până acum, atât la nivelul relațiilor multilaterale, cât și la cel bilateral.

Pentru o orientare viitoare a participării Bisericilor Ortodoxe în cadrul Mișcării Ecumenice este nevoie de o evaluare substanțială a ceea ce s-a făcut până în prezent și această evaluare trebuie făcută la nivel panortodox și nu doar individual, de fiecare Biserică Ortodoxă în parte. De altfel, o astfel de evaluare s-a încercat în cadrul pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, iar două din cele zece teme de pe ordinea de zi a acestui sinod, reținute de prima Conferință Panortodoxă Presinodală din anul 1976, se refereau una la dialogul multilateral, iar cealaltă la dialogul bilateral. În final, cele două teme au fost contopite într-una singură și un proiect de text referitor la această temă a fost înaintat Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, desfășurat în luna iunie 2016 la Academia Ortodoxă din insula Creta. Sinodul acesta a adoptat cu câteva corecturi textul propus, dar tocmai prezența acestei teme pe ordinea de zi a sinodului, precum și unele afirmații din textul propus pe marginea ei, au constituit cauza pentru care unele Biserici Ortodoxe au refuzat să participe la sinodul din Creta. Angajarea ortodoxă în Mișcarea Ecumenică a devenit un motiv de dezbinare între ortodocși, iar imposibilitatea de a se ajunge la nivel panortodox la o serie de linii directoare pentru orientarea ortodoxă față de această mișcare produce foarte multă confuzie între ortodocși. În această situație, fiecare Biserică Ortodoxă este liberă să decidă singură dacă dorește să continue sau nu angajamentul ei ecumenic. Biserica Ortodoxă Română are libertatea să decidă drumul de urmat în acest sens, dar o astfel de hotărâre ar fi bine să se ia pe baza unei evaluări substanțiale a ceea ce s-a făcut până acum și, pe baza concluziilor la care se va ajunge, se va putea lua o hotărâre pentru cele de urmat.

5. *Cum simțiți sfinția voastră, din Elveția, pulsul misionar al Bisericii Ortodoxe din România?*

Răspuns: Pulsul misionar al Bisericii Ortodoxe Române se reflectă cel mai bine în nenumăratele activități pastoral-misionare inițiate în ultimii ani atât la nivelul Patriarhiei Române, prin hotărâri ale Sfântului Sinod sub îndrumarea și, de cele mai multe ori, la inițiativa Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, cât și la nivelul diferitelor centre eparhiale sau chiar al unor parohii. Mă refer aici la tematica *anilor omagiali și comemorativi*, care prin teme propuse pentru fiecare an inspiră pe toți clericii și credincioșii ortodocși români nu doar la o reflectare pe marginea temelor respective, ci și la acțiuni pastoral-misionare concrete. Tematica anului 2020 este *Anul omagial al pastorației părinților și copiilor și Anul comemorativ al filantropilor ortodocși români*. Programul legat de aprofundarea acestei teme la nivelul întregii Patriarhii Române este prin sine un program pastoral-misionar, care angajează nu numai pe clerici, ci în mod egal și pe mireni, apoi pe părinți și pe copii împreună. O altă inițiativă a Bisericii Ortodoxe Române din ultimii ani este aceea de organizare în fiecare an a unei *Întâlniri a Tinerilor Ortodocși*, găzduită pe rând de câte una din eparhiile noastre. La aceste întâlniri participă atât grupuri de tineri din fiecare eparhie ortodoxă română, cât și din alte Biserici Ortodoxe surori și aceste întâlniri sunt organizate de *tineri pentru tineri*. Un exemplu al grijii speciale a Bisericii Ortodoxe Române față de tineret este înființarea la nivelul fiecărei eparhii a unui serviciu special dedicat programelor cu tineretul.

Cât privește tema anului omagial din acest an, amintită mai sus, pe care Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a fixat-o cu câțiva ani în urmă, în acel moment nu bănuia nici meni că anul 2020 va fi un an de grave încercări care au venit

asupra întregii omeniri prin răspândirea virusului COVID-19 și mai ales nimeni nu se gândea cât de mult se potrivește această temă în contextul acestui an. Astăzi, când scriu aceste rânduri, în Sâmbăta lui Lazăr cel înviat din morți de către Mântuitorul Iisus Hristos, nu poate să știe nimeni cum va evolua situația în care ne aflăm, dar în fața acestei situații cu totul excepționale, Biserica Ortodoxă Română a desfășurat deja o impresionantă activitate misionară de slujire a celor care sunt în nevoi. Chiar unele site-uri ortodoxe străine (<https://orthodoxie.com/>) au evidențiat unele din diferitele acțiuni de ajutorare inițiate de Patriarhia Română sau de alte unități ortodoxe române, pentru a sprijini familiile sărace sau pentru a ajuta material spitalele, care au devenit extrem de solicitate. Aceste câteva exemple de activitate misionară și de slujire a celor în nevoi ilustrează fie și în parte activitatea pastoral-misionară a Bisericii noastre din ultimii ani.

6. Ați fost rectorul Institutului Teologic Ortodox din Iași, înainte ca acesta să facă parte din universitate; cum apreciați calitatea învățământului teologic contemporan?

Răspuns: Cred că pentru procesul de învățământ în general și cu atât mai mult la nivel universitar trebuie să reflectăm asupra impactului pe care îl are internetul cu tot ceea ce oferă el asupra psihologiei tinerilor și a tuturor oamenilor. Primul efect al acestui impact este conștiința accesului facil la informație. Cu 50 de ani în urmă, accesul la informație depindea aproape în exclusivitate de profesor, mai ales că manualele sau alte surse erau foarte limitate și studiul însemna în mare parte memorizarea cunoștințelor. Se pare că acum în vremea internetului cel mai important lucru este doar să știi unde să cauți, indiferent unde ești, și găsești informația dorită printr-o apăsare pe o tastă, fără să mai ai nevoie să îți încarci memoria cu prea multe amănunte. Am văzut chiar preoți ortodocși din alte Biserici, care foloseau pentru sluj-

be tableta sau chiar telefonul portabil conectat la internet. Cred că aceste aspecte trebuie luate în considerare pentru perspectivele învățământului universitar, care pot fi foarte utile, dar să fim conștienți că nu vor putea niciodată înlocui comunicarea „față către față”, căci în Biserica Ortodoxă nu transmitem doar informații, ci mai ales experiență duhovnicească. Părintele Dumitru Stăniloae spunea că noi astăzi suntem mai bogați decât creștinii din veacul apostolic, pentru că pe lângă transmiterea adevărilor divine de la Mântuitorul Hristos prin Sfinții Săi Apostoli, noi ne împărtășim și de felul cum au trăit acele adevăruri generațiile de creștini fără întreruperi de la Apostoli până astăzi. Transmiterea acelei „trăiri” nu va putea fi niciodată efectuată prin mijlocirea tehnologiei moderne oricât de sofisticată ar fi, ci numai prin întâlnirea „față către față”.

Un alt aspect privind învățământul nostru teologic universitar este ceea ce am constatat pe toată perioada activității mele de profesor, anume că majoritatea examenelor se desfășurau în scris și nu cred că între timp această practică s-a schimbat prea mult. Personal am considerat faptul că un examen complet ar trebui să includă ambele forme, atât în scris, cât și oral. Apoi, în domeniul Teologiei, tinerii sunt formați să ajungă propovăduitori și ar trebui să exercite în anii studenției mai mult vorbirea liberă, nu numai în cadrul disciplinelor de profil cum sunt Catehetica și Omiletica, ci și la celelalte discipline.

În sfârșit, un alt aspect practic din învățământul teologic universitar din ultimii ani m-a pus mult pe gânduri; este vorba de faptul că pentru a putea asigura normele cadrelor didactice trebuie să existe un anumit număr de grupe de studenți și mai ales de masteranzi cu un număr limită, iar dacă grupele nu se completează este afectată norma cadrelor didactice. Am auzit în mai multe rânduri profesori spunând despre studenți că „trebuie să-i trecem, altfel nu facem grupa”. Cunosc foarte bine originea și cum funcționează sistemul Bologna la nivel

europăean, dar mă tem că acest sistem s-a transformat, pentru învățământul nostru teologic universitar, într-un „pat al lui Procust” și învățământul universitar liber prin definiția sa a ajuns să depindă mai mult de cantitate decât de calitate. Această realitate pare să fi fost conștientizată cel puțin de unii studenți și acest fapt poate avea un impact negativ asupra motivării lor. Dacă se va adevări că aceste aspecte au fost între timp luate în considerare și s-au pregătit soluții pentru preîntâmpinarea efectelor lor negative, atunci voi fi foarte mândru de învățământul nostru teologic universitar.

7. Ca profesor de Istoria Bisericească Universală, ca autor de manuale în specialitate, vă rog să comentați importanța mărturiei ortodoxe actuale în contextul fenomenului globalizării.

Răspuns: Mărturia ortodoxă actuală în fața globalizării a fost clar definită la nivel panortodox prin textul adoptat de Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe, menționat mai sus, intitulat: „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană. Contribuția Bisericii Ortodoxe la realizarea păcii, dreptății, libertății, a fraternității și a dragostei între popoare și la înlăturarea discriminărilor rasiale și altele”. Acest text a fost elaborat de reprezentanții tuturor Bisericilor Ortodoxe Autocefale pe parcursul unei perioade de exact 30 de ani (începând cu cea de a treia Conferință Panortodoxă Presinodală din anul 1986 până la Sinodul din Creta) și valoarea lui ar fi trebuit să fie confirmată la nivel panortodox. Dar acest text nu a fost aprobat decât de cele zece Biserici Ortodoxe Autocefale participante la Sinodul din Creta și astfel se pierde caracterul panortodox al acestuia. Dar afirmațiile din respectivul text sunt importante cel puțin din punct de vedere orientativ, dacă nu normativ.

Pe de altă parte, mărturia ortodoxă astăzi (aprilie 2020), deci mărturia întregii Biserici Ortodoxe în lumea de astăzi

în general, este umbrită de criza bisericească din Ucraina și urmările ei. Această criză a apărut după ce Patriarhia Ecumenică a acordat statutul de autocefalie *Bisericii Ortodoxe a Ucrainei*, la 6 ianuarie 2019. Această Biserică a Ucrainei s-a constituit din unirea a două grupări bisericești, considerate necanonice și schismatice de toate celelalte Biserici Ortodoxe, inclusiv de către Patriarhia Ecumenică, până în toamna anului 2018. Un fapt cu grave urmări ale acestui act a fost că Patriarhia Ecumenică nu a consultat în contextul respectiv nicio altă Biserică Ortodoxă Autocefală, în ciuda solicitărilor în acest sens din partea mai multor întâistători ortodocși. Actul din ianuarie 2019 a avut drept urmare întreruperea comuniunii euharistice între Patriarhia Rusă și Patriarhia Ecumenică, iar celelalte Biserici Ortodoxe Autocefale oscilează între cele două grupări apărute. Această dezbinare între Bisericile Ortodoxe, care a avut la origine evidente cauze politice, este foarte cunoscută în întreaga lume și primul efect pe care îl are pe plan practic este că Bisericile Ortodoxe nu mai lucrează împreună nici la nivel european și nici la nivel mondial. Până la Sinodul din Creta, respectiv până în vara anului 2016, întreaga lume creștină urmărea cu mult interes evoluția cooperării inter-ortodoxe și aștepta rezultatele finale ale ei. Poate că Dumnezeu îngăduie această ispită în sânul Bisericii Sale ca să pedepsească mândria noastră de ortodocși, când ne credem mai buni decât toți ceilalți oameni.

8. *Cum vedeți Biserica Ortodoxă, în general, și Biserica Ortodoxă Română, în special, peste o jumătate de secol?*

Răspuns: Din încredințarea că Biserica Ortodoxă este Biserica cea adevărată a lui Hristos, sunt convins că ea va dăinui până la sfârșitul veacurilor, nu prin vrednicia slujitorilor ei, ci prin lucrarea Duhului Sfânt. Dar după cum se îndârjesc forțele umanist-atee împotriva credinței, Biserica

Ortodoxă se va confrunta în continuare cu provocări noi și tot mai agresive. Această confruntare va fi cu atât mai dificilă cu cât tradițiile creștine protestante și, în parte, chiar Biserica Romano-Catolică cedează acestor presiuni și se adaptează după măsura lumii. Pe de altă parte, în înfruntarea ei cu provocările societății de azi și de mâine, Biserica Ortodoxă va trebui să fie fermă, dar nu fundamentalistă, să caute pe cât se poate dialogul cu societatea în care trăiește. Dar mai mult decât atât, Biserica Ortodoxă va trebui să acționeze unitar, iar Biserica Ortodoxă Română va trebui să evite, sau mai curând să prevină, o distanțare prea mare între ierarhi și preoți, ca să nu mai acționeze unii preoți în subterană, sau chiar subversiv la adresa ierarhilor lor și să devină „nepomenitori”, care să se prezinte cu o mândrie diabolică drept singurii păstrători ai adevăratei credințe. Membrii clerului la orice nivel ar trebui să se comporte ca niște adevărate modele în toate, inclusiv în cele materiale, ca, astfel, oamenii să nu mai meargă la Biserică în mare parte din inerția unei tradiții, care ar putea să slăbească la generațiile viitoare de ortodocși, ci să fie atrași de exemplul clericilor, de slujbele și de predicile lor, ca de niște exemple vrednice de urmat. Biserica lui Hristos va exista până la sfârșitul lumii, dar lucrarea sa în lume depinde și de vrednicia slujitorilor săi, în care oamenii să vadă adevărata lucrare a Duhului Sfânt și văzând să creadă, iar crezând viață să aibă.

Geneva, 14 aprilie 2020

CUMPĂNA APELOR

Petre GURAN

„Majoritatea problemelor care ne asediază, inclusiv șocul viitorului, izvorăsc nu din forțe implacabile ale naturii, ci din procese generate de om, care sunt, cel puțin potențial, supuse controlului nostru” (Alvin Toefler, *Șocul viitorului*¹).

Rezumat

O epidemie foarte mediatizată ce se petrece într-un „sat global” (Marshall McLuhan²) declanșează o criză economică și socială ale cărei proporții sunt anticipate alarmat de către economiști și politologi. Nu știm cu ce ne confruntăm exact: dacă e un virus natural sau de laborator, de unde a apărut și cât este de periculos comparat cu alți factori patogeni, în schimb avem o varietate mare de scenarii ca răspuns posibil la aceste întrebări. Ezitățile, sau chiar incertitudinile și erorile privitoare la măsurile întreprinse de guverne, chiar sub îndrumarea unui consiliu științific, indică o criză a competențelor reale, acompaniată de un dispreț pentru autoritatea profesională, pentru opinia științifică divergentă sau pentru dubiul metodologic. Relativismul axiologic aruncă în isterie comunicarea publică. Dincolo de democratizarea opiniilor, trăim din plin în *Civilizația spectacolului* (Mario Vargas Llosa). Măsurile luate de state, în numele urgenței sanitare, au culminat atât cu închiderea în sine a națiunilor prin frontiere, cât și a cetățenilor în propriile lor case, și proclamarea unei noi „religii”, cea a biosecurității. Statul protecționist s-a erijat în medicul cetățenilor săi. Ce mai poate oferi Biserica omului care se lasă pe mâna statului protecționist?

¹ Alvin TOEFLER, *Șocul viitorului*, 1973, Partea a șasea: *Strategii pentru supraviețuire*, capitolul: *Înfruntând ziua de mâine*, traducere după *Future Schoc*, 1970.

² M. McLuhan, *The Medium is the Massage*, 1967.

Creștinismul în contextul pandemiei. Oricât ar fi de utilă, transmisiunea slujbelor online nu poate fi nici măcar un surogat, căci nu oferă creștinului accesul la Sfintele Taine, nici condițiile de reculegere și concentrare ale unei rugăciuni comunitare. Clericalizarea Bisericii, proces istoric cu rădăcini îndepărtate, dar agravat în ultimele decenii, a dus la separarea totală între un cler „prestator de servicii spirituale” și o masă de beneficiari inerți (cu excepții puține și discrete).

Biserica de mâine. Cine mai e dispus să ia în serios profețiile? Cine se încumetă să-i răspundă lui Hristos la întrebarea: „Ce este scris în Lege? Cum citești?” (Luca 10, 26)? Este invocată de multe voci din cler și laicat nevoia recentrării Bisericii pe comunitatea euharistică vie, de dimensiuni comunitare compatibile cu o interacțiune reală între membrii ei, în care citirea Scripturilor și Împărtășania să aprindă Duhul în credincioși. Cu prețul despărțirii parțiale de creștinismul cultural și estetizant, criza epidemiologică a readus în actualitate vocile profetice ale secolului XX, care clamau trezirea euharistică! O ridicare a familiei creștine la rang de Biserică poate fi soluția mistică la deruta creștinismului pierdut în propria istorie și transformat în obiect de patrimoniu.

Cumpăna apelor? În comunicarea publică din ultimele luni se îngână un laitmotiv: nimic nu va mai fi ca înainte, totul se va schimba, totul *trebuie* să se schimbe, aici și acum se ating trecutul și viitorul omenirii, dar mai ales se despart definitiv. Cumpăna apelor, locul misterios al muntelui de unde apele o iau în direcții diferite, ne trimite cu gândul la această despărțire, visată de unii (autorii de science fiction), proiectată de alții, acceptată cu inocență de majoritate, temută de o minoritate, anticipată în adevărata ei semnificație de o mână de oameni. Marea cumpănă a apelor devine vizibilă. Războiul se poartă prin cuvinte și imagini în mințile oamenilor. Tot ceea ce se întâmplă, inclusiv răul, distrugerea, e spre binele nostru, în viziunea unora dintre gânditorii contemporani: „schöpferische Zerstörung” (distrugere creatoare), idee fundamentală a marxismului, citată însă după economistul austriac Josef Schumpeter, poate fi adăugată la laitmotiv. Tot ceea ce se întâmplă e pentru a salva omul?

Pentru a salva omenirea! A o salva de la autodistrugere. În mod curios omul și omenirea sunt în opoziție. Nu este oare mai bine să moară un om pentru popor, decât să piară tot poporul? Vrem cu toții viața! Dar ce fel de viață?

Epidemia din 2020: descrierea fenomenului

Actuala criză socială și politică, pe care comunicarea mediatică majoritară o numește o epidemie/pandemie virală, confruntă creștinii practicanți cu probleme de conștiință presante. Puși în fața obligației de a renunța la cultul public pe care îl aduceau în această perioadă Dumnezeului lor, mulți se întrebă dacă nu cumva se află în fața unei noi forme de persecuție și dacă nu a venit din nou vremea să-și mărturisească în mod curajos credința prin împotrivire la regulile de carantină care îi împiedică să se adune la rugăciune.

În introducere la discuția despre criza de conștiință a creștinilor trebuie întâi corect descrisă și definită actuala criză. De ce este ea cu precădere o criză socială și politică, iar nu numai una medicală sau sanitară?

Fenomenul este următorul: prin mijloacele de informare în masă, uneori formulate pe bază de comunicări oficiale, aflăm că un număr x de persoane este testat ca fiind purtător al unui virus din familia coronavirusilor, care crește pe măsură ce apar simptome și se fac teste. Dintre cei testați cei mai mulți dezvoltă o infecție a căilor respiratorii ușoară, medie sau gravă, iar dintre cei cu forme grave, cu complicații și la alte organe (în mod special pneumonii și insuficiențe renale), unii mor. Cea mai mare parte dintre cei decedați (peste 75%) au alte boli grave, care pot fi cauză de moarte și fără infecția pe bază de noul coronavirus (denumit SARS-CoV-2). Statistic constatăm că bătrânii, grevați și de alte boli, și bolnavii cronici sunt categorii cu risc ridicat de îmbolnăvire gravă, așa cum e și în cazul gripelor sezonale recurente. Media deceselor celor infectați și cu noul corona-

virus în Italia este de 80 de ani. Scenariul este asemănător și în alte zone roșii, adică cu grad mare de răspândire epidemică. Orice judecată statistică este însă îngreunată de faptul că nu se poate ști câți oameni sunt purtători asimptomatici ai acestui virus, fiindcă nu se poate stabili un număr decât prin testare. Deci numărul cazurilor grave și mortale se raportează la numărul testaților, nu la numărul real al purtătorilor. La fel se procedează și cu gripele sezoniere, unde se presupune că populațiile se imunizează natural, deci majoritatea sunt purtători ai virusilor într-o anumită fază. Este opțiunea de politică publică denumită realizarea imunității de turmă, recomandată datorită faptului că o epidemie virală nu prea poate fi îngădită, ci cel mult încetinită răspândirea ei. Conform site-ului worldmeter.com, până în momentul de față numărul total al morților de noul coronavirus nu depășește numărul morților de gripă sezonieră. De asemenea, nu vorbim încă de o creștere a numărului total de morți pentru primele luni ale anului 2020 (ianuarie-aprilie) în comparație cu aceeași perioadă a anilor precedenți.

Ceea ce este excepțional la gripa produsă de noul coronavirus este faptul că fenomenul medical este amplu relatat de media și a dat naștere unor acțiuni guvernamentale ieșite din comun, mergând până la declararea stării de urgență. Câteva regiuni de pe glob s-au confruntat cu o criză a capacității de îngrijiri medicale în fața afluxului de spitalizați bolnavi de Covid-19, ceea ce a dat naștere unor relatări și unor imagini cu impact emoțional sporit.

Relatările media din spațiile medicale sunt dublate de reportaje și ample analize care caută cauza acestei epidemii virale (denumite de OMS pandemie).

Ipotezele sunt foarte variate. Să încep cu cele geopolitice: ar fi vorba de un război hibrid, fie produs de SUA împotriva Chinei, după declarațiile unor oficialități chineze sau ale unor jurnaliști occidentali, fie dimpotrivă, de China împotriva Americii și a Occidentului, conform unor analiști

care constată că impactul medical total raportat în China este mic, iar Beijingul (capitala politică a Chinei) și Shanghaiul (capitala ei economică) nu au fost atinse de coronavirusul care a ajuns în schimb foarte repede în Occident, unde a avut un impact incomparabil mai mare. Sunt, de asemenea, evocate în acest context măsurile luate de autoritățile chineze de închidere a orașului Wuhan, cu încălcări brutale ale drepturilor omului și mai ales cu cenzurarea informațiilor despre originile epidemiei³. Recent, s-a iscat o polemică între oameni de știință recunoscuți mondial despre originea naturală sau artificială a acestui virus. Profesorul Luc Montagnier, premiul Nobel pentru medicină, specialist în HIV, a susținut alături de alți cercetători francezi, indieni, americani, că virusul a fost creat într-un laborator din Wuhan prin inserarea unor fragmente de ARN HIV în secvența de ARN coronavirus. Împotriva lui s-au ridicat alte centre de cercetare internaționale care au susținut alături de China originea accidentală, prin mutație naturală, a virusului provenit de la lilieci și ajuns la om prin intermediul animalelor comercializate în piața centrală din Wuhan. De asemenea, pentru a scoate cu totul China din lanțul de cauzalitate al răspândirii Covid-19, s-a vehiculat că infecția cu Covid-19 este la originea unui val de pneumonii atipice descrise din toamna anului 2019 de spitale din diferite țări ale Europei occidentale.

Alți analiști, mai sensibili la problemele ecologice, găsesc cauze agravante sau chiar determinante în poluarea chimică a aerului (atât regiunea din jurul Wuhanului cât și nordul Italiei sunt mai poluate decât alte zone), poluarea electro-magnetică și de radiații (Wuhan-ul este o zonă de experimentare 5G), poluare psihologică (informația producătoare de panică slăbește reacția imunitară a organismului, prin efectul de *nocebo*). Dar tot din zona ecologică sunt și voci care jubilează

³Niall FERGUSON, *Let's Zoom Xi Jinping. He has questions to answer about coronavirus*, disponibil la www.niallferguson.com/journalism/politics/ (accesat la data de 04.05.2020).

în fața informațiilor despre scăderea poluării, acolo unde s-au introdus măsuri de carantină foarte stricte. Epidemia virală ar rezolva astfel parțial o criză ecologică. În paralel se produce și cea mai gravă criză economică a hidrocarburilor.

Încă alți analiști sunt sensibili la cauze sociale, cum ar fi degradarea până acum imperceptibilă, dar iată substanțială a competențelor reale de gestiune a societății, în primul rând a celor medicale, vorbindu-se de criza de finanțare și organizare a sistemului sanitar, dar și de incapacitatea corpului medical de a răspunde cu tratamente *ad hoc* noilor fenomene patologice în lipsa unui protocol testat și aprobat de autorități. Asta înseamnă în primul rând că un medic nu mai îndrăznește, dar în același timp nu i se mai permite să prescrie o medicație care nu este omologată, pornind numai de la experiența sa clinică. În cele din urmă, se invocă faptul că actul medical dedicat unei populații atât de îmbătrânite depășește capacitatea economică și logistică a societăților respective.

În cele din urmă, analiștii politici observă că guvernării din țările democratice sunt în asemenea măsură conduși de opinia publică formată prin mass-media, încât nu îndrăznesc să ia hotărâri contrastante față de cele sugerate sau clamate de aceste instituții formatoare a opiniei publice. Situația este agravată de complexul de forțe economice (industriale, bancare) care își caută interesul în orice interacțiune cu guvernele și din al căror instrumentar nu lipsește corupția, fie și prin metoda soft a lobbyng-ului. Țările care au rezistat presiunii mediatice de a impune măsuri stricte anti-epidemice, pariind pe realizarea imunității de turmă, cum ar fi Suedia, nu par deocamdată să fi luat o decizie total greșită.

Pentru a rezuma, majoritatea celor declarați morți de Covid-19 au murit dintr-un complex de cauze compus din vârstă înaintată, alte boli cronice sau acute (comorbiditate), anxietate, incompetența cadrelor medicale, haosul din sistemul sanitar, poluarea.

Iese în schimb în evidență incapacitatea mediilor științifice medicale de a produce un tratament unitar sau consensual, de a oferi o explicație rațională și credibilă. Ventilarea artificială, inițial socotită vitală (de unde presiunea pe sistemul medical de a-și procura rapid aparate de ventilație), este pusă sub semnul întrebării ca metodă de tratament. În jurul hidroxiclorochinei se dezvoltă o polemică, în cadrul căreia se vehiculează informații contradictorii. Microbiologul francez Didier Raoult este în mijlocul unui imens scandal mediatic fiindcă a prezentat rezultatele bune ale tratamentului cu hidroxiclorochină. Tratamentul lui este respins de alte centre medicale. În polemică se acuză reciproc de interese legate de industria farmaceutică, în condițiile în care hidroxiclorochina este totuși un medicament ieftin.

Pandemia este artificială nu în sensul că virusul nu ar exista, că nu ar fi contagios sau că nu ar fi potențial și mai ales printr-un concurs de circumstanțe letal, ci este artificială prin reacțiile disproporționate, haotice și contradictorii ale guvernelor, menite să ascundă deficiențe ale sistemului medical sau alte aspecte inavuabile publicului larg, cum ar fi războiul hibrid. Carantina și distanțarea socială obligatorie, descrise de comentatori publici ca un arest la domiciliu, pun în mișcare schimbări majore în societatea globală, de ordin economic, geopolitic, social.

Haosul administrativ sau impasul birocratic este cu siguranță răspunzător pentru erori precum lipsirea de tratament sau îngrijire medicală a urgențelor medicale de alt tip decât cele legate de pandemie. Spre exemplu, pe 8 aprilie, la Reșița o femeie cu fractură deschisă a fost lăsată fără îngrijire cu plaga sângerândă în zona de triaj epidemic a spitalului până a murit.

Figuri publice, precum Mario Vargas Llosa și Noah Yuval Harari sau Pierre Manent (interviu în *Figaro* din 28 aprilie) în plan internațional, sau av. Florentin Țucă la noi, fie au pus sub semnul întrebării legitimitatea și proporționalitatea

măsurilor luate, fie au avertizat că libertățile individuale riscă să fie sacrificate în numele unor vag definite interese comunitare. Este starea de urgență răspunsul adecvat și necesar pentru o problemă medicală? Epidemiologi, virusologi și medici onorabili au atras atenția că, deși carantina are o istorie lungă și nu totdeauna demnă de laudă, nu se poate demonstra că măsurile de carantină au schimbat desfășurarea unei epidemii. Politica publică a „distanțării sociale” nu putea fi aplicată și selectiv categoriilor de risc ridicat? Multe țări au aplicat această strategie. Cei care pun aceste întrebări privesc cu îngrijorare la pagubele de ordin economic, psihologic, social și politic foarte mari provocate de măsurile de carantinare prea dure.

Suntem încă departe de a putea formula o evaluare a proporționalității și a adecvării politicilor publice puse în aplicare, dar este în schimb de observat că sindromul fobiei pandemice a scos la iveală mecanismul conformismului social, care este cu siguranță un dușman al spiritului libertății. Psihologul Mircea Miclea comentează criza socială provocată de pandemia virală numind-o un efect al „religiei siguranței”, adică a nevoii omului contemporan de a fi ferit de orice risc, de i se garantează un trai confortabil, liniștit, din care neprevăzutul să fi fost eliminat⁴. Trăim în epoca în care asigurările de tot felul culminează cu asigurarea de viață! Nevoia omului trupesc de a fi despăgubit, măcar în beneficiul urmașilor, pentru propria-i moarte. De la celebrul *Discours de la servitude volontaire* al lui Étienne de La Boétie nu încetăm a ne lăsa surprinși de disponibilitatea oamenilor liberi și îndestulați de a fi tratați ca niște copii și de a răspunde prin conformism și spirit de turmă în fața oricărei amenințări aparente la adresa confortului lor psihologico-material. Frica de moarte, moarte a trupului, este personajul principal și al acestei crize. Din tot acest tablou se degajă un imens

⁴ Mircea MICLEA, *Boilere sau avioane?*, disponibil la <https://www.notabn.ro/59856-2/> (accesat la data de 05.05.2020).

sentiment de neîncredere și nesiguranță față de autoritățile statale, dar și un val de mizantropie cu accente paranoice. Cine minte, cât minte, când minte, de ce minte, este imposibil de determinat pe bază de informații publice. Deși au apărut deja anchete jurnalistice aparent serioase și bine documentate, unele dintre ele se anulează reciproc investigând de pe poziții antagonice. Andrei Pleșu a remarcat cu mult umor această inflație de opinii contradictorii, formulate pe tonuri dintre cele mai ridicate (*Dilema veche*, 2 aprilie). Dar a determina cine minte devine irelevant în cele din urmă, având în vedere numărul informațiilor greșite, aproximative, intensitatea polemicilor și aciditatea suspiciunilor. Alina Bârgăoanu, profesor la SNSPA, a descris într-un articol recent prin termeni ca „dezordinea informațională” sau „infodemie” procesul care duce la prăbușirea credibilității oricărei informații⁵. Comunicarea massmedia conține exact acel amestec inextricabil de realitate și ficțiune, de prelucrare fină a informațiilor (prin adaos, omisiune, accentuare, lipsa termenilor de comparație), care reușește să generalizeze confuzia și să declanșeze panica: frica de virus, frica de oameni, frica de autorități, frica absurdă de orice. Intensitatea polemicilor, tonalitatea jurnaliștilor care se erijează în judecători infailibili și supremi conduc la sau chiar au drept scop discreditarea oricărei credibilități personale sau autorități profesionale. De observat că acele personalități științifice care au acuzat o proastă înțelegere a fenomenului epidemic și deci o greșită gestiune de către autoritățile publice au făcut obiectul unor campanii de denigrare în presă. Totul converge spre amestecul iremediabil dintre adevăr și neadevăr. Alt mare actor al crizei este astfel confuzia. Dar cui îi slujește confuzia dacă nu minciunii? Minciuna are ca scop nu să convingă, ci

⁵ Alina BÂRGĂOANU, *Pandemia de coronavirus – un Untold al fake news-urilor și al dezinformării*, disponibil la <http://www.oranoua.ro/alina-bargaoanu-pandemia-de-coronavirus-un-untold-al-fake-news-urilor-si-al-dezinformarii/> (accesat la data de 06.05.2020).

să discrediteze, să împiedice exercitarea discernământului și să semene neîncredere. Rezultatul final al acestei infodemii este dezbinarea și polarizarea.

Creștinismul în contextul epidemiei

Printre victimele crizei se numără și libertatea de cult a creștinilor, în mod special a Bisericilor istorice din estul și vestul Europei, al căror cult este în mod inevitabil mai vizibil prin faptul că se desfășoară în mari edificii publice, monumente istorice sau clădiri semnificative pentru peisajul urban. A produs o impresie puternică imaginea papei Francisc celebrând solitar, cu bazilica și piața San Pietro goale. În multe țări a fost interzisă participarea comunităților de credincioși la slujbele din biserici, preoții fiind lăsați să slujească cu un cântăreț în biserici încuiate. Până și în Grecia, în mod surprinzător, au fost luate măsuri drastice de limitare a cultului. Pe scurt, în Europa nu s-a mai serbat public Paștele anul acesta, chiar dacă unii lideri politici inspirați au anunțat în victoria împotriva coronavirusului Paștele anului 2020. Cei dintre preoți sau credincioși care refuză să se conformeze au fost pedepsiți cu amenzi exorbitante sau chiar dosare penale.

Pe acest fundal, creștinii au început să reflecteze asupra cauzelor și consecințelor spirituale ale acestei crize, asupra semnelor timpului. Se arată cumva al treilea călăreț al Apocalipsei, „un cal negru, iar cel care ședea pe el avea un cântar în mână” (Apocalipsa 6, 5)? Mai ales că secolul XX s-a pretat atât de bine pentru rolul celui de-al doilea călăreț, cel al războaielor mondiale și civile: „și a ieșit un alt cal, roșu ca focul, și celui ce ședea pe el i s-a dat să ia pacea de pe pământ ca oamenii să se înjunghie între ei” (Apocalipsa 6, 4). Alții se întreabă dacă n-a început prigoana antihristică! Oare nu a fost suficientă prigoană împotriva creștinilor în secolul XX? Aceste întrebări zumzăie ca o melodie de fond pe mass-

media de orientare creștină. Atitudinea episcopatului ortodox a variat de la o țară la alta. În Grecia s-a înregistrat o arestare a unui episcop recalitrant, dar sinodul a acceptat măsurile dure ale guvernului, cu reacții însă tot mai defensive, dar ferme, după ce a trecut sărbătoarea pascală și ceea ce epidemiologii numesc punctul culminant al pandemiei. În Bulgaria și Serbia bisericile au fost deschise de Paște cu condiția celebrării în aer liber cu distanța reglementară între persoane. În Georgia Biserica a refuzat să modifice programul și tipicul slujbelor sau ritualul împărtășirii, iar guvernul nu a insistat. După Paști, în Muntenegru s-a înregistrat un incident care a dus la reținerea unui episcop și a șapte preoți. În România, Biserica Ortodoxă Română a acceptat fără discuție toate politicile de „carantină culturală” impuse de stat. Episcopatul s-a pronunțat voalat prin comunicate ale purtătorului de cuvânt al Patriarhiei sau ale cancelariei Sfântului Sinod. Cu o singură excepție inițială, în condiții însă care trădau mai degrabă o lipsă de coordonare a membrilor sinodului, comunicarea publică a înaltului cler a cerut credincioșilor respectarea ordonanțelor militare.

Multe voci ale cumpătării în România au avertizat că ar fi fost foarte ușor a crea o legătură între cultul pascal, în cazul în care s-ar fi oficiat cu public, și intensificarea epidemiei, mai ales că se anunța un vârf al acesteia. Perioada pascală a trecut fără explozie a epidemiei. Legătura nefericită se poate face în sens invers: fiindcă au stat creștinii cuminți acasă nu s-a intensificat epidemia. Deci, ne inserăm într-un lanț causal din care exceptăm taina și minunea milei lui Dumnezeu. Sentimentul multora este că mecanismul victimar bate la ușă. Masa înnebunită de frică are nevoie de un vinovat. Victimele nu au decât să facă un semn că sunt disponibile pentru a intra în rol. Pe facebook s-a putut constata jubilația comentatorilor când câte unul se plângea că a fost amendat excesiv și nedrept. Aprehensiunea acestui pericol scoate definitiv la lumină ceea ce era perceptibil de multă vreme: creștinii sunt

o minoritate inhibată și timorată în întreaga Europă, deopotrivă și în România, chiar dacă se construiește o catedrală a Mântuirii Neamului. De asemenea, ceea ce anticipase încă Vladimir Soloviov în inspirata sa *Povestire despre Antihrist*⁶ devine realitate: bisericile cu cultul lor se transformă în muzee, virtuale prin această circumstanță epidemică, în care se petrece un *performance* religios, considerat „patrimoniu imaterial”, la care cine vrea privește prin vitrina internetului. Cultul aseptizat și reglementat de către epidemiologi este noua formulă legală de creștinism.

Criza actuală dezvăluie o dublă **înstrăinare** cu rădăcini istorice, cea dintre cler și mireni, și cea dintre credincios și conținutul spiritual al credinței lui. Fenomenul clericalizării Bisericii, adică al reprezentării Bisericii printr-o castă relativ închisă beneficiind de un statut social mai înalt, a fost descris de istoriografia bisericească de multă vreme. La noi a scris pe această temă Ioan I. Ică jr. în introducerea la *Canonul Ortodoxiei*. Astăzi însă mai mult ca oricând discursul public denumește prin termenul Biserica înaltul cler, adică decidenții. Clerul, în mare parte, nu dispune de autoritate duhovnicească, ci joacă doar rolul de specialist al cultului, adică știe să cânte și cunoaște tipicul, cum se deschid cărțile de cult pentru a compune slujba specifică a fiecărei zile. În schimb, cei mai mulți mireni nu au cunoștințele necesare pentru a înțelege cum se compune tipicul, mai mult de atât, nu știu la ce folosește tipicul, ceea ce înseamnă în cele din urmă că nu știu cum să se roage dacă nu au un „specialist” al rugăciunii la îndemână. Tipicul (*tipikon*-ul, regula tipiconală sau „rubricile”) a devenit în ultimele două secole cea mai importantă disciplină a facultăților de teologie. Abia azi realizăm că *Pelerinul rus* a fost la vremea lui și un protest față de acest monopol clerical asupra rugăciunii. Prin simplitatea ei, rugăciunea lui Iisus desființează știința arcană a tipicului și des-

⁶ Vladimir SOLOVIOV, *Trei dialoguri despre sfârșitul istoriei universale*, trad. D. Cojocaru, București, Edit. Humanitas, 1992.

chidea și analfabetului calea regală a rugăciunii neîncetate. Dacă nu ar fi existat simplul țăran Simeon Antonov (devenit Sfântul Siluan al Athonului), sumar alfabetizat, care, ajuns pe Muntele Athos, printr-o viață de asceză să-și fi câștigat recunoașterea spiritualității sale de către întreaga Biserică, probabil că *Spovedania Pelerinului rus* ar fi fost socotită doar o născocire a unui scriitorăș de provincie. Sfântul Siluan însă atestă prin viața sa interioară autenticitatea trăirii spirituale a *Pelerinului rus*.

Dar poate fi trăită ortodoxia în lipsa tipicului? Cuviosul Sofronie (Saharov) de la Essex povește că, atunci când, după Al Doilea Război Mondial, a întemeiat în Anglia o mănăstire ortodoxă, prima lui comunitate era formată din persoane de naționalități și limbi diferite fără acces la limbile de cult greacă sau slavonă, de aceea a decis ca tipicul să fie înlocuit de recitarea individuală, dar adunați cu toții într-un loc, a rugăciunii lui Iisus (denumită în greacă *monologistis*: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!”). Astfel, rugăciunea nu mai era recitată de un „specialist” și ascultată pasiv de restul comunității, ci practică individual și comunitar, intensificată de apropierea fizică a membrilor comunității în biserică.

Din acest punct de vedere trebuie notat că interdicția adoptată de majoritatea statelor sub presiune pandemică a fost să separe cultul de comunitatea credincioșilor. Faptul că această despărțire a fost acceptată a accentuat impresia publică a unei unități de cult autosuficiente format din episcop la vârf, preoți, diaconi, cântăreți și paracliseri. Credinciosul este definit de autorități ca un beneficiar al cultului. În mod regretabil prin înstrăinarea de care pomeneam mai sus mulți dintre credincioși se percep ei înșiși în acest fel. Întrebarea inevitabilă este cine are nevoie de cult dacă beneficiarii nu mai au acces la el? Dumnezeu? Există acea profecție că atâta timp cât se va sluji Sfânta Liturghie pe pământ nu se va sfârși lumea. Oare e vorba în această profecție de această liturghie

a unui grup de specialiști ai cultului? Fără împărtășire a credincioșilor? Aproape o liturghie seacă! Numai cei care participă la liturghie împărtășindu-se mai sunt Biserica, iar restul excomunicați *de facto*. Amânam deocamdată discuția despre lipsa de valoare sacramentală a transmișiei online a slujbelor. Dacă o astfel de teleslujbă ar fi satisfăcătoare, atunci o singură transmișiune, dintr-o singură biserică, ar trebui să răspundă pe deplin acestei noi formule sacramentale. Toate celelalte liturghii sunt superflue.

Sigur că se pune întrebarea cum de s-a ajuns ca slujba să fie un spectacol la care creștinii asistă pasiv. Atât de pasiv, încât prezența sau absența lor în biserici să nu schimbe cu nimic situația. Răspunsul la această întrebare se găsește parțial în diverse istorii critice ale creștinismului și într-o analiză atentă a evoluției relației dintre mirean și acțiunea liturgică⁷, dar ceea ce impune momentul istoric este conștientizarea bruscă a acestui fapt ca pe o fundătură istorică. Sfârșitul „civilizației constantiniene” produce perimarea socială și spirituală a ritului catedral⁸.

Criza pandemică forțează o analiză a crizei relației creștinilor cu Dumnezeu lor. Tabloul care ni se dezvăluie este următorul: un cler despărțit de credincioși dispus să slujească în biserici goale. Camere de luat vederi, din naos, din altar, din fața ușilor împărătești, surprinzând detalii din fastuoasele odăjdii episcopale, pun în lumină frumusețea crepusculară a unui cult revolut. Mici note discordante în acest muzeu liturgic: camioane singuratice cu sfinte moaște, bine ancorate cu sârme, traversează străzile unor orașe, cu câte un preot, cântăreț sau chiar episcop înghesuit într-o mașină recintându-și litania de „specialist al cultului”, sub ochiul binevoitor al unei camere video care vede totul, mai

⁷ Robert TAFT, „The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action”, în *Thresholds of Sacred. Architectural, art historical, liturgical and theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, ed. Sharon Gerstel, 2006, p. 26-50.

⁸ IDEM, *The Byzantine Rite. A Short History*, Liturgical Press, 1992.

ales detaliile profane ale camionului și ale mașinii. Ceremonia religioasă a devenit un spectacol pentru publicul dornic de curiozități strămoșești și a pierdut totul din intimitatea comunitară a „cinei mistice”. Cum se vor întoarce creștinii în biserici? Nu se vor fi obișnuit prea tare cu teleslujba? Până și papa Francisc a observat că virtualul este o oportunitate, dar și un pericol pentru autenticitatea actului liturgic.

Mitropolitul Moldovei a vorbit la începutul carantinei despre retragerea în biserică din casă: o icoană sau mai multe, a Mântuitorului, a Maicii Domnului, a unor sfinți, așezate pe o măsuță în colțul răsăritean al unei încăperi, apoi o candelă, o Evanghelie și o carte de rugăciuni pe aceeași masă. Mulți alți clerici au invocat exemplul Mariei Egipteanca, a cărei împărtășanie s-a realizat ca act suprem după 47 de ani de pocăință în sălbăticia deșertului. Nu este o tragedie, au spus aceștia, să fii despărțit de împărtășanie pentru o vreme, tocmai resimțind astfel din nou, după o vreme de pocăință, foamea euharistică. Sensul inițial al narațiunii despre Sfânta Maria Egipteanca era tocmai de a sublinia că pocăința are nevoie de încununarea împărtășaniei. Aceste perspective misionare asupra carantinei culturale denotă tocmai nevoia unui angajament personal în actul de credință, asumarea de către credincios a unui rol activ în cultul eminentemente spiritual pe care îl așteaptă Dumnezeu Cel viu. Da, împărtășania are nevoie de o intensitate spirituală a credinciosului, dar asta nu înseamnă că intensitatea spirituală a credinciosului poate suplini lipsa împărtășaniei. Biserica poate, trebuie, este invitată prin voci autorizate să se reîntoarcă la intimitatea familială și familiară a începuturilor, tocmai pentru a salva realitatea împărtășaniei.

Se degajă trei consecințe din acest context: 1 – scade presiunea socială specifică unui cult public; 2 – rolul tradițional al clerului de intermediari și gestionari ai sacralului descrește; 3 – responsabilitatea credinței, a relației cu Dumnezeu, a căutării sensului vieții revine în mai mare măsură

fiecărui credincios. În intimitatea casei tale, nimeni nu te urmărește cum stai la rugăciune, la ce oră ai ajuns, cum arăți. Nu mai există o măsură și un canon al performanței tale spirituale. Nu mai există structura socială care îmbracă cultul și care pune o subtilă presiune conformistă asupra insului. În sfârșit, a fi creștin nu mai presupune respectarea unei legi, fie și numai morale, ci raportarea la o lege nouă. Această lege nouă are un dublu înțeles. Pe de o parte este vorba de noutatea „legală” introdusă de Iisus din Nazaret că „toată Legea și toți proorocii” sunt cuprinși în două porunci: „Să iubești pe Dumnezeuul tău din tot sufletul tău și pe aproapele tău ca pe tine însuși”. Deci o surprimare a perspectivei juridice asupra relației dintre oameni! Pe de altă parte, în epoca noastră este vorba de faptul că norma legală nu mai are aproape nicio legătură cu moralitatea creștină. Cu precădere în domeniul bioeticii, despărțirea de sacralitatea absolută a vieții de la concepție la moartea naturală este flagrantă și se adâncește pe zi ce trece cu noi forme de maltratare a trupului din punct de vedere creștin.

Majoritatea criticilor creștinismului tradițional fac referire la atât de surprinzătorul *nonconformism* al lui Hristos pentru a respinge pretenția creștinilor de azi ca viziunea lor despre lume și despre viață să fie acceptată ca licită, dacă nu chiar ca dominantă și bază a normei legale în societate. Aranjamentul constantinian dintre Imperiu și Biserică este gradual demontat în numele faptului că Hristos Însuși a proclamat deosebirea dintre ceea ce reprezintă lumea (*ho kosmos*) și puterile ei (*ho kaisaros*) și ceea ce este Împărăția Sa (*he Basileia tou Theou* sau *ton Ouranon*). Dezbaterea actuală în jurul caracterului public sau privat al moralei creștine dezvăluie prin însăși argumentarea criticilor creștinismului că ei reprezintă noua lege, noul *conformism* al materialismului, al colectivismului, al corectitudinii politice. În mod limpede, un ciclu istoric se încheie în leagănul euro-mediteranean al civilizației constantiniene, adică al creștinismului

ca normă socială și fundament cultural al societății. Însă, în atâtea epoci istorice și locuri de pe această planetă învățătura lui Iisus Hristos s-a răspândit în regim de minoritate tolerată sau persecutată.

Nonconformismul prezent al creștinilor însă nu este somat să se exprime în gesturi patetice de frondă, întrucât societatea liberală va înnăbuși prin ridiculizare orice astfel de demers, ci într-un *radicalism al interiorității*. Bisericile oricum se goliseră la ultimele liturghii dinaintea închiderii lor prin ordonanță militară (de Bunavestire). Frica de boală, suferință și moarte își intrase deja în rol de la începutul lunii martie. Și creștinilor le este frică de moarte, căci nu mergeau la biserică fără discreta dorință ca clipa aceasta pământească să mai dureze, să mai aibă parte de puținul bine al acestei lumi. Înfruntarea autorităților în contextul pandemiei Covid-19 este o retorică șchioapă, mânăuită neîndemânatic de predicatori de facebook însingurați și înfricoșați. Le lipsește evident cauza puternică și măreață pentru care suferința devine sensul vieții. Covid-19 se aseamănă tocmai prin tot ce are artificial ca motiv de criză cu morile de vânt ale lui Don Quijote. Autoritățile se prevalează legitim de afirmația că vor binele omului și al societății, ferindu-i de epidemie. În plus, în cazul României mulți au gândit că este o bună ocazie de a disciplina o națiune dispusă istoric spre anarhie.

Administrația patriarhală și poliția au negociat îndelung pentru sărbătoarea Învierii acorduri pe un model „simfonic”, adică cu aparența avantajului reciproc: poliția susține Biserica, Biserica susține statul. Pristanda a fost dintotdeauna și patriot și strămoșesc ortodox, deci „curat neconstituțional, dar umflați-l” pe oricine nu respectă ordonanțele militare și acordurile inter-instituționale (MAI-BOR).

Clerul și voluntarii din subordinea lor, care beneficiu au în primul acord de escorta amicală a poliției, apoi, după renegocierea acordului inițial perceput ca fiind excesiv de „simfonic”, doar de supravegherea distantă, dar vigilentă a

poliției, au distribuit în Vinerea Mare „paștele”, bucățica de anafură stropită cu vin, (ea însăși surogat de dată veche, care a înlocuit împărțășania pascală, expulzată *de facto* din ritualul convențional al slujbei Învierii), iar în Sâmbăta Mare lumina adusă cu avionul de la Ierusalim, unde, în pofida temerilor, lumina s-a mai aprins încă o dată în biserica goală a mormântului gol. Cu tot ceea ce are caricatural această pseudo-tradiție, „paștile” împachetat igienic și lumina aeropurtată au venit să salveze aparențele unei Învieri carantinate.

Putea fi imaginat un alt scenariu, cel puțin în România? Foarte greu. Bulgaria, Serbia și Georgia au beneficiat de alt context politic și epidemiologic. Clerului (episcopat și preoțime) din România de azi îi lipsește un popor binecredincios care să-l susțină efectiv, să facă zid în jurul lor, în cazul unui minimal act de frondă. În puține cazuri s-a văzut o comunitate strâns unită în spatele preotului ei, iar când s-a întâmpnat a fost motivată de frondă față de episcop, care în mod regretabil nu de puține ori a făcut apel la jandarmerie pentru a pune în practică o caterisire. În aceeași măsură, firavului popor binecredincios îi lipsește un cler capabil să-l organizeze. Iar împreună le lipsește credința că Dumnezeu îi va feri și de coronavirus și de autorități.

Biserica de mâine

Este momentul să evoc o statistică sociologică a creștinilor ortodocși din România contemporană. Raportat la cei care s-au declarat creștini-ortodocși la recensământul din 2011, aproximativ 15% sunt prezenți în biserici cu oarece regularitate, alți 35% au o practică liturgică numai a marilor sărbători de peste an (cu precădere Paștele) și a evenimentelor cu dimensiune religioasă din viața omului (botez, nuntă, înmormântare). Restul sunt cvasi-indiferenți la orice ritual, regăsindu-se într-o biserică numai ca efect al unei circumstanțe speciale. S-au înmulțit cuplurile de fapt,

care nu se mai cunună religios, tot mai mulți creștini acceptă incinerările, apelează la avort când nu au folosit la timp alte metode anticoncepționale și chiar amână botezul pruncului născut accidental. Reversul medaliei acestui creștinism crepuscular, cu biserici sătești goale și superstiții culese din tabloide, este un nou strat de creștini, în cea mai mare parte convertiți din alte orizonturi spirituale sau reconvertiți dintre cei cu practică sporadică sau accidentală. Acești noi creștini aduc nu numai o nouă exigență, ci și o cunoaștere temeinică a Scripturilor și a teologiei creștine. Ei formează nucleul dur al parohiilor urbane, sunt susținătorii renașterii euharistice, dar nu depășesc 3% din totalul celor declarați ortodocși. Aceștia se regăsesc în manifestările publice de apărare a creștinismului. Ei sunt aliați vitali ai clerului în lupta împotriva secularizării, dar în același timp incozi, mai ales înaltului cler, prin exigențele lor spirituale și morale.

Raportându-ne la această din urmă categorie, nonconformismul creștin de azi are nevoie de abandonarea surogatelor de cult, iar doar acolo unde o practică liturgică recentă are o fundamentare mistagogică puternică, se poate proceda la integrarea ei într-o viziune simbolică coerentă și înțeleasă de către credincios.

Asceza liturgică impusă de pandemia virală poate fi ocazia unei reșezări a cultului pe temeiul semnificațiilor lui teologice, al înțelegerii simbolismului fiecărui gest liturgic. Asumarea deplină a actului ritual de către practicant are nevoie însă de un cult adaptat realității unui creștinism expulzat din cetate. Ceea ce a pus în evidență criza coronavirusului, după criza denumită „Colectiv”, după eșecul referendumului pentru familie, este virulența contestării BOR ca instituție a statului. Nu mai este vorba de o criză de încredere, ci de o criză de imagine publică, iar contestarea nu vine exclusiv din zona agnostică a societății, ci chiar din nucleul de practicanți, cum este cazul temelor interne, canonizarea lui Arsenie Boca și sinodul din Creta. În acest context nu mai poate fi amâna-

tă regândirea parohiilor din unități teritoriale de cult în grupuri de rugăciune deplin asumate și susținute de o comunitate umană, redefinirea raportului dintre un astfel de grup și haramatică figură clericală căreia acest grup îi acordă autoritate. Ordonanțele militare pun capăt cu bonomie unei tradiții a parohiei sătești sau de târgoveți, care oricum se scurgea în irelevanță. Cât despre catedrale pentru 5000 de persoane vom mai vorbi după al cincelea val al pandemiei!

În același timp, un termen care îi aparține epocii constantiniene, liturghia, al cărui sens etimologic este cel de lucrare publică, își epuizează astăzi semnificația. În lumea romană a secolului al IV-lea, cultul euharistic practicat de creștini în spații private s-a transformat gradual într-un cult public, sponsorizat de puterea imperială și de evergeții urbani. Or, societatea europeană de azi nu are nevoie de această „lucrare publică”. Liturghia antică greco-romană era de cele mai multe ori un act de cult, uneori o jertfă, sponsorizat de un magnat al orașului. Liturghia creștinilor având în centru cultul euharistic era opera publică oferită de creștini pentru a invoca bunăvoința divinității lor față de Imperiul roman. Sigur că nu e vorba de a schimba vocabularul, ci doar de a înțelege că Taina euharistică nu mai este bineprimită ca o lucrare publică. Cu atât mai liberi sunt creștinii de a-i dezvolta caracterul tainic, de revelație și intimitate cu Dumnezeu lor. Acum se pune acut problema ce rost are să asiste o adunare pasivă și neformată euharistic la împărtășirea credincioșilor. Scoaterea catehumenilor și a penitenților, adică a tuturor celor ce nu se împărtășesc, din spațiul în care se petrece prefacerea devine din nou de actualitate. O parohie cvasi-familială poate foarte simplu să-și asume o astfel de atitudine. Abia aceste uși închise vor deveni un adevărat magnet. Multe aspecte pot fi corectate dacă credincioșii își dezvoltă sentimentul că întâlnirea euharistică este planificată de ei și pentru ei. Un asemenea cult în mod evident nu mai poate fi condus de preoți navetiști sau de „duminică”. Ritmul și intensitatea rugăciunii vor fi date de participanți.

Având în vedere oportunitatea pe care o oferă criza socio-virală de a regândi temeliile credinței, nu trebuie căutat în ea un mesaj divin comunitar, global sau național, ecologic sau religios. Nu poate fi vorba nici de o planetă vie care se scutură de puricii umani deveniți prea nocivi în lăcomia lor distructivă (din perspectivă panteistă), dar nici de un Dumnezeu care își pedepsește pedagogic copiii care au luat-o razna. Nu suntem într-o paradigmă presupus veterotestamentară, un popor ales cu un Dumnezeu gelos. De altfel nici nu există această paradigmă. Dacă citim cu atenție cartea profetului Ieremia, vom observa că Dumnezeu le cere iudeilor să se predea lui Nabucodonosor, să renunțe la un obiectiv comunitar, în schimb să realizeze binele mărunț și individual al justiției, al milei și al blândeții față de cei mici. Mesajele anticlericale și anti-idolatrie din profetiile lui Ieremia ne sunt familiare. Dumnezeu lui Israel nu are obiective imperialiste. Nu numai că e ridicol a-I atribui o acțiune punitivă fie la adresa bogaților sau a săracilor, fie la adresa lui Israel sau a păgânilor, atâta timp cât, în oricare din ipotezele evocate mai sus privitoare la epidemia virală, originea crizei este la oameni. Nu există o entitate comunitară (creștinii sau ortodocșii, românii sau grecii, francezii, englezii sau americani etc.) căreia i se administrează o lecție divină, ci numai ființe umane unice prin trupul și sufletul lor unic, care vor citi, dacă vor vrea, un mesaj individualizat din această circumstanță mondială. Reacția fiecăruia are un context individualizat. Lecția spirituală nu poate fi citită decât în cheie strict personală.

Ce mai are rost să facem fiecare dintre noi, acum când toate rosturile noastre anterioare par a se fi năruit. Mulți poate vor săraci din această criză – să caute în ei înșiși cauza! – alții însă se vor îmbogăți – să caute la Dumnezeu rostul! E aproape ca principiul vaselor comunicante. Acești contractimi individuali ne arată că nu există mesaje comunitare în astfel de crize. Chiar dacă mulți suferă, nu înseamnă că e o

suferință colectivă sau că există un dialog între un producător al suferinței și o colectivitate suferindă. În povestirea despre Iona nu ninivitenii sunt interlocutorul lui Dumnezeu, ci Iona. Dumnezeu îi arată lui Iona că un anumit număr de niniviteni pot lua în serios o profeție, pot înțelege un mesaj divin și de aceea cel care este însărcinat să transmită mesajul este obligat s-o facă. Dar e vorba de decizii individuale ale unor niniviteni care au înțeles ce le spune Iona. Un număr oarecare de persoane care se trezesc spiritual pot schimba destinul unei comunități, așa cum reiese și din dialogul lui Avraam cu îngerul despre Sodoma și Gomora. Dumnezeu nu pedepsește, ci pune capăt răului într-o comunitate care s-a autodistrus spiritual, în care nu mai există niciun germene de regenerare. Dumnezeu încheie un experiment al libertății eșuat. Cauza eficientă a răului este alegerea greșită a indivizilor. Consecințele tragice ale unui accident (fie el și o pandemie) sunt rezultatul unei sume de alegeri greșite ale indivizilor, când acestea tind să fie imputabile unui procentaj covârșitor dintr-o societate. Morțile accidentale nu sunt victime în sensul religios girardian al cuvântului, fiind aduse jertfă pe altarul unei divinități iritate. Crearea unei victime e un fenomen eminent social. În interpretarea lui René Girard, procesul este descris de Euripide în *Bacchantele*⁹.

Mulți descoperă prin carantină cât de greu e să rămâi singur cu tine, dar alții se bucură de un moment de odihnă dintr-o alergătură nesfârșită pentru a-și menține sau ameliora poziția socială. Presiunea publică a „distanțierii sociale” se exercită în sens contrar presiunii sociale a performanței și a succesului. Și economiștii vorbesc acum de reinventarea fiecărei afaceri în parte, cu atât mai mult pot vorbi creștinii de redescoperirea sensului existenței fiecăruia în parte.

⁹ René GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, cap. V: Dionysos.

„Unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu.” (Matei 18, 20)

Două persoane pot forma o unitate euharistică. O familie formată din bunici, părinți, copii pot fi o biserică. Un grup de familii, pe mai multe generații, conviețuind la un loc pot fi deja o catedrală. Atractivitatea bisericii de acasă, adică a *ecclesiei* ca entitate privată, poate deveni antidotul la egoismul locuințelor individuale, al planurilor de viață personală, care au adus umanitatea occidentală în singurătatea psihotică de azi. Redescoperirea sensului creștin al vieții (iubirea aproapelui) dă un nou impuls vieții comunitare de mici dimensiuni, cea care intră ușor în orizontul psihologic al unui om (e vorba de numărul de oameni pe care un om îi poate cunoaște și față de care poate dezvolta o afectivitate concretă). Această Biserică minimală trebuie potențată euharistic. De aici poate începe reorganizarea evocată mai sus, de la conturarea unor parohii familiale cu eventualele lor extensii de prietenie și afinitate. Aceștia vor fi instrumentele vii ale misiunii din interiorul creștinismului cultural și în plus eroii celui mai pur liberalism.

Aceste noi comunități euharistice vor fi prin excelență comunități de afinități elective. În ele nu vor putea conviețui decât acele persoane care vor avea cu adevărat ceva duhovnicesc în comun, căci nicio constrângere socială nu va mai funcționa. Din punct de vedere mistic acel „ceva” duhovnicesc este un „Cineva”, adică Hristos Cel Înviat din Morți.

Originea istorică a așezărilor umane a fost oricum familia din care s-a format grupul de consangvini care a creat cu timpul un grup uman de dimensiuni mai mari. Comunitățile puternice, cu un grad mai mare de autonomie economică, sunt singurul mod de a răspunde unei varietăți de crize ale lumii contemporane: atomizarea socială, diferențele uriașe în accesul la resurse, degradarea educației publice, scăderea calității produselor alimentare etc.

Însăși criza Covid-19 a făcut dovada că grupurile creștine mai bine organizate din cadrul societății globalizate au beneficiat de privilegiul continuării cultului lor microcomunitar. Este cazul evident al mănăstirilor. Monahilor și monahiilor, care au o adresă poștală comună, li s-a permis să participe la slujbele din cadrul comunității lor și să se împărtășească pe perioada epidemiei. În interiorul unei adrese libertatea de cult a rămas neștirbită.

Biserica de mâine va fi cea a solidarităților reale, capabile să aducă un răspuns microcomunitar la crizele economice și politice care le vor acompania pe cele sanitare în anii viitori. Microcomunitățile ar putea prelua un ansamblu de funcțiuni sociale gestionate tot mai deficitar de către stat, cum ar fi creșterea și educația copiilor, grija bătrânilor, îngrijirile medicale și solidaritatea socială. Antecedente istorice ale unor astfel de microcomunități au existat în diferite epoci și culturi, fie că s-au numit mănăstiri, parohii de breaslă sau de cartier, fie în afara universului creștin falanstere sau chibuțuri. Nu este nevoie să identificăm o structură sociopolitică a acestora, fiindcă scopul microcomunităților euharistice nu este o exclusivitate teritorială sau o autarhie economică, ci una morală. Modelul funcționează deja cu confesiunile neoprotestante sau cu așa-zii schismatici ortodocși: stiliști, vechi-calendariști, contestatari ai sinodului de la Creta. În Rusia funcționează încă Biserica catacombelor. Este un cult de tradiție ortodoxă care nu recunoaște canonicitatea episcopilor din perioada sovietică și post-sovietică și prin urmare valabilitatea tainelor clerului Patriarhiei ruse. Ei își zic adevărata Biserică Ortodoxă. Nu fac elogiul acestor frânturi de Biserică, dar existența lor preînchipuie Biserica de după deja defuncta „simfonie” dintre stat și Biserică.

Biserica de mâine, ancorată mai adânc și mai trainic în aceste microcomunități euharistice, își va negocia mai dur libertățile, lăsând în urmă complicitățile complezente ale clerului de odinioară cu instituțiile de forță ale statu-

lui. Aceste microcomunități vor avea nevoie de preoți, mult mai mulți preoți, care să asigure euharistiile casnice, probabil și de mai mulți episcopi. Acesta este de fapt modelul protocreștinismului din vremea Imperiului roman păgân. Cetățile antice mijlocii aveau până la 5000 de locuitori și aveau fiecare câte un episcop, adunându-se la nivelul unei provincii într-un sinod mitropolitan. Pe lângă episcopii citadini funcționau episcopi vicari pentru zona rurală (hor-episcopi). Clerul post-coronavirus nu va mai avea un rol de castă sacerdotală remunerată, cu subsidii guvernamentale, cum este încă azi, ci se va compune, ca în primele comunități creștine, dintr-un întâistătător, distins prin cinste, înțelepciune și dragoste de oameni, și mai mulți *presbiteroi*, aleși de oameni dintre membrii cinstiți și vrednici ai microcomunităților respective. Aceștia vor gestiona autonom cheltuielile cultului lor, eliberați de orice presiune financiară exterioară. Modelul este amplu reprezentat de viața liturgică a parohiilor ortodoxe în Europa occidentală sau în SUA. Aceste comunități sunt Biserica locală, libera lor asociere de dragoste unele față de altele formează „μία, αγία, καθολική και αποστολική εκκλησία”.

Aceasta va fi Biserica celor 3% din statistica prezentată mai sus. Ea are vocația de a atrage după sine într-un efort duhovnicesc și de solidaritate următorii 15%. Ce se întâmplă însă cu următorii 35% ai ortodoxiei culturale? Întrebarea pusă astfel nu are niciun sens. Vrem să știm dacă se mântuie cei care practică sporadic o ortodoxie culturală, din reflex comunitar, din mimetism sau din conformism? În primul rând, Dumnezeu mântuie, iar la Dumnezeu orice este cu putință. În al doilea rând, dorința de mântuire este o opțiune personală, deci nu este al celorlalți să știe ce se întâmplă cu fiecare în parte. Dorința de mântuire este începutul metanoiiei, adică cea mai adâncă, cea mai puternică dintre simțirile creștine! Deci, de îndată ce cineva își formulează această opțiune se deplasează psihologic din categoria ortodocșilor

culturali spre categoria celor 3% care chiar vor să-L găsească pe Dumnezeu. Ceea ce trebuie oferit unui căutător este tensiunea căutării, deci un orizont intermediar sau o poartă de intrare în adevărata căutare a lui Dumnezeu, acolo unde se aplică paradoxul pascalian: „nu M-ai căuta, dacă nu M-ai fi găsit” (*Pensées*, 553). O comunitate euharistică vie este o astfel de poartă, mai precis este pragul porții, căci despre poartă ni se spune în *Evanghelia de la Ioan* Cine este. Criza carantinei epidemice a trimis căutătorii în fața televizoarelor/tabletelor. Tocmai ortodoxia culturală deci este cea care s-a salvat în virtual. De aceea nu poate fi problema adevăratului cler ce face cu ortodoxii culturali, aceia se mântuie după legea lor.

Modelul microcomunitar euharistic este cu atât mai important și urgent cu cât liturghia virtuală este cel mai periculos dintre surrogatele liturgice. Apelul la expedientul virtual arată că mare parte a clerului și a poporului nu este pregătită să traverseze cu adevărat deșertul, să înțeleagă adâncimea crizei de conștiință prin care trecem. Deșertul, pe care îl preînchipuie postul Paștilor, este în același timp locul unde se dezvăluie misterioasa capacitate a trupului de a degaja sub presiune puteri nebănuite. Dar în trup zace și o neînțeleasă putere de vindecare (autovindecare, dar și vindecare a celuilalt – chiropractica și alte exemple). Din multe trupuri reunite unul lângă celălalt se degajă o energie și un curaj ieșite din comun. Din trupul firav al unei femei iese viața nouă. Toate aceste imagini ale surprinzătoarei forțe a trupului viu se conjugă teologic cu Trupul euharistic din Potir, identic cu trupul uman al Bisericii. Materialitatea paradoxală a ceea ce este prin excelență spiritual! Misterioasă este și insistența tuturor părinților duhovnicești pe realitatea Tainei euharistice. În ceea ce percepem ca o bucată de pâine cu vin se află chiar Dumnezeu infinit. În ceea ce percepem ca trupuri umane adunate unul lângă altul în rugăciune, îmbrățișându-se la sărutul păcii, se formează trupul eclezial al aceluiași Dumnezeu nemărginit. Nu mai e nevoie de comunicare publică, ci de comunicare de la om la om. Obiectivul nu

este păstrarea unei tradiții culturale, ci salvarea fiecărui om în parte din potopul minciunii care i-a inundat sufletul.

Andrei Pleșu sublinia paradoxul că percepem ca singurătate, însingurare, „arest la domiciliu” perioada de „distanțare socială” impusă, dar suntem asaltați de comunicare publică (televiziune, site-uri de știri) și privată (telefon, e-mail, sms, whatsapp, facebook, twitter, msg). Virtualul nu face decât să accentueze singurătatea noastră, totodată subminând orice rațiune a întâlnirilor reale, întrucât acestea par suplinite de virtual.

Și peste această scenă a omului izolat prin propriile frici, prin conformism și prin disponibilitatea față de minciună, se ridică un cer nou. Cerul nou al Apocalipsei? Nu. Cerul nou al lui Elon Musk. Cerul zecilor, sutelor, miilor și în curând al zecilor de mii de sateliți care se ridică pe cer prin proiectul SpaceX și îmbracă planeta albastră într-o haină măiastră țesută din roboți zburători, pentru a desăvârși comunicarea virtuală, viața virtuală, pentru a salva, prin tehnologie, planeta de puricii umani deveniți nocivi. Precum odinioară odele ridicate catedralelor socialismului (industrializarea), astăzi se ridică ode în massmedia noilor salbe de stele, care vor face cerul un perpetuu pom de Crăciun. Cum spunea o ridicolă publicitate hibernală: spiritul sărbătorii!

Printr-o despărțire urgentă de filetisme și geopolitică ecleziastică, episcopatul poate să iasă în întâmpinarea celor care suferă de foamea euharistică. În mod ideal și miraculos, observând deriva unei corăbii covârșite de balastul istoric al pseudomorfozelor, cârmacii întind cheile de interpretare ale Sfintei Scripturi tuturor vâslașilor ca să înfrunte ultimul deșert pământesc, cel al lumii dezlănțuite. Caracterul eshatologic al creștinismului nu constă într-o șarjă donquijottescă împotriva unor tirani imaginari, ci în pregătirea pentru lupta cu nisipurile mișcătoare ale confortului material și social, ale conformismului și bigotismului. Numai întâlnirea cu Hristos euharistic mai poate antrena ochii să privească dincolo de realitatea virtuală.

Duminica Tomii 2020

RĂSPUNSUL ORTODOXIEI LA PROVOCĂRILE SOCIETĂȚII ACTUALE: VIAȚĂ ÎN DUH ȘI ADEVĂR, DINCOLO DE DUHUL LUMII

Adrian LEMENI

*Creștinismul – viață înnoitoare a lumii,
dincolo de tiparele religiei*

Atunci când invocăm viitorul Ortodoxiei sau fundamentarea unor răspunsuri la provocările actuale ale lumii, în mod particular la cele din contextul european, din perspectivă ortodoxă, este esențial să înțelegem și să asumăm condiția creștinului în lume. Ne confruntăm cu o diversitate de provocări, cu incidență în viața economică, socială, politică, culturală și religioasă. Pentru a ne angaja într-o atitudine, în fidelitate față de Duhul și Adevărul Evangheliei, astfel încât vocația Bisericii să nu fie deturnată, rămâne fundamentală așezarea în raport cu problemele specifice ale societății de astăzi: Ortodoxia nu dă răspunsuri prin aliniere la duhul lumii, întrucât ea întrupează în istorie condiția credinciosului, ilustrată de Mântuitorul Hristos, atunci când le spune Apostolilor și celor ce-L urmează că ei sunt *în* lume, dar nu *din* lume. Plecând de la această premisă, se evidențiază relația Bisericii cu lumea: Biserica își desfășoară misiunea ei *în* lume, dar identitatea ei nu este *din* lume. Trupul mistic al lui Hristos, Biserica Sa, nu se epuizează în cadrele istorice.

În contextul lumii de astăzi, sunt numeroase probleme în spectrul politicii statale sau bisericești. Preocuparea

accentuată cu acestea, insistența de a creiona soluții din partea Bisericii Ortodoxe la aceste provocări riscă o deturnare a vocației Bisericii, întrucât menirea ei nu este să se pronunțe asupra oricărei chestiuni existente într-o agendă publică. Militantismul social-politic reprezintă o tendință care poate deturna misiunea Bisericii, confiscând-o într-o angajare specifică duhului acestei lumi. Există o presiune ideologică de a alinia agenda Bisericii la aceea a lumii politice, de a implica Biserica în rezolvarea unor situații care vizează drepturile omului, egalitatea de gen și de rasă, războiul, justiția socială, criza economică, politică etc. Este invocată nevoia de a oferi răspunsuri actuale din perspectiva Evangheliei și a Tradiției Bisericii. Aceste tendințe înrădăcinate în activismul social-politic exacerbat la care este invitată Biserica să participe reprezintă o orientare semnificativă a unui demers prin care Biserica riscă prizonieratul în cadrul istoriei căzute.

O tendință opusă este dată de riscul izolării, de cultivarea unui izolaționism prin care Biserica să rămână într-un fel de turn de fildeș, înstrăinată de nevoile și de problemele omului contemporan. Tendința de a înțelege Tradiția într-o cheie de încremenire a formelor, de a o reduce la un mimetism exterior sau de cultivare a unui paseism păgubitor generează decuplarea Tradiției de dinamica spiritului ei viu. Pentru un răspuns ortodox în fața provocărilor lumii este nevoie de a depăși deopotrivă angajarea încrâncenată și insistență în activismul social-politic, prin care se conturează iluzia de a crede că lumea poate fi schimbată prin astfel de acțiuni, dar și refuzul de asumare a provocărilor societății de astăzi, chiar dacă răspunsurile date ar trebui să fie oferite în cheie eshatologică. Este important să se înțeleagă că transformarea lumii și a istoriei nu este consecința unui demers social-politic, iar Evanghelia nu presupune doar o ameliorare morală a omului. Evanghelia ne propune o înnoire a lumii prin Hristos, asumând un nou mod de existență, cu implicații ontologice.

Adevărul și unitatea Bisericii, fiind realități *date*, nu *construite*, ele se cer mărturisite, nu acomodată la relativismul și fragmentarea lumii de astăzi. Numai rămânând consecventă ecleziologiei propre Tradiției, Biserica Ortodoxă se poate angaja edificator și cu folos în mărturisirea unei linii care să lumineze în hățișul și urzeala geopoliticii lumesti și bisericești de astăzi. Inclusiv autenticitatea dialogului ecumenic ar crește printr-o asemenea atitudine mărturisitoare, chiar dacă aceasta ar putea fi cu ușurință catalogată ca fiind fără potențial conciliator, incomodând conștiințele dispuse să echivaleze dialogul cu o diplomatie și echilibristică a compromisului.

În acest sens, Christos Yannaras precizează: „Dacă teologia ortodoxă s-ar putea realiza astăzi în raport cu marile interpelări istorice ale epocii pe care o trăim, debarasată de dependența sa față de academismul și pietismul occidental, dacă ar propovădui cuvântul mântuirii, și nu sfaturi morale sau doar de «ameliorare» religioasă a individului, ci o *atitudine de viață* și un *mod de existență* în dimensiunile universale ale lumii și ale Istoriei, dacă ar afirma misterul *comunicării* ca singură soluție pentru impasul civilizației de consum, atunci intrarea sa în dialogul ecumenic ar fi cu adevărat esențială [...]”¹.

Adesea, astăzi este invocat fenomenul secularizării. Se vorbește de secularizarea progresivă și radicală a lumii. Dar lumea este *saeculum*, reprezintă expresia veacului trecător. Aceasta este condiția ei, de a fi seculară. Practic, mai degrabă atunci când ne referim la secularizare, nu ar trebui să avem în vedere în primul rând lumea, ci Biserica. Atunci când subliniem accentuarea secularizării, de fapt se poate afirma că este vorba de o secularizare a Bisericii, de o importare și de o extindere a duhului lumii în viața Bisericii. Mai mulți autori evidențiază că, de fapt, creștinismul a contribuit la se-

¹ Christos YANNARAS, *Adevărul și unitatea Bisericii*, trad. Daniela Cojocariu, Iași, Edit. Trinitas, 2008, p. 132.

cularizare prin faptul că l-a eliberat pe om din chingile religiilor. Hristos a spulberat iluziile generate de idoliile religiilor.

În această perspectivă, creștinismul nu reprezintă o religie printre alte religii. În condițiile reducerii creștinismului la o religie, este favorizată percepția dezvoltării unui front comun al religiilor în fața aceluiași inamic: secularismul. Religiile se pun de acord asupra unor valori considerate de bază (familie, dreptate, libertate, solidaritate, morală) și cooperează pentru a depăși provocările secularismului contemporan. Religiozitatea nu înseamnă totodată angajarea în căutarea și trăirea în Duh și Adevăr. Există astăzi o recrudescență a religiilor și a spiritualităților de tot felul, însă închinarea în Duh și Adevăr, invocată de Mântuitorul Hristos în discuția cu femeia samarineancă, presupune un nou mod de a gândi și de a fi, o înnoire existențială și ontologică a vieții, depășindu-se formele religiei.

Alexander Schmemmann arată că, într-un sens profund, creștinismul reprezintă sfârșitul oricărei religii. Religia reprezintă ceva securizant pentru om, o realitate prin care se încearcă îmblânzirea lui Dumnezeu, realizarea unor ritualuri prin care sunt aduse diferite ofrande divinității. Religia presupune un ritual bazat pe forme, o morală și o organizare prin care să fie oferite stabilitate și securitate omului. Schmemmann arată că religia este necesară acolo unde se află un zid despărțitor între Dumnezeu și om. Însă Hristos prin jertfa Sa a destrămat orice zid, a inaugurat o nouă viață, nu o nouă religie, înnoind întreaga existență. Pot exista religii naturale (precum cele vechi), religii politeiste sau monoteiste, religii seculare (în acest sens marxismul poate fi o religie, psihanaliza și evoluționismul, asemenea, drepturile omului pot constitui suportul unei religii, tehnologia poate fi recepțată ca o religie a lumii de astăzi etc.).

Creștinismul nu poate fi redus nici la religie, nici la o viziune secularizată cu privire la lume, ci constituie fermentul care contribuie la dospirea aluatului, viața cea nouă prin care

creștinul Îl vede pe Hristos în toate. „[...] *onestitatea* față de Evanghelie, față de întreaga tradiție creștină, față de experiența fiecărui sfânt și față de fiecare cuvânt al liturghiei creștine cere tocmai opusul: a trăi în lume văzând în oricare lucru din ea o revelație a lui Dumnezeu, un semn al prezenței Lui, bucuria venirii Lui, chemarea la comuniune cu El, speranța împlinirii în El. Din ziua Rusaliilor există o pecete, o rază, un semn al Duhului Sfânt în toate, pentru cei care cred în Hristos și știu că El este viața lumii – și că în El lumea în totalitatea ei a devenit din nou *liturghie, comuniune, înălțare*. A accepta secularismul ca adevărul despre lume înseamnă, deci, a schimba credința creștină originară atât de profund și atât de radical, încât se pune întrebarea: vorbim noi, în realitate, de același Hristos? [...] Un creștin este cel care, oriunde privește, Îl găsește pe Hristos și se bucură în El. Și această bucurie *transformă* toate planurile și programele sale, toate hotărârile și faptele sale omenești, făcând din întreaga sa misiune sacramentul reînțoarcerii lumii la Hristos, Cel care este Viața lumii”².

Criza Europei de astăzi, înainte de a fi una economică, socială sau politică, este una identitară. Orice construcție social-politică are nevoie de un crez pentru a dăinui. Care este modelul de om propus de structurile europene de astăzi? Care este crezul pentru a-i convinge pe europeni de asumarea unei identități profunde? Înainte de a fi cuceriiți din exterior, trădarea creștinismului de către europeni, reneșterea propriilor rădăcini reprezintă semne ale vremurilor de astăzi. Demolarea sau transformarea bisericilor în baruri, cluburi, spații ale divertismentului reprezintă simptomatologia unei atitudini prin care omul mutilează integritatea și demnitatea structurate prin faptul că este purtător al chipului lui Dumnezeu.

Organizarea riguroasă a duhului lumii într-un sistem totalizator și acaparator potențează încrederea în propriile

² Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii – Sfintele Taine și Ortodoxia*, trad. Aurel Jivi, București, Edit. Basilica, 2012, p. 144-146.

puteri, proliferând un spirit al autonomiei. Absolutizarea autonomiei, încrederea în puterea tehnocratică a rațiunii formale și organizatoare, cultivarea logicii eficienței și promovarea cu obstinție a mitului progresului conduc la o alienare a puterilor sufletești ale omului. Empatia scade pe măsura creșterii și exercitării puterii. Renașterea, Reforma, iluminismul, ideologiile seculariste și revoluționare ulterioare au contribuit la desfigurarea adevăratului chip al omului, prin eliminarea modelului său: Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, temei și împlinire deopotrivă a cosmosului și a istoriei. Ideologiile progresiste de astăzi, ilustrate inclusiv prin transumanism, promit utopii bazate pe tehnologiile informației și pe biotehnologiile de astăzi. Profilul noului om este cel al robotului, o mașină perfect integrată într-un sistem, o inteligență artificializată, incapabilă de empatie și de viață lăuntrică.

Sfântul Iustin Popovici precizează în acest sens într-un mod răspicat: „Iată în ce s-a schimbat și în final a fost schimbată Europa de la Renaștere și până astăzi: într-un robot! Iar robotul e cel mai mizerabil model al omului. Cine are ochi de văzut să vadă: nu există pe planeta aceasta om mai mizerabil, mai diform și mai inuman ca robotul european. [...] Acesta este «noul om» al ei, un om fără Dumnezeu și fără suflet, omul robot. Fiindcă modelul omului european l-a omorât pe Dumnezeu și prin aceasta și sufletul, iar de câteva decenii se sinucide treptat. Fiindcă sinuciderea e consecința inevitabilă a omorării lui Dumnezeu. Educația fără Dumnezeu conduce Europa și prin ea întreaga lume spre un asemenea întuneric în care omenirea n-a căzut niciodată [...]”³.

În condițiile întăririi duhului lumii prin ceea ce presupune extinderea și rafinarea unui sistem tot mai încrezător în propriile puteri, există riscul de a crede că soluțiile Ortodoxiei la problemele lumii pot fi identificate prin exersarea unei rațiuni performante. Pe măsura unei instituționalizări excesive se dezvoltă o mentalitate prin care atitudinea Bi-

³ Gheorghios D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, trad. Ioan I. Ică, Sibiu, Edit. Deisis, 2004, p. 171-172.

sericii trebuie fundamentată în logica lumii și mai ales o misiune eficientă a Bisericii este înțeleasă ca o valorificare a infrastructurii lumești. Războiul cu duhul lumii nu poate fi câștigat folosind armele acesteia. Cei care nu trăiesc în mod existențial taina Crucii, cei care nu experiază suferințele Crucii, asumate cu încredere în pronia dumnezeiască, întemeindu-se doar pe cugetarea proprie, oricât de pătrunzătoare ar fi, nu vor putea depăși viclenia curselor din aceste vremuri.

Părintele Serafim Rose menționează în acest sens: „Nu putem înțelege mare lucru, ci numai prin experiențe și prin suferință până la capăt, pe măsură ce creștem în Biserică și în tradiția ei. Dumnezeu îți va trimite pricini pentru a înțelege cu inima. Nu te încrede prea mult în inima ta; gândirea trebuie filtrată prin suferință, altfel nu va trece proba acestor vremuri vitrege. Nu cred că cei «raționaliști» vor fi cu Hristos și Biserica Sa în zilele ce vor veni peste noi; vor exista prea multe «rațiuni» împotriva lor, iar cei ce se vor încrede în cugetele lor se vor lepăda de Biserică”⁴.

Asumarea Crucii în Duh și Adevăr – premisă pentru răspunsurile Ortodoxiei la problemele și provocările lumii de astăzi

Pentru conturarea unor răspunsuri ale Ortodoxiei la provocările lumii de astăzi, pentru a înțelege resorturile destinului istoric al Bisericii Ortodoxe este fundamental să se

⁴ *** *Ne vorbește părintele Serafim Rose – Scrisori*, trad. Ștefan Francisco Voronca, Galați, Edit. Bunavestire, 2003, p. 133. Inclusiv în politica bisericească trebuie asumat cugetul lui Hristos, nu duhul lumii. „Importanța Bisericii din catacombe nu stă în «corectitudinea» ei, ci stă în păstrarea adevăratului duh al Ortodoxiei, duhul libertății în Hristos. Serghianismul nu doar «a greșit» pur și simplu în aceea că a preferat politica bisericească, ci a făcut ceva mult mai rău: a avut loc o trădare a lui Hristos întemeiată pe un acord cu duhul acestei lumi. Este o consecință inevitabilă atunci când politica bisericească este călăuzită de logica lumească, și nu de cugetul lui Hristos” (*Ne vorbește Părintele Serafim Rose...*, p. 33).

înțeală ireductibilitatea Evangheliei la duhul lumii. Maximalismul Cuvântului lui Dumnezeu este greu de primit, cu atât mai mult de trăit și de aceea încercăm să-L interpretăm într-o manieră, prin care să-L acomodăm la neputințele noastre. Prin cuvintele Mântuitorului ni se arată că cel ce nu-L iubește pe Hristos mai mult decât pe oricine (tată, mamă, soț, soție, copii) nu este vrednic de El. Totodată, Domnul Hristos spune foarte clar că cel ce vrea să-L urmeze trebuie să se lepede de sine și să-și ia Crucea în fiecare zi.

Prietenia lumii este potrivnică voii lui Dumnezeu. Sfântul Evanghelist Ioan în întâia sa epistolă menționează: „Nu iubiți lumea, nici pe cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este în el; pentru că tot ceea ce este în lume – pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții – nu sunt de la Tatăl, ci din lume sunt. Și lumea trece, și pofta ei; dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac” (1 Ioan 2, 15-17). Sfântul Iacov este fără echivoc în ceea ce înseamnă mărturisirea incompatibilității dintre Dumnezeu și duhul lumii. El afirmă: „Nu știți oare că prietenia cu lumea e dușmănie cu Dumnezeu? Așadar, cel ce vrea să fie prieten cu lumea I se face vrăjmaș lui Dumnezeu” (Iacov 4, 4).

Desprinderea de slava lumii este esențială pentru cultivarea unei conștiințe mărturisitoare. În testamentul celor 40 de mucenici din Sevastia se precizează: „[...] să vă depărtați de orice poftă și rătăcire lumească. Căci mărirea lumii este înșelătoare și neputincioasă, înflorește pentru puțin și îndată se veștejește ca iarba grădinii, primind sfârșitul mai repede ca începutul. Mergeți mai degrabă la iubitorul de oameni Dumnezeu, care dăruiește bogăție neîmpuținată celor ce aleargă la El și dă ca răsplată viața veșnică celor ce cred în El”⁵.

Evident, străduința asumării duhului martiric ne va întări în conștiința că nu criteriile acestei lumi, cele cantita-

⁵ *** „Testamentul sfinților și slăviților patruzeci de martiri ai lui Hristos care s-au săvârșit în Sevastia”, în *Actele martirice*, în *P.S.B.*, vol. 11, trad. Ioan Rămureanu, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 293.

tive, sunt emblematice pentru misiunea Bisericii. În societatea de astăzi, performanța este cuantificată prin criterii ale unei eficiențe de tip tehnic. În această perspectivă contează numărul, însă Adevărul nu ține de majoritate. Tendința de a considera reușită o strategie misionară a Bisericii care atrage mulți oameni riscă să cultive o căutare de a fi pe placul lumii. Această atitudine, considerată a fi conciliantă, făcându-ne tuturor toate, prin care urmărim să nu supărăm pe nimeni, diluează puterea de viață a mărturisirii, generând mai degrabă confuzie și dezorientare.

Este important să înțelegem că trăim vremuri de cerneră. Părintele Rafail Noica spunea: „Vremea este a cernerii. Va trebui să pierdem pe mulți din rândurile preoților și din numărul credincioșilor [...]. Acum va trebui să se lămurească credința noastră; acum se va vedea, în sfârșit, ce va fi fost Biserica – și ce nu; acum – care va fi fost acel «popor binecredincios de pretutindeni» (cf. Liturghiile recente), și ce anume va rămâne «neclătit de porțile iadului» (cf. Matei 16, 18)... și ce va trebui să cadă. Nevoie este de acest «necaz» (cf. 1 Tesaloniceni 5, 3), pentru că acum, în sfârșit, Vremea stă să nască Veșnicia. Înfricoșătoare lucruri... dar nu «băgându-ne capul în nisip», ca struțul, ne vom pregăti pentru ceea ce nu vom putea stăvili. Înfricoșată vreme, dar dacă de la Dumnezeu îngăduită – *mântuitoare*. «Acum mai aproape este nouă mântuirea decât am crezut» (Romani 13, 11)”⁶.

Dumnezeu a lucrat mereu printr-o rămășiță. Atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament se arată acest lucru. În condițiile căderii în idolatrie a evreilor, evocate în Vechiul Testament, de fiecare dată există o rămășiță prin care Dumnezeu lucrează în istoria poporului ales, dar și în istoria lumii. Sfântul Apostol Pavel, invocând rămășița lui Israel, arată în Epistola către Romani că: „[...] tot ast-

⁶ Rafail NOICA, *Cultura duhului*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2002, *apud* *** *Profeții și mărturii creștine pentru vremea de acum – Selecție de texte de la Sfinții Părinți și autori contemporani*, ediția a II-a, Alexandria, Edit. Biserica Ortodoxă, 2004, p. 351-352.

fel și-n vremea de acum există o rămășiță, aleasă prin har” (Romani 11, 5).

De exemplu, în istoria Bisericii, în contextul disputelor hristologice, la un moment dat, la modul văzut, Sfântul Maxim Mărturisitorul este exponentul rămășiței mărturisitoare a Adevărului. Este impresionant cum în fața reprezentanților patriarhului și ai împăratului, ai autorității eclesiastice și a celei imperiale, Sfântul Maxim, fără să se lase intimidat de presiunea acestora, rămâne ferm și mărturisește neclintit credința Bisericii. Atunci când este întrebat pe ce se întemeiază, din moment ce împăratul și patriarhul spun același lucru, iar el crede în ceva diferit, Sfântul Maxim Mărturisitorul îi invocă pe Sfinții Părinți și pe martirii care au mărturisit în Duh și Adevăr credința în Hristos Cel răstignit și înviat. Conștiința Sfântului Maxim este conectată în același Duh al Sfinților Părinți de dinaintea lui.

Atunci când episcopul Teodosie, reprezentantul patriarhului, îi spune Sfântului Maxim ce ar putea să facă din moment ce împăratul s-a exprimat într-un anumit fel, Sfântul Maxim îi răspunde categoric: „Atunci de ce tu și cei împreună cu tine v-ați atins de sfintele Evanghelii, dacă soluționarea celor grăite nu stătea în puterea voastră? Cu adevărat nici toată puterea cerurilor nu m-ar convinge să fac aceasta. Căci ce cuvânt de apărare aș putea avea, nu față de Dumnezeu, ci în fața conștiinței mele, pentru faptul de a fi trădat printr-un jurământ pentru slava oamenilor, care prin rațiunea ei de a fi n-are de fapt nicio existență, credința care-i mântuie pe cei care o iubesc?”⁷.

⁷ *** *Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul – „Vieți” – actele decedului – documentele exilului*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Edit. Deisis, 2004, p. 160. Sfântul Maxim arată importanța conștiinței pentru mărturisirea Adevărului credinței, precum și depășirea unei corectitudini formale, în literă, ce conduce la o înțelegere legalistă. El spune: „Prefer, însă, mai degrabă să mor decât să am conștiința tulburată că am alunecat în vreun fel oarecare în ce privește credința. [...] vreți ca

Pentru denaturarea unei conștiințe mărturisitoare a Bisericii în lume, în duhul Tradiției sfințitoare a Ortodoxiei, riscul nu este atât atacul din afară, asediul Bisericii, cât pericolul dinăuntru. Promovarea din interiorul Bisericii a unei atitudini de acomodare la duhul lumii, înțelegerea actualizării Evangheliei și a misiunii bisericesti ca un demers de a fi în pas cu vremea, rezonarea vieții eclesiale cu ritmul accelerat al lumii favorizează o înstrăinare față de Adevărul și Duhul Evangheliei.

Sfântul Ioan Iacob Românul mărturisește în acest sens: „Și nu-i atât de periculoasă ispita care vine de la vrăjmașii lui Dumnezeu, de la atei, de la cei cu grija numai la cele pământești sau de la cei destrăbălați care nu pot ușor să vatăme pe creștini. Pericolul vine de la frații cei mincinoși, care sunt dușmani ascunși cu atât mai periculoși, cu cât cred că ei sunt frați curați. Predică și ei Ortodoxia, dar oarecum schimbată și prefăcută după placul lumii acesteia și a stăpânitorului acestei lumi. Predica lor e ca o hrană prielnică care a început să se strice și în loc să hrănească otrăvește pe cei care o mănâncă. Ei aduc tulburare în rândurile creștinilor. Aceștia sunt ispita cea mare a neamului celui de pe urmă. Despre ei a profetizat Domnul că vor fi în veacul cel de apoi. «Mulți vor veni întru numele meu și pe mulți vor înșela» (Matei 24, 5)”⁸.

Pentru mărturisirea Adevărului în lume este fundamental să asumăm modelul lui Hristos, Adevărul răstignit pe Cruce. Acest Adevăr insultat, scuipat, lovit, răstignit pe Cruce este Adevărul Care a înviat și S-a arătat biruitor prin

noi să ne asemănăm iudeilor care, aplecându-și mintea numai asupra expresiilor simple, adică asupra literei, au căzut din adevăr, având un vâl pe inimile lor, ca să nu înțeleagă pe Domnul Care e Duhul cel ascuns în literă despre care s-a scris că «ucide», dar «Duhul face viu» (2 Corinteni 3, 6)” (Sfântul Maxim Mărturisorul și tovarășii săi întru martiriu..., p. 126, 149-150).

⁸ Sfântul IOAN IACOB-HOZEVITUL, *Hrană duhovnicească*, București, Edit. „Lumină din Lumină”, 2000, p. 537-538, apud *** *Profeții și mărturiile creștine pentru vremea de acum...*, p. 163.

sfinți. Lui Hristos I S-a cerut Să coboare de pe Cruce. El a rămas pe Cruce, arătând astfel că Dumnezeuul nostru este Cel Care a rămas până la capăt pe Cruce, astfel trăind slava Învierii. Orice creștin autentic, următor al Mântuitorului este o ființă răstignită față de lume, el moare în fiecare zi față de cele trecătoare ale lumii, pentru a învia la cele veșnice, după cum spune Sfântul Apostol Pavel.

Mai ales în societatea de astăzi, când logica Crucii este extirpată în mod constant și cotidian, fiind promovate comoditatea și confortul, este important să se înțeleagă că un creștin veritabil este un om răstignit față de lume. Părintele Serafim Rose este sugestiv în acest sens: „Noi, cei ce ne numim creștini, nu trebuie să așteptăm nimic altceva decât să fim răstigniți. Căci a fi creștin înseamnă a te răstigni, în aceste vremuri și în oricare alte vremuri, de când Hristos a venit întâia dată. Viața Sa este model – și avertisment – pentru noi toți. Trebuie să fim răstigniți individual, mistic, căci răstignirea deplină este singura cale de înviere. Dacă vom învia cu Hristos, trebuie mai întâi să ne smerim împreună cu El – chiar până la umilința cea din urmă, cea de a fi devorați și scuipați afară de lumea care nu ne înțelege. [...] Și trebuie să fim răstigniți la vedere, în ochii lumii, căci Împărăția lui Hristos nu este din această lume, și lumea nu o poate primi, și nu o poate primi nici măcar un singur reprezentant al ei, nici pentru o singură clipă”⁹.

⁹ *** *Ne vorbește părintele Serafim Rose...*, p. 7-8. Asumarea Crucii nu înseamnă o atitudine ostentativă, mărturisirea nu presupune fanatism, ci presupune căutarea a ceea ce nu este din această lume. În acest duh nelumesc trebuie deslușite răspunsurile Ortodoxiei la problemele și la provocările lumii de astăzi. „Cel ce voiește să rămână în adevărata tradiție a Ortodoxiei va trebui să fie ferm hotărât și râvnitor, fără a înclina spre fanatism, fără să creadă că ar putea să-i învețe pe episcopii noștri ce să facă. Mai presus de toate, trebuie să ne nevoim să păstrăm adevărata mireasmă a Ortodoxiei, fiind măcar puțin «afară din lumea aceasta», detașați de toate grijile și politica acestei lumi sau chiar de cea bisericească, hrănindu-se din mâncarea nelumească pe care Biserica ne-o dă cu prisosință” (*Ne vorbește părintele Serafim Rose...*, p. 238).

Dezoriantarea, apăsarea și confuziile din lumea de astăzi sunt cauzate doar de factori externi Bisericii. Ortodocșii nu sunt absolviți, dimpotrivă, prin insuficienta mărturisire în Duhul și Adevărul Ortodoxiei, soluțiile propuse la provocările lumii nu sunt cele înrădăcinate în Evanghelia Mântuitorului Hristos. Este necesară în primul rând o recuperare de către ortodocși a cugetului și a ethosului înrădăcinate în Tradiția sfințitoare a Bisericii, astfel încât aceștia să fie lumină a lumii și sare a pământului. Destinul istoric al Ortodoxiei nu trebuie căutat în forme impresionante ale instituțiilor acestei lumi, ci prin întruparea unui mod de a fi, cu totul nemaivăzut în lume (cum se arată în *Epistola către Diognet*), întrupat în viața comunităților din parohii și din mănăstiri.

Gheorghios Metallinos insistă că soluțiile la problemele lumii de astăzi pot fi conturate, plecând de la experiența în Duh și Adevăr, trăită în parohiile și mănăstirile ortodoxe. „Omul european poartă simptomele evidente ale unei dezamăgiri tragice, trăind într-un vid existențial, care-l duce neconținut mai aproape de Răsărit (-ul apropiat și îndepărtat). Odată cu moartea metafizicii (și a religiozității), el caută Adevărul ca experiență trăită și de aceea se refugiază în practicile și surogatele religioase pe care i le oferă pasiunea misticii extrem-orientale. Tocmai acestei căutări poate să-i răspundă Ortodoxia. Atunci, însă, când își păstrează autenticitatea. Dacă Europa încă «respiră și suferă» (Romani 8, 22) în înstrăinarea ei, acest lucru se datorează, între multe altele, și inconsecvenței noastre, a ortodocșilor cu numele, precum și a modului greșit al dialogului cu ea. A venit timpul pentru reconsiderarea metodei dialogului nostru teologic cu Europa și creștinătatea apuseană. Numai în cadrele spiritualității patristic-romeice poate fi gândită ortodox unitatea creștină. Iar fără unitatea creștină autentică, adică fără Ortodoxia Sfinților Părinți, nu se poate edifica nicio dată o unitate spirituală în Paneuropa proiectată”¹⁰.

¹⁰ Gheorghios. D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru...*, p. 191.

VIITORUL: CHIROMANȚIE, PROFETIE, ANTICIPAȚIE

Răzvan BUCUROIU

Poate să prevadă omul viitorul? Poate preconiza el cum va fi configurată propria lui viață, geometria instituțiilor fundamentale, arhitectura geopolitică a lumii – fie și peste un deceniu sau două? Adică o fracție minusculă, la nivelul istoriei... Evident că nu, în detalii profunde, însă câteva *flash-uri* care să penetreze constructul enigmatic al viitorului tot se pot schița.

În opinia mea, Biserica va fi confruntată, direct și frontal, plenar și total cu provocarea *revoluției digitale*, care este – culmea! – abia la început. Nimeni nu cred că poate intuiti modificările de substanță care vor mătura viețile noastre (reale sau virtuale) ca un *tsunami*. Tot ceea ce se vorbește acum despre noosferă, despre infosferă, despre învelișul comunicațional care s-a adăugat – prin voința omului – la celelalte straturi funcționale ale planetei, vădește naivitate în comparație cu vremurile de schimbări radicale la care vor asista copiii și nepoții noștri. Iar când afirm aceste lucruri, nu am în vedere sumbre aspecte apocaliptice și nici naive scenarii hiliaste, ci întrevăd modificări de structură existențială, de paradigmă a vieții următoarei generații. Se vede limpede că sub influența mediilor digitale în care copiii noștri se mișcă natural, deja există un conflict generațional care are la bază tocmai acest aspect: realitatea virtuală și, în prelungirea ei, modul de percepere „soft” a lumii. Iar acest

conflict nu are la bază atât seturi antagonice de valori, cât și modul de comunicare și decelarea realității înconjurătoare.

Nu degeaba au fost numite noile generații (de către cei maturi, evident), „*millennials*”, „generația X”, „Z”, cea a „fulgilor de nea” etc., tocmai pentru a defini modificările de substanță survenite în mentalul, în habitus-urile de comportament și în profilul moral al celor născuți între milenii, cu *smartphone*-ul sub pernă...

Ce definește aceste generații de copii născuți sub zodia 3, 4 sau 5G? O instabilitate emoțională crescută, dublată de o ușurință a gândirii asociative, o zonă accentuată a imaginării (propriu & colectiv), o rezistență scăzută la efort și la stres, o dorință de libertate concretă, dar și digitală. Telemunca (munca de la distanță) este o realitate, „anul sabatic” pe care și-l permit tinerii occidentali e deja cutumă, schimbarea frecventă a domiciliului (tot mai puțini proprietari, tot mai mulți chiriași), a continentului chiar, modificările de sex, fluidizarea genurilor, infantilizarea credințelor „tradiționale” și deificarea naturii înconjurătoare, gustul pentru literatura SF ca evadare într-o lume mai bună, în care *tehnologia* împarte dreptatea, binele și fericirea – toate acestea și multe altele pot descrie o nouă tipologie umană. Persoanele de 30 de ani și sub această vârstă deja *cred* cu totul altceva referitor la marile interogații ale vieții, la Dumnezeu chiar, într-o formă radical redefinită decât o fac părinții lor. Care genitori, *nota bene!*, sunt și ei produsul post-modernității târzii...

Așadar, vorbim despre modificări de profil sufletesc în profunzime, de schimbări de fibră psihologică, poate și de prefaceri ale ADN-ului uman. Sîpetul cromozomial al vieții, așa cum a fost definit *illo tempore* de creatorul său este luat la verificări, este interogat, iar mai nou este... ideologizat. Căci sub umbra disputată și tulbure pe alocuri a ideologiei de gen au fost plasate afirmații „științifice” care demonstau, chipurile, existența genei homosexualității. Iată cum umanitatea este pe punctul de a contesta și rescrie toate cele știute până

în prezent. Toate ar fi bune și frumoase dacă s-ar porni de la un demers onest sub raport științific, însă noi știm că „obiectivitatea este... subiectivitatea instituționalizată”. Însă impac-tul științei în viețile noastre reale nu-l poate contesta nimeni, iar speranța este că la timona cercetării fundamentale vor sta oameni cu conștiință, cu valori așezate, imuni la ideologiile de tranziție care fac, însă, mult rău prin relativizarea totală, la pachet, a tuturor lucrurilor care contează...

Profilul psihologic, sufletesc, al noilor generații se mod-ifică dramatic și sub tirul neîntrerupt al campaniilor pu-blicitare derulate în absolut toate mediile de informare și expunere a unui mesaj. „Ești ceea ce cumperi, ceea ce porți, ceea ce consumi”, asta pare a fi noua deviză a veacului. De-finirea umanității prin compulsiile periodice, în cadență de shopping, stabilirea profilului psihologic, dar și identitar în funcție de un anume mod de consum (calitativ, cantitativ, selectiv etc.) pare a fi luată în serios și duce la ideea că omul devine un mecanism de achiziție & consum, care se mani-festă prin sesiuni de *shopping rage*... Da, psihologii au stabilit și forme de adicție față de actul cumpărării, achiziționării de bunuri, iar prima victimă a acestor campanii (nu o spun eu, ci studiile sociologice) este *femeia* și, în special, femeia tânără. Ea, Eva, cea care a râvnit la mărul din Eden, atra-să instinctiv de formele *concrete* ale materiei – prin însăși definiția ei de mamă, care „înmulțește” neamul omenesc, creând (și) materie – ea este ținta predilectă a vânzătorilor de... orice. Asupra psihicului femeilor se derulează campanii de marketing, asupra subliminalului lor se abat norii inter-minabili ai promovării de produse, valorile de propagandă consumeristă. Ele sunt *target-ul* publicitarilor, sunt ținte si-gure ale *copy-righter*-ilor, ale „creativilor” din agențiile de *advertising* din întreaga lume. Și treaba funcționează!

O altă *forma mentis* este cea a literaturii și a filmelor SF, cu prelungirea lor în mediul virtual prin jocuri pe cal-culator. Mulți tineri gustă literatura science-fiction, între-

zăresc în ea profeții care se pot împlini, limite care pot fi depășite, tehnologia care face cu adevărat lumea mai bună, ridică la putere genomul uman și comportamental al *next generations*. Mântuirea prin știință, prin cunoașterea carteziană, prin logica și experimentul bazat pe observație directă, cuantificabilă cu instrumentar de ultimă generație, progres științific nelimitat – iată doar câteva poncife ale omenirii recente. Tehnologia folosește rațional resursele, împarte dreptatea, duce visul omenesc dincolo de fruntariile spațiului, ale timpului, ale materiei și ale energiei. Suntem – sau vom fi – nelimitați în mișcare, sănătoși tun, cu microcipuri implantate și creieri artificiali sădiți în noi, ne înmulțim ordonat, ne știm locul în organigrama cosmică (galactică), facem cunoștință cu alte civilizații avansate tehnologic și cu o altă conștiință asupra lumilor pe care le străbat cu viteze amețitoare, în sistem WARP (la care chiar se lucrează). Ce mai tura-vura, viitorul ne va găsi încapsulați pe o navă de croazieră extraterestră (extra-galactică, eventual), în fața unor ecrane uriașe, mâncând boboșe super-calorice și amuzându-ne de istoria recentă pe când credeam în îngeri, în Sfânta Treime, în Maica Domnului... Nu a fost Iuri Gagarin cel care, în primul zbor orbital făcut de vreun om vreodată (1961), la întoarcere a declarat mândru nevoie-mare: „După cum știți, am fost în spațiul extraterestru, m-am uitat cu atenție și nu am văzut acolo niciun înger, nici pe Dumnezeu... E gol, nu e nimeni!”

Iar în ceea ce privește jocurile pe calculator, este deja o „lume în lume”... Peisajul cu tineri (și mai puțini tineri) care stau cu ochii ațintiți în ecrane, mai mari sau mai mici și, frenetic, mișcă spasmodic ochii și mâinile pentru a juca un joc virtual s-a instalat deja în realul de zi cu zi. Deja sunt comunități întregi de jucători, se joacă pe echipe, dar virtual, de la distanțe uriașe, sunt personaje digitale care atrag forme de imitare în viața reală, și câte și mai câte. Imposibil de apreciat care sunt efectele acestor jocuri (unele foarte

violente) asupra minții în formare a tinerelor generații, însă impactul deja poate fi sesizat sub forma unor adicții care fac viața socială și sufletească reală din ce în ce mai greu de gestionat. Cu alte cuvinte, nu mai există limite geografice, bariere ale limbii, blocaje semantice, nici diferențe rasiale ori confesionale. *Homo ludens* este un om universal, un bun global, o achiziție a lumii virtuale, un tribut adus inteligenței artificiale.

Cum se raportează sau, mai degrabă, cum ar trebui să se raporteze Biserica la aceste schimbări majore, la această răsturnare a scării de valori „așezate”, forjate timp de secole și chiar milenii pe parcursul a câtorva generații creștine (vreo 70)? Cum își adaptează ea mesajul unei lumi globalizate, aliniată unor valori diferite de cele ale sale? Căci ținta de viață a contemporanilor noștri nu mai este mântuirea, ci bunăstarea. Nu mai este starea de echilibru prin rugăciune și slujbele Bisericii, ci este căutarea de *entertainment*, de relaxare, de *zen la purtător*. Omul vechi avea ca finalitate a unei deplasări (cu toate riscurile pe care le incumbă) ori pelerinajul, ori călătoria în scopuri comerciale sau pornea în căutarea sănătății. Nimeni, înainte vreme, nu „se plimba”, nu se fâțâia de ici-colo pe scoarța terestră din pură plăcere... Acum călătorim doar pentru plăcerea/bucuria de a vedea lucruri și oameni noi, locuri paradisiace, pentru a ne relaxa sau – pur și simplu – pentru a ne mângâia orgoliul consumeristic. De altfel, *plăcerea* este cea care ne ghidează, de cele mai multe ori, deciziile sau direcția vieții. „Așa îmi place”, se aude din ce în ce mai des în conversațiile uzuale, iar plăcerile sunt acum pe punctul de a fi împlinite, satisfăcute.

Dar interzice oare creștinismul plăcerile? „Ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate să le faceți spre slava lui Dumnezeu” spune Sfântul Apostol Pavel în prima Epistolă către Corinteni 10, 31 (dar și în Filipeni 1, 11). Ce înseamnă această afirmație? La o primă vedere, s-ar putea zice că noua religie a nazarineanului mort și înviat nu inter-

zice nimic. Doar că afirmația trebuie citită *în context*. Căci, înainte de aceasta, tot Apostolul Neamurilor spune limpede: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate zidesc” (1 Corinteni 10, 23). Atunci despre ce ne vorbește, în esență, Marele Pavel? Despre puterea discernământului! Această calitate a sufletului și a minții umane care la unii semeni este chiar o harismă, această valoare de căpătâi a comportamentului nostru de oameni ai credinței, de persoane mature duhovnicește, care pot distinge „întru clipeala ochiului” natura unei priveliști, semnul de proveniență al unui gând, al unui vis, al unei propuneri sau al unei întâmplări de viață. A discerne înseamnă a cerne prin sită datele problemei, iar sita este chiar harul Sfântului Duh care conlucrează cu experiența personală. Credincioșii au asupra lor asistența Duhului Sfânt dacă și viața lor este curată și orientată spre lumina neînserată a Învierii. Așadar, instrumentarul e activ la bord, doar dacă mașinăria lucrează în parametrii inițiali ai mântuirii. De aceea, discernământul nu ar trebui să lipsească din judecata noastră, dar totuși: câți dintre noi îl avem cu adevărat?! Cei mai mulți ne bazăm, preponderent, pe „experiența de viață”, pe cultură, pe relații, pe jocul hazardului (pe noroc, mai pe românește!), pe inspirație de ultim moment. Prea puțini apelăm conștient la asistența Duhului, la mișcarea de mlădiere a minții, de transparentă a inimii față de o situație sau alta. Prea puțini dintre noi suntem „freatici” (cum ar spune maestrul Sorin Dumitrescu) la adierea harului, la glasul șoptit al lui Dumnezeu care ne cere să facem ceva, și nu altceva. De cele mai multe ori, atunci când prindem (într-un fel sau altul, fiecare știe/intuiește cum anume) undele „scurte” ale harului, ceea ce „auzim” este în totală opoziție sau contradicție cu ceea ce doream noi să facem inițial, cu soluția noastră omenească, „rațională”. Atunci când, într-un fel sau altul, ne încredințăm că gândul pe care îl avem nu este numai al nostru, ci este în părtășie, în sinergie cu Dumnezeu, atunci apare angoasa!

Atunci apar procesele de conștiință, atunci apar neputințele, piedicile, toată suita de situații aparent imposibil de depășit.

Invoc acum, spre exemplificare, situația simplă, dar recurentă a ispitelor de la începutul fiecărui post bisericesc. Fiecare din noi am trăit această experiență, sunt absolut sigur de acest lucru: de cum începe postul, însoțit de hotărârea de a-l ține „ca la carte”, apar tot felul de piedici, de ispite. Ba apare o problemă de sănătate, ba trebuie să plecăm urgent undeva, ba primim o vizită imposibil de refuzat, ba o avansare, ba o retrogradare, ba un conflict în familie sau la serviciu – exemplele sunt nenumărate. Orice, dar numai postul să nu-l ții! După un timp, ca prin farmec, toate slăbesc, situațiile explozive escamotează discret, aburul vrajbei se risipește, viața reintră în normal. Dacă nu ați avut parte de astfel de experiențe, vă conjur: fiți atenți la viața voastră duhovnicească și la „întâmplările” cotidiene de la începutul următorului post...

Iar ca lucrurile să fie aduse la zi, aș dori să luăm în discuție criza Covid-19, o epidemie/pandemie decretată ca atare chiar acum, când scriu aceste rânduri. Nu știu cum se va termina teribila încheștare cu virusul noii gripe și cum vom ieși din acest conflict noi, ca spiță umană. Pe mine, sincer, cel mai mult și mai mult mă interesează în clipa de față cum vor ieși creștinii mei dintr-o încercare ca aceasta, care le-a forțat limitele credinței, ale încrederii în Sfintele Taine, în atotputernicia lui Dumnezeu, în spațiul sacru și igienizat al bisericii și în efluviile de sănătate sufletească și trupească, efluvii care vin odată cu momentele de invocare ale Duhului din Sfânta Liturghie. Câți dintre noi ne-am împărtășit cu lingurița „de obște”, alături de copiii noștri? Câți am mai sărutat sfintele moaște, câți am mai dat mâna cu frații noștri în ușa bisericii? E drept, aceste măsuri restrictive sunt binevenite, sunt logice și necesare, însă până la Sfânta Împărtășanie, căci acolo vorbim despre *altceva*. Dar acum nu e momentul acestei paranteze și nu o deschid.

Ce vreau să spun este că o epidemie ca aceasta a fost de ajuns să ne impună noi reguli, noi obișnuințe (care se vor perpetua, măcar în parte), noi perspective asupra a ceea ce se *întâmplă* la biserică. După acest episod epidemiologic, mulți români se vor întreba, pe bună dreptate, de ce ar trebui să mai mergă la biserică dacă acolo nu este, cu adevărat, un spațiu sfânt și septic, eliberat de orice imixtiune virală, de orice pericol de contaminare? Sfintele Taine sunt atotputernice sau în fața virusului pălesc până și ele? Și dacă da, cât anume, în ce proporție? Întrebări grele, cu decont ulterior. Iar viitorul, din această perspectivă, nu arată bine, căci omul este foarte sensibil la ideea de boală sau de sănătate, depinde cum vrei s-o luați. Or, dacă Biserica nu asigură măcar confortul sufletesc deplin asupra acestei provocări, la ce bun toate?! Dacă locașul sfânt devine un posibil focar de răspândire a epidemiei, la ce bun toate aceste ritualuri, slujbe, rânduiri, efort liturgic? De aceea cred într-o ridicare la putere pe alt nivel (next level) a explicațiilor teoretice venite direct „din vremurile astea”, pe care oamenii bisericii și laicii, deopotrivă, sunt datori să le ofere lumii anxioase, lumii care întreabă sincer, lumii ignorante... Nu mai putem sta cu mâinile în sân, indignându-ne de laicizarea accelerată a omului, de descreștinarea societății, de dezinteresul crescut față de cele sfinte, de erodarea credibilității clericale, ci trebuie să coborâm în arenă cu tot arsenalul teoretic și practic din dotare: cuvânt, faptă, slujbă și... minuni. Da, ați citit bine: minuni! Dumnezeu face minuni, ele sunt semne vizibile pentru oricine, și El face minuni prin slujitorii Săi.

La treabă, deci, să chemăm numele Lui cu adevărat (nu prin rutinizarea harului), cu smerenie (nu cu masca falsei umilințe), cu ardoare (nu cu descrierea obligatorie din fișa postului), în tot ceasul (nu doar în orele de program). Clerul este pus în fața unei alegeri: acum sau niciodată să facă imposibilul, căci credința în Hristos chiar pe asta se bazează: pe imposibilul răsturnat, rușinat, pe moartea învinsă cu armele

vieții. Dacă noi credem că Hristos a înviat din morți, atunci trebuie să credem și că putem face orice legat de șansele de a schimba lumea. Se poate! În pofida oricărei concurențe a tehnologiei, a schimbărilor de moravuri și a demotivării generale.

„Îndrăzniți! Eu am biruit lumea!” (Ioan 16, 33).

București, martie Anno Domini 2020,
anul pandemiei Covid-19

P.S. În afara aplicației WAZE, deocamdată nicio formă de tehnologie sau știință a viitorului nu poate să prevadă ceea ce se va întâmpla peste doar câteva minute. Însă duhul profetic sădit în om și lucrat în el prin viață curată poate pricepe ceea ce se întâmplă azi cu mare acuitate, și poate distinge, intui, amușina liniile de forță ale zilei de mâine, tendințele ei subtile, balansul ei spiritual. Adică spre ceea ce va tinde omul, cu alte cuvinte, spre ce taler va înclina balanța. Și asta nu e puțin lucru, atenție, așadar, la oamenii care nu vorbesc cele ale lor, ci ale Duhului. Să avem radarul pornit, tot timpul!

DESPRE VIITORUL APROPIAT AL BISERICII NOASTRE

Dan CIACHIR

În curând se vor împlini 30 de ani de la prăbușirea regimului comunist ateu. 30 de ani înseamnă o epocă. Una în care, și este o convingere pe care o mărturisesc fără echivoc, Biserica noastră a fost ca niciodată înfloritoare. De la sfârșitul domniilor pământene, care au coincis cu descăunarea în 1616 a lui Ștefan Cantacuzino, urmașul la tron al Sfântului Constantin Brâncoveanu, Biserica Ortodoxă Română nu a strălucit în decurs de trei secole niciodată ca în acești ultimi 30 de ani. Nu este numai părerea mea. Îmi amintesc o discuție cu preotul Parohiei Bulgare din București purtată în urmă cu 20 de ani: „Să nu vă plângeți sub nicio formă de starea Bisericii dvs., întrucât aveți o Biserică înfloritoare”. Câțiva ani mai târziu, corespondentul celei mai mari agenții de presă din lume, Reuters, pomenea într-o relatare de la București de „puternica Biserică Ortodoxă Română”. Și mă grăbesc să adaug că era vorba de o puternicie atât duhovnicească – în primul rând –, cât și socială.

De altfel, ani la rând, în discuțiile pe care le purtam cu ziariștii străini – toți occidentali – începeam cu această precizare: Biserica Ortodoxă este o Biserică de mase. Desigur, ea a avut întotdeauna respect pentru cărturărie și pentru cărturari, cele mai mari vârfuri ale intelectualității și ale artei noastre fiind legate de Biserică, în frunte cu cei trei clasici ai literaturii române: Creangă (care a fost și diacon), Caragiale și

Eminescu. Românul cel mai cunoscut astăzi în lume, sculptorul Constantin Brâncuși, a fost, succesiv, clopotar, cântăreț în corul Bisericii Mavrogheni din București și diacon al Bisericii Române din Paris; o fotografie îl înfățișează îmbrăcat în stihar. George Enescu, compozitorul român de notorietate universală, și-a mărturisit întotdeauna credința fermă în Biserica noastră... În general, intelectualii străini de Biserică, sau chiar adversari ai acesteia, sunt oameni de strălucire secundară sau terțiară, influențați de curentele la modă în Occident, care a fost și a rămas leagănul ateismului. Cei care arată potrivnicie Bisericii, situație iarăși similară cu cea din Apus, sunt persoane, în general, de prim-plan mediatic, consacrate în tăgăduirea Bisericii și a Creștinismului. Însă, majoritatea intelectualilor noștri (medici, profesori, avocați ș.a.m.d.) sunt oameni atașați Bisericii și calendarului liturgic. Ei mențin tradiția, și mai ales femeile, ca pe o componentă a mărturisirii Bisericii, și nu pretinsa înapoiere economică, întrucât sentimentul Tradiției este unul prevalent spiritual, colorat, evident, și de componentele sale sociale. Credința și Predaniile se transmit organic în familie și în comunități, inclusiv în marile orașe. A echivala credința în Hristos cu înapoierea, cu sărăcia sau cu depărtarea de oraș este o ineptie stângistă.

În anii '50, cei mai vitregi ai fostului regim, au urmat cursurile Institutului Teologic din București intelectuali precum Virgil Cândea, viitorul academician, profesorul Alexandru Dușu, criticul de artă Nina Stănculescu... România era pe atunci singura țară ortodoxă comunizată care avea atât călugărițe, cât și studente laice la Institutul Teologic din București, situație care a subzistat până în anul 1959. Și acesta este un argument major reflectând continuitatea Bisericii noastre, care și-a îndeplinit menirea fără nicio întrerupere. Avea dreptate marele istoric bisericesc Niculae Popescu să spună că în decursul istoriei țării noastre nu a existat nicio dată sat fără preot.

Înflorirea Bisericii noastre de astăzi, de care nu conținem să mă bucur și pe care o admir, se sprijină pe marile jertfe făcute de preoți și credincioși în timpul regimului comunist: 20 de preoți ortodocși au fost uciși prin sentință judecătorească (trei numai în Procesul „Arnăuțoiu”) sau omorâți în bătaie în cursul anchetelor... În anii '50, denumiți de un scriitor „obsedantul deceniu”, au predat la cele două Institute Teologice din țara noastră profesorii Dumitru Stăniloae, Ioan G. Coman, Teodor M. Popescu, Liviu Stan, iar un deceniu mai târziu profesorii Mircea Păcurariu, Ion Bria și alți dascăli remarcabili. Îndrăznesc să spun că teologia noastră de catedră a atins cel mai înalt nivel în „anii terorii”.

Alte două paradoxuri au fost primele canonizări de sfinți români, din octombrie 1955, și generalizarea cultului a șapte sfinți și sfinte cu moaște pe teritoriul României. În 1968, Patriarhul Justinian reușea să tipărească prima Biblie Sinodală postbelică, într-un tiraj de 200.000 de exemplare, cu hârtie procurată de la o societate biblică engleză datorită demersului Reginei Elisabeta a II-a a Marii Britanii.

Recent, în noiembrie 2018, un institut american de cercetare a stabilit că România este țara europeană cu cea mai mare credințioșie (prefer acest termen românesc „religiozități”) din cele 34 de state investigate. Nici despre acest lucru nu s-a vorbit foarte mult, deși este foarte important și confirmă ceea ce am constatat cu mulți ani în urmă – înflorirea fără precedent a Bisericii noastre. Mărturisesc că mă temeam că această înălțare spirituală, pentru care trebuie să mulțumim Duhului Sfânt, nu va rămâne la aceleași cote. Îmi amintesc că în anii '90 părea că zidurile deveniseră mai importante decât oamenii, în sensul că se căuta consolidarea Bisericii prin lăcașurile de cult ce trebuiau ridicate întrucât în patru decenii de regim comunist se construiseră 500-600 de biserici. Astăzi pot spune că raportul dintre ziduri și oameni, adică dintre lăcașuri și plămădirea duhovnicească a sufletelor credincioșilor, este bine proporționat și trebuie

adăugat că nu sondajele definesc apartenența la o Biserică, ci numărul de oameni pe care îi întâlnim la Sfânta Liturghie.

Dacă discutăm despre viitorul apropiat al Sfintei noastre Biserici, pe care îl dorim pe măsura celor trei decenii amintite, mi-aș îngădui câteva scurte observații. Activitatea socială a Bisericii noastre este remarcabilă, însă, ca și în cazul raportului ziduri-suflete din anii '90, mi-e teamă de un excedent în dauna duhovniciei. Și iată de ce: activitatea socială a unei Biserici este cea mai admirată de atei sau de cei indiferenți în materie de credință. Decenii în șir, Biserica Romano-Catolică a fost prețuită pentru performanțele sale în domeniul social. Tot timpul am avut impresia că acestea au fost, până la urmă, o piatră de poticnire. Nu cred că ar mai susține cineva astăzi că era mai bine ca noi, românii, să fi fost catolici, când marea Biserică a Romei este zguduită de o criză atât de profundă. Așa încât, cred că este nevoie de un echilibru între rugăciune, mărturisire și activitate filantropică. Nu trebuie să fim atenți la ceea ce admiră alții, ci la trăsăturile și specificul Sfintei noastre Biserici. Ceva similar aș afirma și despre excesul de colocvii și simpozioane în care se insinuează o umbră de scolasticism uscăcios.

Un domeniu în care avem o veche tradiție este raportul Biserică-Stat. Iar acest raport a fost cumpănit admirabil în acești ultimi 30 de ani. Mai mult: ne-a reamintit faptul, observat de un mare savant creștin, că în trecutul medieval al țării noastre cele mai frumoase înfăptuiri au fost rezultatul unei colaborări armonioase dintre Domnie și Biserică.

Tot în aceste trei decenii, conștiința dogmatică a membrilor comunității noastre de iubire și credință a fost desăvârșită. Nu am întâlnit nicio deviere dogmatică sau canonică ori vreun demers schismatic precum cel al preotului Sabev în Bulgaria anilor '90 din secolul trecut.

Există în țara noastră un procent de 10-15% oameni – nu numai ortodocși – străini de Biserică și chiar ostili acesteia. Parte din ei sunt influențați, evident, de tendințele ate-

isto-marxiste care se manifestă, nu o dată agresiv, în lumea occidentală. Și aici mi-aș îngădui o scurtă paranteză: apartenența noastră ca popor la Ortodoxie a ferit inteligența națională de păcatul spiritual al marxismului.

O realitate nouă în plan bisericesc este diaspora și am constatat că ea s-a bucurat tot timpul de interesul Sfântului Sinod, astfel încât astăzi avem parohii ortodoxe române de la Marsilia până în Groenlanda și din Irlanda până în America Latină; nu lipsesc nici cele din Australia, iar grija și atenția față de aceste parohii trebuie să se păstreze la același nivel. Avem ierarhi de cea mai bună calitate care păstoresc aceste eparhii, după cum avem și parohii cu preoți remarcabili. Îmi vin în gând părintele Ioan Dură de la Amsterdam sau părintele Sorin Bota de la Madrid și aș putea da multe alte exemple. Am auzit o credincioasă din diaspora spunând că, departe de țară, a devenit mai apropiată de Biserică decât era atunci când se afla în România, afirmație amintindu-mi-o pe aceea a unui exilat care nu pregeta să repete că a început să prețuiască literatura română odată așezat la Paris.

Revenind la realitățile din țară, mi-a plăcut întotdeauna ceea ce aș numi diversitatea armonică din teritoriul Bisericii noastre, în sensul că în Transilvania, unde am avut prilejul să merg prin zeci de parohii, există un tip de preot care ne aduce aminte de starea de lucruri dinainte de Marea Unire, când Sfântul Mitropolit Andrei Șaguna era și etnarh al românilor. Preotul din Ardeal, așa cum l-am cunoscut, are cultură duhovnicească, dar și literară sau istorică. Nu este un formalist care să poarte reverenda oricând și oriunde, însă are o substanță evidentă în faptul că până în ziua de azi credincioșii din Transilvania apreciază predica. N-aș spune că în Moldova clericii sunt mai puțin instruiți, dar atât ei, cât și enoriașii au o fervoare a trăirii ortodoxe. *Duhul sărbătorii*, care i se părea extenuat filosofului Vasile Băncilă, în urmă cu 90 de ani, este nespus de viu aici cu prilejul marilor praznice și al sărbătorilor bisericești, dar

și în viața de toate zilele, unde calendarul liturgic primează asupra celui civil.

Deși sunt laic și căsătorit, am o foarte mare prețuire pentru monahism. Preoții și călugării noștri sunt, alături de poporul credincios, cele două brațe ale Bisericii noastre. Și un raport de adversitate între ei mi se pare dăunător. Totodată, mă întreb dacă se vor mai găsi vocații pentru monahism, dat fiind că numărul de viețuitori a scăzut în unele chinovii. E păcat și îngrijorător. Monahismul nu este o sevă, ci este însuși sângele care irigă vasele Bisericii noastre.

Aceasta este perspectiva mea asupra viitorului apropiat al Bisericii și cred că fiecare din noi ar trebui să rostească cu cea mai mare încredere una dintre rugăciunile zilnice: „Mai întâi adu-Ți aminte, Doamne, de soborniceasca și apostoleasca Ta Biserică, pe care ai agonisit-o cu scump sângele Tău. Înnoiește-o, întărește-o, răspândește-o, înmulțește-o, împac-o și o păzește nebiruită de porțile iadului în veci, iar dezbinările ei le potolește”.

DE LA „METANARAȚIUNILE” LYOTARDIENE CA PSEUDOMORFOZE BABILONICE ALE (POST)MODERNITĂȚII, LA CÂNTECUL DE SLAVĂ AL BISERICII. PROLEGOMENE PATRISTICE ALE ORTODOXIEI CA ETHOS AL ÎNDUMNEZEIRII ȘI ÎNVIERII

Lucian D. COLDA

1. Prolegomena

Într-unul din studiile noastre anterioare¹ remarcam ceea ce în 1979 Jean-François Lyotard² susținea în lucrarea sa *Condiția postmodernă*³, și anume că, ceea ce caracterizează epoca postmodernității este, pe de-o parte, alături de eșecul metafizicii tradiționale – după cum remarcă și traducătorul

¹ Lucian COLDA, „Liturgia noetică și demnitatea umană între dinamica creației și sfințirea firii. Viziunea patristică și ethosul euharistic al Bisericii în postmodernitate”, în Emil Jurcan / Alin Albu (eds.), *The Missionary Ethos of the Church in post-modernity/Ethosul misionar al Bisericii în post-modernitate*, vol. 1, Proceedings of 14th International Symposium on Science, Theology and Arts (ISSTA 2015), Alba Iulia, 4-6 of May, 2015, Supplement of *Altarul Reîntregirii* Journal, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2015, p. 500-502.

² Elemente bio-bibliografice legate de personalitatea filosofului francez pot fi consultate în articolul *Jean-François Lyotard*, la următoarea adresă web: http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Fran%C3%A7ois_Lyotard (accesat la data de 25.06.2020).

³ Jean-François LYOTARD, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Collection Critique, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.

său în limba română⁴ –, tocmai eșecul „marilor povestiri de legitimare”, sau a „metanarațiunilor tradiționale” (identificate de J. Fr. Lyotard ca fiind, printre altele, iluminismul, idealismul, marxismul etc.), iar pe de alta, existența multitudinilor de „limbaje”, care nu fac altceva, decât să pună în pericol „vorbirea” însăși, deschizând, astfel, prin falsificarea și denaturarea oricărui demers gnoseologic, calea spre un babilonism nou, ultratehnicizat, spre o societate caracterizată de unul dintre teologii contemporani a fi „deconstructivist-nihilistă”⁵.

Deja cu mult înainte, celebrul scriitor rus F.M. Dostoevski atrăgea atenția în romanul său *Frații Karamazov*, în celebrul fragment cunoscut de critica literară sub numele de *Legenda Marelui Inchizitor* – chiar în chip profetic, am putea spune –, asupra unui „nou și înfricoșător Turn Babel”, pe care, în lumina celor pe care le trăim și le experimentăm noi înșine în existența noastră cotidiană, l-am putea considera drept genul de „metanarațiune” deconstructivistă, care ar pune în pericol nu numai vorbirea, respectiv limbajul și mentalitatea colectivă ca expresie a unei anume *psihologii sociale*⁶, după cum s-ar exprima cunoscutul filosof român

⁴ Traducerea a apărut sub titlul *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, trad. Ciprian Mihali, București, Edit. Babel, 1993. Remarca menționată este făcută de traducător în prefața cărții pe care tot el o semnează, sub titlul „Despre utilitatea și inconvenientele postmodernului” (p. 7-13, aici p. 8).

⁵ Ion BUGA, *Testament Gutenberg*, București, Edit. Sf. Gheorghe-Vechi, 2015, p. 148.

⁶ Discipol marcant al lui Titu Maiorescu, Constantin Rădulescu-Motru, creatorul conceptului de *psihologie socială*, avea să se impună pe parcursul vieții sale ca filosof, psiholog, pedagog, om politic, dramaturg, director de teatru, academician și președinte al Academiei Române, devenind, astfel, una dintre personalitățile marcante și fecunde ale vieții culturale românești din prima jumătate a secolului al XX-lea. Informații suplimentare legate de parcursul filosofului român pot fi consultate la adresa web: http://ro.wikipedia.org/wiki/Constantin_R%C4%83dulescu-Motru (accesat la data de 25.06.2020).

Constantin Rădulescu Motru, ci demnitatea umană însăși, incapabilă, astfel, de a mai parcurge traseul ei existențial, susținut de o anumită dinamică a creației, spre sfințirea firii, în care iubirea ar reprezenta ipostasul ontologic al persoanei umane îndumnezeite, reflectată tocmai în slava mântuitoare a Învierii.

După cum pertinent remarca unul dintre interpreții consacrați ai lui Dostoievski⁷, *Legenda Marelui Inchizitor* poate fi considerată ca fiind ideea privitoare la orânduirea definitivă a destinelor omenirii, idee care, de altfel, va fi respinsă, totuși, de F.M. Dostoievski, în cele din urmă, în lucrarea *Însemnări din subterană*, cu singura diferență că, dacă acolo, în ancadramentele unei anumite dinamici a creației se va vorbi despre o orânduire rațională, bazată pe studiul subtil și detaliat al legilor naturii fizice și al relațiilor sociale deosebit de complexe ale societății ruse contemporane lui, în *Legenda Marelui Inchizitor* se ilustrează întemeierea unui nou mod de existență al societății, e drept, pe baze religioase, fie ele chiar și lipsite de libertatea și demnitatea hristică, prin întrepătrunderea straturilor celor mai adânci ale structurii psihice umane, în care orice urmă de sfințire a firii, respectiv a ontologiei umane ca purtătoare a *imago Dei*, devine imposibil de remarcat, cu atât mai mult, cu cât omenirea însăși renunță la demnitatea ei, în conformitate cu strigătul agnostic, caracteristic unei babilonii universale perfect antihristice: „Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea!”, strigăt total opus cântului de slavă al Ortodoxiei îndumnezeitoare: „Știi Tu, oare, că peste veacuri omenirea va da glas prin gura înțelepților și a învățaților săi că nu există pe lume crimă și, prin urmare, nu există nici păcat, ci numai flă-mânzi? «Dă-le mai întâi de mâncare, și abia după aceea le poți cere să respecte virtutea!» va sta scris pe steagul celor ce se vor scula împotriva Ta, culcând templul durat de Tine. Pe ruinele templului Tău se va zidi o altă clădire, un nou și înfricoșător

⁷ Vasili V. ROZANOV, „Despre legenda «Marele Inchizitor»”, în vol. *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*, trad. Leonte Ivanov, colecția „Plural M”, Iași, Edit. Polirom, 1997, p. 121.

Turn Babel; se va înălța piatră cu piatră, cu toate că și el va împărtăși soarta celui dintâi, rămânând, ca și acela, neterminat (...) cine va da de mâncare mulțimii va apuca să-l ducă la bun sfârșit, și noi vom fi aceia care o vom hrăni în numele Tău, amăgind-o în numele Tău. O, în vecii vecilor, fără noi, ei nu vor ajunge să-și astâmpere foamea! Toată înțelepciunea lumii nu va putea să le dea pâine atâta timp cât vor rămâne liberi; dar ai să vezi că, până la urmă, ne vor aduce singuri plocon libertatea și, depunând-o la picioarele noastre, ne vor spune: «Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea!» Abia atunci vor înțelege, în fine, că, libertatea și faptul de a avea pâine în realitate și cu prisosință, așa ca să ajungă pentru toată lumea, sunt două lucruri incompatibile, fiindcă în vecii vecilor oamenii nu vor fi în stare să împartă pâinea între ei! Și în același timp se vor convinge că niciodată nu vor putea fi liberi, fiindcă sunt slabi de înger, dedați la rele, bicisnici și îndărătnici. Tu le-ai făgăduit pâinea cerească, dar iarăși Te întreb, crezi, într-adevăr, că, poate avea același preț în ochii stirpei omenești, nevolnice, desfrânate și pururea nerecunoscătoare ca pâinea reală, pământescă? Dacă în numele pâinii cerești se vor găsi câteva mii sau zeci de mii de suflete mari și puternice care să Te urmeze, cum rămâne cu milioanele și zecile de mii de milioane de făpturi omenești, incapabile să renunțe la hrana pământescă pentru cea făgăduită în ceruri?»⁸.

Rândurile de față își propun să dea mărturie tocmai despre faptul că numai Ortodoxia, înțeleasă ca realism empiric sacramental, ca act îndumnezeitor al credinței și constitutiv ontologic al firii umane, reprezintă singurul demers gnoseologic capabil să evite capcana întinsă de orice filosofie sau ideologie a (post)modernului, (auto)înțeleasă ca

⁸ Fragmentul citat face parte din ceea ce este cunoscut sub numele de „Legenda Marelui Inchizitor”. Noi l-am preluat din volumul *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice, ...*, p. 16-17, care, la rândul său, îl preia din volumul F. M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, trad. Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă, București, EPLU/Edit. Univers, 1964.

demers „metanarativ” de legitimare a istoriei, și să reveleze cântecul de slavă, dincolo de istorie, al Bisericii, în care percepția se transformă în vedere, iar vederea în experiență metafiziologică, în demers gnoseologic euharistic îndumnezeitor.

2. Rescrierea modernității ca postmodernitate în sialjul „metanarațiunilor” deconstructivist nihiliste

Corneliu Vlad, unul dintre editorialiștii consacrați ai prezentului, amintea, de curând, aserțiunea filosofului german Peter Sloterdijk⁹ legată de modernitate, perioadă înțeleasă de acesta drept epoca în care regula trecutului este ilustrată tocmai de abandonarea lui, fenomen care ar favoriza prezentul și viitorul, întrucât, pentru societatea actuală doar ele ar mai conta cu adevărat. Pe cât de realistă ar părea această constatare a filosofului german, tot pe atât de implacabilă este diagnoza care însoțește această constatare: „Modernitatea a făcut din noi niște dezmoșteniți”¹⁰. Altfel spus, modernitatea nu a făcut altceva decât să dea naștere unei ontologii pseudomorfozate, care, după spusele filosofului francez J.-Fr. Lyotard, nu ar reprezenta capătul de drum al modernismului, ci, dimpotrivă, un nou punct de plecare, sau, altfel spus, o stare recurentă a sa, numită generic „postmodernitate”. Această concluzie nu este altceva, decât răspunsul pe care J.-Fr. Lyotard l-a dat filosofului și sociologului german Jürgen Habermas¹¹, cu ocazia unui dialog purtat cu acesta și anume că, postmodernul (respectiv postmodernitatea) nu este altceva decât o dimensiune a

⁹ O scurtă bio-bibliografie despre filosoful german Peter Sloterdijk poate fi consultată la adresa următoare de web: https://ro.wikipedia.org/wiki/Peter_Sloterdijk (accesat la data de 26.06.2020).

¹⁰ CORNELIU VLAD, „Înainte era mai bine?”, în *Lumea. Global Politics and Word Events*, 6 (327)/2020, p. 110.

¹¹ Pentru persoana și opera filosofului și sociologului german, să se consulte articolul *Jürgen Habermas*, la următoarea adresă web: http://en.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas (accesat la data de 26.06.2020).

modernului (respectiv a modernității): „Postmodernul astfel înțeles nu este modernismul ajuns la capătul său, ci în stare născândă, iar această stare este recurentă”¹².

Drept urmare, J.-Fr. Lyotard deduce de aici faptul că, modernul conține în sine de o manieră *ex-plicită* postmodernul, sau, altfel formulat, postmodernul este conținut de o manieră *im-plicită* în modern, „pentru faptul că modernitatea, temporalitatea modernă comportă în sine impulsul de a trece într-o altă stare decât ea însăși”. Ținta finală a acestei schimbări de paradigme, nu este alta, decât aceea de a

¹² Jean-François LYOTARD, „Răspuns la întrebarea: «Ce este postmodernismul?»”, trad. Mihai Dinu Gheorghiu, în *Caiete critice*, 1-2/1986 p. 173-179. A se vedea și I. VULTUR, *O versiune a postmodernității*, în *Viața Românească – Revistă a Uniunii Scriitorilor*, 6-7/1992, p. 121. Așa cum arătam în studiul nostru „Liturgia noetică și demnitatea umană...”, p. 504, spre deosebire de alți analiști ai fenomenelor și paradigmelor postmodernității, Jean-François Lyotard consideră că, atunci când acestea sunt supuse unui proces de gândire reflexivă, trebuie avut în vedere faptul că, de fapt, avem de-a face nu cu o perioadă istorică ce ar încadra aceste fenomene și paradigme, ci cu un anume mod de gândire ce comportă aceste specificități. Pornind de la această premisă, precum și de la avantajul conferit de cele „două deplasări” pe care el le remarcă și anume, una lexicală, care presupune transformarea prefixului „post” în „re”, și alta sintactică, preocupată de aplicarea prefixului astfel modificat nu atât substantivului „modernitate”, cât mai ales verbului „a scrie”, J.-Fr. Lyotard ajunge la concluzia necesității „rescrierii modernității”; de ce a acesteia și nu a postmodernității, devine pentru el clar tocmai din această schimbare a paradigmelor, schimbare sugerată de o manieră analogică, prin schimbarea impusă de cele „două deplasări” amintite mai sus. Ca urmare, dacă acest argument, care aduce cu sine nu numai o simplă schimbare de structură gramaticală sau de lexic, ci o invitație la schimbarea unui anume mod de gândire, mai mult sau mai puțin colectiv, rezultă automat că, „nici modernitatea, nici așa-zisa «postmodernitate» nu pot fi identificate și definite ca entități istorice clar circumscrise, în care a doua ar urma neapărat după prima”. A se vedea pentru aceasta și Jean-François LYOTARD, „A rescrie modernitatea”, în *Viața Românească – Revistă a Uniunii Scriitorilor*, 6-7/1992, p. 122, trad. Smaranda Vultur, după originalul francez *Réécriture la modernité* din vol. *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Edition Galilée, 1988.

dobândi „un fel de stabilitate ultimă”, stabilitate vizată, pe de-o parte, de un anume gen de proiect, considerat de către filosoful francez a fi mai degrabă unul „utopic”, iar pe de altă parte, de un proiect considerat a fi unul „simplu”, dar cu un puternic caracter „politic”, ce se dorește a fi „implicat în marile istorii de emancipare”. De unde concluzia cu caracter demonstrativ: „Prin însăși constituția sa și fără oprire, modernitatea dă naștere postmodernității”¹³, sau, dacă ar fi să folosim o altă exprimare a filosofului francez, avem de-a face cu o „rescriere” a modernității¹⁴.

¹³ Jean-François LYOTARD, „A rescrie modernitatea” ..., p. 122-124. În argumentarea sa, J.-Fr. Lyotard apelează și la alte surse, precum părintele psihanalizei, Sigmund Freud (elemente legate de bio-bibliografia acestuia pot fi consultate la următoarea adresă web: https://ro.wikipedia.org/wiki/Sigmund_Freud [accesat la data de 27.06.2020]), care analizează un anume gen de comportament și mentalitate ilustrat de figura legendarului Oedip. Studiul freudian, pe care filosoful francez îl consideră a fi unul „memorabil”, distinge trei paliere de acțiune a acestui tip de mentalitate, paliere marcate sugestiv de ceea ce se dorește a fi „repetiția, rememorarea și perlaborarea”. „Repetiția”, înțeleasă drept „produsul nevrozei sau al psihozei”, rezultă din ceea ce poate fi numit generic „dispozitiv”, permițând dorinței inconștiente să devină realitate palpabilă, existența subiectului fiind organizată astfel ca o „dramă”. Viața subiectului primește în felul acesta conturul unui „destin”, el devenind, astfel, captivul unui anume gen de „predestinare”. Ca urmare, viitorul este înscris în „trecutul deja spus”, iar subiectul „repetă *fatum*-ul, chiar dacă e ignorant de acest lucru”. Subiectul – în cazul de față regele Oedip – încearcă să devină conștient, pentru a descoperi „motivul” sau cauza tulburării de care suferă pe parcursul vieții sale, sau cum formulează Lyotard, Oedip „vrea să adune la un loc temporalitatea nestăpânită, dezmembrată”. Oedip purcede ca urmare a acestei tehnici introspective de cercetare, la a identifica ceea ce este „cauza răului” sau pricina suferinței sale, angajându-se la un alt nivel al cunoașterii, oferit lui de cel de-al doilea palier amintit mai sus, anume de „rememorare”. Din această perspectivă, „a rescrie modernitatea – spune J.-Fr. Lyotard – se înțelege adesea tocmai în acest sens, cel al rememorării, ca și când ar fi vorba de a repera și a identifica o serie de crime, păcate, calamități generate de dispozitivul modernității (...)”.

¹⁴ Vezi pentru aceasta și Lucian COLDA, „Liturghia noetică și demnitatea umană...”, p. 504-505.

Acest gen de „rescriere” poate fi însă unul profund păgubos, unul care amăgește. Amăgirea aceasta rezultă tocmai din faptul că, așa cum se exprimă filosoful francez, „ancheta întreprinsă asupra originilor destinului face ea însăși parte din acest destin”¹⁵. Dacă, însă, vom încerca „a rescrie modernitatea” echivalând acest proces cu „a căuta, a desemna și a numi faptele ascunse pe care le imaginăm la originea răului de care suferim, (...) nu vom face altceva decât să perpetuăm crima, să o comitem, în loc să-i punem capăt”¹⁶. Altfel spus, nu vom reuși decât să scriem încă o dată modernitatea, căci „a scrie înseamnă a rescrie”. Modernitatea se află, astfel, într-o permanentă „re-scriere”¹⁷. Ca exemplu în sprijinul acestei aserțiuni, Lyotard aduce mărturie exemplul marxismului, care a crezut că va reuși prin „dezalienarea” forței de muncă, a maselor, așadar, să atingă un nivel ridicat de emancipare și conștientizare, eliminând exploatarea omului de către om. Rezultatul a fost însă contrar așteptărilor, ajungându-se la o nouă alienare, similară celei combătute, „cu modificări abia perceptibile”¹⁸.

În fapt, nu s-ar fi ajuns, probabil, la monstruoziții de genul celei marxiste, dacă Europa nu ar fi marșat încă din veacul al XVIII-lea în siajul a ceea ce se numește iluminism. Desigur, la o analiză obiectivă, nepărtinitoare, iluminismul trebuie perceput nu doar ca fenomenul, sau dacă e să folosim limbajul lyotardian, „metanarațiunea” care a produs numai cruzimile Revoluției Franceze; în mod cu totul paradoxal, el a adus în prim plan și elemente adânc înrădăcinate în Evanghelia lui Hristos și anume, ideile de libertate, egalitate și fraternitate. Tragedia a constat, însă, în faptul că acestea au fost proclamate total independent de Evangheliile, ceea ce a dus, în cele din urmă, la nașterea *Manifestului* comunist

¹⁵ Jean-François LYOTARD, „A rescrie modernitatea” ..., p. 124.

¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

¹⁷ Vezi pentru aceasta și Lucian COLDA, „Liturghia noetică și demnitatea umană...”, p. 505-506.

¹⁸ *Ibidem*, p. 507.

al lui Karl Marx, moment care a adus cu sine inaugurarea unei cotituri în gândirea și manifestarea social-antropologică dezrădăcinată de orice urmă de afinitate creștină¹⁹.

Ciocnirea dintre cele două avea să devină evidentă, însă, tocmai pentru faptul că Biserica va afirma fără echivoc că sursa binelui social, respectiv al omului nu este acțiunea sa, fie ea chiar una înrădăcinată în libertate, egalitate și fraternitate, ci Dumnezeu Însuși, Care creează El adevărata „metanarațiune” prin Întruparea Sa în istorie, făcându-Se, astfel, părtaș la ea și pătrunzând, în chipul acesta, ca un ferment invizibil în interiorul răului, pe care îl transformă în bine. Smerenia Întrupării, care constituie, de fapt, adevărata *rescriere* a istoriei ca „metanarațiune” mântuitoare, va deveni o adevărată combatere a orgoliului, devenit, din nefericire, o a doua natură a omului autonomizat și a gândirii lui²⁰.

De aceea, în fața ororilor care au urmat, mai ales în secolul al XX-lea, Bisericii i s-a format convingerea fermă că, ideologiile răului, „metanarațiunile” dezumanizante și deconstructivist-nihiliste sunt adânc înrădăcinate în istoria gândirii filosofice europene, ancorată ea însăși în odioasa „metanarațiune” ateist-iluministă. Deja gânditori preilumi niști precum Descartes au inaugurat o adevărată perspectivă răsturnată în modul de a face filosofie. Celebrul *cogito, ergo sum* cartezian a relevat perspectiva denaturată a cunoașterii, a unei gnoseologii care nu se mai adăpa de la izvoarele sfințeniei. Dacă în perioada premergătoare gândirii carteziene *cogito* era subordonat lui *esse*, acesta din urmă fiind considerat primordial, de atunci înainte *esse* devine secundar, subordonându-se lui *cogito*. Întreaga filosofie creștină tomistă a Apusului va fi, astfel abandonată, iar conștiința că Dumnezeu, ca ființă pe deplin autosuficientă (*Ens subsistens*) și

¹⁹ Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Memorie și identitate*, introducere de Joseph Ratzinger, Papa Benedict al XVI-lea, trad. Roxana Utale, București, RAO International Publishing Company, 2006, p. 118-120.

²⁰ Joseph RATZINGER (Papa BENEDICT AL XVI-LEA), „Introducere”, în Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Memorie și identitate...*, p. 8.

care era considerat sprijinul proniator indispensabil pentru creația întreagă, pentru orice *ens non subsistens*, sau pentru orice *ens participatum*, așadar, și pentru om, nu își va mai găsi locul în elaborarea viitoarelor *metanarațiuni* cu preținse accente automântuitoare²¹, precum, de exemplu în gândirea filosofiei nietzscheiene, în care nu Dumnezeu, ci *supraomul* este măsura tuturor lucrurilor.

Desigur, așa după cum remarca și Martin Heidegger, la care J.-Fr. Lyotard face apel, filosofia nietzscheană repetă, împotriva ei însăși, aceeași eroare, atunci când respinge existența unui *Grund*, adică a unui *principiu originar*, așa cum se regăsește el deja la Platon sub forma ideii de *Bine* sau la Gottfried Wilhelm von Leibniz, ca *principiu al rațiunii suficiente*. Ca urmare, Nietzsche reiterează *procesul metafizic* concretizat într-o *metafizică a voinței*, metafizică ce este, în esența ei, după cum observă J.-Fr. Lyotard, „conținută de toate sistemele filosofice ale Occidentului modern”. Aceasta ar duce la o reflecție centrată „asupra unei rescrieri care s-ar sustrage, atât cât e posibil, repetării a ceea ce ea rescrie”. Mai mult, arată J.-Fr. Lyotard, „s-ar putea ca resortul procesului de rememorare să fie voința însăși. Este ceea ce Sigmund Freud intuiește atunci când disociază *perlaborarea* (*Durcharbeitung*) de *rememorare* (*Erinnerung*)²².

J.-Fr. Lyotard arată că, de fapt, „rememorându-ne, *vrem* ceva mai mult”. Acest fel de a vrea echivalează pentru el cu „luarea în posesie a trecutului”, cu analiza acestuia și cu identificarea pe baza acestei analize a „*crimei inițiale*”, făcând-o să se manifeste ca atare, ca și când aceasta ar duce la detașarea ei de contextul afectiv în care ea a avut loc. Uităm, însă, spune J.-Fr. Lyotard că „însăși voința de a identifica originea răului se naște din dorință. Căci ține de esența dorinței să dorească a se depăși pe sine, pentru că dorința

²¹ Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Memorie și identitate...*, p. 26.

²² Jean-François LYOTARD, „A rescrie modernitatea”..., p. 124.

e insuportabilă”²³. Încercarea de amintire nu este, ca atare, altceva, decât – și aceasta în mod paradoxal – un mijloc de a uita. Acesta este pentru J.-Fr. Lyotard echivalentul unei mentalități reflectate de un anume mod de a „redacta” istoria; din nefericire, acest mod de redactare duce, de fapt, la „reducerea” ei²⁴.

Din această perspectivă, J.-Fr. Lyotard explică legătura dintre această practică ce reflectă un anume tip de mentalitate și „rescrierea modernității”, acțiune care presupune un alt tip de mentalitate. Concret, el afirmă: „Vă amintesc că singurul fir conducător de care dispunem în procesul de

²³ *Ibidem*, p. 125.

²⁴ *Ibidem*, p. 125. Aceasta este, la urma urmei, un proces înscris în cadrele delimitate de latinescul *redigere* și de englezescul *putting down*; cu alte cuvinte, avem de-a face, cu a „redacta” și a „reprima”, atunci când este vorba de o „rescriere” în această manieră a istoriei. Și aceasta este, de fapt, rezultatul unei anumite mentalități. Este o mentalitate care, pe lângă cadrele trasate de *redigere* și *putting down*, reflectă și o altă dimensiune, adiacentă celor două: *writing down*, care sugerează simultan „înscrisiere sau înregistrare, dar și discredit”. Această ultimă dimensiune, după cum remarcă J.-Fr. Lyotard, se regăsește și la Nietzsche, atunci când, în opera sa *Considerații inactuale*, analizează „capcanele ce pândesc cercetarea istorică”. Chiar și Sigmund Freud a renunțat, în cele din urmă, la ipoteza sa asupra originii nevrozelor, trecând la ceea ce el formula ca fiind „scena primitivă”, adică scena de seducere a copilului de către adult. Astfel, el avansează o altă latură a psihanalizei și anume, cea a finalității ei, sugerându-se prin aceasta faptul că, „procesul curativ ar trebui să fie indeterminat”. J.-Fr. Lyotard atrage atenția, de asemenea, asupra faptului că, Sigmund Freud a pus accent pe ceea ce se numește „regulă a atenției egal distribuite”, regulă care trebuie adoptată de către analist vizavi de pacientul său. Ca atare, în conformitate cu această regulă, trebuie suspendată judecata, nefiind permisă nicio prejudecată, trebuie primit tot ceea ce se comunică și trebuie acordată atenție egală la tot ce survine și mai ales cum survine. Acestei reguli trebuie, însă, să se supună și pacientul, nu numai analistul. Acest mod de operare duce la situația de a fi „pacient” într-un sens nou și anume, nu în acela de a îndura pasiv și repetitiv aceeași „dramă”, ci în acela de a-și exersa propria „posibilitate”. Lucian COLDA, „Liturghia noetică și demnitatea umană...”, p. 507-508.

perlaborare constă în sentiment, mai degrabă, în ascultarea sentimentului. Survine un fragment de frază, un început de informație, un cuvânt. Ele sunt legate pe loc într-o altă «unitate». Fără raționamente, fără argumente, fără mediere. Procedând astfel, te apropii, puțin câte puțin, de o scenă, scena a ceva. O descrii. Ignori ce este, ce reprezintă. Ești sigur doar de faptul că se raportează la ceva trecut, deopotrivă la trecutul cel mai îndepărtat și cel mai apropiat, deopotrivă la trecutul tău și al celorlalți. Timpul pierdut nu e reprezentat ca într-un tablou, el nu este nici măcar prezentat. El este ceea ce ne prezintă elementele tabloului, ale unui tablou imposibil. A rescrie înseamnă a le înregistra. Este clar că această rescriere nu furnizează nicio cunoaștere a trecutului”²⁵.

Or, tocmai necunoașterea trecutului a dus la crearea celor mai terifiante și bestiale „metanarațiuni”, precum na-

²⁵ Jean-François LYOTARD, „A rescrie modernitatea”,..., p. 124-127. Din această perspectivă, urmând raționamentului lyotardian, putem constata că, analiza nu mai este o problemă de cunoaștere, ci este o „tehnică”, una de artă, ceea ce presupune, din nou, un *alt tip de mentalitate*. Respectiva „tehnică” se înscrie – acest lucru remarcându-l și Sigmund Freud – într-un proces de emancipare, devenind un element constitutiv al acesteia. Retorica inconștientului este, astfel, reconstruită, iar sensul „rescrierii” trebuie înțeles ca atare, din această perspectivă. Urmând lui Immanuel Kant, care apelează la imaginea unei flăcări insesizabile în focul din vatră și la imaginea unui desen realizat de izvoarele unui pârâu. O ultimă observație pe care o face J.-Fr. Lyotard, este aceea că, un anume fel de „re-scriere” – termen desemnat în jargonul jurnalistic prin „re-writing” – îl constituie noile tehnologii folosite în „producerea, difuzarea, distribuirea (sic!) și consumarea bunurilor culturale într-o industrie”. Este, la urma urmei, o răsturnare a mentalităților, a paradigmelor și a modalităților de gândire, fenomen produs odată cu conferirea unei importanțe capitale conceptului de „bit”, de unitate informațională, ca semn nu al modernității, ci al postmodernității. De aceea, întrebarea: ce poate, oare, conserva utilizarea noilor tehnologii folosite în cadrul acestui proces de „re-scriere”? J.-Fr. Lyotard se mulțumește să răspundă la această întrebare formulând următoarea aserțiune: „a rescrie modernitatea înseamnă a rezista scrierii acestei presupuse postmodernități”. A se vedea pentru aceasta și Lucian COLDA, „Liturghia noetică și demnitatea umană...”, p. 508-510.

zismul și comunismul, care, fiecare în parte, doreau să-l salveze pe om de rău, născând ele însele, din nefericire, pentru aceasta, cele mai abjecte și abominabile ideologii, scriindu-le și re-scriindu-le.

3. De la pseudomorfoza (post)modernă a „metanarațiunilor” lyotardiene la cântecul de slavă soteriologic în lumina patristică a Ortodoxiei

J.-Fr. Lyotard conștientizează că „rescrierea” este legată inevitabil de „problema timpului”. Ca atare, el remarcă: „Receptarea estetică a formelor nu este posibilă decât dacă renunțăm la orice pretenție de a stăpâni timpul printr-o sinteză conceptuală”. Ca urmare a acestui fapt, este necesară, spune el, bazându-se și pe analizele lui Theodor W. Adorno²⁶, dar mai ales pe cele ale neomarxistului Ernst Bloch²⁷, rescrierea modernității. Nu trebuie, însă, uitat faptul că, „modernitatea este, de altfel, propria sa rescriere”. Rescrierea, înțeleasă ca fiind relaționată cu noțiunea de „estetică a frumosului”, ține însă mai mult, după cum afirmă Lyotard, de problematica sublimului. Acest tip de „rescriere” nu are, în opinia lui J.-Fr. Lyotard, „nici o legătură cu ceea ce este numit postmodernitate sau postmodernism pe piața ideologiilor contemporane”²⁸.

Din nefericire, niciuna dintre aceste ideologii nu par a lua în considerare dimensiunea soteriologic-îndumnezeitoare a Ortodoxiei, ca și când aceasta nu ar avea nimic de-a face cu lumea Occidentului, care, așa cum am văzut, este vitro-ul

²⁶ Amănunte legate de viața și personalitatea lui Th. W. Adorno pot fi consultate la articolul *Theodor W. Adorno* de la adresa https://ro.wikipedia.org/wiki/Theodor_W._Adorno (accesat la 27.06.2020).

²⁷ Amănunte legate de viața și personalitatea lui Ernst Bloch pot fi consultate la articolul *Ernst Bloch* de la adresa https://de.wikipedia.org/wiki/Ernst_Bloch (accesat la 27.06.2020).

²⁸ Jean-François LYOTARD, „A rescrie modernitatea” ..., p. 126. A se vedea pentru aceasta și Lucian COLDA, „Liturghia noetică și demnitatea umană...”, p. 509.

în care s-au scris și re-scris „metanarațiunile” autovoite a fi mântuitoare pentru om.

Așa cum remarca Andrew Louth într-un interviu acordat teologului român Mihail Neamțu, ideea că lumea ortodoxă nu ar avea, din punct de vedere istoric, nimic de-a face cu Occidentul, este o teză de dată mai recentă²⁹, care, probabil, ar vrea, prin aceasta să justifice eșecul lamentabil al mântuirii făgăduită de „metanarațiunile” scrise și re-scrise pe parcursul istoriei, dar nerealizată.

Faptul că Occidentul a apelat la crearea unei simbioze sau afinități între teologie și cultură, exprimată de nume importante ale literaturii precum Fr. Hölderlin, R. M. Rilke, P. Claudel, Ch. Péguy sau S. Eliot, P. Éluard, Th. Beckett, ori de nume ale teologiei, precum H. Urs von Balthasar, nu a avut alt scop decât acela de a transmite o idee importantă despre ceea ce teologia ar fi în raport cu cultura. În general, religia a fost prezentată ca o căutare a adevărului și a binelui, H. Urs von Balthasar văzând, bunăoară, adevărul și binele ca stând împreună în revelația frumuseții. Desigur, această viziune nu poate fi întâlnită prea des la teologii apuseni, ea fiind ignorată, mai degrabă, de aceștia. Perspectiva se schimbă total, însă, atunci când Ortodoxia intră în scenă și revelează faptul că, în asumarea empirică a sa, frumusețea poartă în sine sensul profund al transfigurării, pentru că nu este altceva decât frumusețea originară³⁰.

Ortodoxia are tocmai acest rol unificator, nefiind nevoie pentru ea de o re-scriere, ea fiind mereu aceeași, anulând soteriologic despărțirea, dar păstrând, totuși, după spusele Sfântului Maxim Mărturisitorul, diferența: „Căci unirea, înlăturând despărțirea, nu desființează deosebirea”³¹.

²⁹ Mihail NEAMȚU, „«Avem nevoie de teologi capabili să comunice viziunea patristică în limbajul culturii occidentale». Convorbiri cu Pr. Andrew Louth”, în Cătălin Pălimaru (ed.), *Părinții Bisericii între teologie și cultură*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2014, p. 295.

³⁰ *Ibidem*, p. 301-302.

³¹ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua. Tilcuii ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie

Desigur, acest lucru poate părea de neînțeles pentru gândirea pseudomorfozată a Occidentului, care nu vede altă soluție decât re-scrierea permanentă a istoriei, crearea unor „metanarațiuni”, în speranța unei mântuiri iluzorii, „metanarațiuni” care nu vor mai fi, pur și simplu, doar împrimate sau asumate ideologic, ca în cazul iluminismului, marxismului, nazismului, sau comunismului, ci care sunt în zilele noastre de-a dreptul idolatrizate, precum, de exemplu, așa zisa „corectitudine politică”. Din păcate, abia de-acum înainte începe să se dezvăluie lumii hidoșenia acestui idol. Apărută sub forma unei griji de-a dreptul mântuitoare pentru diverse categorii defavorizate, această ideologie cu vădite accente antihristice și-a urmat cursul ei prestabilit, spre un succes întreținut de majoritatea dornică de o izbăvire ieftină, non-ecclesială, non-sacramentală și non-ascetică. Evenimentele ultimului timp demonstrează încă o dată, dacă mai era nevoie, că, la urma urmei, ideea înlăturării oricărei opoziții în numele corectitudinii politice, ne face să constatăm faptul că faza în care ne aflăm seamănă perfect cu faza de ascensiune a nazismului și a comunismului³².

Referitor la aceasta, Gabriel Purcăruș constată implacabil faptul că „după ce au activat o vreme în ilegalitate, pretinzând că reprezintă interesele unei clase oropsite (muncitorul german și, respectiv, proletariatul), partizanii celor două ideologii totalitare au pus mâna pe putere și au început ingineria socială, distrugerea fizică și ideologică a dușmanilor, ștergerea memoriei publice, rescrierea istoriei, confiscarea averilor. Cărțile au fost arse și puse la index, timbrele vechi confiscate, bisericile dărâmate, oponenții închiși sau trimiși la reeducare forțată. Și ei, comuniști sau naziști, au făcut-o cu aceeași legitimitate autoproclamată și cu aceeași

Teologul”, în PG 91, 1056 C și în traducere română în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, trad. Dumitru Stăniloae, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1983, p. 50.

³² Gabriel PURCĂRUȘ, *Corectopia: cum supraviețuim în cușca diversității*, Iași, Edit. Doxologia, 2018, p. 60-61.

superioritate morală autoasumată precum progresiștii occidentali de astăzi. Și ei au beneficiat de complicitatea tăcută a majorității, de *sancta simplicitas* a idioților utili care cred că ajută la binele comun punând și ei o mână de vreascuri pe rugul aprins sau înfierând public «retrograzii» care se opun «progresului»³³.

Pentru oricine de bună credință, este clar faptul că, niciuna dintre ideologiile propuse ca „metanarațiuni” salvifice nu au reușit și nu vor reuși niciodată să îndeplinească această funcție soteriologică pentru omul contemporan. La urma urmei, ele nu se dovedesc a fi altceva, decât ideologii ale răului, ale cacodoxiei și ale heterodoxiei, fiind în afara gnoseologiei empirice a sfințeniei eclesiale, fiindu-și loruși autosuficiente, autoidolatrizându-se și introducând, astfel, *distanța* non-soteriologică. Întrebarea pe care ne-o adresăm este, desigur, în ce măsură, există un antidot al acestei *distanțări*, care s-o transforme din „metanarațiune” non-soteriologică, în „rostire metafizică” soteriologică, care să-i confere acel *Grund*, pe care, așa cum arătam mai sus, filosofii ateist-iluministe ale Occidentului îl resping, așa cum face, de exemplu filosofia nietzscheană, decretând „moartea lui Dumnezeu”. Altfel spus, așa după cum observă chiar unul dintre filosofii occidentali contemporani, dar care se sustrage ispitei iluminist-ateiste a negării, „decât să decidem dacă «Dumnezeu a murit» sau nu, vom întreba mai degrabă, poate cu mai multă îndreptățire și cu mai mult folos, în ce condiții enunțul «Dumnezeu a murit» devine, sau rămâne, cu putință de a fi gândit”³⁴.

Desigur, *morții lui Dumnezeu* i se poate oferi acel *Grund* necesar care s-o transforme în „rostire metafizică”, soteriologică. Astfel, ideea unei posibile acceptări a „morții lui Dumnezeu”, desigur, nu în sens nietzschean, nu vrea

³³ *Ibidem*, p. 61-62.

³⁴ Jean-Luc MARION, „Idolul și distanța”, în *Acta Phaenomenologica*, trad. Daniela Pălășan / Tinca Prunea, București, Edit. Humanitas, 2007, p. 21.

să decreteze, pur și simplu scoaterea lui Dumnezeu din joc, ci, dimpotrivă, vrea să aducă în prim plan „chipul *modern* al stăruitoareii și veșnicei sale statornicii”³⁵. Or, tocmai în acest sens, nicio „moarte a lui Dumnezeu” nu pătrunde așa de adânc și profund în ontologia soteriologică, precum strigătul lui Hristos de pe cruce, strigăt care este, de fapt, al umanității întregi, al *Adam-ului total*, după cum se exprimă Sfântul Sofronie Saharov³⁶: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” (Matei 27, 46; Marcu 15, 4). Acesta este, de fapt, momentul în care, din abisul infernal al suferinței soteriologice de atunci, intră, ca o izbucnire, în istoria umanității filiația care revelează calitatea de părinte a Tatălui. Astfel devine inteligibil faptul că, Dumnezeu, revelându-se tocmai ca Tată, *se apropie în însăși retragerea Sa*. Cu alte cuvinte, tocmai din pricina aceasta, „de când Hristos a fost fiu pe măsura unei asemenea *distanțe*, orice «moarte a lui Dumnezeu», orice «fugă a zeilor» își găsește adevărul și depășirea într-un pustiu care nu crește decât în măsura în care Fiul Îl străbate spre Tatăl”³⁷. Devine, astfel, evident faptul că, numai o înțelegere treimică, în cheie patristică, a „morții lui Dumnezeu” o face pe aceasta acceptabilă. Cel care a făcut posibilă o atare interpretare nu este altul decât genialul autor patristic, cunoscut în literatura de specialitate sub numele de Sfântul Dionisie (Pseudo) Areopagitul³⁸, prin ale sale scrieri

³⁵ *Ibidem*, p. 15.

³⁶ Mai multe considerații despre acest aspect al *Adam-ului total* pot fi consultate în articolul *Viața Arhimandritului Sofronie Saharov*, disponibil la <https://www.crestinortodox.ro/religie/parintele-sofronie-saharov-98877.html> (accesat la data de 30.06.2020).

³⁷ Jean-Luc MARION, *Idolul și distanța...*, p. 15-16.

³⁸ În concepția dionisiană, „*viața întregului univers creat constă în participarea la Dumnezeire*”. Este o împărtășire de darurile hărăzite de către Creator în vederea îndumnezeirii întregii ordini create. Lumea întregă apare drept locul prin excelență al manifestării slavei dumnezeiești și, în același timp, se deschide posibilitatea creaturii de a accede la Divinitate. În ceea ce privește doctrina trinitară, Dionisie introduce o distincție între „*uniri*” – „*henosis*” și „*diferențieri*” – „*diakrisis*” ceea ce constituie „*pivotul central al întregii sale teologii*”. Este cu alte cuvinte distincția între

Ființa divină – „ousia”, transcendentă și incomunicabilă, și manifestările „ad extra” ale Acesteia. Dumnezeu nu este numai ființă transcendentă, ci și cauză a existențelor și lucrare de descoperire. Se face în acest sens o diferență netă între unirile dumnezeiești – „*henosis tas theias*”, „*lăcașuri tainice și care nu se arată deloc*”, firea suprafințială, și diferențierile – „*diakrisis*”, prin care Dumnezeu Se manifestă în creație (Numele Divine II 4). Sfântul Dionisie stabilește în cadrul Treimii o opoziție clară între Tatăl, Care este „*Dumnezeirea izvorătoare*” și Fiul și Duhul Sfânt Care apar drept „*mlădițele dumnezeirii născătoare*” – „*blastoi theophytoi*”. Este o identitate între Tatăl ca sursă a Dumnezeirii și a modului de proveniență a celorlalte două Persoane. Dacă Dumnezeu există, este numai pentru că Tatăl există. Unica substanță divină este în consecință ființa lui Dumnezeu numai pentru că ea posedă aceste trei moduri de existență, moduri pe care nu și le datorează Sieși, ci unei persoane: Tatălui. Este fără îndoială prezentată aici doctrina „*monarhiei*” Tatălui, specifică Răsăritului creștin (în special Capadocienilor). Dumnezeu, Treime de Persoane, nu rămâne numai transcendent, ci se și imanentează în creație. Acest lucru ne conduce la manifestările „*în afară*” ale Dumnezeirii, căci „*este comun și unitar întregii Dumnezeiri, să se facă împărtășită toată și întreagă de fiecare din cele ce se împărtășesc*” (Despre numele divine II, 5). Pentru a exprima acest adevăr fundamental al Revelației creștine, Dionisie apelează la termenii de „*proodos*”, „*dynameis*” și „*energeia*”. Dumnezeu este „*unitate*” în Treimea transcendentă, iar „*proodos*” și „*epistrophē*” stabilesc raporturile cu creația. Cu alte cuvinte, expresia desemnează în mod general atât mișcarea Dumnezeirii către ordinea creată, „*ieșirea de ființă făcătoare a ființei izvorătoare a dumnezeieștii obârșii*” (Despre numele divine V, 1), cât și speranța unei anabaze a creaturii spre izvorul ei. Doctrina dionisiană privitoare la „*proodos*” pare la o simplă privire o trimitere la doctrina plonică a existenței unor „*unități*” – „*henades*”, înțelese ca un fel de dumnezei inferiori, care există alături de Unul și reproduc unitatea acestuia fără să o distrugă. Se creează astfel o scară a ființei, în care „*henadele*” apar ca niște dumnezei intermediari. Însă în concepția lui Dionisie, „*proodos*” reprezintă eliminarea conceptului de „*kosmos noetos*” antic păgân, prin anularea tuturor structurilor unor divinități inferioare. Atunci când prezintă imanența dumnezeiască, Dionisie face apel la un alt termen, sinonim cu cel de „*proodos*”, și anume la cel de „*dynamis*”. Puterile sau energiile divine nu sunt nici emanații diminuate ale naturii divine, care ar descrește, pornind de la unitatea acestei naturi până la cea mai de jos ființă creată, ci un alt mod prin care Dumnezeu Se manifestă în creație. Există, prin urmare, o relație analogică între Dumnezeu Creatorul și ființele create de El, dar relația aceasta constituie nu o determinare a Fiin-

legate fundamental de numirile dumnezeiești. Desigur, demersul său nu are ca intenție să recuze orice discurs despre Dumnezeu în complementaritatea unui concept precum cel al „apofatismului teologic”, ci să exercite asupra limbajului o influență profundă, astfel încât acesta să nu mai concureze într-o contradicție metodologică cu ceea ce dorește să enunțe și anume, un discurs care slăvește și prin intermediul căruia se conturează „distanța”³⁹, concept care trebuie, însă, înțeles în mod imperios necesar ca *locus theologicus* al revelării relației dintre „dăruire” și „dar”, scos în evidență tocmai de interrelaționarea dintre Tatăl și Fiul, în care noi suntem

ței divine (a esenței sau a naturii lui Dumnezeu), ci o „întruchipare iconică a diversității particularităților personale divine”, descrise de Dionisie prin termenul de „modele divine” – „*ta theia paradeigmata*”. Predeterminările divine nu introduc niciun fel de dualitate în unitatea și simplitatea puterilor dumnezeiești. Ele sunt atributele divine percepute în relația lor cu creația. Așa cum creația revelează aspecte ale Dumnezeului incognoscibil, tot astfel, ca paradigme, ele sunt arhetipuri ale realității creaturale, forme pe care le determină precunoașterea („*pronoia*”) lui Dumnezeu. Are loc o întâlnire sinergică a două voințe: libertatea creaturii și predeterminarea care se adresează fiecărei ființe. Suntem îndumnezeiți prin identificarea cu paradigma sau predeterminarea pe care Dumnezeu a determinat-o pentru noi: făcându-ne una cu voia Lui pentru noi, exprimăm desăvârșit intenția lui Dumnezeu și iradiem cu limpezime lumina divină pe care am primit-o. Energiile nu sunt efecte ale Cauzei dumnezeiești așa cum sunt fapăturile. Ele nu sunt create, produse din neant, ci „*sunt o veșnică scurgere a ființei una, a Treimii. Sunt revărsările firii dumnezeiești care nu se pot 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*”. *Corpusul Areopagitic* ne oferă astfel o diferență clară între transcendența și imanența divină. Dumnezeu, prin energiile Sale prin care se face prezent în creație, dă posibilitatea de cunoaștere a Sa tuturor, nu în Ființa Sa (care rămâne inaccesibilă), ci în revărsările Sale „*ad extra*”, în lucrările și manifestările Sale, făcute posibile datorită procesiunilor dumnezeiești. Nu poate fi vorba de un emanaționism neoplatonic, ci de teologia capadociană exprimată într-un limbaj filosofic. Vezi pentru aceasta, Constantin VOICU / Lucian-Dumitru COLDA, *Patrologie*, vol. III: *Patrologie și literatură postpatristică*, ed. a 2-a, rev., București, Edit. Basilica, 2015, p. 97-99.

³⁹ Jean-Luc MARION, *Idolul și distanța...*, p. 16.

dăruiți de Tatăl, în notă soteriologică, Fiului, acordându-ne, astfel, iertarea prin El. Astfel, receptarea patristică a Ortodoxiei ne face capabili să înțelegem că, între Ei, are loc, în mod paradoxal, o „dublare a distanței”, dar care are ca efect, tocmai concurarea lor într-o unire, după modelul patristic chalcedonian, „fără amestec sau schimbare, fără împărțire sau despărțire”, întrucât „distanța pune darul ființei la distanță de distanța însăși, ca o icoană a ei”⁴⁰. De aceea, orice altă receptare a ideii de „distanță”, mai ales ca cea nietzscheană, în sialul unei răstălmăcite „morți a lui Dumnezeu”, nu face decât să dovedească, în opinia noastră, eșecul pretins soteriologic al unei atare „metanarațiuni”, transformând-o, prin aceasta, într-o ideologie a răului, cu profunde afinități față de alte „metanarațiuni” sau ideologii malefice, precum nazismul sau comunismul deja menționate de noi.

Tuturor acestor ideologii ale răului, Dumnezeu le-a impus o limită, El fiind prin esență Dreptatea, întrucât „este Cel Care compensează binele și pedepsește răul cu o perfecție adecvare la situația obiectivă”⁴¹. Desigur, situația obiectivă este dată de fiecare dată de concretul istoric; și, așa cum remarcă doi istorici contemporani, noi „aparținem unei minorități pe această planetă imparțială”, locul unde „toate realizările umane pălesc în istoria și perspectiva vieții polimorfe”⁴².

În ceea ce ne privește, considerăm că numai Ortodoxia constituie unica sinteză integratoare, ce subsumează în sine complexitatea și polimorfismul vieții – atât a celei trecute, cât și a celei prezente, dar, mai cu seamă, a celei viitoare, ea fiind singura capabilă să-i descopere omului „metanarațiunea” cu adevărat mântuitoare, și anume, îndumnezeirea, înțeleasă ca hristificare în Duhul Sfânt, în lumina Învierii.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁴¹ Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Memorie și identitate...*, p. 34.

⁴² Will DURANT / Ariel DURANT, *Lecțiile istoriei. Studii despre 5 000 de ani de istorie, cultură și civilizație umană*, trad. Corina Dobrotă, col. „Carte Pentru Toți”, București, Edit. Litera, 2020, p. 17.

4. „O, pune-mă pe inimă pecete!” (Cântarea Cântărilor 8, 6) sau de la inima pecetluită, la mintea euharistică îndumnezeită. Prolegomene patristice ale Ortodoxiei îndumnezeitoare

Atunci când redacta celebrele *Questiones Disputatae*, afirmând drept *sententia certa* ceea ce, de fapt, ilustra caracteristica unei societăți umane „flămânde” de cunoaștere, Toma d’Aquino stipula, fără echivoc, în celebrul său tratat *Quaestiones disputatae de veritate*⁴³, principiul axiomatic major al scolasticii medievale: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu / Nimic nu poate fi perceput de intelect (minte), dacă mai întâi nu a trecut prin simțuri*⁴⁴.

Plecând de la acest principiu axiomatic tomist, care nu este, însă, unul patristic, ne întrebăm pe bună dreptate, în ce măsură, *pecetluirea inimii* corespunde unei lucrări, a cărei percepere să nu rămână doar la simpla receptare *sensualistă* – asertiunea tomistă constituind mai târziu bazele *filosofiei sensualiste* –, ci să treacă dincolo de aceasta, adică prin filtrul intelectului, dar nu oricărui intelect, ci al unuia străfulgerat de lumina îndumnezeitoare a lui Hristos, a unui intelect pogorât în însuși adâncul tainic al inimii pecetluite de Hristos, care să illustreze demnitatea persoanei umane, percepută, așa cum spun Sfinții Părinți, drept ființa situată între dinamica creației și sfințirea firii acesteia. Ne-am putut da seama, desigur, că, cel care pecetluiește nu este altul

⁴³ q. 2, art. 3, arg. 19. Fragmentul citat poate fi consultat la următoarea adresă web: <http://www.hispanoteca.eu/Lexikon%20der%20Linguistik/e/EMPIRISMUS%20%20Empirismo.htm>. Axioma aceasta avea să devină, mai apoi, principiul de bază al sensualismului filosofic reprezentat de John Locke (1632-1704) și avea să fie completat de către Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) sub forma *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu nisi intellectus ipse/Nimic nu poate fi perceput de intelect (minte) dacă mai întâi nu a trecut prin simțuri, mai puțin intelectul însuși.*

⁴⁴ Ideile următoarelor două subcapitole urmează îndeaproape ideile exprimate deja de noi în studiul nostru „Liturgia noetică și demnitatea umană...”, p. 516-523.

decât Hristos, iar inima pe care El o imprimă cu sigiliul Său, nu este alta decât inima Bisericii Sale, prin Biserică înțelegând în cel mai profund sens patristic, creația întregă.

Spre deosebire de Origen, după care creația rațională primordială este „imobilă”, „statică”, găsindu-și împlinirea și logicitatea în contemplarea ființei dumnezeiești și nu în „dynamism” sau în „mișcare”, care nu ar fi altceva decât o formă de revoltă sau de rebeliune contra lui Dumnezeu, Părinții Bisericii au văzut și înțeles întru trăirea Ortodoxiei „mișcarea” sau „dynamismul” fapturilor tocmai ca o consecință firească și necesară a caracterului lor creatural, aflat în drum spre comuniunea și unirea cu Dumnezeu. În sensul acesta, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește⁴⁵ despre sistemul existențial creat de Dumne-

⁴⁵ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie” 60, în *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, trad. Dumitru Stăniloae, Ediția a II-a, București, Edit. Harisma, 1994, p. 330-335: „Prin Taina lui Hristos cuvântul Scripturii a numit pe Hristos Însuși. Aceasta o mărturisește limpede marele Apostol, spunând: «Taina cea ascunsă de neamuri, s-a descoperit acum», de unde se vede că după el Taina lui Hristos este tot una cu Hristos. Iar această Taină este, desigur, unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și omenității într-un singur ipostas (...) Căci se cădea ca Făcătorul a toate, ca făcându-Se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, să Se păstreze pe Sine neschimbat, atât ca ceea ce era după fire, cât și ca ceea ce a devenit prin fire potrivit iconomiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mișcare, care singură face cu puțință schimbarea la cele ce se mișcă. Aceasta este Taina cea mare și ascunsă. Aceasta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru niciuna. Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiale, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El (...) încă înainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotarului (definitivului) și a nehotărniciei (indefinitivului), a măsurii și a lipsei de măsură, a marginii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar

zeu și aflat într-o dinamică ce duce spre El. *Rațiunea* sau *logosul* fiecărei făpturi constă tocmai în aceea de a se afla într-o dinamică existențială, de a fi *activ* din punct de vedere existențial⁴⁶. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful vorbise deja în veacul al II-lea despre faptul că *Logosul dumnezeiesc*/λόγος σπερματικός a însemnat întreaga creație cu *logoi*-i sau *rațiunile* existențiale care o susțin în drumul ei spre Dumnezeu⁴⁷. Deja în ambele *Apologii* redactate după convertirea sa, Sfântul Iustin arată că Logosul a răspândit în întregul univers multe „cuvinte seminale”, astfel încât adevărul, indiferent de locul unde se află sau de măsura în care există, provine, în primă și ultimă instanță, tot de la Dumnezeu⁴⁸. Identitatea aceasta dinamică a creației, deci

această taină s-a înfăptuit în Hristos, care s-a arătat în cele din urmă dintre timpuri, aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia Care este după ființă cu totul nemișcat, din mișcarea lor față de ele însele și una față de alta; de asemenea ca să primească prin experiență cunoștința trăită a Aceluia în Care s-a învrednicit să Se odihnească, cunoștința care le oferă posesiunea fericită, neschimbată și constantă a Celui cunoscut de ele (...) Unii spun că Hristos a fost cunoscut mai înainte de întemeierea lumii de către aceia cărora li S-a arătat mai apoi în timpurile de pe urmă, întrucât și ei au existat înainte de întemeierea lumii, împreună cu Hristos Cel cunoscut de mai înainte. Dar noi nu primim această învățătură, fiindcă este cu totul străină de adevăr, ca una ce face ființa celor raționale coeternă cu Dumnezeu. Căci nu e cu puțință să fie cineva cu Hristos precum este El și apoi să nu mai fie cu El, dacă în El ajung veacurile la capătul lor și în El se opresc cele ce se află în mișcare. Fiindcă în El niciuna dintre făpturi nu mai este supusă schimbării”.

⁴⁶ IDEM, *Ambigua...*, p. 58: „Așadar, vom mărturisi, împreună cu firea și mișcarea, fără de care nu este nici fire, cunoscând că altceva este rațiunea existenței și altceva modul existenței, prima indicând firea, al doilea, iconomia”.

⁴⁷ Constantin VOICU, *Patrologie*, vol. I, București, Edit. Basilica, 2009, p. 144. A se vedea și Berthold ALTANER, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, Herder & CO. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, 1938, p. 65.

⁴⁸ David C. FORD, *Învățăturile Părinților din primele veacuri: un ghid pentru omul contemporan*, trad. Mihail Brînzea, București, Edit. Σοφία, 2019, p. 93.

a Bisericii, este reflectată, aşadar, tocmai în atingerea ţelului pentru care a fost adusă la existenţă, adică pentru comuniunea cu Dumnezeu. Numai aşa îşi poate îndeplini ea *σκόπος*-ul sau *λόγος*-ul, raţiunea existenţială pentru care a fost creată⁴⁹.

Părinţii Bisericii nu au căzut, însă, în eroarea susţinerii nimicirii lumii şi a veşnicei întoarceri sau a ciclicităţii ei, tocmai datorită faptului că pentru ei, în actul lor de theologhizare aşadar, a prevalat mereu independenţa faţă de izvoarele nescrypturistice şi fidelitatea, respectiv ataşamentul ferm faţă de textul Sfintei Scripturi. Bunăoară, în sensul acesta, marele Părinte capadocian, Sfântul Vasile cel Mare, rămâne fidel ideii biblice de transcendenţă şi libertate dumnezeiască absolută în actul creaţiei. Astfel, asemenea genialului alexandrin, Sfântul Atanasie cel Mare, care respinge concepţia elenist-origenistă a unei creaţii în timp şi a unei distrugerii ciclice a acesteia, Sfântul Vasile cel Mare susţine⁵⁰ şi el realitatea unei mişcări create, respectiv a unui dinamism creat în făpturi. *Λογοί*-i care susţin creaţia nu sunt considerate a fi, însă, precum în concepţia stoică, *ουσία* creaţiei; dimpotrivă, aceşti *λογοί* nu sunt altceva decât *ραţiunile* existenţiale prin care pronia divină a adus creaţia la

⁴⁹ John MEYENDORFF, *Teologia Bizantină. Teme istorice şi tendinţe doctrinare*, trad. Alexandru I. Stan, seria „Teologi ortodocşi străini”, Bucureşti, Edit. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 178.

⁵⁰ Sfântul VASILE CEL MARE, „Omilia a V-a”, în *Omiliile la Hexaemeron*, trad. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Edit. Σοφία / Edit. Biserica Ortodoxă, 2004, p. 122-123: „«Să răsară pământul». Această mică poruncă (sic!) s-a prefăcut îndată într-o puternică lege a naturii şi într-o raţiune măiastră. Porunca aceasta a săvârşit miile şi miile de însuşiri ale plantelor şi ale arborilor, mai iute decât un gând de-al nostru. Pământul are în el şi acum această poruncă şi-l sileşte, în fiecare anotimp al anului, să dea la iveală puterea pe care o are, pentru răşărirea plantelor, seminţelor şi arborilor. După cum titirezul, după ce a fost fixat în vârf, se învârteşte în continuare de la cea dintâi lovitură ce i se dă, tot aşa şi natura, luând început de la cea dintâi poruncă, se continuă în tot timpul care urmează, până ce se va ajunge la sfârşitul obşteac al universului”.

existență, menținând-o și proniind-o, însă nu cu prețul dinamismului creat al lumii, ci prin propria ei voință și bunăvoință⁵¹. Iar dacă ar fi să formulăm într-un alt fel, am putea spune că acești *λογοί* sunt „limbajul” creației, modul ei de a „comunica”. Ei sunt cei care „narează” drumul existențial al creației spre sfințirea la care este chemată, sunt „metanarațiunea” iubirii divine sădită în creație. Sunt „rațiunea” care face posibilă „rostirea metafizică” existențială, exprimată magistral de psalmistul care zice: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Psalmii 18, 1). Această bucurie a rostirii se concretizează, însă, mereu, ca mulțumire/euharistică, ca „darul euharistic de la Cina cuvântului de Taină”⁵², de la acea „Cină” în care hrana nu mai este doar cea a cuvântului ca nutrient al limbajului comunional, ci cea a „Cuvântului” care a devenit „carne/trup” (Ioan 1, 14) și se dă spre mâncare, pentru a ostoii „foamea” creației.

„Foamea” unei ființe, fie ea și cea eclesială, nu poate fi, așadar, ostoită decât prin „pâinea cea de toate zilele”, care prin însuși faptul că are atributul acesta al sațietății îndumnezeitoare, devine „pâinea cea spre ființă”, devine hrana care face ca perceperea intelectului eclesial să fie una corectă, chiar dacă ea trebuie trecută prin prisma simțurilor, simțurile fiind cele ale mădularelor acestei ființe, ale fiecărui creștin în parte și a tuturor întreolaltă, dar care, întru Hristos sunt îndumnezeite.

Numai un astfel de *modus vivendi* al Bisericii, așadar, al Ortodoxiei, o poate face pe aceasta să devină *orânduitoarea definitivă a destinului omenirii*, dar nu al unui destin lipsit de perspectiva hristică, lipsit de demnitate umană, așa cum sugera *Marele Inchizitor*, ci al unui destin demn, în care Biserica în integralitatea ei, dar și prin fiecare mădular în parte să poată să spună: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2, 20).

⁵¹ John MEYENDORFF, *Teologia Bizantină...*, p. 179-180.

⁵² Ion BUGA, *Testament Gutenberg...*, p. 149.

Atunci când creștinul afirmă aceasta, o face numai și numai pentru că are, așa cum spune dumnezeiescul Pavel, *mintea (rațiunea) / voûç*-ul lui Hristos: „Noi, însă, avem mintea/voûç-ul lui Hristos” (1 Corinteni 2, 16).

Când vorbesc de mintea cea îndumnezeită a Bisericii întru trăirea și asumarea empirică a Ortodoxiei, Sfinții Părinți o fac mereu din perspectiva hranei pe care Hristos o dăruiește Bisericii Sale, din perspectiva *hranei euharistice*. Din aceasta se desprinde faptul că Biserica trăiește numai și numai pentru că primește hrana cea vie – Sfânta Euharistie. Or, tocmai această hrănire este pecetluirea inimii Bisericii de către Hristos, Care i se adresează Bisericii, spunându-i: „Dă-mi mie (...) inima ta” (Pilde 23, 26).

Dăruindu-și inima lui Hristos, Biserica își simte mintea și conștiința străfulgerate și îndumnezeite prin Duhul Sfânt, de către Hristos, devenind toată mintea și conștiința Lui. Ea gândește și conștientizează, astfel, prin mintea Lui. Cincizecimea, care reprezintă irumperea sau țișătul sfinților al Duhului Sfânt în Biserică, se actualizează mereu în cadrele acestei tainice lucrări, prin care fiecare mădular în parte devine prin Euharistie, locașul prezenței tainice a lui Hristos.

Mintea, îndumnezeită prin hrana euharistică, se pogorâre în inimă, devenind liturgul de pe altarul unei inimi demne, săvârșind ceea ce Părinții Bisericii numesc *Liturghia noetică*. Această pogorâre a minții în inimă se face nu pentru a zidi un nou și înfricoșător Turn Babel, ci pentru a liturghisi în *Templul euharistic-noetic* al omului celui nou, al demnității sale restaurate și renăscute ca mlădiță altoită în demnitatea viei vieții celei veșnice, Iisus Hristos.

Strigătul umanității bicisnice și lipsite de orice urmă de demnitate, de care vorbea *Marele Inchizitor* – „Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea!”, devine glasul umanității demne, renăscute întru dragostea lui Hristos, devine glasul martirilor care, în timpul pătimirilor lor, Îi dăruiau lui Hristos, Celui Care le dăduse spre mâncare trupul Său, trupurile lor, străfulgerate de sfințirea firii, într-o dinamică a creației, în care orice urmă de înjosire și

suferință este înghițită de biruința definitivă a demnității hristice restauratoare și vindecătoare. La urma urmei, singura alegere rațională a muceniciei este tocmai sacrificiul⁵³.

5. În loc de concluzii: ethosul euharistic al Ortodoxiei ca „metanarațiune” îndumnezeitoare întru lumina Învierii

Atunci când Hristos hrănește Biserica Sa cu trupul Său, aceasta devine ea însăși trupul Său. Ca urmare, El fiind capul ei, ea are *mintea/voûσ*-ul Lui. Schimbarea unui anume tip de mentalitate sau invitația la o schimbare de mentalitate, de care vorbea și J.-Fr. Lyotard, nu poate avea loc decât aici și acum, în cadrul acestei hrăniri oferită numai de Biserică, și ea transcende atât modernitatea, cât și postmodernitatea, căci Hristos Își hrănește trupul Său tainic într-un continuu „astăzi”: „Cinei Tale celei de Taină, Fiule al lui Dumnezeu, astăzi părtaș mă primește...”.

Dacă se pune problema unei schimbări a unui tip de mentalitate, în sensul unui „aggiornamento”, aceasta nu se poate face decât în și de către Biserică, prin trecerea de la o existență babilonică la una euharistică. Astfel, *Turnul Babel* cel cumplit este dărâmat, pe locul său zidindu-se *Templul* în care mintea cea îndumnezeită a Ortodoxiei săvârșește veșnica *Liturghie noetică*. Ea se opune mereu comportamentului oedipic și inchizitorial, căci nefăcând-o, ea riscă să orbească și să devină, astfel, ochiul nevăzător, incapabil să mai distingă Adevărul. Ortodoxia este expresia empirică a paradisului, înlăturând din societate orice urmă de utopie. Desigur, nu trebuie uitat faptul că, „paradisul și utopia sunt găleți într-o fântână: când una urcă, cealaltă coboară”⁵⁴. Ortodoxia, aflată în „rostirea sa metafizică” într-o permanentă ascensiune, îl urcă mereu pe om și-l situează în „metanarațiunea” îndumnezeitoare a veșnicei *Liturghii noetice*.

⁵³ David C. FORD, *Învățăturile Părinților din primele veacuri...*, nota 1, p. 252.

⁵⁴ Will DURANT / Ariel DURANT, *Leccióniile istoriei...*, p. 51.

În această *Liturghie noetică*, locul *Marelui Inchizitor* este luat de *Marele Arhiereu*, Hristos, pe Care Biserica Îl va urma pentru a primi „iară și iară în pace” pâinea cea cerească. Repetiția, acest „iară și iară în pace”, acest memento al liturghisirii euharistic-noetice nu mai devine, în cazul acesta, expresia unei nevroze și psihoze, ci devine conturul aceluia destin în care viitorul este înscris în trecutul deja spus în veșnica rostire euharistică a lui „astăzi”. Palierul acesta, al „repetiției”, devine, astfel, substratul celui alt, al „rememorării”, în care Biserica, în anamneza liturgic-euharistică, nu face decât să devină în chip tot mai vizibil, orânduitoria definitivă a destinului omenirii, a destinului eshatologic al veșnicului „astăzi” euharistic: „Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare (...) și de cea de-a doua slăvită iarăși a Ta venire, ale Tale, dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate”.

Aserțiunea filosofului materialist german Ludwig Feuerbach – „Omul este ceea ce mănâncă” – devine, în chip paradoxal, paradigma demnității Bisericii și a Ortodoxiei hrănite de Hristos: Ea devine ceea ce primește – trupul Lui. Astfel, ea simte cu Hristos, prin El și cu El; „simțul” ei este Hristos Însuși, așa încât, axioma tomistă a simțirii percepută de minte devine axioma eclezială a minții percepută de simțire, a unei minți și a unei simțiri restaurate ontologic în demnitatea Dumnezeu-Omului, Iisus Hristos. Astfel, căutarea, desemnarea și numirea faptelor ascunse pe care le imaginăm la originea răului de care suferim, nu mai rămâne la stadiul în care nu vom face altceva decât să perpetuăm „crima”, să o comitem, în loc să-i punem capăt. De fapt, acesta a fost eșecul adamic, a fost ceea ce numim „păcatul strămoșesc”. Marele Părinte al Apusului, Fericitul Augustin, a caracterizat acest eșec existențial prin formula: *amor sui usque ad contemptum Dei – iubirea de sine până la disprețuirea lui Dumnezeu*. Nimic altceva decât aparent inofensivul *amor sui* a fost ceea ce i-a determinat pe protopărinți să se răscoale, determinând, astfel, ulterioara răs-

pândire a păcatului, ca „metanarațiune” non-salvifică, în toată istoria umanității⁵⁵.

Eșecul unei astfel de „metanarațiuni” care dorește a rescrie un anume tip de mentalitate este transformat în izbânda vindecătoare a ființei celei noi, restaurată ontologic în demnitatea hristică, iar contrabalansul „metanarațiunii” păcatului strămoșesc a fost revelat tocmai de corelativul *amor Dei usque ad contemptum sui* – iubirea de Dumnezeu până la disprețul de sine exprimat în „metanarațiunea” jertfei de pe Cruce a Mântuitorului, adevăratul „Metanarator”⁵⁶.

Orbirea oedipică și înrobirea inchizitorială, transformate prin jertfa lui Hristos de pe Cruce într-o vedere a slavei dumnezeiești și-n libertatea fiilor lui Dumnezeu, devin acel *Grund* sau „principiu originar” al „re-scrierii”, respectiv al „rememorării” în care se cere mereu ceva nou. De fapt, Biserica și Ortodoxia cer mereu ceva nou: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai cu adevărat / în alt mod...”. Aceasta este, de fapt, adevărata „re-scriere” a veacurilor; este *anularea* „distanței”, tocmai prin *păstrarea* ei într-o acceptare „diferențelor”. Secolul al XX-lea a fost „teatrul” în care, prin intrarea în scenă a anumitor procese istorice și ideologice, adevărate „metanarațiuni” ale ceea ce Scriptura denumesc generic *Mysterium iniquitatis* – *Taina fărădelegii* (cf. 2 Tesaloniceni 2, 7), s-a ajuns la dezvoltarea unei direcții marcate de marea irumpere a răului în „metanarațiunile” nazismului și a comunismului. Totodată, însă, același secol a fost și scena pe care s-a desfășurat scenariul sfârșitului lor⁵⁷.

Grăitoare este, în acest sens, parabola mateiană a coexistenței grâului și neghinei (Matei 13, 24-30), așadar, a binelui și a răului. Întrebat fiind de slujitori dacă nu cumva se impune curățarea grâului de neghină, pentru ca acesta să crească nestingherit, stăpânul răspunde ferm, dar cu

⁵⁵ Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Memorie și identitate...*, p. 24.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 21.

mult înțeles: „Nu, ca nu cumva, plivind neghina, să smulgeți odată cu ea și grâul. Lăsați să crească împreună și grâul și neghina, până la seceriș, și la vremea secerișului voi zice secerătorilor: Pliviți întâi neghina și legați-o în snopi ca s-o ardem, iar grâul adunați-l în jitnița mea” (Matei 13, 29-30). Această parabolă, în care referirea la seceriș trimite la „metanarațiunea” eshatologică a istoriei, așadar, la faza finală a ei, trebuie înțeleasă drept cheia de lectură a întregii istorii a umanității. Coexistând în interiorul ei, în diferitele ei faze de dezvoltare, atât „grâul”, cât și „neghina” dezvăluie faptul că istoria omenirii nu este altceva, decât „teatrul” coexistenței binelui și răului, însă, desigur, nu în sens maniheic⁵⁸.

Aceasta ne determină să înțelegem că, dacă răul există în chip parazitar alături de bine, totuși, binele perseverează, se dezvoltă și crește, chiar dacă alături de rău, în același pământ, adică în aceeași natură umană. Lucrul acesta este posibil tocmai pentru că, în pofida păcatului strămoșesc, natura umană nu a devenit totalmente rea; ea a păstrat înclinarea ei rațională spre bine mereu⁵⁹.

De aceea, imperativul ontologic al Bisericii și al Ortodoxiei este acela al primirii perpetue a hranei celei demne, a hranei euharistice, pentru ca Euharistia să-i devină, astfel, hrana *cea de toate zilele*, să-i devină cu adevărat *spre ființă* și s-o călăuzească pe drumul ei spre bine, între dinamica creației și sfințirea firii, să devină „metanarațiunea” îndumnezeitoare a ei. Desigur, problema coexistenței răului și a binelui nu trebuie bagatelizată. Sfântul Pavel este foarte clar din această perspectivă, atunci când îndeam-

⁵⁸ Unii autori, străini de duhul și ethosul Ortodoxiei, precum istoricii Will DURANT / Ariel DURANT, *Leccióniile istoriei...*, p. 55, nu au nicio problemă a decreta, pur și simplu, că, în esență, creștinismul este maniheist.

⁵⁹ Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Memorie și identitate...*, p. 22.

nă: „Nu te lăsa biruit de rău, ci biruiește răul cu binele” (Romani 12, 21).

Într-adevăr, în viață pot apărea situații în care răul să se dovedească, *oarecum*, util omului, în sensul în care el creează ocazii cu totul speciale pentru manifestarea bine-lui⁶⁰. Johann Wolfgang von Goethe a exprimat acest aspect în chip genial în opera sa *Faust*⁶¹, lăsându-l pe diavol să se autodefinească ambivalent: *Ich bin ein Teil von jener Kraft, / die stets das Böse will und stets das Gute schafft – O parte sunt dintru acea putere / Ce numai răul îl voiește, însă mereu creează numai bine*⁶².

Putem afirma, la finalul acestui excurs, fără a greși, că istoria omului este marcată dintru început de limita pe care Dumnezeu o pune răului, de lupta pe care El Însuși o duce prin jertfa Sa de pe Cruce, prin *Mysterium Crucis*. În această „metanarațiune” a confruntării dintre bine și rău, omul este salvat de Dumnezeu Însuși, Care a venit tocmai cu acest scop. Această sosire a Sa, această „venire” (pe care *Marele Inchizitor* dostoievskian, simbol al „metanarațiunii” perfidului *Mysterium iniquitatis*, nu o înțelege) are caracter profund soteriologic. Dar, chiar și în această ipostază, este imperios necesar să înțelegem „metanarațiunea” mântuirii ca limită impusă răului⁶³; și aceasta o proclamă Biserica zi de zi, până la sfârșitul veacurilor, ca și cântec de biruință și de slavă a ei, exprimat în ethosul aducător de Înviere, mântuitor și îndumnezeitor al Ortodoxiei. De aceea, numai „în

⁶⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁶¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I, Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd 3, *Dramatische Dichtungen I*, 11. Aufl., München, DTV, 1982, p. 47 (Studierzimmer, 1334-1336).

⁶² Traducerea în limba română aparține poetului și filosofului Lucian Blaga și poate fi consultată în variantă electronică, în format PDF, p. 70, la următoarea adresă web: <https://documente.net/document/fausttraducere-de-lucian-bлага.html> (accesată la data de 30.06.2020).

⁶³ Papa IOAN PAUL AL II-LEA, *Memorie și identitate...*, p. 34-36.

insistența asupra Învierii își găsea expresie spiritualitatea caracteristică marilor Părinți ai Orientului creștin. Dacă Mântuirea constituie limita divină pusă răului, nu poate fi decât un motiv: în ea, răul este învins radical prin bine, ura prin iubire, moartea prin Înviere⁶⁴.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

IDENTITATEA RELIGIOASĂ CA NARAȚIUNE ÎN SPAȚII ÎN CONSTANTĂ RECONFIGURARE

Vasile-Octavian MIHOC

Introducere

Schimbările rapide ale realităților sociale de astăzi și posibilitatea de a participa în timp real într-un mod virtual la ele modelează, în mod decisiv, identitățile atât personale, cât și colective. Localul poartă variații ale globalului, devenind *glocal*¹. Participarea la evenimente îndepărtate geografic devine, prin intermediul mediului virtual, proximitate greu de ignorat, în timp ce deconectarea de la realitatea globală devine aproape imposibilă. Teorii și comunicări concurențiale, unele mai ușor de urmărit/urmat decât altele, inundă spațiul virtual și cel mediatic. Culturile religioase ale secolului XXI interacționează constant. În contextul globalizării, al migrației transnaționale și al post-secularismului² sau al interesului crescut pentru religios (*religious turn*)³,

¹ Vezi C. RAMMELT / E. HORNING, „Begegnungen in der Glokalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel”, în C. Rammelt / E. Hornung / V.-O. Mihoc (ed.), *Begegnung in der Glokalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2018, p. 15-28.

² J. HABERMAS, „Die Dialektik der Säkularisierung”, în *Blätter deutsche und internationale Politik*, 4/2008, p. 33-46.

³ A se vedea M. HLAVAJOVA / S. LÜTTCKEN / J. WINDER (ed.), *The Return of Religion and Other Myths. A Critical Reader in Contemporary Arts*, Utrecht / Rotterdam, 2009.

aproape toate societățile contemporane se confruntă cu fenomenul pluralității religioase și cu tensiunile sau chiar conflictele asociate cu acesta. Cu aceste provocări se confruntă atât tradițiile religioase, cât și societățile care au devenit mai diverse din punct de vedere religios. În decursul istoriei, teologia creștină a fost provocată să reconfigureze mereu modul de a exprima credința în Dumnezeu Treimic, în Întruparea Fiului lui Dumnezeu și în lucrarea Duhului Sfânt, astfel încât să se poată constitui ca forță dătătoare de sens și transformatoare a realității în întregul său. Articolul de față propune, în primul rând, o analiză teologică a anumitor forme de raportare la *spațiu*, *realitate* și *vizibilitate* în procesul de definire a identității religioase; în al doilea rând, să examineze câteva *narațiuni postmetafizice* influente în societățile seculare contemporane; și în al treilea rând, să ofere un răspuns teologic la provocările acestor narațiuni.

1. Spațiul – între localizare, dizlocare, glocalizare

Diferitele tipuri de migrație⁴ și creșterea comunităților diasporale conduc inevitabil la o nouă percepție a realității

⁴ Adaptând lista lui Robin Cohen despre caracteristicile definatorii ale unei comunități diasporale, Jennifer M. Brinkerhoff o reformulează astfel:

1. dispersia, fie ea voluntară sau involuntară, peste granițele socioculturale și cel puțin o frontieră politică (adică stat național);
2. o memorie colectivă și un mit despre patrie, creat și recreat depășind distanțe și generații;
3. angajamentul de a menține patria – imaginat sau altfel – vie prin exprimarea simbolică și intenționată în țara gazdă și/sau în țara de origine;
4. prezența problemei de întoarcere, deși nu neapărat un angajament în acest sens. Ideea de întoarcere poate fi explorată, discutată și dezbătută cu sau fără intenția specifică de revenire fizică;
5. o conștiință diasporică și o hibriditate identitară asociată ei, exprimată, parțial, prin crearea de asociații sau organizații ale diasporei, în *Digital Diasporas. Identity and Transnational Engagement*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 31; R. COHEN, *Global Diasporas: An Introduction*, London, UC London Press, 1997, p. 26.

și a spațiului. Multiple identități lingvistice, culturale, religioase și etnice sunt condensate și reprezentate în spațiul local. Toate acestea creează o nouă paradigmă de relaționare, interdependență, co-asumare și co-responsabilizare a diferiților factori sociali și religioși. Începând cu secolul al XX-lea, Europa a fost și încă este dominată de diverse discursuri asupra identității, de la formarea statelor naționale până la Comunitatea Europeană supranațională, de la declinul imperiilor coloniale la Războiul Rece, de la automatizarea și digitalizarea proceselor economice la polarizarea între prima și a treia lume, între est și vest, și nu în cele din urmă, Ortodoxie și Heterodoxie. Uniunea Europeană încearcă „conștient și sistematic”⁵ nu numai o reconstruire a Europei la nivel instituțional, ci și una la nivelul modelelor identitare de tip european. Se cere crearea unei „comunități imaginate” mai întâi, care să aibă nu numai valoarea de a potența legitimitatea marelui proiect european, ci și aceea de a sprijini procesul de integrare la nivel personal. În acest cadru, diferite oferte identitare sunt menite să creeze o conștiință europeană comună. Această raportare la *spațiul* european poate genera o integrare socială efectivă, în care reprezentările sociale ancorate cognitiv, înțelese ca oferte de identitate raportate la acest spațiu specific, să prezinte elemente ale proceselor de categorizare a ceea ce este *propriu* și a ceea ce este *străin*, și deci procese ale construirii identității individuale și colective.

Creșterea numărului de membri în comunitățile diasporale, care nu vin direct din țara de origine, ci din alte țări europene, cum e cazul tot mai multor comunități ortodoxe române din Germania, creează un profil aparte al comunității, ai căror membri nu numai că provin din spații culturale românești diferite, ci aduc cu ei și o acumulare culturală europeană și o cetățenie multiplă. Aceste dinamici transnaționale și transculturale reazăză în centru chestiunea spațiului și a capacității sale

⁵ H. WALKENHORST, *Europäischer Integrationsprozess und europäische Identität. Zur politikwissenschaftlichen Bedeutung eines sozialpsychologischen Konzepts*, Baden-Baden, 1999, p. 12.

de a crea noi cadre în care aceste dinamici să se poată desfășura, dar și întrebarea dacă secularismul este o condiție pentru pluralism sau o piedică pentru multi-religios. În aceste situații, societățile multiculturale sunt „testate” constant. Discursurile despre simbolurile religioase în spațiile publice în general, procesiunile și diferitele servicii religioase în afara spațiului liturgic ale comunităților de migranți, învățământul ortodox în școlile de stat sunt doar câteva aspecte ale diferitelor tensiuni dintre secular și religios. Datele spațiului – real sau imaginativ – în permanentă reconfigurare, al cetățeniei multiple, al libertății religioase etc., scot la iveală chestiunea proprietății și a excluderii/includerii în spațiu, a normelor de organizare a spațiului (incluzând și problema folosirii aceluiași spațiu liturgic de către comunități confesionale diferite) și a amprentei autorității de stat care definește și controlează frontierele dintre spațiul privat și cel public, dar și dinamica relaționării dintre cetățenii locali și cei de origine străină.

Pentru comunitățile ortodoxe diasporale, modul de reprezentare confesională este un factor decisiv nu doar în procesul de inculturalizare⁶, ci și în cel de cultivare a credinței.

⁶Termenul de „inculturalizare”, adică legătura dintre mesajul Evangheliei și o cultură anume, a fost introdus în Misiologia catolică în ultimele decenii ale secolului al 20-lea și a cunoscut mai multe paradigme de înțelegere. A se vedea D. J. BOSCH, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY, Orbis Books, p. 458–468; S. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2002, p. 26–27; B. STANLEY, „Inculturation: Historical Background, Theological Foundations and Contemporary Questions”, în *Transformation*, vol. 24, no. 1 (January 2007), p. 21–27; Pentru contribuția ortodoxă la înțelegerea acestui concept a se consulta: I. BRIA, „Orthodoxy and Mission”, în *International Review of Mission (IRM)*, 89/2000, p. 49–59; I. SAUCA, „One Gospel – Diverse Expressions” în *IRM*, 85/1996, p. 253–256; E. TIMIADIS, „Unity of Faith and Pluralism in Culture: A Lesson from the Byzantine Missionaries”, în *IRM*, 74/1985, p. 237–245; J. MEYENDORF, „Christ as Word: Gospel and Culture”, în *IRM*, 74/1985, p. 246–257; K. (John) N. NJORGE, „Incarnation as a Mode of Orthodox Mission: Intercultural Orthodox Mission – Imposing Culture and Inculturation”, în P. Vassiliadis (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Oxford, Regnum, 2013, p. 242–252.

Membrii acestor comunități sunt mereu provocați să facă legătura între identitatea lor culturală și religioasă și contextul în care se află. Discursurile identitare sunt, însă, adeseori, desprinse de acest context, ele creând o stare de tensiune între comunitatea etnică și religioasă și societatea în care se află. Se cuvine în acest punct să oferim două modele de inculturalizare a Ortodoxiei în spațiul german.

La intrarea în Catedrala Mitropoliei Ortodoxe Române din Nürnberg, Germania, pe zidul de vest, se află o frescă a mărturisitorilor din timpul dictaturilor fasciste și comuniste, precum și a marilor duhovnici ai României din secolul XX. Printre aceștia se pot găsi pastorii protestanți Dietrich Bonhöfer (1906-1945) și Paul Schneider (1897-1939), filosoafa germană de origine evreică care s-a convertit la catolicism și a devenit monahie carmelită, Edith Stein (1891-1942), franciscanul polonez Maximilian Kolbe (1894-1941) și țăranul austriac Franz Jägerstätter (1907-1949), care a fost declarat martir și beatificat de Biserica Romano-Catolică. În spațiul multiconfesional și multicultural german, acest fel de reprezentare nu este doar un act de integrare, ci și o mărturisire a faptului că sfințenia și puterea mărturisitorilor depășesc granițele confesionale.

Pe site-ul aceleiași Mitropolii, găsim un articol despre sfinții Apusului cu o referire la hotărârile Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse din afara granițelor, din anul 1952, care a fost prezidat de Sfântul Ioan Maximovici (1896-1966), de a-i cinsti pe Sfinții Apusului ai „primelor veacuri și ale următoarelor, care au fost mărturisitori ai credinței ortodoxe”⁷. Un alt articol al filosoafei convertite la Ortodoxie, Cornelia Delkeskamp-Hayes, prezintă sfintele moaște din Germania. Printre alte exemple, autoarea menționează un raport al custodelui Domului din Halberstadt care oferă informația că în tezaurul Domului se află „300 de moaște, de care nu

⁷ *** *Sfinții Apusului*, disponibil la <http://www.mitropolia-ro.de/index.php/ro/catehizare/sfintii-apusului> (accesat la data de 12.04.2020).

se îngrijește nimeni”⁸. Aceste informații sunt menite să conștientizeze credincioșii ortodocși că în altarul multora dintre bisericile catolice sau cele care au devenit, după Reformă, evanghelice, unde comunitățile ortodoxe săvârșesc slujbe, se găsesc sfinte moaște care se cuvine a fi cinstite.

Prin modul ei specific de a cinsti sfinții, Ortodoxia în diaspora reînvie și revitalizează o tradiție importantă pentru identitatea creștină, tradiție care a intrat după perioada iluministă în derivă, astăzi amintind pentru unii doar de vremuri trecute ale unei evlavii populare. În procesul integrării culturale a creștinilor ortodocși, referințele sacrale locale devin astfel un factor important. Raportarea la ele și activarea lor le pune într-o nouă lumină pentru spațiul local cultural și religios și relevă în același timp un element identitar esențial pentru comunitatea-oaspete ortodoxă care la rândul ei își poate asuma noul context mai ușor. Când orizonturi fixe de gândire și reflexii prestabilite de raportare la o realitate diferită sunt provocate, se naște întâlnirea interculturală, care se poate transforma în coexistență de constante cultural-religioase ce cresc în complementaritate. Întâlnirea interculturală devine autentică atunci când concepția despre sine este pusă într-o nouă lumină. Astfel, în dinamica coexistenței, termenii „propriu” și „străin” pot parcurge drumul de la tensiune și toleranță la reevaluare, transformare și acceptare. Proximitatea întâlnirii interculturale și interconfesionale provoacă la reconsiderarea denumirii celorlalți (a se înțelege inclusiv de altă confesiune) și completează sistematizarea și înțelegerea lor prin dinamica zilnică a schimbărilor și a transformărilor.

⁸ Cornelia DELKESKAMP-HAYES, *Sfinte moaște în Germania: invitație și soluție parțială pentru creștinii ortodocși*, disponibil la <http://www.mitropolia-ro.de/index.php/ro/327-moaste-in-germania> (accesat la data de 15.04.2020). Articolul respectiv a fost publicat mai întâi în limba engleză pe site-ul Orthodox England, disponibil la www.orthodoxengland.org.uk/oerelde.htm.

2. Între teologia spațiului și teologia în spațiul public

2.1. Comunitatea religioasă și spațiul liturgic

Comunitățile religioase avansează o abordare specifică a înțelegerii spațiului. Elementul comun îl constituie raportarea la sacralitate, la o dimensiune accesibilă parțial prin credință și manifestarea ei în ritual. Realitatea spațiului este în acest sens determinată de o realitate supranaturală, care nu numai că intervine în realitatea dată, ci o deschide către destinația ei eshatologică, făcând-o aici și acum parțial părtașă la taina ei. Dimensiunea eshatologică încorporată în practica credinței relevă în mijlocul realității un potențial de schimbare, prin inversarea logicii experienței ordinare.

În teologia ortodoxă, realitatea nu poate fi despărțită de revelație. Comunitatea religioasă experimentează transcendența în imanență, misterul în evidență, eternitatea în temporalitate. Părintele Dumitru Stăniloae subliniază strânsa legătură dintre revelația supranaturală și cea naturală⁹. Întrucât întreaga realitate este umplută de prezența Dumnezeuului interpersonal, prin care persoana umană este chemată la dialog cu El, fiecare spațiu al realității este creat prin faptul întâlnirii. Mitropolitul Kallistos Ware spunea că „firea umană este inevitabil relațională”¹⁰. Sursa realității înseși subzistă în realitatea acestei relaționări veșnice dintre Persoanele Sfintei Treimi, în care își are originea fiecare existență spațială și temporală. Ea se concretizează în comunicarea interpersonală umană. În acest spațiu are loc revelația divină. „Astfel, spațiul își are originea și

⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a III-a, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 25.

¹⁰ Kallistos WARE, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, Geneva, World Council of Churches Publication, 2012, p. 37.

sfârșitul în Sfânta Treime, ca și timpul”, subliniază părintele Stăniloae¹¹.

Comunitatea eclezială a fost numită și „comuniune a îndumnezeirii”¹². La fel cum aspirația spre îndumnezeire nu poate fi orientată numai spre sine, pentru că mântuirea celorlalți e la fel de importantă ca mântuirea proprie, această comuniune nu se referă numai la comunitatea restrânsă locală sau la comuniunea euharistică a bisericilor locale, ci și la capacitatea ei de a cuprinde și transforma întreaga lume. Scopul slujirii liturgice nu este acela al retragerii din lumea seculară, ci al impregnării acesteia din urmă nu cu un sens alternativ, ci cu sensul pentru care a fost creată. Încercările de „imantizare” a lui Dumnezeu prin reflecțiile seculare asupra credinței¹³ au dus la promovarea unui creștinism fără religie, fără practică liturgică și fără ritual.

Transmiterea experienței realității prin prisma Sfintei Liturghii și a Tainelor Bisericii se dovedește a fi o provocare importantă în misiunea Bisericii Ortodoxe de azi. Societățile (post) secularizate și globalizate impun, în diferite moduri, forme de comunicare și strategii de marketing care pot conduce la însăși secularizarea comunicării Bisericii către credincioșii ei și către societate, în general. Reprezentarea diferenței cultural-religioase față de gândirea seculară, prin aspecte vizuale, se resimte și în contexte majoritar ortodoxe din ce în ce mai mult. Acțiunile performative și repetitive publice, însoțite de acțiuni hermeneutice, pot contribui în mod semnificativ la elaborarea imaginii religiosului în spațiul public. În acest fel vizibilitatea religioasă poate deveni un vector esențial în producerea imaginației colective, creând legături

¹¹ Dumitru STĂNILOAE, *op.cit.*, p. 208.

¹² Georgios I. MANTZARIDIS, *The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 57.

¹³ A se vedea John A. T. ROBINSON, *Honest to God*, Philadelphia, Westminster Press, 1963; Paul VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of Its Language*, NY, Macmillan, 1963.

de recunoaștere între indivizi și devenind parte integrantă a narațiunii istorice. În contextul condițiilor moderne de mobilitate (și dezrădăcinare), (re)crearea legăturilor sociale de către comunitățile religioase este vitală. Acestea pot conduce la „destabilizarea” unor categorii și granițe considerate inflexibile, care contribuiau direct sau indirect la o anumită inerție a gândirii și a practicii religioase.

2.2. *Între vizualizare și vizibilitate*

Prin raportarea ei specifică la revelația în Hristos, Ortodoxia manifestă o vizualizare aparte a sacrului. Spațiul liturgic și cel al devoțiunii private depind de o gramatică imagistică specifică. În afara acestui spațiu se observă o ruptură între vizualizarea credinței și vizibilitatea celui care crede. Atât în societățile cu majoritate ortodoxă, cât și în cele în care Ortodoxia este minoritară, modul de a face vizibilă credința în spațiul public este un proces dificil. Pe lângă acestea, manifestarea credinței tinde să devină din ce în ce mai mult o chestiune a spațiului privat. Provocarea comunităților religioase rezidă tocmai în modul în care ele lucrează la articularea și armonizarea individului cu comunitatea, a credinței comunității cu societatea și, nu în cele din urmă, a localității cu globalitatea. În societățile majoritar ortodoxe, afirmarea credinței tinde să piardă prin apelul la o presupusă evidență, iar în cele în care e minoritară, prin tendința de ghetoizare¹⁴.

¹⁴ În Scrisoarea Pastorală la Praznicul Crăciunului din anul 2018, Mitropolitul Serafim al Germaniei, Europei Centrale și de Nord, sublinia faptul că „trăind în afara granițelor României ne integrăm în societatea pe care ne-am ales-o și contribuim prin munca noastră cinstită la progresul ei. Viața într-o societate înseamnă schimb de daruri. Noi dăm din darurile specifice poporului român și credinței ortodoxe și primim din ceea ce poporul cu care trăim are specific. Să răspândim în jurul nostru căldura credinței ortodoxe și ospitalitatea românească și să primim de la semenii noștri darurile lor: disciplina, seriozitatea, spiritul de asociere!” disponibil la <http://www.mitropolia-ro.de/index.php/ro/publicatii/pastoral-scrisori-sinodale/1471-pastoral-craciun-2018>, (accesat la data de 25.04.2020). Aici trebuie menționat faptul că în Germania,

Vizibilitatea, în dimensiunea sa fenomenologică, contribuie la un alt concept de politică a spațiului public. Apartenența la un spațiu se obține și se menține doar prin expunere publică. Astfel, definirea spațiului public ca spațiu al apariției și al expunerii ne conduce către o nouă înțelegere a acestuia ca spațiu al luptei pentru vizibilitate. În procesul de a deveni vizibil, spațiul public nu mai este un loc al desfășurării evenimentelor sub sigiliul statului, ci un loc în care actorii sociali se confruntă și își reconfigurează standardele și modurile de funcționare comunitară. Negocierea între spiritualitatea religioasă și vizibilitatea ei în spațiul public rămâne o sursă permanentă de tensiune, reflexivitate și remodelare¹⁵. Prezența spiritualității ortodoxe în spațiul public conturează și permanentizează un mod de viață. Chiar dacă anumite practici și ritualuri (ex. postul, rugăciunea, pelerinajul) fac parte din spațiul privat sau al comunității ecleziale, odată devenite obiectul atenției publice, ele dobândesc o formă nouă de conștientizare, chiar și pentru cei ce le practică deja. În acest sens, înțelegerile subiective și publice se transformă reciproc.

În procesul de transmitere a credinței, *evenimentizarea* și *esteticizarea* în spațiul public (slujbe în aer liber, procesiuni, pelerinaje, adunări naționale și internaționale ale tinerilor) și mediatizarea prin radio, televiziune și rețele de soci-

Biserica Ortodoxă a cunoscut cea mai mare creștere dintre toate Bisericile și comunitățile creștine, aici trăind momentan mai mult de două milioane de creștini ortodocși, majoritatea fiind migranți. A se vedea N. THON, „Wie viele sind Sie/wir denn nun? Zur Problematik einer Statistik”, în *Orthodoxie aktuell* 19/2015, p. 2-4; IDEM, „Orthodoxie in Deutschland. Eine Kirche aus vielen Nationen wird heimisch”, în Rammelt et alii, *Begegnungen in der Glokalität*, p. 119-128.

¹⁵ Despre strategii de vizibilitate ale comunităților religioase în Europa a se vedea K. KNOTT, „The Tactics of (In)Visibility among Religious Communities in Contemporary Europe”, în C. Bochinger / J. Rüpke (ed.), *Dynamics of Religion: Past and Present*, Proceedings of the XXI World Congress of the International Association for the History of Religions, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, p. 47-67.

alizare au devenit aspecte importante ale Ortodoxiei actuale care necesită reflecții serioase în ceea ce privește efectele lor în menținerea, transmiterea și formarea identității religioase. În acest sens, se arată imperios necesară nu numai catehizarea credincioșilor de toate vârstele¹⁶, ci și comunicarea adecvată a învățaturii Bisericii către societate, poziționarea ei în situații de criză socială sau politică și afirmarea forței și calității ei reconciliatoare. Miza receptării rezidă în modul de comunicare al experienței probate în comunitatea de credință, nădejde și dragoste, în care persoana, ca „legătură naturală” (*physikos syndesmos*) și ca marele mister al scopului divin¹⁷, își exercită capacitatea de a fi mediatoare între extremele lumii create.

În contextul diasporei, modul de a face vizibilă identitatea religioasă, atât în spațiul liturgic, cât și în afara lui, ține de un mod de supraviețuire. Majoritatea comunităților ortodoxe românești săvârșesc slujbele în biserici catolice sau evanghelice. Pentru crearea unui cadru specific ortodox, aceste comunități recurg la diverse forme de aranjare a spațiului liturgic. Cu timpul, însă, unele comunități gazdă au început să accepte faptul ca anumite elemente, cum ar fi icoanele sau iconostasele mobile mai mici, să nu mai fie mutate afară din biserică, ci doar într-o parte laterală a bisericii (ex. Parohia Ortodoxă Română din Münster, Germania). Apariția acestor elemente cultice străine au condus la o anumită hibridizare a spațiului bisericii gazde. Acest grad de hibridizare se observă și în împrărierea spațiului sacral de către comunitatea-oaspete, care include în otpustul de la Sfânta Liturghie nu numai sfinții patroni ai comunității, ci și sfinții patroni ai bisericii gazdă, cel puțin aceia proveniți din

¹⁶ Un exemplu în acest sens este broșura despre înțelesul pelerinajului a Părintelui Patriarh Daniel: *Călătorind cu Dumnezeu. Înțelesul și folosul pelerinajului*, București, Edit. Basilica, 2008.

¹⁷ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua” 41, PG 91, 1305AB, trad. Dumitru Stăniloae, în *P.S.B.*, 80, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1983, p. 260-261.

perioada primului mileniu creștin. Această formă de hibridizare liturgică nu trebuie privită imediat ca un anumit grad de sincretism, ci invită la o reflecție mai profundă asupra modului de interacțiune între acțiuni liturgice și spații liturgice.

Vizibilitatea religioasă și spațiul public secular se provoacă reciproc. Cea dintâi afirmă o moștenire cultural-religioasă comunitară sau încearcă să devină tradiție într-un spațiu nou (diaspora). Spațiul public, la rândul lui, deși prin natura lui, cadru al libertății de exprimare, este provocat de dezbaterile despre politicile identității să devină din ce în ce mai areligios. Comunitățile religioase recurg la o tradiție, la o memorie culturală pe care o repune în scenă, o reprezintă, o reconștientizează social, ea având un mod specific de acțiune, datorat logicii și rațiunilor proprii teologice, socio-politice și culturale¹⁸. Spațiul public se vrea, însă, eliberat de orice referință la faptul religios. În punerea în scenă publică a religiosului are loc mereu o negociere între partea seculară și cea religioasă, cu miza întăririi identității religioase individuale, pe de o parte, și cu aceea a nelezării sensibilităților religioase a celorlalți, pe de alta.

2.3. *Între spațiul real și spațiul virtual*

Odată cu explozia spațiului virtual, limitările geografice-locale și-au pierdut din importanță. Comunicarea sau participarea *în direct* la evenimente globale a devenit un mod de viață. Spațiul virtual a devenit „laboratorul” de (re) formare a apartenențelor religioase, culturale, politice. Fiecare își poate găsi locul de afirmare, consolidare, validare și răspândire a propriilor idei. Rapiditatea răspândirii și a înmulțirii informațiilor, cât și manipularea lor a devenit o realitate cotidiană.

În contextul diasporei, era internetului oferă membrilor comunităților religioase o platformă care poate facilita

¹⁸ K. KNOTT, „The Tactics of (In)Visibility among...”, p. 48.

menținerea anumitor piloni de identitate (limbă, religie, cultură) nu numai prin comunicarea cu „comunitățile mamă” religioase și cu membrii familiei de departe, ci și prin formarea de noi diaspore virtuale transnaționale. Astfel apar formațiuni local-religioase, culturale și rețele globale, care fac posibilă participarea socială a migranților (discuții și dezbateri pe site-uri web, în forumuri sau chat-uri despre subiecte sociale, culturale, religioase și politice), pe de o parte, și o participare directă în dezvoltarea de noi discursuri în țările de origine (petiții online, vot sau evenimente cu impact social), pe de altă parte. În acest context, spațiul virtual joacă un rol din ce în ce mai important în participarea socială a migranților și, în același timp, le oferă un nou tip de cadru pentru interacțiune socială, schimb de informații și implicare politică, precum și pentru procesele de identitate religioasă. Spațiul virtual devine un spațiu glocal. Structurile policentrice din spațiul virtual accesate și „actualizate” local sunt extinse în viața de zi cu zi concretă și influențează felul de a fi, identitatea însăși. Spațiul virtual devine un spațiu al „glocalităților” în care se caută, se alimentează și se formează identități transculturale. Profesoara americană Jennifer Brinkerhoff a cercetat conceptul de „diaspore digitale”, adică locuri de întâlnire bazate pe web, unde participanții își pot exprima și forma identitățile individuale ca parte a unui grup religios. Ea descrie aceste grupuri drept comunități de tip cyber¹⁹. Spațiul virtual, acest „well-traveled megalopolis”²⁰, a devenit crucial nu numai în menținerea vie a practicii religioase, dar și a apartenenței la comunitatea religioasă.

Participarea virtuală la viața liturgică, mai ales în perioade de criză globală, cum este cea actuală, creată de răspândirea noului coronavirus, dezrădăcinează participanții

¹⁹ J. BRINKERHOFF, *Digital Diasporas. Identity and Transnational Engagement*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 85.

²⁰ C. HELLAND, „Diaspora on the Electronic Frontier: Developing Virtual Connections with Sacred Homeland”, în *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 12, no. 3 (April 2007), p. 957.

din comunitatea locală reală și alimentează identitatea religioasă din diferitele surse virtuale accesibile în diverse formate (video-uri pe youtube, transmițeri live, podcasturi audio, chat-uri). Rugăciunile comune pe internet și consilierea spirituală în direct au devenit forme de relaționare foarte favorizate. Acestea vor schimba inevitabil modul de pastorație. Un aspect pozitiv al transmisiei live a slujbelor poate fi acela de program contrastant față de ceea ce oferă media informațională. Umplerea spațiului virtual de transmisii live din biserici nu înseamnă o contribuție la aglomerarea și oferta de imagini, ci o nouă perspectivă a imaginii. Spațiul bisericii, chiar dacă plin de imagini, conține în sine „imaginea” a ceea ce nu se poate vedea. Transmisiunea slujbelor se diferențiază față de orice altă emisiune televizată. Ea repune privitorul, oriunde ar fi el, în fața paradoxului imaginii. Este o imagine care invită la „vederea” de dincolo de imagine. Alegerea de a privi, de a urmări, de a participa virtual la viața bisericii este legată de ideea apartenenței și participării reale la o „lucrare” care depășește granița dintre văzut și nevăzut, dintre real și virtual. Totuși, deconectarea de la comunitatea liturgică prin neparticiparea fizică, dar și strategia tehnică de transmitere și permanenta schimbare de perspectivă, de cadru și de distanță, care întrerup focalizarea în timpi periodici, pot conduce către pierderea importanței participării fizice, a legăturii personale cu spațiul sacru și, în cele din urmă, către un anumit grad de deformare a percepției liturgice. Cultivarea importanței spațiului liturgic ca „liturghie vie” experimentată repetitiv în însăși arhitectura, bogăția sa imagistică și mișcarea liturgică, care relevă dimensiunea sa intrinsec transcendentă²¹, în fața spațiului

²¹ Se cuvine să amintim aici studiul părintelui profesor Ioan Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă”, în *** *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstitie Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, sub îngrijirea lui Ioan I. Ică jr., Sibiu, Edit. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 335-358, care pune accentul pe importanța prezenței fizice a credincioșilor la Sfânta Liturghie.

virtual relativ, vine ca o provocare nouă în formarea și edificarea identității religioase. Astfel, participarea vie (*lex orandi*) și teologia dogmatică răsfrântă în mistica textelor liturgice (*lex credendi*) formează împreună cu spațiul liturgic (*lex edificandi*) cadrul hermeneutic al identității religioase. Acest pilon identitar din urmă, *lex edificandi*, se relativizează prin experimentarea de către ortodocși a spațiului virtual, dar și a diverselor spații ecleziale din spațiul european, în sensul vizitării spațiului liturgic și nu a participării la acesta. Perioada actuală de criză și gândirea postmodernă, în general, reaşază în centrul atenției ideea de comunitate liturgică, eclezială, spirituală și provoacă antropologia creștină, în general, la răspunsuri creative asupra persoanei umane. Spațiul eclezial, dinamismul liturgic și însușirea comunitară rămân constante ale încercării de răspuns. Ele rămân forța, formele și cadrele de încorporare (*embodiment*) senzorială a celebrării Cuvântului Care S-a făcut trup, a împărțirii de El și a încorporării în trupul Său tainic.

Comunitățile religioase virtuale se află în permanentă modificare, în funcție de plăcerea consumatorului de imagini și mesaje. Dinamica acestora poate fi afectată de discursurile sau predicile concurențiale sau chiar contradictorii (de la conservatorismul extrem până la liberalismul teologic) și de crearea permanentă de noi grupuri și platforme de discuții online ce propagă diferite ideologii. Agenții mediatice concurențiale și grupări umaniste, cu pretenția de a fi deținătoare sau susținătoare ale adevărului obiectiv/științific, provoacă identitatea creștină. Disputele din spațiul public se desfășoară în mediul virtual, luând câteodată o amploare ale cărei consecințe sunt greu de estimat. În așa numitul peisaj al „adevărurilor” concurențiale sau al post-adevărului (*post-truth landscape*), clasica dispută dintre rațiune și credință, devenită mai nou dispută dintre știință și credință, discutate și promovate ca două moduri de cunoaștere incompatibile sau chiar antagonice, dar și anumite forme de dualism revin în forță.

Biserica – atât la nivelul teologilor, slujitorilor, cât și al credincioșilor – este pusă în fața acestor provocări care cer răspunsuri creative și adaptate contextual, evitând pericolul auto-izolării, al discursului auto-reflexiv, adresat cercului închis al celor inițiați în taine și limbaj, fără însă a pierde esența conținutului credinței. Necesitatea creării de noi spații de comunicare virtuală pe paginile oficiale ale Bisericii, în care cei interesați de informații să aibă posibilitatea nu numai să interacționeze cu un sistem de credință prezentat pe internet, ci și să intre în dialog direct cu reprezentanți ai Bisericii, care să răspundă în mod avizat întrebărilor, se arată imperios necesară. În sfârșit, dialogul cu societatea, în multiplele ei forme, necesită formare serioasă în comunicarea credinței și a identității creștine. Această comunicare nu trebuie să se limiteze la discursul de reacție la provocare, ci trebuie să constituie o constantă vizibilă care să contribuie în mod esențial la discursul din spațiul public.

3. *Narrare verum necesse est*

În contextul lui *transmedia narrative*²² – un instrument puternic în construirea identității pe fundalul democratizării tehnologiei și a informației, secundată de schimbări în spațiul mediatic, a sistemului social-politic și a stilului de viață – lupta pentru vizibilitatea în spațiul real și virtual este legată de capacitatea menținerii atenției privitorului, a ascultătorului sau a cititorului pentru un timp cât mai îndelungat. Modul informării, al narațiunii, al punerii în lumină sunt forme de menținere a atenției. Narațiunea directă și personală creează o legătură aparte între transmițător și ascultător sau privitor. Efectul narațiunii ține de credibilitatea și integritatea naratorului, de calitatea narațiunii, dar și

²² A se vedea G. MARKOVA / K. KALINOV, „Transmedia Narratives: A Critical Reading and Possible Advancements”, în *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, Lublin, vol. XXIV, 1/2017, p. 73-82.

de capacitatea de atenție a participanților. Narațiunile sunt fundamentele esențiale ale unei comunități; ele conectează generațiile între ele, dar și istoriile umane.

În Scriptură întâlnim pasaje prin prisma cărora putem identifica trăsăturile sau caracteristicile narațiunii: ele oferă spațiu pentru imagini, pentru aproximări și descrieri, pentru inaccesibil și transcendență. Narațiunea este orală, intuitivă, apropiată de înțelegerea maselor, profundă. „Căci noi nu putem să nu vorbim cele ce am văzut și am auzit” (Faptele Apostolilor 4, 20), exclamă Sfinții Apostoli Petru și Ioan în fața celor care îi judecau pentru că învățau despre învierea morților. Narațiunile izvorăsc din momentul de auto-identificare a transmitătorului cu mesajul, un moment de tensiune, de mirare, de suspans. Inimile ucenicilor erau atât de pline de bucurie și de mirare, încât trebuiau să împărtășească, să transmită, să povestească ceea ce s-a întâmplat și ceea ce au văzut cu ochii lor. Actul de a povesti are la origine o întâlnire transformatoare, care se află în interior și dorește să fie eliberată în afară, pentru a fi comunicată, împărtășită, mărturisită cu orice preț. Astfel de narațiuni ale credinței devin surse importante pentru tradiția și memoria colectivă a comunității de credință. Cu cât mai autentică este căutarea întâlnirii și a întâlnirii interioare însăși, cu atât mai dinamic și mai acaparator de atenție este și mesajul²³. Narațiunea a devenit astfel un mod fundamental de a vorbi despre Dumnezeu.

Specific identității ortodoxe este teologia trăită în viața liturgică. Sărbătorile împărătești sunt debuturi de narațiuni ale Marii Narațiuni a răscumpărării omului, care a fost dezvoltată în tradiția Bisericii și care este asumată și trăită în comunitatea liturgică. Aceste narațiuni oferă o formă complexă de epistemologie prin prisma căreia este înțeleasă întreaga realitate. Membrii comunității devin personificări ale

²³ A se vedea A. LUCIE-SMITH, *Narrative Theology and Moral Theology. The Infinite Horizon*, Aldershot, Hampshire, Ashgate, 2007.

narațiunii prin participarea lor activă până la identificare. În drumul de la „Acum slobozește pe robul tău, Stăpâne” până la „Am văzut lumina cea adevărată” observăm o realitate care se „împlinește” în alta. Identificarea mijlocită prin dreptul Simeon se transformă în experiența personală nemijlocită. În cadrul acestei realități liturgice, aspectele morale nu sunt principii abstracte, ci parte integrantă a narațiunii încorporate și asumate de membrii comunității²⁴. Devenind parte a narațiunii (convertirea), înseamnă a deveni parte a comunității, a experienței și a tradiției ei. Anul liturgic introduce comunitatea în istoria mântuirii adică a timpului impregnat de veșnicie, care își are înțelegerea din inversarea logicii timpului înțeles cronologic, adică dinspre eshaton înspre prezent. Cunoașterea aceasta se dobândește doar în comunitatea liturgică.

3.1. *Provocarea narațiunilor postmetafizice*

Nu putem înțelege întru totul realitățile complexe descrise la punctele 1. și 2. fără a analiza anumite curente de gândire influente astăzi, generate de o înțelegere ontologică care oferă autonomie lucrurilor în așa fel încât lumea să fie înțeleasă în sine însăși fără vreo referire la o origine transcendentă. Aceste curente stau de multe ori la fundamentul semanticii discursurilor politice, astfel încât orice fel de raportare la Dumnezeu a devenit doar o poziție tolerată. Filosofii moderni îi recunosc lui John Dewey (1859-1952) „meritul de a fi argumentat că ajungem la maturitate politică numai în momentul în care reușim, în ceea ce întreprindem, fără vreo cultură metafizică, fără cultura credinței în puterile și forțele neumane”²⁵. Referindu-se la unul dintre cei mai influenți filosofi germani, Hans Blumenberg (1920-1996), Richard Rorty (1931-2007), filosoful american care

²⁴ *Ibidem*, p. 6-8.

²⁵ S. ZABALA, „A Religion Without Theists or Atheist”, în R. Rorty / G. Vattimo (ed.), *The Future of Religion*, NY, Columbia University Press, 2005, p. 6.

a dezvoltat un curent distinctiv și controversat al pragmatismului, analizează schimbările de paradigmă în decursul ultimelor secole. Dacă odată omul a simțit nevoia de a venera pe cineva de dincolo de lumea vizibilă, începând cu secolul al XVII-lea, el a înlocuit dragostea pentru Dumnezeu cu dragostea pentru adevăr, raportându-se la lumea descrisă de știință ca la o semidivinitate, iar începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, omul a încercat să substituie dragostea de sine cu dragostea pentru adevărul științific, slujindu-l mai mult ca pe o semidivinitate. Mai departe, el arată că, urmând linia de gândire a lui Hans Blumenberg, Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) și Donald Davidson (1917-2003), culturile actuale „încearcă să ajungă la punctul în care nu mai venerăm *ceva*, în care nu mai tratăm *nimic* ca pe o semidivinitate, în care tratăm *totul* – limba, conștiința, comunitatea – ca pe un produs al timpului și al oportunității”²⁶.

Centrarea umanistă pe realitatea imediată a condus la un pluralism al diverselor narațiuni imanente despre cum ar trebui să fie trăită și condusă viața. Richard Rorty observa că culturile dominante seculare pierd orice sens al divinului. El remarcă: „To say with, Nietzsche, that God is dead, is to say that we serve no higher purposes”²⁷. Pentru acest filosof, adevărul nu este *ceva* găsit, ci *ceva* făcut. Prin aceasta el se referea la o schimbare în decursul istoriei filozofiei și a democrației, de la construcțiile metafizice la posibilitatea pragmatică în modul de a schimba lumea către ceea ce este pozitiv. „Liberalul ironic”, propus ca întruchiparea intelectualului ideal în locul metafizicianului, probează narațiuni alimentate din sfera contingenței, adică a vocabularului uzual politic sau filozofic pentru a arăta că lumea poate fi mai bună. El se desparte de principiile generale pentru a favoriza o sinteză narativă între

²⁶ Richard RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 22.

²⁷ *Ibidem*, p. 20.

privat și spațiul public în fața durerii lumii, pentru a promova solidaritatea între oameni. Această sensibilitate exprimată prin narațiune se deosebește de etica rațiunii iluminismului și de filosofie în general²⁸. Ideea că credințele filosofice poleiază în mod „ironic peste esența adevărată, obiectivitatea adevărului și existența unei naturi umane a istorice” este ridicolă pentru Rorty. Din contră, „ceea ce unește societățile sunt vocabularele și speranțele comune. Vocabularele sunt, în mod tipic, paraziți ai speranțelor, în sensul că principala funcție a vocabularelor este să spună povești despre rezultatele viitoare care compensează sacrificiile prezentului”. Filosoful american ajunge la următoarea convingere: „Societățile moderne, literate, seculare depind de existența unor scenarii *politice* rezonabile concrete, optimiste și plauzibile, opuse scenariilor despre mântuirea de după mormânt. Pentru a menține speranța socială, membrii unei asemenea societăți trebuie să fie capabili să-și spună o poveste [*story*] despre cum pot fi lucrurile mai bune și să nu întrevadă niciun obstacol de netrecut în împlinirea poveștii. Dacă speranța socială devine în cele din urmă mai dură, nu se datorează faptului că funcționarii [*clerks*] ar fi comis o trădare, ci faptului că, de la sfârșitul celui De-Al Doilea Război Mondial, desfășurarea evenimentelor au făcut tot mai grea povestirea unei povești de acest fel”²⁹. Pentru Rorty, o cultură cu adevărat liberală, conștientă de propria-i contingentă istorică, ar contopi libertatea privată, individuală, a perspectivei ironice, filosofice cu proiectul public de solidaritate umană, așa cum este ea generată de perspectivele și sensibilitățile personajelor operelor literare ale marilor scriitori³⁰. În societatea liberală ideală nu e nevoie de o justificare creștină a solidarității umane.

Asemenea lui R. Rorty, Santiago Zabala, care neagă existența transcendentului și interpretează *kenoza* Logosului divin ca fiind moartea ultimului Dumnezeu, crede că în

²⁸ *Ibidem*, p. XV.

²⁹ *Ibidem*, p. 86.

³⁰ R. Rorty discută intens operele lui V. Nabokov și ale lui G. Orwell în cartea sa *Contingency, Irony, and Solidarity*.

locul căutării adevărului, omul de astăzi caută solidaritatea, caritatea și ironia. „Gândirea – afirmă acesta – trebuie să abandoneze toate afirmațiile fondatoare obiective, universale și apodictice pentru a preveni creștinismul, care s-a aliat cu metafizica în căutarea primelor principii, de a face loc violenței”³¹. Pentru Zabala, proeminența hermeneuticii în epoca postmodernă, dată și de contextul multireligiosului (*religious turn*) dovedește faptul că drumul spre „mântuire” (*salvation*) „nu trece prin descriere și cunoaștere, ci prin interpretare și edificare”. Faptul că noțiuni precum „comunicare”, „globalizare”, „dialog”, „consens”, „interpretare”, „democrație” și „caritate” au dobândit un rol important în gândirea modernă, îi întărește lui Zabala convingerea că adevărul trebuie conceput mai degrabă drept caritate decât ca obiectivitate³².

În enciclica sa *Fides et ratio*, papa Ioan Paul al II-lea identifica problemele actuale ale filosofiei: „Abandonând investigația ființei, cercetările filosofice moderne s-au concentrat, în schimb, pe cunoașterea umană. În loc să utilizeze capacitatea umană în scopul cunoașterii adevărului, filosofia modernă a preferat să accentueze modul în care această capacitate este limitată și condiționată. Acest lucru a dat naștere la diferite forme de agnosticism și relativism, care au determinat cercetarea filosofică să își piardă drumul ei în nisipurile schimbătoare ale scepticismului larg răspândit. În timpurile recente s-a observat ascensiunea către o proeminență a diferitelor doctrine care tind să devalorizeze chiar și adevărurile care au fost considerate sigure. O pluralitate legitimă de poziții a dus la un pluralism nediferențiat, bazat pe presupunerea că toate pozițiile sunt egal valabile, acesta fiind unul dintre cele mai răspândite simptome ale lipsei de încredere în adevăr. Chiar și anumite concepții despre viață venite dinspre est trădează această lipsă de încredere,

³¹ S. ZABALA, „A Religion Without Theists or Atheist”,..., p. 13.

³² *Ibidem*.

negând adevărului caracterul său exclusiv și presupunând că adevărul se revelează în egală măsură în diferite doctrine, chiar dacă acestea se contrazic între ele. În ceea ce privește această înțelegere, totul se reduce la opinie; și există un sentiment de a fi la voia întâmplării. În timp ce gândirea filosofică a reușit să se apropie de realitatea vieții umane și de formele ei de exprimare, a avut de asemenea tendința de a urmări probleme – existențiale, hermeneutice sau lingvistice – care ignoră întrebarea radicală a adevărului despre existența personală, despre ființă și despre Dumnezeu. Prin urmare, vedem printre bărbații și femeile din vremea noastră, și nu doar la unii filozofi, atitudini de mare neîncredere în capacitatea de cunoaștere a ființei umane. Cu o falsă modestie, oamenii se mulțumesc cu adevăruri parțiale și provizorii, renunțând să pună întrebări radicale despre sensul și fundamentul final al existenței umane, personale și sociale. Pe scurt, speranța că filosofia ar putea fi capabilă să ofere răspunsuri definitive la aceste întrebări a scăzut³³.

În termenii lui S. Zabala, secularizarea este cea care ne-a învățat că, din cauza slăbiciunii rațiunii sale, omul nu e în stare să gândească asupra naturii lui Dumnezeu³⁴. De aici s-a născut așa-numita „gândire slabă” (*weak thought*), considerată a fi „caracterul constitutiv al ființei [*Being*] în epoca sfârșitului metafizicii”³⁵, adică acea gândire care ajunge la un rezultat prin „conversație” și „posibilitatea consensului”, fără recurs la vreo autoritate³⁶. S. Zabala precizează: „Torsiunea [*Verwindung*] operată de gândirea slabă aspiră la o continuă răsucire sau punere sub observație a tradiției metafizice, ca atunci când o boală care a fost depășită rămâne încă prezen-

³³ JOHN PAUL II, *Fides et Ratio*, disponibil la http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html, § 5 (accesat la data de 21.04.2020).

³⁴ S. ZABALA, „A Religion Without Theists or Atheist”, p. 7, 9, 11.

³⁵ G. VATTIMO, *Belief*, trad. de L. D’Isanto / D. Webb, Stanford, California, Stanford University Press, 1999, p. 35.

³⁶ S. ZABALA, *op.cit.*, p. 9, 11.

tă în timpul convalescenței. Diferența dintre deconstrucție și hermeneutică rezidă în totalitate în modalități de depășire: fie cineva depășește metafizica, arătând că nu mai rămâne nimic din trecutul nostru, fie că depășește metafizica recunoscând că această depășire este ea însăși o revizuire a trecutului metafizic. Este ușor de observat cum cultura de astăzi, guvernată de știință, filosofie și teologie, are din ce în ce mai puțin de-a face cu „descoperiri” reale; sfera sa este mai degrabă cea a „analizei”, conform programului unei analize pur lingvistice, care nu este determinată de niciun prejudiciu ontologic³⁷. Mai pe scurt: „Gândirea postmetafizică vizează fundamental o ontologie de slăbire care reduce greutatea structurilor obiective și violența dogmatismului”³⁸. Din această perspectivă, „modul slab de gândire nu numai că deschide direcții alternative, ci recuperează și tradiția: relația dintre credincios și Dumnezeu nu este concepută ca fiind încărcată de putere, ci ca o relație mai blândă [*gentler*], în care Dumnezeu îi înmânează omului toată puterea”³⁹. Iar faptul că „toate pozițiile sunt egal valabile” este considerat de acesta ca fiind „marele succes obținut prin deconstrucția metafizicii”⁴⁰. Activitatea intelectuală se rezumă la capacitatea de a dialoga și nu implică căutarea și cunoașterea adevărului. Doar posibilitatea consensului poate fi văzută ca adevăr⁴¹. Pentru consolidarea argumentului său, Zabala îl citează chiar pe Sfântul Pavel „când sunt slab, atunci sunt tare” (2 Corinteni 12, 10), interpretând greșit răbdarea neputințelor și a necazurilor în smerenie pentru Hristos. Apostolul Pavel nu se referea în niciun caz la o fragmentare a rațiunii, tipică gândirii postmoderne, menită să-i ofere omului un așa zis spațiu deschis, în care el, deplin resemnat în fața condiției sale slabe, să poată în sfârșit să învețe să trăiască împreună

³⁷ *Ibidem*, p. 7.

³⁸ *Ibidem*, p. 9.

³⁹ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 9.

⁴¹ *Ibidem*.

cu el însuși și cu propria sa finitudine, eliberat de orice fărâ-mă de nostalgie după sfârșitul metafizicii. În accepțiunea lui Zabala, omul postmodern poate, prin acceptarea condiției sale, care este în mod constitutiv divizată, instabilă și plurală, destinată diferenței, efemerității și multiplicității, să practice activ solidaritatea, caritatea și ironia. Întorcând spatele transcendentului și concentrând atenția sa asupra lumii prezente, el realizează idealurile pluralismului și ale toleranței, împiedicând orice viziune particulară asupra lumii care s-ar impune prin intermediul autorității⁴².

Propunerile lui Rorty și ale lui Zabala (inclusiv cele ale lui Gianni Vattimo, pe care nu l-am discutat aici din motive de spațiu) sunt acelea ale unei culturi imanente, contingente și fragmentate, în care ironicul liberal creează narațiunea capabilă să construiască solidaritatea între oameni. Rorty propune o „cultură postmetafizică” care nu i se pare mai puțin posibilă ca una post religioasă. Amândouă ar fi în accepțiunea sa la fel de dorit⁴³. Cunoașterea adevărului se reduce, pentru Rorty, la ceea ce a fost calculat ca existent, posibil și important. Cel care „a copiat această listă, poate muri liniștit”⁴⁴. O astfel de listă, care exclude orice ideal înalt, face imposibilă o altfel de moarte, cum este cea martirică. Excluderea oricărui ideal pentru care cineva și-ar da viața este un element important al gândirii și al filosofiei seculare care se opune oricărei idei de adevărată credință și adevărată slujire. Mărturisirea radicală a adevărului revelat prin martiriu clatină serios orice pretenție de stăpânire a imanentului. Comunitatea liturgică poartă nu o memorie, ci o conștiință vie a martiriului, la baza căreia stă însăși Jertfa lui Hristos. Această comunitate nu produce un sistem de gândire, ci un model de viață care nu-și are originea în studierea lui Dumnezeu, ci a slujirii Lui.

⁴² *Ibidem*, p. 12.

⁴³ Richard RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*,..., p. XVI.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

3.2. *Narațiunea ca și cunoaștere supranaturală*

Mai mult ca în orice confesiune creștină, se poate spune că narațiunea este un pilon important al identității ortodoxe. De la scurtele istorisiri patericale și matericale, la vieți de sfinți și sinaxare, canoane, rugăciuni și imagini, în care, printr-o hermeneutică specifică a realității omului în chemarea și transformarea lui după chipul cel dintâi, Hristos și sfinții intră în dialog cu rugătorul, narațiunea și-a găsit locul ei specific în tradiția Bisericii.

Învățătura Scripturii nu are la bază un anumit curent filosofic. Relatând despre Dumnezeu Creatorul și Proniatorul și despre om, ea învață fiecare generație din toate locurile și toate timpurile cum trebuie să fie înțeleasă viața și realitatea. Istorisirile biblice nu răspund la întrebări teoretice, filosofice sau culturale, ci mai degrabă instruiesc cum ar trebui să fie condusă viața pentru a ajunge la autenticitatea și chemarea ei. Ele oferă răspunsuri la întrebările existențiale, comune tuturor oamenilor. Apostolul Pavel, cunoscând Scripturile, le interpretează prin cheia realității persoanei divino-umane a lui Hristos. Comunitatea creștină din toate timpurile a trăit în mod liturgic viața lui Hristos. Narațiunile biblice împreună cu transpunerea lor în teologia imnologică creează tradiția vie a comunității ecleziale.

În fața provocării lumii contemporane, care rezidă în avansarea unei narațiuni a ontologiei imanentului și a epistemologiei „slabe” a gândirii postmetafizice, tradiția biblică și patristică pot funcționa ca un antidot. Gramatica profundă sau „gândirea tare” a vieții creștine constituie o sursă atât pentru critica de sine, cât și pentru critica culturii seculare. Literatura patristică mai veche și mai nouă oferă modele de raportare la adevărul scripturistic și de actualizare a lui în situațiile concrete ale vieții.

Atât la Sfântul Apostol Pavel, cât și la Sfinții Părinți găsim îndemnuri pentru reîntoarcerea la principiile primor-

diale sau elemente normative și pentru aplicarea lor în viața personală. Apostolul Pavel îl îndeamnă pe Timotei să țină „dreptarul cuvintelor sănătoase” pe care le-a auzit de la el (2 Timotei 1, 13), iar în Epistola către Romani el vorbește despre „dreptarul învățaturii” căruia s-au supus cei care mai înainte erau robi ai păcatului (6, 17b)⁴⁵. Acest *τύπος διδασχῆς* nu înseamnă numai o viață trăită în dreptate, ci este și o referință la Hristos ca „exemplu pentru pareneza creștină și ca model pentru trăirea creștină”⁴⁶. Pentru U. Wilckens, acest construct se referă la Hristos Cel Înviat ca și „conținutul decisiv al învățaturii baptismale” și ca „realitatea arhetipală” a crezului baptismal în care credincioșii sunt modelați⁴⁷. Apostolul Pavel le vorbește corintenilor ca unora ce sunt „scrisoare a lui Hristos, [...], scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului Celui Viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii” (2 Corinteni 3, 3). În mod constant el subliniază faptul că „Evanghelia” pe care o predică nu este transmisă „în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii” (1 Corinteni 2, 4), iar în altă parte zice „întru putere și în Duhul Sfânt și în deplină încredințare” (1 Tesaloniceni 1, 5). Duhul Sfânt este Acela Care face posibilă transformarea interioară și încrustează în inimile credincioșilor „dreptarul învățaturii”.

În același spirit, Sfântul Irineu al Lyonului (135-202) vorbește de un „canon al adevărului” (*ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας*) dobândit prin botez. În disputa cu gnosticii valentinieni, el afirmă că aceștia interpretează Scriptura folosind mijloace exegetice artificiale pentru a construi astfel propriile lor opinii, denaturând înțelesurile profeților, ale evan-

⁴⁵ A se vedea Robert A. J. GAGNON, „Heart of Wax and a Teaching That Stamps: *τύπος διδασχῆς* (Rom 6, 17b) Once More”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 112, no. 4, Winter, 1993, p. 667-687.

⁴⁶ J.D.G. DUNN, *Romans*, WBC 38A-B; 2 vol.; Dallas, Word, 1988, vol. 1, p. 344.

⁴⁷ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKKNT vol. 2, Zürich, Benziger, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1980, p. 36-37.

gheliilor și ale scrierilor apostolilor⁴⁸. Cei ce urmează „canonul adevărului”⁴⁹ – adică crezului cuprins în narațiunile biblice care au ca ipoteză pe Hristos, arhetipul devenit trup – nu vor da crezare „ipotezelor lor blasfemiatoare” (τὴν βλάσφημον ὑπόθεσιν), ci vor restaura fiecare înțeles greșit al textelor biblice în „trupul adevărului” (τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ)⁵⁰, adică în natura lor originară, care este trupul lui Hristos. În multitudinea de relatări, doar trupul euharistic al lui Hristos oferă stabilitate Scripturii. James G. Bushur expunea această idee la Irineu astfel: „For Irenaeus, the reality of Jesus flesh on the altar and the cruciform narrative of his flesh in the fourfold Gospel establish the fixed point that holds the various accounts of patriarchs and prophets in one harmonious orbit. God’s interaction with humanity in and through his Word unites the various dispensations of scripture in one harmonious narrative”⁵¹.

⁴⁸ „Împotriva ereziilor”, I.3.6, în IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, ed. de A. Rousseau / L. Doutreleau, tome 2, Paris, Les éditions du Cerf, 1979, p. 61-63; *Patrologia Graeca* VII. 477.

⁴⁹ Pentru o consultare a diferitelor interpretări ale acestui „canon” a se vedea: A. STEWART, „The Rule of Truth... which He Received through Baptism (*Haer* I.9.4): Catechesis, Ritual, and Exegesis in Irenaeus’s Gaul”, în S. Parvis / P. Foster (ed.), *Irenaeus: Life, Scripture, Legacy*, Minneapolis, Fortress Press, p. 151–158; E. PAGELS, „Irenaeus, the «Canon of Truth», and the «Gospel of John», Making a Difference’ through Hermeneutics and Ritual”, în *Vigiliae Christianae*, vol. 56, no. 4, november, 2002, p. 339-371.

⁵⁰ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, p. 151; *Patrologia Graeca* VII. 545.

⁵¹ *Irenaeus of Lyon and the Mosaic of Christ. Preaching Scripture in the Era of Martyrdom*, London / New York: Routledge, 2017, p. 98. Continuând această idee, precizează: „From the beginning, the Son has been the ‘interpreter (R: ἐξηγητής)’ of the Father. Thus, the Son gives the various scriptural accounts „joints (R: ἀρμοδίως)”, „melodious harmony (R: συμφώνως μελωδήσας)”, a „fixed stability (R: τὸ ἐμμελές)”, and a „suitability to the time (R: τὸ εὐκαιρον)” (AH iv, 20, 7). The whole of scripture moves toward one purpose that is now known in the crucified and risen flesh of Jesus. Indeed, Irenaeus sums up the whole narrative of scripture this way: „the glory of God is the living man (R: δόξα

În decursul istoriei filosofiei, descoperirea primelor principii a fost o preocupare centrală⁵². Aristotel afirma că primele principii nu sunt o materie de demonstrație sau știință. Dacă acestea ar fi descoperite, ele nu ar mai fi primele principii. Mai degrabă ele trebuie înțelese printr-o formă de intuiție care le garantează adevărul obiectiv, altfel căutarea lor ar conduce către un regres infinit sau o învârtire în cerc⁵³. Pentru Clement al Alexandriei (cca. 150-cca. 215) – care a purtat polemici cu gnostici ca Valentin și Basilides, aceștia pretinzând să aibă acces la cea mai înaltă cunoaștere și privind credința ca un element secundar și nenesesar pentru mântuire –, căutarea primelor principii ar sfârși în credința care nu poate fi demonstrată. Pentru el, schimbând pluralul filosofilor, principiul primordial este cuvântul Domnului din Scriptură care conduce către cunoașterea adevărului: „Scriptura, repetând de multe ori cuvintele: «Eu sunt Domnul Dumnezeu vostru», caută să ne înduplece, într-un chip care e în stare să ne întoarcă, învățându-ne să urmăm lui Dumnezeu, Cel Ce a dat poruncile; dar totodată ne amintește potolit să-L căutăm pe Dumnezeu și să încercăm să-L cunoaștem atât cât putem. Aceasta este cea mai mare contemplație, care privește cel mai înalt grad de inițiere, adevărata știință, pe care niciun argument rațional n-o poa-

θεοῦ ζῶν ἄνθρωπος), and the life of man is the vision of God (R: ζῶν ἄνθρώπου ὄρασις Θεοῦ)” (AH iv, 20, 7). This statement is an aphorism that sums up in a brief sentence the reciprocal movement that unites God and humanity in Jesus. God’s condescending movement to form humanity and humanity’s ascending movement toward fulfillment in the vision of God are the two reciprocating parts of the single plot that underlies the whole of scripture. It is these two dynamic movements that reach their stable perfection in the flesh of Jesus.” *Ibidem*.

⁵² A se vedea „Plato’s First Principles”, în A. Pierris (ed.), *Aristotle’s Criticisms of Plato: The Metaphysical Question*, Patras, Greece, Institute for Philosophical Research, 2004, p. 155-176.

⁵³ A se vedea T. IRWIN, *Aristotle’s First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 125-130.

te dărâma”⁵⁴. Natura științei de care vorbește Clement aici este sinonimă cu contemplația misterului noetic care este încapsulat în Scriptură. Scripturile nu oferă principii logice ale credinței, ci o demonstrație care este „singura adevărată” și de ajutor rațiunii umane⁵⁵. Credința este perceperea harului divin din cuvintele Scripturii. Acestea reprezintă un mediu de manifestare a harului, iar datorită naturii sale noetice, această manifestare este irefutabilă prin demonstrație științifică⁵⁶. Clement subliniază că „demonstrația cea mai înaltă, aceea pe care am numit-o științifică, prin citirea și interpretarea Scripturilor, pune în sufletele celor care doresc să învețe credința, care este gnoza”⁵⁷. Înțelegem astfel că fundamentul ultim al științei divine este demonstrația noetică⁵⁸.

Principiul prim, cuprins în credința în Întruparea Fiului lui Dumnezeu, și demonstrația bazată pe cunoașterea noetică nu sunt numai baza pe care se construiesc alte demonstrații, ci și măsura prin care sunt evaluate alte revendicări ale adevărului. În strădania lor de a combate diversele teorii cu pretenția deținerii adevăratei chei de înțelegere a realității (revelate) – similar timpurilor noastre –, Sfântul Irineu al Lyonului și Clement Alexandrinul au apelat – ultimul revendicând regula credinței ca punct de plecare, dar insistând asupra cercetării, iar primul luând în considerare predicarea apostolică ca fiind probată din Scripturi – la canonul adevărului. Arătând instabilitatea sofismelor, dez-

⁵⁴ CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromatele”, 2.X.47.4, în *P.S.B.*, 5, trad. D. Fecioru, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 138.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 139.

⁵⁶ Pe această temă a se vedea studiul lui Dragoș A. GIULEA, „Apprehending Demonstrations from the First Principle: Clement of Alexandria’s Phenomenology of Faith”, în *The Journal of Religion*, vol. 89, no. 2 (April 2009), p. 201-202.

⁵⁷ CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromatele”, 2.XI.49.3, în *P.S.B.* 5, p. 139.

⁵⁸ Dragoș A. GIULEA, „Apprehending Demonstrations from the First Principle...”, p. 203.

golind imaginația teosofică și respingând gândirea sceptică, aceștia au demonstrat că principiul prim și regula credinței nu au redus gândirea, ci, din contră, au făcut-o posibilă. În cuvintele lui Eric F. Osborn: „Regula nu a limitat rațiunea pentru a crea spațiu pentru credință, ci a folosit credința pentru a face spațiu rațiunii. Fără un principiu primordial credibil, rațiunea ar fi fost pierdută într-un infinit regres”⁵⁹. Acest apel la principiul primordial și la regula credinței a fost esențial în dezvoltarea discursului rațional creștin. Adevărul persoanei divino-umane a lui Hristos, Care „revelându-L pe Tatăl, ne arată ce înseamnă a fi divin, printr-o acțiune care este deopotrivă umană, anume moartea, este ceea ce face din întreaga teologie un discurs transformativ și într-adevăr pastoral”⁶⁰. Provocarea mărturisirii și rămânerii credincios acestui adevăr, care este de la Dumnezeu și nu de la oameni (Galateni 1, 11), rămâne o cruce pentru gândirea umană⁶¹.

Recursul la sursele creștine ale primelor veacuri poate constitui un mod credibil de articulare a învățaturii ortodoxe în lumea postmodernă. Acestea creează cadrul imperativ al „seriozității integrității teologiei”⁶². După cum am văzut, pentru Părinții Bisericii, avantajul unui canon este acela de a facilita progresul cunoașterii. Osborn observa că „succesul secolului al doilea a fost afirmarea că există o Evanghelie adevărată”⁶³. Chemarea Ortodoxiei astăzi este aceeași ca întotdeauna, anume de a oferi o bună mărturisire a credinței

⁵⁹ Eric F. OSBORN, „Reason and the Rule of Faith in the Second Century”, în R. Williams (ed), *The Making of Orthodoxy*, Essays in Honour of H. Chadwick, Cambridge, Cambridge University Press, p. 57.

⁶⁰ J. BEHR, „Returning to First Principles. Articulating Orthodox Theology in a Postmodern Context”, în A. E. Kattan / Fadi A. Georgi (ed.), *Thinking Modernity. Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, Amchit – Liban, Daccache Printing House, 2010, p. 33.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Eric F. OSBORN, *op.cit.*, p. 58.

⁶³ *Ibidem*.

ei revelate, în fața oricărei forme de „*theologia ludens*, apologetică artemisiană (scufundarea propriilor nave) sau a acelei filosofii care poate fi o înșelăciune zadarnică”⁶⁴.

4. Concluzie

În articolul de față s-a încercat articularea unora dintre provocările actuale ale Ortodoxiei. Acesta are ca fir roșu convingerea că lumea postmodernă, aflată într-o continuă și rapidă schimbare, provoacă teologia ortodoxă la o dezbateră permanentă asupra înțelegerii rolului religiosului în spațiul public, asupra transformărilor comunităților diasporale, asupra identităților multiple, asupra realității alternate între spațiul real și cel virtual și în general asupra identității creștine și a relevanței ei pentru lumea postmodernă. Dacă prima parte pune în lumină o serie de probleme ale lumii actuale, partea a doua analizează curente filosofice influente care avansează o înțelegere a existenței și a realității ce se bazează pe așa numita „gândire slabă” (*weak thought*), adică privilegierea conversației și a consensului, în defavoarea cunoașterii adevărului ultim⁶⁵. Marele rezultat pozitiv al revoluției franceze invocat de filosofi ar fi fost și este acela că omul a învățat să se încreadă în puterile sale proprii. Omul postmetafizic vrea să se simtă eliberat de sintezele stabile ale metafizicii tradiționale și de gândirea creștină care oferea un fundament unic și normativ pentru cunoaștere și etică. Pragmatismul și filosofia postmodernă și-au luat ca sarcină faptul de a edifica individul și nu de a produce cunoaștere sau de a crea legătura între om și ceea ce este existent independent și mai presus de el⁶⁶.

Profunzimea adevărului propovăduit de Biserica Ortodoxă de a înțelege existența și realitatea este din ce în ce mai contrastantă pentru societatea seculară, care își caută

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ S. ZABALA, „A Religion Without Theists or Atheist...”, p. 7, 9, 11.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 4.

moduri specifice de a face față contingentului sub imperiul rațiunii fragmentate de diversele teorii concurențiale și în permanentă modificare. Prin chemarea ei de a actualiza mesajul ei și de a-l fructifica pentru fiecare spațiu și timp, rămânând în același timp consecventă cu natura ei neschimbabilă ce stă în legătură cu adevărul unic și veșnic, Ortodoxia, la toate nivelele ei de afirmare și comunicare, trebuie să găsească modalitățile de a se comunica lumii actuale. În procesul de gândire a unei comunități globale, temele spațiului și a identității, inclusiv a identității religioase, nu se epuizează niciodată. Până în prezent a fost puțin cercetat fenomenul și consecințele utilizării spațiului virtual ca spațiu de transfer de date religioase și culturale (individual sau comunitar) sau a spațiilor virtuale ca și „comunități digitale”, unde experiențele diasporice și identitățile transnaționale sunt construite și negociate. Ceea ce propune acest articol este profilarea unei teologii în care narațiunile liturgice, spirituale și dogmatice să poată pătrunde în discursul spațiului public și în mediul virtual. Doar coexistența acestor narațiuni poate dezvolta o cultură în care modelul „gândirii tari”, fundamentat pe principiul primordial al Întrupării Logosului divin și pe rațiunea capabilă să primească mesajul revelației, să poată intra într-un dialog transformator cu omul post-metafizic. Actualizând evenimente din trecut și conectându-le la realitățile prezente, narațiunea biblică și cea a tradiției creștine îi înfățișează acestui om modul de relaționare cu lumea în toată complexitatea ei, el însuși ca și adresat devenind unul dintre personajele narațiunii.

CREDINȚA – CA EXPERIMENT SOCIAL

Ștefan BUZĂRNESCU

Dubitațiile, deloc carteziene, focalizate de *viitorul Bisericii*, care au inundat spațiul public, au polarizat luări de poziție foarte diferite, de la nivelul epistemologic al dezbatărilor academice, la aprecierile de factură impresionistă ale enoriașilor, simpli practicanți anonimi, parcă disperați la gândul că posibilitatea exprimării lor religioase ar putea fi, iarăși, obstructionată sub volatilitatea asociațiilor și (re)grupărilor geopolitice contemporane.

În aria acestor controverse, cu vechi state de servicii în istoria Umanității, a fost lansată și o altă idee, referitoare la „viitorul Bisericii”, care este, în realitate, un oximoron (de exemplu: „zăpadă fierbinte”), deoarece încearcă să pună la olaltă două realități ontologic diferite! Iată de ce: Viitorul, ca noțiune operațională în zona Contingentului, aparține efermerului existențial, în timp ce Biserica aparține Transcendentului, adică Eternității.

Prin urmare, ca simpli „beneficiari” ai vieții care ne-a fost dată, sintagma „viitorul Bisericii” se cuvine, eventual reformulată, ca „viitorul asocierilor umane, al credincioșilor, prin raportare la Eternitatea Bisericii”. Biserica este și va rămâne atemporală, rolul individului asupra Bisericii ca valoare perenă este, și va rămâne, numai sub aspect fenomenologic, important, adică numai asupra calității de virtuos cu care omul își asumă interpretarea imperativelor Decalogului. Viața ne-a fost dată ca misiune contingentă, nu ca o simplă oportunitate pentru a beneficia de o fericire leneșă, ca pe

ceva care „ni s-ar cuveni”... Acest adevăr este comun tuturor religiilor, deoarece diferența lor doctrinară are un trunchi comun: acceptarea unei vieți eterne.

În ortodoxie, de exemplu, dacă ne asumăm rugăciunea „precum în cer, așa și pe pământ”, în scurtul segment temporal pe care îl numim viață (și pe care numai foarte puțini reușesc să o scrie cu V mare!), avem obligația, necondiționată, să încercăm să intrăm în rolul de vector de compunere pozitivă în spațiul nostru comunitar, pentru a optimiza, în anonimul contribuției noastre, calitatea conviețuirii familiale și sociale („și ne iartă nouă greșelile noastre, precum iertăm și noi greșiților noștri!”). Pe acest itinerariu existențial, Biserica este reperul de moralitate prin care ni se amintește permanent că dacă, sub „tirania istoriei” (Mircea Eliade) ne putem întrista vremelnice și ne putem bucura tot vremelnice, oamenii trebuie să rămânem tot timpul, pentru a nu cădea în zoologie! Credința ne dă puterea să experimentăm continuu voința că am putea fi ceea ce ar trebui să fim, pentru a rămâne la înălțimea misiunii pe care am primit-o prin naștere: aceea de a contribui, fie și asimptotic, cu viața noastră activă, la frumusețea și bunătatea lumii noastre, pe care, atunci când va veni vremea să o părăsim, să o lăsăm puțin mai bună și mai frumoasă decât am primit-o.

Pe aceste coordonate, modalitățile de implicare, individuală și colectivă, rămân, în toate conjuncturile existențiale, nelimitate, chiar dacă aceste implicări pot fi, uneori, și nefaste.

De mii de ani, de la Teocrații, în care s-a experimentat transformarea preceptelor religioase în modele de comportament contingent, la Dictaturile laice în care au fost ridicate la rang de lege numai opțiunile valorice ale unui individ, sau ale unui grup restrâns de indivizi, actorii sociali ajunși în intervalul de autoritate al lideranței au promovat modele de comportament macromanagerial, cu convingerea că au găsit structuri eterne de valorificare a „resurselor umane și materiale”, care vor aduce prosperitate, pace și libertate. Re-

zultatul: la scara Istoriei au eșuat, iar Eternitatea a refuzat să le cauționeze orgoliile și exclusivismele narcisismului lor axiologic și managerial. Au rezistat numai clădirile ridicate în numele Transcendenței, fără deosebire de numele, specific, atribuit de diversitatea comunităților etnico-religioase care au populat Planeta.

Cu rugămintea de a fi iertat, deschid o rană dureroasă a Istoriei noastre naționale: perioada guvernării comuniste a debutat cu eforturi notabile de scoatere a economiei românești dintr-un Ev Mediu întârziat pentru a intra în sincronie cu standardele economiei contemporane. Ca obiectiv greu de respins, acest Proiect a capacitat participarea imensei majorități a populației care a acceptat alfabetizarea, accesul gratuit la educație, la sănătate, la valorificarea resurselor autohtone în interes național, s-a implicat în industrializarea galopantă a țării ș.a.m.d., dar toate acestea s-au făcut în aria unei educații ateiste („omul este creatorul propriei sale istorii”!), adică prin ignorarea lui Dumnezeu.

Pe componenta laică, acest experiment social și uman a înregistrat multe rezultate notabile, România avansând în timp record de la stadiul de țară eminentamente agrară, la stadiul de țară industrial-agrară în curs de dezvoltare; ba chiar a devenit competitor pe piața mondială de tractoare și mașini agricole, de instalații de extracție și prelucrare a țiteiului, a produselor siderurgice, a aluminiului etc. Dezvoltarea aceea a fost reală, și în interesul cetățeanului. Totuși, au trebuit doar câteva zile în Decembrie 1989 și toate acestea au devenit istorie...

De ce?

Diverși actori ai Evenimentului, ca și comentatorii acestuia, deopotrivă, cu detractorii țarați, invocă fie greșeli interne, fie conspirații geopolitice, fie trădări ș.a.m.d., dar evită să invoce, ca *una din cauze, alungarea lui Dumnezeu din ecuația dezvoltării sub regimul ateu al României dintre 1948 și 1989.*

Nu este nevoie, neapărat, de cultură teologică sistematizată pentru a accepta un adevăr irefutabil: dacă Dumnezeu a îngăduit să ne naștem, tot El ne îngăduie să ne intrăm în rolurile noastre familiale, profesionale, existențiale, în general.

Ceea ce facem, ca fapte de viață, cu vreo gesticulație mai mult sau mai puțin publică, rămâne la latitudinea conjuncturilor, deci condamnate la efemeritate. „Clasa muncitoare și țărănimea muncitoare”, ca emergență doctrinară a sistemului socialist de tip bolșevic din perioada guvernării comuniste, a scos din subdezvoltare materială țara, dar fără binecuvântarea lui Dumnezeu, toată dezvoltarea a rămas tributară efemerității. Nu a avut binecuvântarea, absolut necesară lucrurilor durabile și care aduc bucurie lui Dumnezeu! Toată „dezvoltarea multilaterală” s-a împrăștiat ca un puf de pădăie în bătaia vântului... a urmat îndemnul cântecului *the wind of change*...

Iată o altă explicație, de sorginte teologică, a catastrofelei degradări economice a României postdecembriste: constructorii „socialismului multilateral dezvoltat” plecând de la premiza că o „lume nouă” se poate construi exclusiv „pe măsura omului modern, cu trebuințe multilaterale” au exclus, cronic, din ecuația dezvoltării, pe Dumnezeu ostracizându-l în celulele penitenciarelor! Ca rezultat, tot ceea ce a fost construit fără Dumnezeu, adică sub autoritatea Contingentului, a purtat semnul contingentei dispărând în timp record.

Reevaluată în această cheie, situația postdecembristă a României ne vindecă de toate tipurile de nostalgii: ceea ce nu are binecuvântarea lui Dumnezeu nu poate dura! Restul comentariilor sunt simplă literatură, utilă mai mult sau mai puțin competitorilor politici, pentru dezbateri cronofage, fără soluții și fără nicio finalitate.

Soluția este una singură: reprimirea lui Dumnezeu în sufletele noastre, ca reper statornic al Eternității, pe drumul vremelnicele noastre izbânzi ce ni se pot îngădui la scara unei vieți.

Cei care nu au înțeles perenitatea învățăturilor Bisericii, chiar dacă au absolvit școli superioare, laureați cu vanități și orgolii intercontinentale, au sfârșit prin a eșua la granița limitelor imanente ale umanului.

În prezent, controversese recurente ale intelectualității, focalizate pe televanghelizare, neoprotetantism, teologie socială ș.a.m.d., poartă cu ele riscul unor noi forme de secularizare și nu pot justifica dubitații referitoare la falsa problemă a „Viitorului Bisericii”; nu are importanță din ce parte ar veni această inutilă întrebare.

Dacă, sub impactul noilor tehnologii, fiecare casă poate deveni un fel de Biserică virtuală, faptul în sine nu trebuie să ne îngrijoreze, ci să ne bucure: nevoia de credință a credinciosului își modifică numai forma de împlinire, iar mesajul liturgic, mediat de mass-media, nu diminuează ca ratele de înțelepciune ale scrierilor sacre. Oricâtă exigență dogmatică ar opera asupra segmentelor de opinie, nu se poate trage concluzia că ne aflăm sub ambuscada unei erezii.

Practicile religioase demonstrează că eternitatea simbolurilor religioase sunt cele care atrag enoriașii, și nu componenta spectaculară a ritualurilor. De exemplu, ritualurile neoprotetanților în care multe rugăciuni sunt cântate pe ritmurile refrenelor moderne nu depășesc aria adeptilor respectivelor culte, deși eforturile de pozelitism sunt în permanentă ofensivă.

În structura caleidoscopică a lumii de azi, Biserica își continuă rolul care a consacrat-o și are nu doar suporteri de ocazie, care concelebrează, cu precădere de Marile Sărbători religioase, îndeosebi pe componenta gastronomică, ci are și o majoritate absolută de credincioși fideli care reconstruiesc, în fiecare generație, profilul identitar al religiozității active; nu doar contemplative.

Poate că (și) în societatea noastră postdecembristă „se practică, mai mult decât se crede”, dar, dacă activitatea se desfășoară în aria paradigmei religioase, putem fi siguri că

viitorul credinței este asigurat prin această longevivă priză de conștiință, respectiv prin consecvența cooptare la Transcendent a celor prezenți în Biserică. Experiența de câteva decenii de reintroducere a Religiei în ofertele noastre educative postdecembriste demonstrează că nici cultura reflexivă, nici cultura mozaică (Abraham Moles), care se formează la nivelul cognitiv/rațional, nu au dat rezultatele scontate, deoarece credința se formează la nivelul trăirilor, deci al reprezentărilor pe care numai cadrele instituționale ale Bisericii le poate genera. Propunem, în consecință, desfășurarea orelor de religie în timpul orar disponibil, chiar în biserici unde rezonanța cu Transcendentul devine posibilă ca oportunitate de formare a unei credințe autentice; în formarea profilului religios al individului, momentul cognitiv este necesar, dar nu este suficient. Iată din ce cauză, când momentul cognitiv este însoțit și de emoția trăirii, în Biserică, a mesajului religios, acesta contribuie decisiv la formarea unui fundament cultural al personalității în jurul credinței, evitând riscul de a considera credința ca pe ceva facultativ; demagogia cu „libertatea de alegere”, „drepturile omului” etc., nu o mai invocăm deoarece este o formă de manipulare și tot o provocare pentru ortodoxie. Atât timp cât nici Știința, nici alte religii nu au demonstrat alt sens al vieții omului pe pământ, mai persuasiv decât ortodoxia, subiectul libertății, al alegerilor, al controverselor doctrinare ș.a.m.d. nu merită a fi repus în dezbaterile serioase, chiar dacă mass-media, din nevoia de rating, își manifestă recurențe în sfera religioasă; de obicei, la cel mai necalificat mod posibil.

În pedagogia americană, una din metodele de învățare poartă numele de *metoda contextelor generative*, care poate fi invocată ca similaritate cu învățarea și asumarea comportamentului religios.

Foarte pe scurt, metoda contextelor generative pleacă de la premisa că dacă se plasează educabilul în contexte de învățare focalizate pe o arie tematică nechivocă, prin trece-

rea educabilului respectiv prin toate secvențele procedurale, educabilul (copil, adult) ajunge singur la definiție și acest tip de învățare este mai de lungă durată, prin comparație cu metoda clasică în care profesorul prezintă definiția conceptului, iar educabilii își însușesc, prin memorare, conținutul semantic al definițiilor, care se rețin mai repede, dar se și uită mai repede. Deci, „contextul generează o semantizare corectă și durabilă”, similar cu punerea enoriașului în contextul parcurgerii rugăciunilor, iar această practică generează reprezentări religioase care induc și credința în aceste reprezentări. Această analogie poate fi un argument care infirmă reticența celor care au rezerve în a accepta că frecvența mare a enoriașilor la practicile ritualurilor religioase este un semn că practica/prezența în Biserică poate genera credința. Plasarea în derizoriu, devenită sport național, poate aliena, desigur, pe cei care au putere mai mică de discernământ și care mai confundă fenomenul cu esența, în toate domeniile de activitate; acest segment de opinie este nesemnificativ și nu trebuie să uităm că și Iisus a avut, la vremea Lui, detractori care au dispărut în negura uitării, în timp ce exemplul Său de moralitate și smerenie a rămas ca reper care a traversat mileniiile.

În acest context, provocările Bisericii Ortodoxe sunt aceleași cu provocările tuturor religiilor; ceea ce diferă este calitatea și amplitudinea reacțiilor formulate și care individualizează profilul identitar al ortodoxului, specificul în care acesta devine *hristofor* prin particularitatea în care își asumă paradigma religioasă.

Astfel, una dintre marile provocări ale ortodoxiei, în cadrele materialismului promovat de „societatea de consum”, o constituie erodarea convingerii că Sfânta Treime ar fi esența umană. Ridicarea capitalului la rang de politică de stat și educarea tinerilor în spiritul competiției, pentru a gestiona un capital și a multiplica banii, a supralicitat Ego-ul, transformând individul într-un „robot jovial” (Bertrand

de Jouvenel). Din această cauză, Herbert Marcuse eticheta omul zilelor noastre ca „om unidimensional”, referindu-se în special la societatea americană și la capitalismul de acolo, precizând: „capitalismul are rafinamentul managerial de a reprima eficient trebuințe pe care nu le poate satisface.

În sine, un astfel de model de comportament, focalizat pe multiplicarea posibilităților de satisfacere a trebuințelor umane nu poate fi reproșat progresului tehnologic. Totuși, riscul derapajului de la Drumul Drept nu este exclus!

Un alt aspect se cuvine a fi remarcat: diversificarea solicitărilor și a ispitelor generate de diversitatea fără precedent a spațiului social contemporan care provoacă permanent Ego-ul individului poate primi o replică naturală din partea ortodoxiei prin asumarea Sfintei Treimi. Astfel *Sfânta Treime*, dincolo de încărcătura sa confesională, *aționează ca sursă inepuizabilă de coeziune socială!* Spre deosebire de componenta laică a spațiului social care este entropic și prin diversitatea sa predispune, prin creșterea entropiei, la asimetrii grave de percepții care degenerază, uneori, în conflicte greu de gestionat, *componenta ortodoxă a spațiului social se manifestă ca factor negentropic, prin polarizarea credincioșilor la unitate în Hristos, asigurând, astfel, premisele unei coeziuni sociale, care poate cultiva sinergiile imperios necesare unui Proiect de țară.*

Provocarea constantă a ortodoxiei o constituie toate noile forme de secularizare promovate de mass-media contemporană prin literatură, artă, dramaturgie, cinematografie etc., prin care se atacă nu doar fundamentele doctrine ale creștinismului, ci și perspectivele de abordare ale acestuia prin pretinse reinterpretări în numele unei suspecte modernizări. Astfel, multe din aceste așa-zise modernizări de pe toate meridianele au eșuat în niște blasfemii, chiar dacă autorii lor au pretins că Îl „umanizează pe Hristos!”, când, în realitate, nu pretinsa umanizare este problema, ci asumarea lui Hristos ca valoare generică a umanului constituie

esența problemelor contemporaneității. Transumanismul este cea mai reprezentativă mișcare în acest sens, dar și cea mai relevantă formă de derapaj de la credință, deoarece sub aparența modernizării promovează o nouă formă de ateism care îi poate ispiti pe cei fără putere de discernământ aflați în zona laicatului.

După ce au eșuat atacurile brutale asupra familiei tradiționale, sub deviza modernizării, aceiași actori ai tenebrelor Condiției umane fac eforturi pentru a impune în structura curriculară a ofertelor educative *ideologia de gen*, cu aceleași scopuri: marginalizarea sau chiar excluderea educației religioase din instituțiile școlare. Iată o recentă formă de provocare a ortodoxiei, care trebuie întâmpinată cu respingeri categorice, deoarece fără credință, Europa se poate înscrie într-o derivă identitară greu reversibilă. Ideologia de gen nu are scopuri inocente și nici democratice, indiferent câte argumente ar încerca să imagineze apologetii ei sau ce acțiuni ar promova activiștii de profil infiltrați în structurile decizionale ale ofertelor educative.

O provocare deloc neglijabilă, deși a devenit un lucru comun în societatea de consum, o constituie tentația idolatriei: efortul de a picta/confecționa imaginea sfinților, a Maicii Domnului și a Domnului Iisus Hristos cât mai frumoase artistic, în speranța că vor deveni mai... atractive sub raport estetic. Oricât de laudabile ar fi aceste încercări sub raport strict artistic, ele se relevă ca un tribut mare plătit idolatriei: icoanele nu trebuie idolatrizate, ci privite ca obiect al smereniei și al încercării de intrare în rezonanță cu imperativele Decalogului. Poruncile Decalogului sunt un rezumat al doctrinei ortodoxe, posibil de asumat și de înțeles și de cei care nu posedă multă știință de carte.

Practica unor cetățeni de a confecționa obiecte de cult, de uz personal (cruci masive, brățări etc.) din aur sau alte metale prețioase este o ispită a celor care doresc să epateze, nu o dorință bigotă de a afișa smerenie față de încărcătura

simbolică a acestora; în fond, este o probă de blasfemie și un păcat; aceștia fac un gest de mândrie prin etalarea unei opulențe, în categoric dezacord cu valorile religioase.

O altă provocare a ortodoxiei vine chiar din interiorul creștinismului, unde cultele care se revendică de la creștinism diseminează în public interpretări concurente ale fundamentelor credinței creștine. De exemplu, Max Weber, în lucrarea despre *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, cu intenția de a promova o nouă interpretare a sensului muncii, pleacă de la premisa conform căreia Dumnezeu, în mod intenționat ar fi creat lumea imperfectă, pentru a-i oferi omului posibilitatea de a contribui, prin munca sa, la perfecționarea lumii. Deci, munca nu i-ar fi fost dată omului ca pedeapsă pentru păcatul original, ci ca posibilitate de a se afirma în aria contingentului: prin muncă, omul se îndumnezeiește. Cu cât omul muncește mai mult, cu atât se apropie mai mult de Dumnezeu pe componenta spirituală, dar pe componenta contingentă, contribuie la acumularea unei mai mari prosperități. În plus, din bogăția pe care a acumulat-o, ca semn al harului divin, în loc să o tezaurizeze, omul lui Dumnezeu o investește creând noi locuri de muncă: aceasta este adevărata semnificație a iubirii aproapei, nu pomana care îl face dependent pe omul nevoiaș de cel avut. În loc să i se dea săracului un ajutor oarecare, din milă, este mult mai creștinesc gestul de a-i crea săracului o oportunitate de job, de a ieși singur din sărăcie prin desfășurarea unei activități socialmente utile: prin muncă, săracul iese singur din sărăcie, dar în același timp se și apropie de Dumnezeu, prin faptul că începe și el să contribuie la perfecționarea lumii. Grija față de aproapele nostru se manifestă, practic, prin crearea posibilității acestuia de a contribui, și el, la asumarea imperativului divin de perfecționare a lumii, pe care, în mod intenționat, Dumnezeu a creat-o imperfectă.

Deși pare atractivă și, pe alocuri, persuasivă perspectiva protestantă asupra muncii, țarghetul lui Max Weber este

altul: anume, justificarea polarizării sociale generate de organizarea capitalistă a muncii, prin diminuarea presiunilor revendicative ale celor săraci, marginalizați sau excluși, fiind la limită inocularea ideii la renunțarea de orice acțiune focalizată pe micșorarea sau chiar pe eradicarea nedreptăților sociale.

Ca ultimă utopie a zilelor noastre, globalizarea ispitește opinia publică de pe toate continentele și de toate confesiunile, cu promisiuni demagogice, promovând ideea că obiectivul final al lumii globale ar fi diseminarea prosperității la nivel global și a metodelor de producere și gestionare a prosperității. În realitate, cele trei decenii trecute, de la prăbușirea experimentului socialist de tip sovietic, au relevat adevăratul scop al globalizării: conservarea asimetriilor dintre țările bogate și cele sărace, prin capturarea resurselor țărilor mai puțin dezvoltate de către multinaționale și justificarea acestor acțiuni prin argumente politicianiste („deficit democratic”, „deficit de europenitate” ș.a.m.d.), prin redefinirea alianțelor la nivel geopolitic, prin proliferarea unor noi culte religioase cu mesaje secularizante, chiar pseudoargumente de ordin religios, pentru a acoperi scopurile neocolonialiste în aria cărora polarizările sociale din interiorul țărilor să se extindă ca polarizări la nivel planetar între țări bogate și țări bogate în resurse, dar sărăcite de către multinaționale. Pe aceste coordonate, parametrul religios al doctrinei globalismului insistă cu pusee de manipulare prin care diseminează diversiunea conform căreia ortodoxia ar fi responsabilă de diferențele nivelului de dezvoltare dintre Estul european și Vestul catolic al continentului nostru. Ceea ce se uită, cu intenție, este tocmai adevărul: Vestul european a acumulat bogăția prin spolierea timp de multe decenii, chiar secole, a coloniilor, de unde au luat materii prime și chiar forță de muncă (vânzarea sclavilor!?) foarte ieftină; prosperitatea lor nu este rezultatul muncii exclusive a propriilor cetățeni și nici al modului în care și-au asu-

mat paradigma creștină. Diferențele de ritual nu pot explica diferențele nivelului de dezvoltare materială a societăților din Vestul și Estul continentului european.

Plecând de la universalismul ortodoxiei, globaliștii invocă și sprijinul religiei Baha'i care postulează iubirea universală a speciei umane în cadrele unui Guvern mondial, care va gestiona mult mai bine resursele planetei. Premisa este următoarea: resursele naturale ale Planetei, fiind un bun universal, se cuvine a fi accesate liber, fără limitările impuse de granițele naționale care au conservat asimetrii între săraci și bogați în interiorul frontierelor naționale ale țărilor. Dispariția limitărilor artificiale, impuse de interese comunitare/naționale/religioase, va face posibilă unitatea planetară a omenirii sub semnul frăției și al iubirii universale între oameni.

Dincolo de aspectele utopice ale acestei abordări (Casa mondială a Dreptății! etc.), transpare partizanatul Bahailor ca agenți ai globalizării și profunda diferență dintre universalismul ortodoxiei și universalismul globalist.

Astfel, dacă globaliștii, în numele universalismului, acționează cu scopul acaparării resurselor pentru a le gestiona în interes propriu, ortodoxia diseminează universalismul ca unitate în Hristos, al cărui exemplu de smerenie și iubire pentru Umanitate generează coeziune socială prin iubirea aproapelui ca semn al lucrării divine prin oameni. Iată, din ce cauză ortodoxia nu poate fi asociată Globalizării și nici nu poate fi un suport spiritual al acesteia!

Exclusivismele/fanatisme nu pot impune un singur punct de vedere, indiferent câtă forță umană ar sta în spatele acestei aventuri. În acest sens, Giordano Bruno (ars pe rug de Inchiziția catolică în 1601 la Campo dei Fiori) este mai actual ca oricând: *moartea într-un secol te face viu în toate celelalte.*

Mersul pe ape al lui Hristos este pilda valabilă și pentru noi, cei de azi, că putem trece prin apele învolburate ale

mileniului al III-lea, dacă Îl avem cu noi pe Mântuitorul, tot așa cum Brâncovenii, în alt veac, dar pentru Eternitate, au nemurit românitatea și românismul, ridicându-se la Dumnezeu din apele întinate ale Bosforului pe vremea când vremelnicea ideeă că Acolo s-ar afla centrul Puterii planetare. (O globalizare, avant la lettre?! Acesta este încă un exemplu despre ce se poate petrece în Contingent cu aroganța și trufia oamenilor).

Ortodoxia, în spațiul social pluralist contemporan, se află în mijlocul unor multiple provocări, ca urmare nu numai a unor asumări parțiale sau chiar eretice a valorilor religioase, ci și a unor adversități doctrinare. Nu este momentul unor victorii facile a segmentelor de opinie, cum ar putea lăsa impresia reîntoarcerea masivă la credința a țărilor recent eliberate din experimentul ateist, specific socialismului de tip sovietic. Spiritul de baricadă al ortodoxiei, dezvoltat de Rugăciune, s-a obiectivat în ritualul de profil și se afirmă ca replică pragmatică la actualele și la viitoarele provocări formulate pe practicile secularizante. Dacă puterea Rugăciunii a menținut de peste 2000 de ani credința în Dumnezeu, nu trebuie să ne temem de panicarzii care susțin „moartea istoriei”, cum ne avertizează falsul profet Francis Fukuyama. Putem admite că unele etape istorice au folosit credința ca instrument justificator al unor experimente sociale, dar cu fiecare experiment, credința s-a îmbogățit axiologic, recucerind mai multe suflete și cugete.

BISERICA ORTODOXĂ FAȚĂ ÎN FAȚĂ CU NOILE PROVOCĂRI DIN SOCIETĂȚILE DE TIP OCCIDENTAL

Alexandru OJICĂ

Trebuie recunoscut faptul că Biserica Ortodoxă își desfășoară o însemnată parte din activitatea ei misionară într-un spațiu nu doar secularizat, ci, care, prin tradiție, nu e ortodox. Avem în vedere, în principiu, statele din Europa Occidentală, Statele Unite ale Americii și Canada. Ea este prezentă în acest spațiu nu din cauza unui prozelitism religios, ci prin intermediul diasporei, adică prin acele comunități etnice care, din diferite motive, nu locuiesc în țara lor natală. Această prezență se exprimă vizibil prin parohii și mănăstiri (unele din acestea din urmă reprezintă o noutate pentru țara gazdă sau o reînnoire a unei tradiții aproape pierdute, a se vedea cazurile din Belgia, Irlanda, Danemarca, Elveția, Portugalia – unde au fost înființate mănăstiri ce aparțin canonic de Patriarhia Română).

Globalizarea a jucat și ea un rol important în toată această dinamică a populației pentru că a facilitat schimburile la nivel cultural. Este evident faptul că misiunea Bisericii Ortodoxe, într-o lume globalizată nu doar din punct de vedere politic, ci și cultural, capătă îndeosebi noi valențe pentru că prezența creștinului în societate nu doar că se dorește a fi minimalizată ci, dimpotrivă, neutralizată. Așadar, Biserica Ortodoxă se confruntă cu provocări de ordin cultural, îndeosebi la nivelul mentalității prezente în societatea de tip occidental. În acest articol vom prezenta câteva din provo-

cările cu care creștinii ortodocși ce locuiesc în Occident se confruntă și vom căuta un posibil răspuns la acestea. Realitatea obiectivă din ultimele trei decenii ne-a demonstrat nașterea și dezvoltarea unui mediu virtual. Treptat am ajuns să vorbim, printre altele, de o prezență reglementată a concretului în virtual prin intermediul unui *Regulament general privind protecția datelor*. La rândul său, virtualul este prezent în cotidian, în realitatea de zi cu zi și, din păcate, din ce în ce mai mult, nu doar în sfera personalului, ci și a intimității.

Mentalul societăților de tip occidental expediază în derizoriu aproape tot ce înseamnă religie și rolul ei în viața cetățeanului. A se vedea exemplul amintit de Harari: „Oricât de arhaică ar părea o religie, cu puțină imaginație și reinterpretare poate fi îmbinată aproape întotdeauna cu ultimele gadgeturi tehnologice și cu cele mai sofisticate instituții moderne”¹. Problema identificată de istoricul Harari este tocmai acest rol al religiilor, numite de el tradiționale, în procesul de coagulare a oamenilor: „Din nefericire, toate acestea realmente fac ca religiile tradiționale să fie o parte a problemei omenirii, și nu o parte a remedului. Religiile au în continuare foarte multă putere politică, în măsura în care pot să consolideze identitățile naționale și chiar să declanșeze al Treilea Război Mondial. Dar, când vine vorba, mai curând, de soluționarea decât de alimentarea problemelor globale ale secolului XXI, nu par să ofere mare lucru”².

Pe de altă parte, același mental al societății de tip occidental promovează o *Umanitate 2.0*, în care Inteligența Artificială are rolul de a binevesti oamenilor noua realitate. Iar bioetica nu este altceva decât „o impostură subversivă a impostorilor în slujba unei ideologii anticreștine pentru o populație amorfă, atât din punct de vedere creștin, cât și intelectual. Vorbim de o trecere de la umanitatea naturală la

¹ Yuval Noah HARARI, *21 leçons pour le XXI^e siècle*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Éditions Albin Michel, 2018, p. 154-155.

² *Ibidem*, p. 155-156.

una ameliorată căci transumanismul nu este altceva decât o îmbunătățire a umanității”³.

Părintele Jean Boboc (1943-2019) amintea de o derivă în domeniul bioeticii, mai ales în ceea ce privește eutanasia și uciderea asistată. „Trăim în timpuri eshatologice, nu mai există loc pentru produse slabe din punct de vedere calitativ. În același timp nu mai există loc pentru curtoazie sau jumătăți de adevăr, trebuie să vorbim clar”⁴. În aceste timpuri, Biserica este cea care provoacă lumea. O lume în care există posibilități fascinante în domeniul bioeticii și al biotehnologiilor, dar care e guvernată de o expresie „sufletul e mort, trăiască genetica”. Care e diferența între această expresie și „Le roi est mort, vive le roi!”? Niciuna. Omul devine și se comportă ca un mic demiurg ce se joacă de-a Dumnezeu. Iar viața lui îi este jucăria preferată. O viață în care preceptele etice nu mai au nimic de-a face cu morala creștină, ci permite ca, pe baza unor necesități inventate, cu ajutor legislativ (așadar intervenție în domeniul jurisprudenței), să asistăm la un „progres” în care nu mai există conștiință, ci doar Inteligență Artificială sau noua Evanghelie a transumanismului⁵.

Într-un tăvălug juridic se ajunge foarte ușor la eugenism și transumanism, la abolirea clauzei de conștiință, iar trierea oamenilor se va putea face simplu, dacă sunt sau nu modificați din punct de vedere genetic. Și pentru că am amintit de genetică, putem aminti faptul că în cazul unei fecundări in vitro, există posibilitatea diagnosticării și eliminării embrionilor potențial purtători de boli incurabile. Un DPI (Diagnostic préimplantatoire) este în prezent autorizat în Franța, dar cu titlu „excepțional”, căci utilizarea

³ Jean BOBOC, *Les défis de la bioéthique*, Conferință ținută în cadrul Congresului Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale, Paris, 11 mai 2018.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Laurent ALEXANDRE, *La guerre des intelligences. Comment l'intelligence artificielle va révolutionner l'éducation*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 2017, p. 40-41.

acestui se limitează la depistarea bolilor ereditare pentru cuplurile cu o probabilitate ridicată de a naște un copil care suferă de o boală genetică incurabilă și „deosebit de gravă”. Transumanștii consideră că suntem rezultatul unei evoluții ce poartă pecetea hazardului și de aceea militează *ad libitum* pentru modificarea corpului uman. Însă nu este vorba de atingerea unei noi etape în dezvoltarea umanității, ci și mai radical, promovează ideea omului ca o ființă într-o permanentă evoluție. Pentru ca acest lucru să fie realizabil, transumanștii converg către crearea premiselor ce ar avea ca efect ruperea omului de condiția sa umană. Omul va deveni, astfel, laboratorul sau locul unde se pot testa noile tehnologii NBIC (Nanotehnologii, Biologie, Informatică, Științe Cognitive), el nefiind altceva decât o ființă perfectibilă, dar modificabilă prin sine însuși în fiecare zi⁶.

Una din problemele cu care se confruntă cuplurile din societatea europeană este cea care face trimitere la avortul postnatal (până la 2 ani)⁷. În orice caz, ideea de avort numită generic în spațiul francofon *interruption volontaire de grossesse* (IVG) sau *Interruption médicalisée de grossesse* (IMG) a fost dezbătută foarte mult în ultimii 40 de ani, cel puțin în Franța, iar nu cu mult timp în urmă, Simone Veil, ministru al Sănătății în anii '70, a intrat în Panthéon. Ea nu a fost uitată de francezi pentru faptul că a legiferat și legalizat întreruperea voluntară a sarcinii. În statul New-York, dreptul la avort a fost extins până aproape de naștere⁸, iar

⁶ IDEM, *Et si nous devenions immortels? Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 2011, p. 101.

⁷ Johann RODUIT, *Avortement post-natal: a-t-on le droit de tuer un nouveau-né?*, Huffingtonpost, 03 octobre 2016, disponibil la https://www.huffingtonpost.fr/johann-roduit/avortement-postnatal-aton_b_1374577.html (accesat la data de 02.10.2019).

⁸ Robin ANDRACA, *L'Etat de New York a-t-il légalisé l'avortement jusqu'à 9 mois de grossesse?*, 30 janvier 2019 disponibil la <https://www.liberation.fr/checknews/2019/01/30/l-etat-de-new-york-a-t-il-legalise-l->

în Olanda este legală eutanasia neonatală⁹. Prin poziții afirmate contra bioeticii, căci vorbim de o dezvoltare exacerbată a legislației și a mentalului societății în numele unor noi „drepturi” bazate pe noi construcții sociale (GPA – La gestion pour autrui, PMA – Procréation médicalement assistée pour toutes), mentalul occidental provoacă nu doar învățătura Bisericii, ci și limitele firești ale naturii umane.

Părintele Jean Boboc amintește o expresie folosită în domeniul bioeticii internaționale: „ce e posibil să facem, trebuie să facem”. În domeniul GPA asistăm la o nouă ordine mondială anunțată de transumanști. Obiectivele sunt simple: distrugerea familiei, regândirea sistemului de adopție prin schimbarea în primul rând a chestiunilor semantice din domeniul juridic. Astfel, se va ajunge la fabricarea omului anonim unde sexul sau genul va fi modificabil după dorința de moment sau în căutarea plăcerii. De aici se poate ajunge ușor la sfârșitul patrimonialității corpului și, în cele din urmă, la schimbarea sensului morții. Moartea va deveni, dintr-un fenomen natural, doar o chestiune de alegere. Transumanismul vede în inteligența artificială un idol, iar acesta din urmă face parte din ceea ce este numit transdeism, iar clauza de conștiință a omului este suprimată din oficiu. Nick Bostrom, filosof și director al „Future of Humanity Institute” din Oxford, definește transumanismul ca „o mișcare de promovare a unei abordări interdisciplinare cu scopul de a înțelege și evalua oportunitățile de îmbunătățire a condiției umane și a organismului uman deschise de progresul tehnologic”. Aceste așa-numite „oportunități” includ: „creșterea considerabilă a speranței de viață, eradicarea bolii, eliminarea suferinței

avortement-jusqu-a-9-mois-de-grossesse_1706336 (accesat la data de 03.10.2019).

⁹ *Avortement postnatal: Jusqu'où niera-t-on la personnalité de l'être humain?*, Lettre d'information et d'analyse sur l'actualité bioéthique, publiée par la Fondation Jérôme Lejeune, nr 148, avril 2012, disponibil la http://www.genethique.org/sites/default/files/lettre_genethique_148_avril_2012.pdf (accesat la data de 15.11.2019).

inutile, precum și creșterea capacităților intelectuale, fizice și emoționale ale omului”¹⁰. Pragmatic vorbind, Inteligența Artificială este văzută ca un tărâm al fângăduinței în care vom trăi fără doar și poate. Ca indiciu, avem în acest sens tocmai atitudinea noastră față de telefoane în care ne cufundăm privirea. Avem în vedere o societate de control în care noțiunile de putere și rezistență sunt redefinite din ce în ce mai des, prin intermediul aplicațiilor tehnologice, ne putem controla casele și putem dispune, spre exemplu, ca mașina să iasă singură din garaj. O simplă plimbare cu telefonul în buzunar ne oferă nu doar numărul de pași, ci oferim fără să vrem informații despre locația noastră. Această plimbare își poate păstra ideea de retragere doar dacă nu am avea telefonul sau alte dispozitive conectate cu noi.

Trăim, așadar, într-o societate ce pune în valoare doar productivitatea ce duce de cele mai multe ori la burn-out și uită de latura umană – vorbim de locuri de muncă 7/7, lucrat în zile libere, iar noțiunea de sărbătoare e diluată adeseori în forme de filantropie. Viața de familie este, astfel, dacă nu ignorată, sacrificată. Și nu mai vorbim despre ideea de căsătorie în mod obligatoriu, ci de PACS (Pacte civil de solidarité). Din acest punct de vedere, Matei Vișniec are dreptate când vede că în Europa nu există o singură viziune asupra lucrurilor: „Oare este această Polonie, pe care am admirat-o atât de mult în tinerețea mea, pe cale de a adopta un model mai puțin generos cu drepturile individuale și cu libertatea de expresie în schimbul unei vieți mai bune? Să fi resimțit polonezii, în anii guvernării liberale de dinainte de 2015, ceea ce au simțit rușii în perioada Elțin, și anume că sunt preferabile ordinea și autoritatea decât o democrație ultraliberală care permite îmbogățirea peste noapte a oport-

¹⁰ Jean-Marc MOSCHETTA, „Ecce homo. La théologie chrétienne face au transhumanisme”, în *Le transhumanisme: Homo Novus ou fin de l'homme?*, Odile Hardy (dir.), Actes du colloque de la Formation en Anthropologie de la Personne (FAP), 15-16 octobre 2015, Parole et Silence, 2017, p. 99-100.

tuniștilor și vidarea de energie a țării? (...) Dar poate că, în estul Europei, *firea lucrurilor* are o altă formulă istorică decât în Occidentul *avansat*, de unde și rezistența mai mare față de un *spirit al timpului* al cărui ton a fost dat întotdeauna de Occident. Metaforele și conceptele vagi sunt uneori ca niște surse de oxigen mental, te ajută să respiri mai bine, deși nu-ți explică totul¹¹.

Știința fără conștiință este ruina sufletului

Pentru filosoful Frédéric Worms noțiunea de bioetică trebuie să permită evitarea disputelor între diferitele concepții despre bine¹². Oricum, noțiunea de bine a fost și este destul de diluată în numeroase chipuri și forme în orice societate, indiferent de perioada istorică. Provocarea pentru Biserica Ortodoxă e că prin intermediul acestui *bine* diluat în societatea franceză, cel puțin, totul pare a merge într-o singură direcție: se pune în discuție noțiunea de filiație parentală, embrionii sunt clasificați și sortați pe trei paliere – proiect parental, proiect de cercetare sau distrugere, embrionii care potențial sunt purtători ai unei boli sunt eliminați, iar acest proces, desigur, nu ar trebui numit eugenie, favorizarea unei procreări disociată de sexualitate. (...) Am greșit crezând că zicala „Science sans conscience n'est que ruine de l'âme” (știința fără conștiință este ruina sufletului – Rabelais) a fost reținută de către mai toți elevii. Nu dorim pentru copiii noștri o Franță individualistă în care cei slabi nu au loc, o Franță în care banii pătrund în sfera intimului și unde omul devine obiect de comerț. Să nu adăugăm o altă fractură

¹¹ Matei VIȘNIEC, „Spiritul timpului și firea lucrurilor”, în *Dilema Veche*, nr. 817, 17-23 octombrie 2019, disponibil la <https://dilemaveche.ro/sectiune/pe-ce-lume-traim/articol/spiritul-timpului-si-firea-lucrurilor> (accesat la data de 25.10.2019).

¹² Catherine PORTEVIN, „Frédéric Worms: Le refus de la mort sous toutes ses formes est la seule façon de fonder la morale”, în *Philosophie Magazine*, octombrie 2019, p. 71.

„arhipelagului nostru francez”, unde coeziunea este distrusă prin dorința de a dizolva legăturile care unesc oamenii, inclusiv baza antropologică ce le este comună¹³.

Astfel, Academia Națională de Medicină din Franța evocă „ruptura antropologică majoră” constituită de conceperea „deliberată a unui copil privat de tată”, o concepere care „nu este fără risc pentru dezvoltarea psihologică a copilului”: „Eventuala comercializare în acest domeniu al procreării este, așadar, un real pericol care amenință principiul esențial al eticii franceze, și anume gratuitatea donării și ne-comercializarea corpului uman”¹⁴.

Cum se poate stabili filiația copiilor născuți prin intermediul PMA în cuplurile de sex feminin? Răspunsurile la această întrebare extrem de sensibilă din discuțiile despre extinderea PMA, sau mai precis asupra consecințelor sale, sunt așteptate de câteva luni de acum. (...) Ca o ipoteză de lucru s-ar putea ajunge la recunoașterea comună a unui copil exprimată înainte de nașterea acestuia. Ca și în cazurile cuplurilor heterosexuale necăsătorite, cuplurile de sex feminin ar avea posibilitatea de a-și recunoaște copilul înainte de naștere. Cu o singură deosebire specifică: dacă această recunoaștere a copilului nenăscut ar avea loc în fața notarului și nu la primărie. Cu toate acestea, mențiunea pe marginea certificatului de naștere ar fi aceeași ca pentru cuplurile heterosexuale. „Asistăm la consacrarea voinței ca temei al filiației. Acest fapt este o schimbare majoră, pentru că se bazează pe separarea acesteia de filiația biologică, care con-

¹³ Bioéthique: „Nous ne voulons pas d'une France où l'homme devient objet de commerce” în *La Croix*, 23 septembre 2019, disponibil la <https://www.la-croix.com/Debats/Forum-et-debats/Bioethique-Nous-voulons-pas-dune-France-lhomme-devient-objet-commerce-2019-09-23-1201049365> (accesat la data de 23.09.2019).

¹⁴ Clémence HOUDAILLE, „L'Académie nationale de médecine émet des réserves sur le projet de loi de bioéthique”, în *La Croix*, 21 septembre 2019 disponibil la <https://www.la-croix.com/Sciences-et-ethique/Ethique/LAcademie-nationale-medecine-emet-reserves-projet-loi-bioethique-2019-09-21-1201049098> (accesat la data de 21.09.2019).

stituie până în prezent modelul nostru”, analizează Laure de Saint-Pern, lector la Universitatea Paris-Descartes¹⁵.

La fel, când vorbim de recunoașterea automată a copiilor născuți prin intermediul GPA în afara Franței, lucru negat imediat de autoritățile franceze, este vorba doar de o întrebare prin care se solicită explicarea regulilor. Oricine a fost lipsit de tatăl său cunoaște perfect suferința provocată de lipsa acestuia, o suferință care se întinde uneori pe tot parcursul vieții. Iar această persoană trebuie să accepte că oamenii, în numele unor argumente teoretice total false și înșelătoare, decid prin intermediul cadrului legal să creeze generații de copii fără tată. Și ne îndreptăm „mulțumită” lor către o societate din ce în ce mai fragmentată, decadentă, tehnicistă și tehnologizată, fără repere (re-pères), care nu mai respectă nici viața, nici copiii, aceștia din urmă fiind doar niște obiecte ale unor dorințe egoiste. Éric de Moulins-Beaufort, arhiepiscop romano-catolic de Reims și președinte al Conferinței Episcopilor Franței, sublinia faptul că: „fenomenul cel mai important nu constă în faptul că mariajul creștin este sau va fi în continuare rănit, ci tocmai în ideea creștină despre căsătorie care aduce provocări ale cărei efecte sunt departe de a fi digerate de către umanitate”¹⁶.

În toate aceste condiții ne putem întreba ce poate face Biserica Ortodoxă? Cum poate ea să propovăduiască Evanghelia la toată făptura în tot acest climat antireligios și anticreștin subtil ca manieră, dar viguros ca intensitate? Înaltpreasfințitul Părinte Iosif, Mitropolitul Ortodox Român al Europei Occidentale și Meridionale, vorbește despre faptul că „avem nevoie să cunoaștem astăzi cine este Hristos și ce vrea El de la

¹⁵ Loup BESMOND DE SENNEVILLE, „Bioéthique, le gouvernement tente de déminer le débat sur la filiation”, în *La Croix*, 11 septembre 2019, disponibil la <https://www.la-croix.com/Sciences-et-ethique/Ethique/Bioethique-gouvernement-tente-deminer-debat-filiation-2019-09-10-1201046562> (accesat la data de 12.09.2019).

¹⁶ Héloïse DE NEUVILLE, „Famille, mariage... Mgr Éric de Moilins Beaufort s'adresse aux chrétiens dans un essai inédit”, în *La Croix*, 12 septembre 2019, disponibil la <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Famille-mariage-Mgr-Eric-Moulins-Beaufort-sadresse-chretiens-essai-inedit-2019-09-12-1201047075> (accesat la data de 13.09.2019).

noi pentru a putea să ne redea vederea și simțirea cea duhovnicească prin care să-L recunoaștem, hrănindu-L cu propria noastră existență”¹⁷. Acest lucru se poate obține prin intermediul unei catehizări făcute cu o conștiință mărturisitoare de către preot sau catehet. De asemenea, maniera pastorală de a vorbi credincioșilor adolescenți și adulți despre momentele fundamentale din viață: procrearea, nașterea, sexualitatea, sfârșitul vieții și moartea trebuie să țină cont de faptul că pregătirea pentru lumea în care trăim se face în același ritm alert cu care societatea consumeristă se dezvoltă în fiecare zi. Racordarea Bisericii Ortodoxe la realitatea în care trăiește și, desigur, intuirea provocărilor cu care ea se va confrunta în următorul deceniu se poate face printr-un cler foarte bine pregătit nu doar din punct de vedere teologic, ci și cu competențe în domenii care, aparent, nu au legătură cu teologia.

Plecând de la ideea exprimată de Sfântul Evanghelist Luca în cartea Faptele Apostolilor „Cum aş putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?” (Fapte 8, 31), pentru Biserica Ortodoxă cel care mărturisește este o persoană care dovedește în primul rând o cunoaștere temeinică a învățăturii de credință și care, în același timp, are o viață duhovnicească. Legătura lui cu Biserica nu este de ordin intelectual științific, ci tocmai prin exemplul vieții personale aduce o mărturie despre învățătura creștină într-un mediu indiferent religios, în cel mai bun caz. Aportul pe care Biserica Ortodoxă îl aduce în societate este unul fundamental, căci este valorizată viața în toate formele ei. „Taina cea mare a omenirii este nașterea lui Dumnezeu ca om și taina cea mare a dumnezeirii este nașterea omului în Dumnezeu”¹⁸. Nimic nu împiedică dezvoltarea din punct de vedere tehnologic. Dar această dezvoltare nu justifică nimicirea umanității în biologic și, chiar și mai mult, în laboratoare. Redescoperirea umanității, căci despre acest lucru vorbim, implică mărturisirea viziunii creștine asupra omului și a relației sale cu Dumnezeu.

¹⁷ †Mitropolitul IOSIF, *Din pânțele mai înainte de luceafăr te-am născut*, Paris, Edit. Apostolia, 2018, p. 15.

¹⁸ *Ibidem*.

BISERICA ORTODOXĂ ȘI PROVOCĂRILE RELIGIOZITĂȚII POSTMODERNE

Gabriel NOJE

Revenirea religiei în postmodernitate

Este deja mai mult decât o certitudine în rândul filosofilor și al sociologilor contemporani faptul că religia creștină nu a dispărut și nici nu și-a pierdut relevanța în peisajul cultural și social odată cu procesul și ritmul, tot mai accelerate, de industrializare și tehnologizare ale societății moderne¹. Paradoxal, spre surprinderea multor partizani ai tezei secularizării societății contemporane, ultimele trei-patru decenii ale secolului trecut au înregistrat transformări și evoluții radicale și profunde la nivelul câmpului religios, mai ales cel

¹ Vezi Peter L. BERGER, „The desecularization of the world. A global overview”, în Peter L. Berger (ed.), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999, p. 1-18. Ideea revenirii religiei în societatea contemporană este reluată și dezvoltată de Peter L. BERGER în volumul *The many altar of modernity. Towards a new paradigm of religion in a pluralist age*, Boston/Berlin, De Gruyter, 2014. Poziția exprimată de sociologul american în lucrările de mai sus este cu atât mai interesantă și mai surprinzătoare cu cât Peter L. Berger s-a numărat între sociologii religiei care au susținut sus și tare, prin anii 1960-1970, că în societatea modernă religia va suferi un declin iremediabil și, într-un final, va dispărea. A se vedea în acest sens *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New-York, Doubleday & Co., Garden City, 1967.

europăean. Poate deloc întâmplător, resurecția interesului față de religie la finele secolului trecut a coincis cu emergența postmodernității², etapă istorică și culturală în care locul și rolul religiei în societate sunt tot mai des reconsiderate de către specialiști.

Câteva precizări se impun, în continuare, pentru înțelegerea trăsăturilor evenimentului reîntoarcerii religiei³ în societate sau a *revanșei lui Dumnezeu*⁴, cum a mai fost numită această stare de fapt. Întâi de toate, cum bine au apreciat unii analiști, secularizarea⁵ – în sensul unei emancipări crescânde a societății și a spațiului public de sub tutela Bisericii și deci a pierderii autorității acesteia din urmă –, rămâne în continuare o caracteristică definitorie a lumii în care trăim,

² Această perioadă istorică al cărei debut a fost fixat undeva în jurul anilor 1970-1980 este cunoscută sub mai multe denumiri. Unii autori preferă să vorbească de *modernitate târzie* (Anthony Giddens), alții optează pentru numele de *ultramodernitate* (Ulrich Beck), în timp ce alții o califică drept *hipermodernitate* (Gilles Lipovetsky). Filosoful Jean-François Lyotard, ca unul ce a jucat un rol important în ceea ce privește impunerea termenului *postmodernitate* situației istorice și culturale actuale, a definit postmodernitatea ca reprezentând „neîncrederea în metapovestiri” sau „metanarațiuni”, înțelegând prin acestea acele ideologii politice și filosofice care au încercat să dea un sens omului și istoriei sale. Vezi Jean-François LYOTARD, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, [col. Panoptikon], trad. Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2003, p. 11.

³ André TOSEL, *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle 1*, Paris, Editions Kimé, 2011, p. 53-83.

⁴ Cf. Gilles KEPPEL, *Dumnezeu își ia revanșa. Creștini, evrei și musulmani recuceresc lumea* [La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde], trad. Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, Edit. Artemis, 1994. Ideea se regăsește și la Alain BASTERNIER, „Religion, religiosité et appartenance religieuse en Europe”, în *La revue nouvelle*, 6-7/2007, p. 66.

⁵ Noțiunea de „secularizare” și implicațiile acesteia la nivelul societal, instituțional și al vieții oamenilor sunt bine explicitate de către Karel DOBBELAERE, „Secularization”, în George Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, USA/Oxford, UK/Victoria, Australia Blackwell Publishing, Malden, 2007, p. 4148-4156.

a postmodernității. Apoi, este clar că în spațiul european occidental, creștinismul (catolic și protestant) se află, statistic vorbind, pe mai departe într-un declin vizibil, situație ce i-a determinat și îi determină pe liderii religioși să găsească noi strategii de evanghelizare și de misiune creștine⁶. Vorbind de provocarea acestui context cu precădere în mediul francez, sociologul francez Jean-Paul Willaime surprindea chiar ideea că, într-o societate creștină – la bază – prin cultură, creștinismul însuși se află astăzi în minoritate și că s-a trecut de la un creștinism prin moștenire la un creștinism prin alegere⁷.

Pe de altă parte, „believing without belonging”⁸, a crede, însă, fără necesitatea afilierii la o biserică, un cult sau o organizație religioasă, rămâne un principiu la care aderă mulți dintre europeni atunci când se pune problema exprimării și manifestării credinței. Cei care renunță la Biserica creștină ca instituție și la serviciile acesteia nu o fac, neapărat, pentru a se declara atei, ci pentru motivarea unei credințe eliberate de normele constrângătoare sau principiile rigide ale Bisericii. În fine, la nivelul practicilor religioase tradiționale creștine, frecventarea lăcașurilor de cult, postul, spovedania și împărtășania etc., devin ocazionale sau lipsite de importanță pentru cei mai mulți. Și desigur, pentru ca tabloul să fie cât mai complet, nu trebuie omis faptul că în Europa, religia musulmană este în plină înflorire.

Cu toate acestea, în ciuda acestor evidențe, unele dintre ele îngrijorătoare din punct de vedere creștin, epoca postmodernă este caracterizată de un interes viu pentru re-

⁶ O prezentare destul de amplă a măsurilor și a strategiilor misionare adoptate de către Biserica Romană-Catolică pentru depășirea secularizării ne oferă Gilles KEPEL, *Dumnezeu își ia revanșa...*, p. 62-118.

⁷*** „Le christianisme au rythme de la société. Entretien avec Jean-Paul Willaime”, în *Projet*, 3/2001, p. 49.

⁸ Grace DAVIE „Believing without belonging”, în *Social Compass*, 4/1990, p. 456-469.

ligie și, mai ales, pentru religiozitate. Desigur, nu este vorba, nicidecum, de o revenire la creștinismul instituționalizat, așa cum am putut deduce din cele menționate mai sus, ci mai degrabă la apariția și rapida răspândire în rândul oamenilor a unor noi forme de credință și spiritualitate, unele desprinse din creștinism (ex. curentele neoprotestante, Mișcarea lui Iisus, Biserica lui Mormon, mișcări harismatice etc.), altele de proveniență extrem-orientală (diferite versiuni ale budismului *yoga*, *zen* etc.), și oferite ca alternativă la creștinismul oficial⁹. Un avânt puternic îl are mișcarea *New Age*, spiritualitate care se propune a fi holistă și în care se regăsesc – sub forma unui amestec generos – idei din științe (fizică cuantică, informatică etc.) laolaltă cu concepții religioase orientale, dar și creștine¹⁰. Paralel cu creștinismul tradițional, și-au făcut, prin urmare, simțită prezența noi maniere de căutare religioasă, de căutare a sacrului.

Dincolo, însă, de pluralitatea formelor de expresie, avem, în general, de a face în postmodernitate cu o religiozitate sincretistă, pestriță, difuză, improvizată, greu sistematizabilă, situată la granița dintre ocultism și iraționalitate, păgânism și elemente creștine diluate, o religiozitate care vine în întâmpinarea dorinței individului postmodern de a-și compune și personaliza propria religie. În postmodernitate, deci, spiritul religios și religia nu mor, nu dispar din peisaj, dar există tendința de a fi profund individualizate și subiectivizate, în acord cu fenomenul individualismului contemporan care ocupă tot mai frecvent scena vieții sociale¹¹. La această religiozitate postmodernă dorim să ne refe-

⁹ Françoise CHAMPION, „Spirit religios difuz, eclecticism și sincretism”, în Jean DELUMEAU (coord.), *Religiile lumii*, trad. Angela Pagu et alii, București, Edit. Humanitas, 2014, p. 708.

¹⁰ Mai multe detalii privind curentul *new age*-ist la Nicolae ACHIMESCU, *Noile mișcări religioase*, [col. Restauratio], Cluj-Napoca, Edit. Limes, 2002, p. 229-270.

¹¹ Părintele Dumitru Popescu vorbea de tendința întâlnită astăzi, pe fondul dihotomiei dintre public și privat introduse în mentalitatea secu-

rim succint în continuare, încercând să surprindem câteva dintre trăsăturile și modurile sale de manifestare în rândul oamenilor.

Ipostaze ale religiozității postmoderne

Autonomia crescândă de care dă dovadă individul postmodern în privința propriei sale vieți, a stabilirii propriilor norme de conducere a vieții, îl determină pe acesta să aplice aceeași autonomie și în raport cu religia și credința¹². Chiar dacă nu părăsește întru totul creștinismul cel puțin din punct de vedere cultural, nimic nu îl oprește pe omul de astăzi să interpreteze într-o logică personală și selectivă învățăturile Bisericii, principiile morale și simbolurile religioase creștine. Așa am putea să înțelegem, de pildă, tendința decontextualizării unor pasaje sau episoade scripturistice și aplicarea lor pentru justificarea unor convingeri, atitudini sau idei care nu au nimic în comun cu experiența și mărturisirea de secole a Bisericii. Legat de acest context, sesizează părintele Nicolae Achimescu, creștinismul rămâne pentru persoana care-l interpretează prin prisma subiectivității doar un fragment al culturii, iar nu o experiență autentică, o întâlnire vie în dialog cu Dumnezeu¹³.

laristă, de eliminarea religiei din sfera vieții publice și de izolarea acesteia în „sfera subiectivității private” – cf. Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Misiune. Relevanța Misiunii Bisericii în lumea contemporană*, Galați, Edit. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, 2011, p. 184.

¹² „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 o atitudine cel puțin 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” – Anca MANOLESCU, *Stilul religiei în modernitatea târzie*, [col. Plural M], Iași, Edit. Polirom, 2011, p. 32.

¹³ Nicolae ACHIMESCU, *Religie, modernitate și postmodernitate*, [col. Media Christiana, seria Lumina], București, Edit. Trinitas, 2013, p. 357.

Logica improvizației în materie de religie și credință dovedește, după cum s-a arătat, că în postmodernitate ceea ce contează pentru individ este în principal experiența depusă personal pentru împlinirea psihologică a nevoii spirituale și nu în mod necesar adevărul religios revelat și vehiculat în doctrina și prin autoritatea Bisericii¹⁴. O astfel de realitate îl determină pe sociologul francez Gilles Lipovetsky să considere că astăzi valoarea religiei nu vine din faptul că ar oferi un adevăr absolut ființei umane, ci constă în puterea atribuită acesteia în ce privește favorizarea și facilitarea accesului la „o stare superioară de a fi, la o viață subiectivă mai bună și mai autentică”¹⁵. Și, așa cum constata și Anca Manolescu, „cercetarea și procesarea *subiectivă* a sensului prevalează asupra receptării unui adevăr care, emanând din Polul absolut, e transmis prin revelație, prin textul sacru, prin tradiție, prin instituții. Erou independent al întreprinderii spirituale, individul își selectează, își organizează și își subordonează în fond materialul religios în vederea unei cât mai reușite «realizări de sine» la nivel individual”¹⁶.

Această tendință întâlnită la omul postmodern nu ar trebui să ne surprindă, fiind de fapt în ton cu sincretismul și relativismul facilitate de către globalizare sau, poate, chiar dictată de globalizare. Și aceasta, pentru că, așa cum afirmă părintele Dumitru Popescu, în timpurile noastre „se dorește nu numai o super-cultură, ci o super-religie, formată în mod sincretist din fragmente și piese ale diferitelor religii, pe care le relativizează în funcție de opțiunile individului, fără a ține cont de originea lor divină sau umană”¹⁷.

¹⁴ Danièle HERVIEU-LÉGER, „L' état de religions en France”, în *Encyclopédie des religions*, Encyclopedia Universalis, 2002, p. 218.

¹⁵ Vezi Gilles LIPOVETSKY, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*, trad. Mihai Ungurean, [col. Plural M], Iași, Edit. Polirom, 2007, p. 114.

¹⁶ Anca MANOLESCU, *Stilul religiei...*, p. 33.

¹⁷ Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Misiune...*, p. 104.

Fenomenul globalizării și pluralismul religios specifice societății contemporane conduc, în sens negativ, la o relativizare și o nivelare a adevărului fiecărei religii, deci și a creștinismului. „În pluralismul religios al Europei contemporane – declară părintele Ioan Bizău –, creștinismul este tratat doar ca una dintre multiplele religii existente pe continent, deși rădăcinile istorice și culturale europene sunt creștine. Nu se neagă faptul că spiritualitatea creștină face parte din identitatea istorică și culturală a Europei, însă se afirmă că ea este pe același plan cu a celorlalte religii și că trebuie să-și «demonstreze» superioritatea și eficiența»¹⁸. Declararea tuturor religiilor și doctrinelor religioase ca fiind egale produce confuzie între contemporani și creează cadrul propice pentru proliferarea sincretismului religios, în construirea propriului univers religios, omul postmodern dispunând de o gamă variată de „oferte” dintre care poate alege pe cele mai convenabile. Așa se explică faptul că asistăm în zilele noastre la apariția unor fenomene precum „bricolajul religios” sau „religia de tip cofetărie”¹⁹ specifice religiozității postmoderne²⁰.

Trecând într-un alt registru, religiozitatea postmodernă pare să fie dominată, în general, de ideea unei mântuiri subiective și intramundane. Cedând impulsurilor și idealurilor societății de consum, religiozitatea pare să urmărească în zilele noastre confortul psihic, fericirea, pacea interioară pe care le poate produce oamenilor. Într-o cultură a dezvoltării

¹⁸ A se vedea Ioan BIZĂU, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Cluj-Napoca, Edit. Patmos, 2002, p. 17.

¹⁹ Nicolae ACHIMESCU, *Religie, modernitate și postmodernitate...*, p. 434.

²⁰ „Consecința cea mai gravă a politicii religioase promovate în prezent de către instituțiile europene este relativismul religios: toate religiile sunt, în mod egal, «adevărate». În virtutea acestui principiu, fiecare «cetățean» european va fi tentat să aleagă ceea ce i se pare «mai bun» pentru el, așa cum procedează atunci când alege din multitudinea de oferte ale campaniilor de publicitate, de pildă. Pe baza acestei formule a «religiei de piață», se ajunge în mod firesc la «soluția» sincretismului religios” (Ioan BIZĂU, *Viața în Hristos...*, p. 18).

personale, religiozitatea este privită ca un mijloc prin care omul se împlinește spiritual, este în acord cu sine, dar și cu ceilalți. O astfel de tentație, a unei mântuiri intramundane, se pare că nu a ocolit nici religia creștină. Yves Lambert semnală, acum mai bine de trei decenii, transformările care au avut loc în sânul creștinismului occidental prin deplasarea accentului și a discursului de la preocuparea pentru mântuire în viața de dincolo, la asigurarea unei vieți fericite aici pe pământ. Biserica a renunțat să mai vorbească de păcatele de moarte, să glorifice ideea de sacrificiu și de renunțare, să deculpabilizeze ideea de plăcere și de dorință îndreptându-și atenția spre valori precum iubirea, solidaritatea, armonia, împlinirea persoanei²¹.

Interesantă este și maniera în care receptarea religiozității postmoderne are loc în cadrul generației tinere. Sondaje realizate în Franța după 1990 au evidențiat faptul că indiferența tinerilor în materie religioasă, adică față de catolicism în principal, se combină cu o fascinație a acestora față de tot ceea ce presupune straniul, magia, ocultismul sau satanismul, dar, nu mai puțin, o credință în viața de dincolo. De pildă, în 1994 între tinerii cu vârsta cuprinsă între 18 și 24 de ani 61% credeau în vrăjitorie, 53% în extraterestri, 49% în comunicarea cu morții, iar 46% în spiritism. În egală măsură, sondajele arătau că aceiași tineri manifestă, spre deosebire de generațiile părinților și a bunicilor lor, un interes pentru spiritualitate, însă alta decât cea a Bisericii Catolice față de care dovedesc o atitudine disprețuitoare²². Chiar dacă sondajele de mai sus privesc situația peisajului religios în rândul segmentului tânăr al populației franceze, credem că, în linii mari și cu unele nuanțări de rigoare, concluziile acestora sunt valabile și aplicabile și pentru alte țări ale continentului european.

²¹ Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf, 1985, p. 355-383.

²² A se vedea interpretarea sondajelor și datele la Claire LESEGRETAIN, „Le paysage religieux des enfants et adolescents, aujourd’hui”, în *La lettre de l'enfance et de d'adolescence*, 4/2008, p. 46-48.

Atitudinea tinerilor și a adulților față de religie și noua religiozitate în societatea românească

Dobândirea libertății democratice după 1989 a însemnat pentru țara noastră și deschiderea spre Occident și, implicit, intrarea în contact nemijlocit și nepregătit cu cultura secularizată specifică acestuia. Chiar dacă la început mai modest, influențele duhului secularizant au pătruns pe diferite căi – publicații, mass-media, libertatea de circulație etc. – și la noi, afectând și bulversând conștiințele și sensibilitățile umane²³. Influențele au fost și sunt vizibile inclusiv la nivelul vieții și al manifestării religioase, și cu precădere în rândul tinerei generații post-decembriste. Deși, nu trebuie generalizat, tinerii au început să adopte în ceea ce privește religia și credința tiparele de gândire caracteristice societății globalizante și relativiste. Așa cum arată un raport²⁴ realizat în anul 2014 în țara noastră privind religiozitatea tinerilor și a adulților cu vârsta cuprinsă între 15 și 29 de ani, în ciuda unui procentaj mare în ce privește apartenența religioasă (peste 95% dacă luăm în calcul toate confesiunile religioase), răspunsurile la câteva întrebări privind învățătura de bază a credinței reflectă altă realitate. De exemplu, la întrebarea privind credința în Dumnezeu, peste 78% dintre cei intervievați au răspuns afirmativ, 15% și-au exprimat îndoială, iar pentru 5% răspunsul a fost negativ. În privința existenței raiului și a iadului, numărul celor care se îndoiesc de existența acestora

²³ O bună punere în temă a principalelor probleme morale pe care le-a generat duhul secularizant la noi în țară imediat după recăștigarea libertății în 1989 găsim la Ștefan ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morală creștină*, [col. Moralia], Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2009, p. 31-48.

²⁴ Daniel SANDU/Cătălin Augustin STOICA/Radu UMBREȘ, *Tinerii în România: griji, aspirații, atitudini și stil de viață. Raport de cercetare realizat de Centrul de Sociologie Urbană și Regională – Curs pentru Friedrich-Ebert-Stiftung România (FES)*, București, 2014.

sau o neagă este mai mare decât la întrebarea precedentă: 26% nu sunt siguri că există, iar 8% nu cred în rai și iad, rămânând 63% cei care admit existența lor²⁵.

Situația pare mai drastică la capitolul practicilor și comportamentelor religioase. Raportul indică un procentaj scăzut al tinerilor care frecventează foarte des slujba religioasă duminicală (8%), comparativ cu cei care merg rar (45%) sau foarte rar (30%). În privința rugăciunii 18% au declarat că se roagă foarte des, în timp ce 28% se roagă rar, iar 15% foarte rar. Spovedania, un alt indicator al vieții religioase, este practică foarte des și des de 19% dintre tineri și adulți, spre deosebire de cei 79% care se spovedesc rar și foarte rar²⁶.

Fără a pune la îndoială dacă cifrele acestui raport privind gradul de religiozitate a tinerilor reflectă întru totul sau nu realitatea, suntem, totuși, de acord cu concluzia autorilor care precizează că diminuarea la nivelul practicilor religioase poate să fie interpretată ca o nouă formă de comportament religios. Totodată, ne întrebăm dacă nu cumva „ușoara îndepărtare a tinerilor de religie” și „o îndepărtare mai semnificativă a lor față de instituția Bisericii”²⁷ amintite de autori nu se înscriu, în fapt, în acea tendință întâlnită de sociologi în Occident a „creștinilor fără Biserică” sau a credinței fără afiliere religioasă, tendință care la noi pare să fie doar la început.

Pe de altă parte, odată, însă, cu influențele secularizării occidentale au pătruns la noi în țară și influențele curenților noilor spiritualități religioase și para-religioase prezente în Occident de câteva decenii. Această „avalanșă crescândă a tot felul de idei neo-ghostice, a esoterismului modern, a unei serii de tendințe și practici care încearcă să-l excludă

²⁵ A se vedea în mod special capitolul 7 „Religie și spiritualitate” al raportului de mai sus, p. 113-114.

²⁶ Daniel SANDU/Cătălin Augustin STOICA/Radu UMBREȘ, *Tinerii în România...*, p. 116.

²⁷ *Ibidem*, p. 125.

pe Dumnezeu din viața omenirii” i-a apărut tânărului de as-tăzi din România – tânăr cu preocupări intelectuale, dar cu o educație religioasă precară și dovedind anumite stereotipii vizavi de instituția și învățătura Bisericii – ca o „ofertă” exotică și ca un teren deschis spre explorarea unor noi forme de religiozitate²⁸. Dintr-o fidelitate mai mare sau mai mică față de tradiția religioasă moștenită de la părinți, tânărul nu renunță la credința în Dumnezeu, dar aderă la o concepție religioasă sincretistă pe care o și pune în practică, fără să considere acest lucru nepotrivit sau imoral²⁹.

Tendința spre o religiozitate difuză, sincretistă, fluidă este prezentă, deci, și în societatea românească, însă, probabil, nu în același grad ca în societățile occidentale³⁰. Mulți dintre tinerii și adulții din zilele noastre manifestă un interes sporit, chiar dacă, probabil, mai mult pur teoretic, față de spiritualitățile alternative de extracție orientală, față de mișcări precum *yoga*, *zen* sau alte tipuri de meditație, față de tehnici sau terapii para-religioase precum *Reiki*, *Bowen* etc.

²⁸ Nicolae ACHIMESCU, *Noile mișcări religioase*,..., p. 7-8.

²⁹ Părintele Achimescu remarcă faptul că sunt destui studenți care participă cu regularitate la slujbele Bisericii, practică spovedania și împărtășania, dar, în mod paradoxal, în viața particulară pun în practică cu aceeași ușurință concepții, tehnici, incantații specifice spiritualităților difuze în speranța că vor dobândi forțe sau energii spirituale sau divine. Vezi Nicolae ACHIMESCU, *Noile mișcări religioase*,..., p. 8.

³⁰ Așa cum remarcă și Sorin Gog, este greu de estimat în procente numărul tinerilor sau adulților care devin tot mai interesați de spiritualitățile alternative. Și acest fapt din cauză că la nivel național majoritatea sondajelor adună informații cu privire la valorile și practicile religioase ce țin de religia ortodoxă și celelalte confesiuni creștine. Cu toate acestea, spune sociologul Sorin Gog, analiza datelor furnizate de sondajele existente arată un anumit declin în țara noastră a religiei instituționalizate și permit evidențierea unor deschideri spre domeniul celorlalte spiritualități. Vezi Sorin GOG, „Alternative forms of spirituality and the socialization of a self-enhancing subjectivity: features of the post-secular religious space in contemporary Romania”, în *Studia UBB Sociologica*, 2/2016, p. 104.

Alții consultă horoscopul sau apelează la serviciile unor astrologi pentru a li se interpreta astrograma, crezând că succesul în viață sau familie depinde de ce anume vor descoperi aici. Provocările sunt cu atât mai mari, cu cât chiar și între creștinii practicanți se întâlnesc astfel de practici care se îndepărtează de spiritul evangheliei și de spiritualitatea Bisericii Răsăritene. Or, o astfel de realitate nu subliniază decât existența unei credințe slabe, contaminată de religiozitatea postmodernă.

Provocări ale noii religiozități postmoderne din perspectivă teologică

Caracterul provocator al religiozității sincretiste postmoderne pentru viața eclezială a fost remarcat de către teologii ortodocși români încă de la pătrunderea la noi în țară a multitudinii de noi mișcări creștine și de curente religioase de proveniență extrem-orientală. Unii teologi, precum părintele Ion Bria, au sesizat faptul că Biserica a fost prima care a trebuit să facă față noilor provocări ale sincretismului religios, întrucât după acel vid spiritual cauzat de regimul comunist, aceștia i-a lipsit capacitatea de rezistență și confruntare cu acestea³¹.

Între timp, vocea Bisericii s-a făcut auzită în această privință, iar pozițiile față de pericolul, provocarea și influențele sincretismului religios asupra vieții bisericești au fost exprimate într-o formă sau alta de către teologi. Nu este, însă, mai puțin adevărat că în ultimii ani societatea românească și cultura societății s-au laicizat puțin, s-au autonomizat, fiind refractare instituției Bisericii, ceea ce face ca mulți dintre tineri și adulți să fie deschiși față de pluralismul religios actual și să manifeste, așa cum am văzut, o

³¹ Ion BRIA, *Liturghia după liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină - azi*, s.l., Edit. Athena, 1996, p. 220; Vezi și Ioan BIZĂU, *Viața în Hristos...*, p. 68.

atracție pentru spiritualitățile sincretiste. În acest sens, sub imperiul ideii seculariste și relativiste că toate religiile sunt astăzi adevărate, că unele principii și valori creștine sunt desuete și defazate, că există posibilitatea de a-ți construi și de a avea propria religie și propria credință sau spiritualitate, că nu este necesar să mergi la Biserică pentru a-ți manifesta credința și alte idei asemănătoare care invadează mințile oamenilor, pericolul care persistă și la care sunt expuși mulți dintre tineri și adulți este acela al îndoielii față de adevărurile revelate ale credinței creștin ortodoxe și al relativizării principiilor și valorilor creștine, care dau sens vieții și identității creștine, care formează și structurează ethosul Bisericii. De aceea, considerăm că o provocare majoră vizează păstrarea și mărturisirea credinței și a identității creștine în fața asaltului sincretismului religios³².

În plan misionar, întrucât sincretismul religiozității postmoderne contestă obiectivitatea revelației creștine, se impune mărturisirea de către Biserică a universalității mântuirii oamenilor și a lumii în Iisus Hristos³³, evidențiinduse, totodată, și implicațiile operei de răscumpărare împlinite de Hristos în planul vieții noastre morale și spirituale. Din perspectivă morală este necesară analiza eticii pe care o promovează sincretismul religios pentru a reliefa caracterul șubred al moralei acestor spiritualități, pentru a anticipa confuzia axiologică pe care respectivele spiritualități o produc la nivelul biografiei oamenilor.

³² Vezi și Nicolae ACHIMESCU, *Religie, modernitate și postmodernitate...*, p. 348.

³³ Dumitru POPESCU, *Hristos, Biserică, Misiune...*, p. 105.

BISERICA VIITORULUI ȘI AUTOBIOGRAFIA SPIRITUALĂ

Maxim (Iuliu-Marius) MORARIU

Introducere

Se vorbește adesea, cu o oarecare îngrijorare, despre Biserica viitorului sau despre viitorul Bisericii. Diferiți teologi sau oameni de cultură își exprimă tot mai mult îngrijorarea cu privire la scăderea credibilității Bisericii Ortodoxe Române în sondaje, în vreme ce tinerii par, în foarte multe situații, a se îndepărta de Biserică și a nu se regăsi în discursul și ideile ei. Pe de altă parte, se observă o radicalizare tot mai proeminentă a unui anume segment conservator al Bisericii, care se prevalează adesea de respectarea dogmelor ca pretext pentru a refuza schimbarea, dialogul cu alții sau chiar implicarea Bisericii în spații precum cel social.

Atât din pricina unora, cât și a celorlalți, cea care are cel mai mult de pierdut este Biserica însăși. Frica de ultra-conservatori o face, din păcate, incapabilă de o interacțiune socială empatică cu roade credibile sau de promovarea unui mesaj cu adevărat actual, transformându-i pe mulți dintre reprezentanții ei în adepți ai unor discuții inactuale, în vreme ce, reticența parcă crescândă a categoriei contestatarilor îi creează o adevărată frică de inițiativă în dialog.

Astfel, ar fi extrem de firească, în acest context, căutarea unor elemente care să contribuie pe de-o parte la recredibilizarea discursului public al Bisericii, dar și găsirea de punți de atragere a unor segmente defavorizate sau slab reprezentate în spa-

țiul eclesial, precum și identificarea unor mijloace de implicare a tuturor categoriilor sociale în dinamica activității eclesiale. În mod cert, de mare ajutor ar putea fi în acest sens spiritualitatea. Ca și în discursul ecumenic, ea ar fi cea care ar putea crea frumoase punți de legătură, reliefând dinamica credinței noastre, actualitatea, dar și bogăția ei. Între categoriile de texte care-i pot fi subsumate și s-ar constitui în frumoase punți de legătură cu societatea, având în același timp valențe interdisciplinare, s-ar număra cu certitudine și cele testimoniale. În rândurile lor se încadrează, de asemenea, și cele asupra cărora dorim să ne oprim în rândurile viitoare, respectiv autobiografiile spirituale.

Autobiografia spirituală și potențialul ei rol în Biserica viitorului

Gen important, însă insuficient valorificat până acum în spațiul teologic răsăritean, autobiografia spirituală a avut o înrâurire aparte asupra unor domenii precum literatura (începând cu modernismul)¹, istoria (unde textele

¹ Pentru mai multe informații cu privire la acest aspect, a se vedea și Adam Smyth (ed.), *A history of English autobiography*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2016; Adam SMYTH, *Autobiography in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; James Olney (ed.), *Studies in Autobiography*, New York, Oxford University Press, 1988; M. Paul RAYBAUT, *Les recits de vie. Theorie et praxiyes*, Paris, Editions Presse Universitaire de France, 1983; Philippe LEJEUNE, *Pactul autobiografic*, trad. Irina Margareta Nistor, București, Edit. Univers, 2000; Liam Harte (ed.), *A History of Irish Autobiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017; Mihaela SMIEDT, *Particularități ale romanului autobiografic în Falsificatorii de bani de Andre Gide și Romanul adolescentului miop de Mircea Eliade*, Baia Mare, Edit. Eurotip, 2011; M. Calle-Gruber, A. Rothe (eds.), *Autobiographie et Biographie. Actes du Colloque de Heidelberg*, Paris, Nizet, 1989; Alina CRIHANĂ, *Aspecte ale memorialisticii românești posttotalitare: între pactul autobiografic și pactul cu istoria*, Galați, Edit. Europolis, 2011; Ciprian VĂLCAN, Ilinca ILIAN (coord.), *Cultura memoriei în Europa Centrală*, Timișoara, Edit. Universității de Vest, 2005; Iuliu-Marius MORARIU, „An interdisciplinary genre in the

cu caracter memorialistic sau testimonial sunt surse ale cercetării), filosofia, psihologia sau sociologia. Valoarea lui interdisciplinară este, așadar, certificată de acest aspect, alături de alte elemente importante, dintre care unele de natură practică.

Percepția cu privire la semnificația sa și elementele care ar trebui să definească un text ce poate fi subsumat genului este, însă, diferită în varii arealuri confesionale și tematice, fapt ce a determinat anumiți autori să claseze texte precum *Instituțiile* lui Jean Calvin² în categoria textelor reprezentative ale genului³. De aceea, considerăm important ca, înainte de a vorbi despre autobiografia spirituală și textele ei reprezentative din spațiul ortodox, să purcedem la definirea genului. Acest fapt va ajuta cititorul să înțeleagă de ce oameni precum Dag Hammarskjöld⁴,

Theological Literature: the spiritual autobiography and its landmarks for the Orthodox space”, în *Journal of Education, Culture and Society*, 1/ 2018, p. 145-150.

² Jean CALVIN, *Institutio christianae religionis: ab ipso authore anno 1559, et in libros quatuor digesta, certisque distincta capitibus ad aptissimam methodum, et tum aucta, tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi posset: additi sunt postea duo indices ab Augustino Marlorato collecti anno 1562 ut testatur eius epistola, quorum prior res praecipuas, posterior, in ea expositos copiosissime Sacrae Scripturae locos continet. Quae ad superiores editiones recens addita sunt versa pagina breviter indicat et nova Colladonis epistola proxime praecedens caput primum totius operis*, Genevae, Sumptibus Eustathij Vignon et Ioannis le Preux, 1585.

³ John TIMMER, „The institutes: Calvin’s spiritual autobiography”, în *Reformed journal*, 7/ 1959, p. 18-21.

⁴ Dag HAMMARSKJÖLD, *Markings*, London, Faber and Faber, 1972; Bernhard ERLING, *A Reader’s Guide to Dag Hammarskjöld’s Waymarks*, Minnesota St. Peter, 2010. Pentru o analiză a conținutului acestui text, a se vedea și: Gustav AULEN, *Dag Hammarskjöld’s White Book: An analysis of Markings*, Philadelphia, Fortress Press, 1969; Henry P. VAN DUSEN, *Dag Hammarskjöld – the Statesman and His Faith*, New York, Harper & Row, 1967; Maxim (Iuliu-Marius) MORARIU, *Autobiografia spirituală a lui Dag Hammarskjöld – o abordare teologică*, Cluj-Napoca, Edit. Argonaut, 2016.

Tereza de Avila⁵, Sfintii Siluan Athonitul⁶ și Ioan de Kronstadt⁷ sunt nu doar autori de autobiografie spirituală, ci și scriitori care au produs texte extrem de valoroase și de utile, între care se pot găsi multe similitudini nu doar la nivel stilistic, ci și în ceea ce privește conținutul sau mesajul teologic, fapt ce le-ar putea transforma în adevărate punți de legătură între diferitele tradiții creștine.

Un prim criteriu pentru ca un text să poată fi considerat autobiografie spirituală îl reprezintă cu certitudine faptul de a avea caracterul de fragment autobiografic⁸. Dimensiunea testimonială, scrisul la persoana întâi, reprezintă, așadar, un element cu valoare eliminatorie pentru plasarea în cadrul

⁵ Cf. Sfânta TEREZA DIN AVILA, *Castelul interior*, trad. Christian Tămaș, Iași, Edit. Ars Longa, 1995; IDEM, *Cartea vieții mele*, trad. Christian Tămaș, Iași, Edit. Institutului European, 1994.

⁶ Sfântul SILUAN ATHONITUL, *Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui! Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, trad. Maria-Cornelia și Ioan I. Ică jr, Sibiu, Edit. Deisis, 2003; Silouane L'ATHONITE, *Ecrits Spirituels – extraits*, trad. L. A. Lassus, Begrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1976.

⁷ Între volumele de autobiografie spirituală aparținând lui ce au fost traduse în limba română, se numără și Sfântul Ioan de KRONSTADT, *Viața mea în Hristos*, trad. Boris Buzilă, București, Edit. Sophia, 2005; Sfântul IOAN DE KRONSTADT, *Spicul viu. Gânduri despre calea mântuitoare*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, București, Edit. Sophia, 2009; Sfântul IOAN DE KRONSTADT, *Adevărurile în care cred*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, București, Edit. Sophia, 2011; Sfântul IOAN DE KRONSTADT, *Ultimele însemnări*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Edit. Cartea Ortodoxă, București, Alexandria, Edit. Sophia, 2006. La scurt timp după publicarea în limba rusă, lucrarea a fost de asemenea tradusă și în engleză, în contextul deschiderii spațiului anglican înspre ortodoxie. A se vedea John Ilyitch SERGIEFF („Father John”), *My life in Christ, or Moments of spiritual serenity and contemplation, of reverent feeling, of earnest self-amendment, and of peace in God ... Extracts from the diary of the Most Reverend John Ilyitch Sergieff („Father John”)*, trad. E. E. Goulaeff, London, Cassell and company, 1897.

⁸ Peter Dinzelbacher (ed.), *Dictionnaire de la Mystique*, Brepols, Alfred Kroner Verlag, 1993, p. 82.

acestei categorii⁹. El nu este, însă, nici pe departe singurul. Există, astfel, foarte multe cărți ce au un astfel de conținut și, totuși, nu ies din sfera memorialisticii clasice. Literatura carcerală, fie ea de samizdat, cum se poate întâlni în spațiul rus, fie scrisă de cei care au luat calea exilului sau publicată după căderea regimului, ce descrie experiențele trăite de oameni închiși pe nedrept în timpul regimurilor opresive ce au dominat, cu precădere în cea de-a doua jumătate a secolului trecut, Europa Central-Estică, a îmbogățit scrisul la persoana întâi. Întrucât foarte multe dintre texte sunt scrise de persoane provenind din spațiul eclesiastic, acestea au dobândit și în arealul teologic o mare anvergură și răspândire. Deși multe dintre ele conțin și vaste pasaje de autobiografie spirituală, ele nu sunt, totuși, lucrări reprezentative ale genului. Însă, descrierea experiențelor mistice reprezintă și ea un element important, cu valoare definitorie, la fel ca faptul de a fi texte cu caracter testimonial.

Pentru a fi o autobiografie spirituală, o lucrare trebuie să fie dedicată exclusiv experienței mistice, iar aceasta trebuie să fie, conform specialiștilor care au investigat genul în alte spații confesionale, descrisă de autorul însuși. Reperle temporale și spațiale pot fi prezente sau absente. În general, însă, în textele devenite clasice, prezența lor este una vagă și nu oferă detalii extrem de precise în legătură cu locul și timpul în care au loc anumite evenimente descrise.

Din perspectivă cronologică, autorii care s-au oprit asupra genului și l-au investigat pledează cu precădere pentru *Confesiunile* Fericitului Augustin¹⁰ drept text de debut al autobiografiei spirituale în spațiul creștin. Așa cum am afirmat și cu alte ocazii¹¹ și cum au făcut alți cercetători care au

⁹ Pantelis KALAITZIDIS, *Ortodoxie și modernitate. O introducere*, trad. Florin-Cătălin Ghiț, Cluj-Napoca, Edit. Eikon, 2010, p. 87-88.

¹⁰ Saint AUGUSTINE, *Confessions*, trad. Henry Chadwick, Oxford, Oxford University Press, 1991.

¹¹ Maxim (Iuliu-Marius) MORARIU, *Repere ale autobiografiei spirituale din spațiul ortodox în secolele XIX și XX: Ioan de Kronstadt, Siluan*

investigat subiectul¹², deși considerăm că prima lucrare importantă și compactă a genului este cea despre care am vorbit anterior, socotim, totuși, că începuturile acestui gen cu rădăcini în filosofia antică¹³ trebuie căutate în prima epistolă către Corinteni, capitolul 12¹⁴. Vorbind despre sine ca despre un altul într-o diatribă imaginară destinată contestatarilor săi, dar alternând într-un mod ciudat stilurile narative și persoanele, Apostolul Pavel face referire aici la răpirea până la al treilea cer, auzirea de lucruri nemaiauzite și vederea de lucruri nemaivăzute, experiență ce se petrece la începutul apostolatului său și îl va încuraja, ulterior, în activitatea sa misionară. Înțelegerea și acceptarea acestui episod (despre care exegeții s-au pronunțat deja, fapt pentru care nu îl vom analiza aici în detaliu) ca debut al autobiografiei spirituale, este importantă și are înrâuriri și asupra evoluției genului din spațiul ortodox.

Despre acesta ar trebui afirmat că, în vreme ce spațiul catolic cunoaște, deși nu din abundență, totuși în mod destul de consecvent, texte ce pot fi subsumate genului precum cel semnat de Sfântul Patrick¹⁵, controversatul Julian de

Athonitul și Nicolae Berdiaev (mss. teză de doctorat), Cluj-Napoca, 2019, p. 57.

¹² Precum Maria M. SCOTT, „The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiographies in Early Modern England”, în *Christianity and Literature*, 1/ 2009, p. 139-143.

¹³ Căci în stilul de scriere al lui Augustin, dar și a altor autori următori lui se regăsesc influențe din autori precum Marc Aurelius. Cf. Marcus AURELIUS, *Gânduri către sine însuși*, trad. Cristian Bejan, București, Edit. Humanitas, 2013.

¹⁴ *** *Fully Revised Fourth Edition The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version With The Apocrypha*, ed. Michael D. Coogan, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, p. 2035-2037; John BARCLAY, „2 Corinthians”, în James D.G. Dunn, John W. Rogerson (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 1370.

¹⁵ *** „Select cronology”, în Liam Harte (ed.), *A history of Irish autobiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. XV.

Norwic¹⁶, mai-sus pomenita Tereza de Avila, maica Maria de San Jose¹⁷, iar, mai recent, mărturiile unor oameni precum Faustina Kowalska¹⁸, Tereza de Calcutta¹⁹ sau chiar papa Ioan Paul al II-lea²⁰, iar spațiul protestant e cel care contribuie la renașterea genului și apariția unei adevărate „industrii” a lui, ce maschează, adesea, scopuri prozelite, în Ortodoxie, sunt destul de puține textele ce ar putea fi clasificate astfel. În mod cert, la loc de cinste se numără mai-sus pomenitele lucrări semnate de Sfinții Ioan de Kronstadt și Siluan Athonitul. Lor li s-ar putea adăuga, e adevărat, cu unele obiecții și rezerve, texte ce poartă semnătura unor oameni precum Nicolae Berdiaev²¹ și, de ce nu, Nicolae Steinhardt²².

Influența paulină e vizibilă în paginile fiecăreia dintre ele. Astfel, fie că este vorba despre jurnalele părintelui Ioan, scrise înainte sau după apariția ioaniților²³, fie de textele

¹⁶ Julian of NORWICH, *Revelations of Divine Love*, trad. Grace Warrack, Radford VA, Wilder Publications, 2011.

¹⁷ Cf. Ronald E. SURTZ, „Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)”, în *Hispanic Review*, 5/ 1995, p. 605-607; Kathleen Ann MYERS, *Word from New Spain. The spiritual autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993.

¹⁸ Maria Faustina KOWALSKA, *Mic jurnal – milostivirea lui Dumnezeu în sufletul meu*, trad. Tadeusz Rostworowski, SJ, București, Edit. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2008.

¹⁹ TERESA OF CALCUTTA, *Come Be My Light: The Private Writings of the Saint of Calcutta*, New York, Doubleday, 2007.

²⁰ PAPA Ioan PAUL II, *În mâinile Domnului. Însemnări personale (1962-2003)*, trad. Mariana Băluță-Skultéty, Constantin Geambașu, București, Edit. Humanitas, 2015.

²¹ Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. E. Bellenson, Paris, Editions Buchet Castel, 1992.

²² Nicolae STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, ed. Virgil Ciomoș, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1992.

²³ Pentru mai multe informații cu privire la aceștia și rolul lor, a se vedea și Ion GUMENĂI, *Minoritățile confesionale din Basarabia (1812 - anii 70 ai secolului al XIX-lea)*, (mss., teză de doctor habilitat în istorie), Chișinău, 2015, p. 18-29.

Sfântului Siluan, experiența mistică este urmată de suferință, uneori chiar de durere trupească, ce vine ca parte a unei frumoase pedagogii divine și are rolul de a-l ajuta pe destinatarul privilegiat al unor experiențe aparte să nu se trufească. La Berdiaev, aceasta devine parte a unei tensiuni generale eshatologice, născute parcă de un dor după ceva ce se va împlini deplin doar într-o altă realitate, care-l transformă pe filosof nu doar într-un căutător al libertății, ci și într-un militant ardent pentru aceasta: „Dumnezeu a vrut libertatea și a fost ea cea care a condus la tragedia lumii. Libertatea este la început, dar și la sfârșit. E în ansamblu o filosofie a libertății pe care am construit-o, perfecționat-o și completat-o toată viața mea. Sunt convins că Dumnezeu nu este prezent decât acolo unde este libertate și că El nu se regăsește decât în ea. Singură libertatea trebuie sacralizată și falsele sacralizări, unde istoria abundă, trebuie să fie desacralizate”²⁴.

La fel se întâmplă și în alte situații, precum cea a părintelui Steinhardt. Foarte importantă este autobiografia spirituală și datorită faptului că oferă exemple necosmetizate de oameni²⁵. Precum cea a suedezului Dag Hammarskjold (1905-1961), cel de-al doilea secretar general al ONU, și cea a Sfântului Siluan a fost un text ce nu era destinat tipăririi, ci, mai degrabă, monitorizării unor stări interioare profunde, pe care autorul le trăiește și de a căror evoluție este preocupat. Starețul rus din Lavra Russikonului se observa prin intermediul acestor note pe sine. De ce? Uneori arată chiar el. Iată un astfel de exemplu: „Fiecare om vede în aproapele său ceea ce a cunoscut în sine însuși în experiența sa duhovnicească, astfel că legătura omului cu aproapele este o mărturie credincioasă despre treapta cunoașterii de sine pe care a atins-o. Cine a cunoscut în sine, pe de-o parte, ce adânc, ce putere pot atinge suferințele duhului omului despărțit de

²⁴ Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 65.

²⁵ Maxim (Iuliu-Marius) MORARIU, *Repere ale autobiografiei spirituale...*, p. 16.

lumina adevăratei ființări și, pe de alta, ce este omul în Dumnezeu, acela știe că fiecă om este o netrecătoare, [de o] veșnică valoare, mai mare decât întreg restul lumii”²⁶.

Desigur, nu doar pentru a-l iubi pe aproapele mai mult își analizează Sfântul comportamentul, deși acesta reprezintă un aspect foarte important. El este, însă, interesat, așa cum remarcă cercetătorii care s-au ocupat cu investigarea biografiei sale²⁷, și de modul în care trezvia îl poate determina să se păzească de asaltul patimilor, să-și dinamizeze relația cu Dumnezeu și să realizeze o apropiere cu Acesta, sau să se fortifice pe sine în practica virtuților. Notele sale, ce nu pot fi în niciun caz suspectate de lipsa dimensiunii testimoniale sau de faptul de a nu putea fi definite ca autobiografii spirituale, marcate de o puternică tensiune mistică și având în centru drumul de la smerenie la iubire al autorului lor, sunt atipice pentru spațiul nostru teologic. Într-un context în care suntem obișnuși cu tratate de teologie scrise într-o formulare impersonală, tributare unui limbaj specializat și de o distanță imperturbabilă, ele vin ca o gură de aer proaspăt, ca o alternativă ce surprinde și atrage totodată prin dimensiunea sinceră și empatică a textului. Cititorii sunt, așadar, chemați să descopere un model uman de sfințenie, asemănător lor, din chipul cărora ucenici zeloși nu au reușit, încă, decuparea aspectelor de umanitate, să interacționeze emoțional cu el, plângând sau bucurându-se de stările prin care trece și să găsească soluții la problemele lor, sau măcar să vadă cum probleme similare celor prin care trec ei și-au găsit răspuns în biografia starețului athonit. Stilul cald, pe alocuri repetitiv, cu accente filosofice și fraze discontinue, dau textului o savoare aparte și o lizibilitate diferită parcă de cea a lucrărilor cu care este, inclusiv cititorul din spațiul teologic, obișnuit.

²⁶ SOFRONIE SAHAROV, *Cuviosul Siluan Athonitul*, trad. Rafail Noica, Suceava, Edit. Accent Print, 2013, p. 106-107.

²⁷ Harry BOOSALIS, *Viața duhovnicească după Sfântul Siluan Athonitul*, trad. Emil Mărginean, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2014.

La fel se poate spune și despre Sfântul Ioan de Kronstadt, care, uneori, îi muștră pe preoții prea zeloși, cerându-le să devină adevărați ambasadori ai iubirii și ai mângâierii²⁸, iar alții, pornind de la propriile sale trăiri, dă speranță și curaj celor cuprinși de deznădejde sau chiar de gânduri sinucigașe²⁹. Motivația scrierii jurnalelor o arată el însuși în paginile de debut al celui dintâi dintre ele: „Atunci am înțeles că numai cu o continuă și neîncetată trezvie și rugăciune voi putea să mă nevoiesc împotriva acestui preaviclean și neobosit vrăjmaș. Am început să lupt cât puteam pentru a mă cunoaște pe mine, adică sufletul, firea, neputințele și căderile mele. Pentru a-mi fi necurmată această trezvie, am început din primele zile ale preoției mele să țin un jurnal. Mi-am pus ca și canon în viață să însemnez orice lucru important ce se întâmplă în viața mea duhovnicească: nevoița lăuntrică pe care o duc cu mine însumi, amărăciunea pe care o simt când sunt înfrânt în lupta cu stăpânul întunericului. Domnul mi-l dăruiește în ceasul

²⁸ „Slujitorilor lui Dumnezeu, preoților! Învățați-vă de preschimbați, prin puterea mângâietoare a credinței, sălașul durerii, de care suferă creștinul, într-un sălaș al bucuriei; învățați-vă să faceți din cineva care se consideră cel mai nefericit dintre oameni, cel mai fericit om de pe pământ, convingeți-l că pedepsit fiind cu puțin, mare răsplată va primi (Înțelepciunea lui Solomon 3, 5). Atunci veți fi prietenii oamenilor, îngeri mângâietori, organe ale Duhului Mângâietor”. Sfântul IOAN DE KRONSTADT, *Viața mea în Hristos*, p. 9.

²⁹ „Uneori, când amărăciunea îți cuprinde sufletul, ajungi să-ți dorești moartea. Să mori e lesne și nici nu trebuie să aștepți prea multă vreme. Dar oare ești pregătit pentru moarte? Fiindcă nu se poate să nu știi că după ce vei muri, vei fi supus judecății, după cum ți-ai trăit viața (Evrei 9, 27). Nu ești pregătit de moarte și, dacă ar fi să mori acum, ai începe să tremuri din toate mădulele. Nu-ți bate gura degeaba, nu mai spune: mai bine ar fi să mor, mai curând spune: cum mă pregătesc creștinește de moarte, cu credință, cu fapte bune, îndurând cu inimă ușoară toate necazurile și amărăciunile ce se vor abate asupra mea, ca să pot primi moartea fără frică, neînfruntat, cu pace, nu ca pe o teribilă lege a firii, ci ca pe o părintească chemare a Părintelui ceresc Cel fără de moarte în Împărăția cea fără de sfârșit, făcută unui sfânt, unui fericit?”, *Ibidem*, p. 20.

luptei. Păstrez acest canon până în ziua de astăzi. Din când în când, arunc câte o privire în jurnal și mă cercetez pe mine însumi. Astfel, îmi pot da seama, dacă înaintează, dacă sporirea mea s-a oprit, sau poate am început să cad. Pentru aceasta și socotesc ținerea acestui jurnal de mare importanță, străduindu-mă să nu las să treacă măcar o zi fără să însemnez fie și numai o mică observație pentru mine³⁰.

Calitatea introspectivă a jurnalului e importantă și are utilitate și pentru spații precum cel psihologic, unde ea a devenit o practică curentă. În același timp, ar putea încuraja o practică frumoasă și utilă în spațiul ortodox. Deosebit de frumoase și pline de sevă duhovnicească sunt și rugăciunile lui. Iată un astfel de exemplu: „Doamne, dăruiește-mi harul Tău ca să-Ți pot mulțumi în chip desăvârșit și să dobândesc o viață curată. Ajută-mă să scap de înșelătoarele curse ale păcatului care mă războiește, vrând să mă arunce departe de Tine. Dăruiește-mi harul Tău pentru a Te proslăvi cu preaplin de putere în această lume atee³¹.”

Și ele relevă un om sincer în trăirile lui, dornic să se cunoască pe sine cât mai bine, întrucât e conștient de faptul că o astfel de cunoaștere i-ar putea fi de folos în tămăduirea sufletească și l-ar ajuta să poată fi cât mai mult posibil la dispoziția altora. În același timp, descrierea unor situații casnice, precum certurile cu soția, cu cumnata, uneori cu nepoata, problemele generate de corelarea unor probleme de sănătate cu un stil de viață nesănătos, sau caracterul său militant, manifestat în debateri precum cele cu ucenicii lui Tolstoi³², deconspiră aspecte

³⁰ Petru BOTSI, *Sfântul Ioan de Kronstadt. Portret duhovnicesc*, trad. Evloghie Munteanu, Galați, Edit. Bunavestire, 2003, p. 104-105.

³¹ *Ibidem*, p. 111.

³² „Este bine de știut cât de înverșunat a fost părintele Ioan în a-l judeca pe contele Lev Tolstoi. Odată, el nici măcar nu a vrut să discute cu unul dintre ucenicii lui Tolstoi, principele H., presimțind necredința acestuia”. Mihail MEȘNIKOV, „În amintirea sfântului păstor”, în *Mărturiile despre Sfântul Ioan de Kronstadt*, trad. Eugen Rogoti, București, Alexandria, Edit. Sophia/Edit. Cartea Ortodoxă, 2007, p. 166.

de umanitate ce nu sunt întâlnite în mod curent în biografia unui sfânt.

Din păcate, dimensiunile acestei cercetări nu ne permit o abordare mai amplă și în profunzime a acestui subiect și nici oferirea unei palete mai largi de exemple. Îl asigurăm, însă, pe cititor că ele există din abundență, nu doar în paginile celor două opere pe care le-am avut în vedere, ci și în alte texte reprezentative ale genului.

Concluzii

După cum s-a putut cel puțin intui din prezentarea noastră, în ciuda existenței unei penurii de surse ce ar putea fi definite drept autobiografii spirituale în spațiul ortodox, datorită bogăției mesajului lor și a diversității stilistice pe care o are fiecare text în parte, se poate vorbi aici de o adevărată dinamică a genului. În ceea ce privește utilitatea practică, acesta este un fapt de la sine înțeles căci, după cum am arătat deja, lucrările avute în vedere nu ar avea relevanță doar pentru spațiul teologic, cel psihologic și cel filosofic datorită profunzimii mesajului, ci și pentru viața practică a unor creștini ce și-ar dori texte scrise după inima lor, în paginile cărora să nu aibă de-a face cu un discurs impersonal, distant, ci cu gândurile și frământările unor oameni care au dus o viață similară cu a lor sau, dacă nu, măcar au avut probleme ce nu sunt departe de cele cu care ei înșiși se confruntă, fapt ce i-ar putea ajuta în găsirea de soluții.

Dimensiunea testimonială este, așadar, cea care dă o valoare aparte și un statut empatic textelor pe care le avem în vedere, pe când cea mistică are o relevanță aparte din perspectiva conținutului. Într-o societate dominată de scrisul la persoana întâi, însă de un anume gen de text „haștaguit”, marcat, adesea, nu doar de erori gramaticale, ci și de o lipsă propriu zisă de decență și conținut, redescoperirea autobiografiei spirituale ar putea fi, credem, cea care nu doar să creeze o punte

de dialog cu alte spiritualități și cu oameni ce nu sunt întru totul atașați de Biserică, stârnindu-le interesul pentru viața spirituală, ci și o alternativă la scrisul la persoana întâi. Una care ar impune standarde înalte prin conținutul dens, subiectele abordate, dimensiunea personală și empatică și sensibilitatea lui, și în același timp ar aduce cu sine reconsiderarea spiritualității și a multiplelor sale valențe într-o lume aflată nu atât într-o criză economică, ci într-una spirituală, în care adevăratele modele sunt adesea ocultate de chipuri ce nu conduc înspre valori și soluții, ci contribuie din păcate, la atragerea tineretului înspre erotism, dependență și alte probleme ce vor costa cu certitudine societatea viitorului!

RENAȘTEREA SPIRITULUI DE COOPERARE ȘI SOLIDARITATE – PREMISĂ A DEZVOLTĂRII SUSTENABILE A SATULUI ROMÂNESC

Ovidiu HURDUZEU

Este, pentru noi, ca români și creștini ortodocși, o datorie sfântă să gândim și, mai ales, să pornim o împreună-lucrare menită să scoată la lumină icoana uitată a României, satul nostru, această fereastră prin care românul a privit până mai ieri lumea văzută și cea nevăzută.

Odată, un muzeograf s-a dus la niște săteni cu gând să cumpere o fereastră veche pentru Muzeul Țăranului Român. Țăranul s-ar fi învoit, dar femeia lui s-a împotrivit: Nici vorbă, cum să vând eu fereastra prin care am privit lumea atâția ani?

Spre deosebire de femeia care nu a vrut să-și vândă fereastra casei întrucât s-ar fi lipsit de o deschidere spre cealaltă dimensiune a omului, noi am vândut pe nimic satul românesc, fereastra prin care această țară s-a deschis timp de milenii spre comuniune cu Biserica lui Hristos și cu întreaga zidire materială.

Mulți români deplâng decăderea economică și biologică a comunităților rurale. Cea mai mare distrugere este, însă, în noi – noi nu mai privim lumea cu ochii țăranului de odinioară – și, la fel de mare, este pustiul din sufletul satului nostru, devenit o „localitate“, o fereastră închisă în spatele căreia se sting încet viața și speranța.

Creștinii sunt, însă, chemați să afirme o lume așa cum ar trebui să fie și să refuze lumea așa cum este. Duhul Sfânt a vrut să ne aflăm împreună pentru a încerca să găsim căile prin care satul românesc să redevină un chip frumos, o oglindă a creației divine și scara către Dumnezeu în Treime.

Ce s-a întâmplat cu satul românesc în ultimii 60 de ani? Satul s-a urâțit, a devenit un corp social necrozat și dezzechilibrat, răvășit de patimi care i-au pervertit identitatea tradițională. Principala cauză a acestei urâțenii – înțeleg urâțenia ca o pervertire a naturii, un dezechilibru ontologic în sânul creației – este slăbirea sau chiar ieșirea din comunitatea de iubire. Asupra satului românesc s-a revărsat un duh străin, un duh al separării, al lăcomiei și al egoismului. S-a slăbit mult comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu și întreolaltă și, drept urmare, s-a pierdut dimensiunea liturgic-euharistică a existenței.

Țăranul de odinioară avea conștiința solidarității omului, nu numai cu semenii, dar și cu întreaga creație a lui Dumnezeu. Spre ilustrare, câteva cugetări țărănești citate de Ernest Bernea în *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*: „Pământul și cerul se țân laolaltă. Și stelele, și copacii și omul țân toate laolaltă. Da; cine le poate schimba? Nime! Încă vine primăvara și vara, apoi vine toamna cu ale ei și la sfârșit iarna. Așa sunt rânduite și așa merg... Lumea este așa cum a lăsat-o Dumnezeu; așa cum e, ea se țâne, are o rânduială, nu vezi?”

Trufia, ieșirea din rânduială prin ruperea solidarității cu lumea era privită drept cauza căderii omului: „Lasă lucrurile să meargă în legea lor; ce te bagi în treburile dumnezeiești? Te crezi mare, da' te frângi. Și diavolu' a vrut odată să întoarcă lumea altfel și-o căzut. Omu' să rămâna om!”

Satul românesc tradițional trăia efectiv timpul și spațiul liturgic, creația reconstituită sacramental, unde se amestecă fără confuzie viața pământească și cea cerească, istoria și veșnicia.

Prin aceasta, satul românesc, înainte de a fi o „structură socială” și o „unitate economică”, era un eveniment de comu-

niune personală prin care transpărea zidirea nouă în Hristos. În sat, toate dimensiunile vieții casnice, profesionale, artistice erau chemate „să se schimbe la față”, umplându-se de Duhul lui Dumnezeu, să funcționeze în chip de nouă viață în Hristos. Precum în Biserica primilor creștini, în universul satului, Euharistia continua să fie „o binecuvântare a lumii materiale, a roadelor naturii și o raportare a tuturor acestora cu recunoștință și evlavie la Creator” (Ioannis Zizioulas). Aș spune că satul tradițional era aluatul care dospea întreaga frământătură a Creației. Țăranul lua în mâinile sale bătucite făptura zidită și o întorcea ca dar Creatorului și Dătătorului ei. Astfel, el recapitula și integra în viața de zi cu zi „oferirea darurilor” (Anafura) când, în cadrul Sfintei Liturghii, lumea este închinată lui Dumnezeu, sublimată și reorientată spre menirea ei autentică întru Iisus Hristos. Țăranul con-lucra cu Duhul Sfânt și cu aproapele lui, nu numai pentru mântuirea sa, dar și pentru mântuirea întregii Creații, participa la evenimentul transfigurării și înălțării ei la rangul de trup al lui Hristos.

O viitoare renaștere a satului românesc va trebui să ia în considerare faptul că în ortodoxie totul este menit acestei împliniri liturgice. Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că lumea este un templu cosmic în care omul își exercită sacerdoțiul. Totul poate fi sanctificat prin puterea harului (nimic nu este sacru în sine). Prin urmare, liturghia euharistică nu poate exclude viața economică. Satul românesc este chemat să acorde economiei și vieții sociale o valoare sanctificatoare. Dacă „satisfacerea nevoilor” nu este întru Dumnezeu, ea este lipsită de semnificație. Nu există o sferă economică neutră. Economia nu este o extensie a tehnicii, ci o *prelungire a vieții în comunitate*, viață care nu poate fi înțeleasă în afara vieții în Hristos. Drept urmare, nu putem să acceptăm faptul că sfera economică nu este și ea o manifestare a relației noastre cu Dumnezeu. Economia este orientată fie spre Dumnezeu – și atunci participă la marea iconomie cerească, fie către demonism – și atunci devine activitatea „maimuțelor lui Dumnezeu”.

Economia de astăzi, profană, a profanat lumea. Ceea ce ieri era unic și purta chipul lui Dumnezeu sau era insuflat de Duhul Lui a primit un preț și s-a transformat într-o marfă interșanjabilă. Valorile economice au înlocuit valorile creștine. Economismul a devenit o religie care vinde iluzia bunăstării pământești. Omul nu-și mai vede finalitatea în Hristos, ci într-un job bine plătit. Precum materialismul marxist, materialismul economist se crede deasupra oricărei critici. Primatul pe care îl acordăm astăzi economiei este, de fapt, primatul banului, dominația lui Mamona. Iar astăzi, Mamona se hrănește mai mult ca oricând din camătă. Când o bancă îți oferă un credit de o mie de lei, nu ia banii din buzunar sau dintr-un cont, ci, pur și simplu, creează pe computer un credit care va trebui plătit înapoi, plus dobânda aferentă. Acești bani, creați din nimic, vor fi apoi cheltuiți pe bunuri și servicii din viața reală. Banii cămătărești – astăzi toți banii sunt bani-datorie (debt-money) – au nevoie de un sistem economic în perpetuă creștere. Pentru ca băncile să facă bani din nimic, economia trebuie să crească peste „rata dobânzii”, să creeze din ce în ce mai multe „bunuri și servicii”, chiar dacă aceste servicii sunt iluzorii, bazate pe stimularea unor dorințe artificiale sau prin distrugerea capitalului natural.

În cartea *Economii sacre: Banii, darul și societatea într-o epocă a tranziției*, David Eisenstein explică mecanismul de funcționare a banului cămătăresc: „Din cauza dobânzii, în orice moment suma datorată este mai mare decât banii existenți. Pentru a crea bani noi care să țină în funcțiune întregul sistem... trebuie să creăm mai multe «bunuri și servicii». Principala modalitate de a realiza acest lucru este să începi să vinzi ceva ce odinioară nu avea preț. Să transformi pădurile în cherestea, muzica într-un produs muzical, ideile în proprietate intelectuală, relațiile sociale de reciprocitate în servicii plătite. Susținută de tehnologie, transformarea în marfă a bunurilor și a serviciilor nemonetarizate s-a accelerat în ultimele secole, ajungându-se la situația de astăzi, când

a mai rămas foarte puțin în afara sferei monetarizate. Vastul domeniu obștesc, fie că era vorba de pământ sau cultură, a fost înțărduit și vândut pentru a ține pasul cu creșterea exponențială a banilor. Acesta este motivul adevărat pentru convertirea pădurilor în cherestea, a cântecelor în proprietate intelectuală ș.a.m.d. Iată de ce două treimi din hrana americanilor este gătită astăzi în afara familiei. Iată de ce popularele tratamente naturiste au fost înlocuite cu cele provenite din industria farmaceutică. Iată de ce îngrijirea copiilor a devenit un serviciu plătit, iar apa de băut este categoria cu cea mai mare creștere în cadrul vânzărilor de băuturi. Imperativul creșterii perpetue, implicat în banul bazat pe camătă, este ceea ce împinge continuu transformarea vieții, a lumii și a spiritului în bani. Completând cercul vicios, cu cât convertim mai multă viață în bani, cu atât avem nevoie de mai mulți bani ca să trăim. Camăta, și nu banul, este proverbiala rădăcină a răului”.

Camăta a transformat banul într-un agent al indigenței. Sărăcia nu este datorată nici lipsei capacităților productive, nici măcar lăcomiei. Lăcomia este un simptom, dar nu o cauză. Într-un context de sărăcie și lipsuri, se intensifică lupta pentru niște resurse limitate, iar actorul economic rațional – ne spun dogmele economice – caută să-și maximizeze interesele financiare. Marele scriitor agrarian Wendell Berry ne avertizează: „Avem motive să credem că orice este vândut va fi până la urmă distrus. Când totul are un preț, iar acel preț variază la infinit datorită unei economii fără o relație stabilă cu necesitățile sau bunurile reale, atunci totul se separă de istorie, cunoștințe, respect și iubire, de acele lucruri care ar păstra integritatea organică – și, implicit, totul se află pe calea pierzaniei”.

Sărăcia materială are la bază o sărăcie ontologică. Sărăcia ontologică se creează prin distrugerea dimensiunii personale a lumii. Omul de astăzi este sărac fiindcă este supus ordinii impersonale a banului. Banul a transformat persoana într-o entitate abstractă și interșanjabilă interesată doar de satisfacerea propriului interes, echivalent cu profitul

bănesc. Omul nu mai este o „persoană”, ci un „instrument” folosit într-o competiție pentru controlul și luarea în posesie a unor resurse *percepute* a fi limitate.

Ce înseamnă o lume săracă? Din punct de vedere creștin, este *o lume a separării*, în care comunitatea este un agregat de indivizi singuratici – lumea lui *homo oeconomicus*, a individului fragmentat și izolat care-și urmărește doar propriile interese. Este și lumea lui *homo sovieticus* – *homo sovieticus* nu-i altul decât o variantă a lui *homo oeconomicus*, a omului masificat, omul-ca-mijloc care și-a pierdut caracterul sacru, unic și personal. Prin *masificare*, înțelegem procesul de depersonalizare prin care omul este despuiat de calitățile sale divine umane pentru a fi transformat într-o entitate abstractă (un număr, un cod, o „resursă umană”) și interșanjabilă. În lumea de astăzi, a banului cămătăresc, masificarea începe prin spargerea în bucăți a coeziunii persoanei noastre, după care suntem parcelați în porțiuni utilitare (așa numitele „abilități profesionale”) și reintegrați într-un „întreg” construit artificial în baza unor inginerii economice și sociale. Acele părți din noi care nu slujesc intereselor așa zisei „piețe libere”, de obicei sufletul, conștiința morală, spiritul critic și taina credinței sunt aruncate la gunoi.

Observăm că situația nu s-a schimbat mai cu nimic. Schema de funcționare a societății fără de Dumnezeu rămâne aceeași: indivizi atomizați, separați unii de alții, sunt „reasamblați” în mod artificial în *grupuri de încadrare*: în comunism, funcționau „celulele de partid”, „brigăzile de muncă”, CAP-urile etc., azi sunt *workteam*-urile corporatiste, „comunitățile de consumatori” – toate au rolul de a crea o falsă obște și o iluzorie solidaritate interpersonală, fiind în întregime dependente de principii, structuri și obiecte exterioare (partid, stat, corporație, „satul global”, „piața liberă”).

Nu ar exista masificare dacă banul cămătăresc nu ar distruge capitalul social al comunităților locale și nu ar media relațiile dintre oameni. Banul, mânat de cămătă, omogenizează, abstractizează și instrumentalizează lumea.

Convertite în bani, două păduri devin identice, două culturi unice se aglutinează în cultura globală; omul însuși este redus la statutul de „resursă umană”, „consumator standard” sau parte dintr-un contract între „străini” – pilonul economiei globale fiind contractul dintre două părți care pot să nu aibă nimic în comun, un contract între „străini”. Când oamenii nu mai au nimic în comun unul cu altul și s-au separat de Dumnezeu, relațiile interumane se deteriorează atât de mult, încât sunt pervertite în relații mercantile, clientelare sau de tip mafiot. În acest sens, România de azi poate constitui un „studiu de caz”.

Lumea seculară nu mai stăpânește limbajul care i-ar permite să descrie și să analizeze situația actuală dincolo de cadrul strâmt și uscat al economismului. Concentrării puterii și a bogățiilor în mâinile tehnocrației globale și ale mafiiilor locale îi corespunde monopolizarea criteriilor adevărate de către „societatea spectacolului”. Lumea contemporană consumă semne goale. „Societatea spectacolului” nu mai trimite la nimic. Dincolo de ea... doar vidul. Mass media și publicitatea pun în circulație cuvinte și imagini înlănțuite în așa fel încât să nu aibă nicio legătură cu situația concretă a omului. Individul contemporan este o lume fără uși și fără ferestre, o cameră obscură ai cărei pereți sunt acoperiți cu imaginile hipnotice deversate de ecranele digitale. Omul este cucerit de aceste imagini mincinoase care îi ascund logos-ul (rațiunea de a fi) a lucrurilor și instaurează nimicul și ne-viul ca unice alternative posibile. Nu mai vorbim decât în limbajul mort al „eficienței” și „austerității”, ca și cum banii și creșterea economică ar reprezenta singurele valori autentice. Am uitat că profitul nu se socotește doar în termeni cantitativi, nu este un câștig măsurabil, pură acumulare monetară, ci o *sporire calitativă* a existenței, a capacității noastre de a ne bucura de ceea ce ni s-a oferit în dar. Pentru a regândi societatea dintr-un unghi de vedere diferit, trebuie să mărturisim cealaltă dimensiune a omului și să ne situăm în raport cu realități ultime. Numai în felul acesta vom putea face un pas

înapoi, pentru a lua distanță față de evenimente și a privi dincolo de măști.

Oare mai este posibil astăzi să gândim o alternativă creștină la această lume căzută? Spre deosebire de societatea occidentală, unde individul a rămas într-adevăr singur, în România, persoana încă mai este înconjurată de icoane – icoanele profeților, ale apostolilor, ale mucenicilor și ale sfinților. Mai există și icoanele vii ale părinților duhovnicești, care ne oferă o relație personală transfiguratoare. Icoana nu este, însă, o simplă imagine, ci o deschidere, o fereastră spre „altceva”, un punct de iradiere a Prezenței, o mărturie a instaurării Împărăției lui Dumnezeu. Ca fereastră spre Împărăția cerurilor, icoana conduce către întâlnirea noastră cu Dumnezeu. Practica icoanelor împiedică spectacolul imaginilor mincinoase de a concentra orice privire și orice conștiință. În lumea noastră ortodoxă, icoanele sunt peste tot și conturează un spațiu metasocial care limitează circulația generală a semnelor golite de conținut.

Spațiul iconic ne oferă și acel cadru necesar restaurării unei *economii a dăruirii*, o economie care să înlocuiască economia separării de până acum. Prin icoană, *homo oeconomicus*, acest om vechi care se pretinde astăzi alfa și omega, este chemat să se întoarcă la viața în Hristos. În marea Lui milostenie, Dumnezeu îl cheamă să redevină o „persoană” pentru a participa, și el, la viața veșnică și la regăsirea logos-ului, adică a adevăratei rațiuni de a fi a lucrurilor materiale. Icoana ne arată calea unui „teomaterialism” eliberator, ne dezleagă de iluziile economismului contemporan. Din perspectiva ortodoxă, afacerea de familie, economia domestică, cooperativele, agricultura ecologică etc. nu sunt „lucruri necesare” care ne trimit doar la propria lor obiectivitate utilitară. Ele sunt daruri de la Dumnezeu. Își au logos-ul personal care se raportează la prezența personală a Logos-ului Ziditorului. În momentul în care logos-ul personal al „lucrurilor materiale” nu se mai manifestă, pentru că lucrurile se limitează la ele însele și la circulația imaginii lor într-un circuit de imagini

interșanjabile (cum este circuitul imaginilor publicitare), în acel moment, persoana umană redevine un individ izolat. O monadă care se pierde în noaptea adâncă a nihilismului.

Întrebarea pe care și-o adresează, cred, fiecare dintre noi se referă la posibilitățile *reale* de punere în lucrare a unei economii a dăruirii. Cum să împlinim, și nu numai să propovăduim, un sistem economic în care bunurile materiale să nu ne mai îndepărteze de Dumnezeu, ci, dimpotrivă, să ne deschidă mereu apetitul pentru bunurile gătite în Împărăția cerurilor?

Mă voi referi în primul rând la satul românesc. Ca să renască, satul românesc va trebui să funcționeze ca o *economie smerită*, bazată pe solidaritate socială și pe cooperative. Economia smerită ține cont de limitele naturale și de buna rânduială de care se bucura odinioară gospodăria țărănească tradițională.

Spre deosebire de faustica economie a cămătarilor, economia smerită înțelege că noi, toți, existăm în cadrul unei economii superioare – economia lui Dumnezeu, *Marea Economie a Creației*, cum o numește Wendell Berry, celebrul scriitor agrarian din SUA. Nimic nu există în afara Marii Economii: „Suntem în ea, cu știrea sau fără știrea noastră, cu voia sau fără voia noastră”, scrie Wendell Berry. În această economie, orice lucrușor caută prezența personală a logosului Ziditorului, așa cum orice floare caută binefacerile soarelui de dimineață, totul este interconectat și se leagă în Hristos, totul este un dar al Vieții unde fiecare își joacă partitura sa – ursul își are rolul său, furnica pe al ei, omul ca iconom al acestei ordini este chemat să vegheze ca rânduiala să nu fie stricată. În fiecare zi, țăranului i se oferă mărturii multiple ale bunătății și ale puterii divine, de la germinația semințelor până la creșterea holdelor și sănătatea vitelor. Dacă anul acesta se fac roșii, și dovlecei, și grâu, sau dacă nu se fac, depinde până la urmă de vrerea lui Dumnezeu.

Astăzi, a funcționa în cadrul limitelor naturale și a nu te îmbățoșa împotriva Marii Economii divine nu este o

dovadă de primitivism, ci de clarviziune. Când țăranul este smerit, când are credință și respectă creația lui Dumnezeu, el știe că nu are de ce să se teamă de greutate.

Economia smerită, bazată pe solidaritate socială și cooperative nu este un produs de import. Ea a existat pe aceste meleaguri, materializată într-un sistem economic pe care satul românesc l-a avut, dar care a fost distrus cu bună știință de către comuniști. Întorcându-ne în timp, în anii '20-'30, vom descoperi cu uimire în scrierile și practicile susținătorilor sistemului cooperatist bazele a ceea ce astăzi numim „dezvoltare durabilă”, „agricultură ecologică” și „economie civică”. Este de remarcat accentul pe care agrarienii de atunci îl puneau pe grija față de sănătatea solului și a animalelor din gospodărie, pe agricultura practică în micile ferme de familie, o agricultură considerată a fi mai eficientă și mai diversificată decât exploatarea agricole pe scară largă. Într-o vreme în care atât socialiștii, cât și adepții liberalismului considerau că economia bazată pe câmătă, pe principiile centralizatoare ale marii fabrici și ale marilor latifundii era singura capabilă să asigure cea mai înaltă formă de productivitate, susținătorii cooperăției insistau asupra avantajelor și a potențialului oferit de o economie locală a unităților mici, flexibile, unite printr-o rețea de cooperative.

După cum scrie Constantin Stere, un teoretician al agrarianismului de la noi: „[...] din statistici rezultă că agricultura mică nu numai că nu are a se teme de concurența mării agriculturi, ci, dimpotrivă, în condițiuni egale, gospodăriile mici și mijlocii se dovedesc mai rezistente decât cele mari. Avantagiile economice sunt hotărât de partea gospodăriei mici, aceasta nu aleargă după rentă și nici după dobânda capitalului și deci produce mai ieftin, gospodăria mică dispune de puterea de muncă mai intensivă a omului ce muncește pentru dânsul: ea face cu puțință utilizarea mai potrivită cu natura ei a fiecărei bucățele de pământ”.

Potrivit lui C. Stere, „formula progresului nostru economic și social, ce ne-o impun condițiile însăși ale vieții

noastre naționale” ar fi „o țărănime liberă și stăpână pe pământul ei; dezvoltarea meseriilor și a industriilor mici, cu ajutorul unei intense mișcări cooperative la sate și orașe; monopolizarea de către stat, în principiu, a industriei mari (afară de cazuri excepționale, unde ea s-ar putea dezvolta de la sine, fără prejudiciu pentru viața economică)... am curajul să afirm că aceasta va fi politica economică a generațiunii ce va veni după noi”.

Cuvinte profetice. Cu câțiva ani în urmă, la o importantă întrunire din Quebec City dedicată cooperăției, celebrul economist Nouriel Roubini, cel care a anunțat criza economică mondială înainte ca ea să se declanșeze, a declarat că modelul cooperatist este parte din soluția ieșirii din criză. Cooperativele, a afirmat Roubini, vor putea fi chiar un important jucător economic pe plan mondial dacă vor da dovadă de și mai multă solidaritate și cooperare între ele, pentru a împărți resursele și costurile. Nu poți decât să te întristezi profund când vezi cât de departe a ajuns în unele țări sistemul cooperatist – vorbim deja de niște jucători pe piața mondială – și cât de mult a regresat România spre economia profană a separării, înstrăinării și egoismului feroce.

Nu va trece mult și va sosi momentul adevărului. Adevărul cumplit care ne va aminti în mod brutal consecințele iresponsabilității noastre. Se vor năpusti peste noi, toate deodată, efectele crizei economice și morale, ale neglijării agriculturii tradiționale și ale abandonării satului românesc. Atunci ne vom da seama ce înseamnă să trecem nepăsători peste realități evidente, să dăm uitării lecțiile istoriei și să neglijăm adevărul de la baza creației divine. Atunci nimeni nu va mai pune sub semnul întrebării înțelepciunea tradițională a țaranului român și buna rânduială a satului românesc de odinioară, nici nu va mai contesta, în numele „eficienței”, condiționalitatea ecologică și valoarea agriculturii sustenabile centrate pe mica fermă de familie și pe cooperăție. Dar va fi prea târziu. Trebuie să descoperim începutul crizei astăzi pentru a o putea învinge mâine.

Efectiv, renașterea cooperativelor și agricultura sustenabilă ar fi o adevărată mană pentru România. Sfințele Scripturi ne spun că hrana, înainte de orice, este expresia domniei lui Dumnezeu asupra creației și a iubirii sale față de oameni. Un semn al prezenței lui Dumnezeu: „Iată, eu le voi ploua pâine din cer”. Episodul biblic al manei cerești exprimă semnificația adâncă a agriculturii tradiționale. Hrana nu este un produs, ci un dar de la Dumnezeu, de care trebuie să ne îngrijim cu atenție. Fiind iconom, țăranul nu va percepe condiționalitatea ecologică drept o constrângere, așa cum o percep adepții agriculturii productiviste, ci ca un element care poate fi valorizat. Nu atât subvențiile vor salva satul românesc, cât restaurarea economiei, a relațiilor țăranului cu Dumnezeu, cu natura și cu semenii lui de la sat și de la oraș. Obiectivul unei politici de dezvoltare rurală astăzi nu este numai să amelioreze competitivitatea; trebuie întărite legăturile dintre țăran și mediul său socio-cultural: „Isoler le paysan, c'est le tuer – a-l izola pe țăran înseamnă să-l omori”, afirma Gérard Peltre, președintele grupului consultativ de dezvoltare rurală al Comisiei Europene.

Această restaurare a relațiilor stricate nu se face în vorbe, ci prin măsuri și fapte concrete. În primul rând, trebuie să întoarcem fluxul migraționist spre sate, să micșorăm congestia urbană și să stopăm declinul regiunilor rurale. Aceasta se va realiza în primul rând prin crearea unei adevărate societăți rurale cooperatiste. Pe lângă multiplele lor avantaje economice, cooperativele vor deveni și nuclee ale unei noi concepții civice, îmbinând principiile creștine cu principiile universale ale cooperăției, solidaritatea cu autoguvernarea locală. Oamenii nu vor fi atrași spre cooperativele din regiunile rurale numai de noi oportunități economice, ei vor aprecia la fel de mult valorile și principiile sănătoase pe care cooperativele le promovează, noile sinergii care se vor stabili între toți actorii locali: țărani, meșteșugari și meseriași, profesori, preoți, medici, comercianți.

Avem nevoie de o infrastructură intelectuală care să promoveze tradițiile românești, virtuțile solidarității creștine și ale vieții la țară. Școala, Biserica, mass media și personalitățile marcante ale vieții noastre culturale și religioase sunt chemate să popularizeze un nou agrarianism. Renașterea satului românesc ar putea contracara entropia socială care devastează România de astăzi. Sistemul actual accelerează nu numai epuizarea resurselor naturale, ci și a celor umane (slăbește familia și relațiile interpersonale). Tinerii români trebuie să redescopere virtuțile „localismului” și ale buneii vecinătăți, care presupun relații de reciprocitate și întrajutorare. O cultură globală uniformizantă, focalizată pe individualismul consumist este la fel de aridă precum peisajul rural cu haturile desființate, care face loc practicilor nivelatoare ale monoculturii și ale fabricii de crescut animale.

Ni s-ar putea aduce argumentul că o economie smerită, chiar dacă este opusă economiei separării, chiar dacă este fondată pe iubire și solidaritate, nu trebuie să fie preocuparea de căpătâi a creștinului, fiindcă s-a spus: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui” (Matei 6, 33). Interpretat în termeni atât spirituali, cât și practici, imperativul divin ne trimite la necesitatea absolută pe care trebuie s-o acordăm Marii Economii. Economia smerită este subordonată Marii Economii divine. Ea funcționează în baza energiilor, valorilor și darurilor pe care le primește de la Marea Economie, daruri pe care într-o împreună-lucrare avem datoria să le conservăm, să le protejăm și, îmbunătățite prin puterea Duhului Sfânt, să le consacram Creatorului, nicidecum stăpânilor vremelnici ai acestei lumi.

Să ne bucurăm că principalul dar oferit nouă de Dumnezeu în Treime, bogăția cea mai de preț este însăși persoana noastră. O bogăție pe care avem datoria s-o sporim „în circulație de viață trăită cu alții”. Scrie părintele Dumitru Stăniloae: „Numai întrucât mă dăruiesc eu lui în deplină libertate, mi se dăruiește și el. Și dăruindu-mă eu lui, mă dăruiesc lui Dumnezeu prin el și viceversa... Unde e dăruire acolo e

libertate, pentru că acolo e Duhul lui Dumnezeu nesupus niciunei robii. Căci el e în același timp Duhul dragostei: Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate... La această dăruire din dragoste ne-a chemat Hristos... Numai întrucât ne dăruim din dragoste suntem liberi”.

Spre deosebire de opinia prevalentă, care anunță moartea iminentă a satului românesc, noi credem că vom avea comunități rurale viabile și peste o sută de ani. Încet, dar sigur, căile și virtuțile țărănești vor reapărea în societatea românească. În secolul XXI nu va mai exista o „alternativă urbană” de dezvoltare a României, așa cum au visat comuniștii. În următoarele decenii, în România, ca mai peste tot în lume, vor fi refăcute legăturile oamenilor cu pământul. Agricultură productivistă, cu obsesia maximizării profitului prin sporirea producției nu este sustenabilă: poluează planeta, epuizează resursele de energie neregenerabilă, distruge comunitățile locale și încalcă drepturile omului la securitate alimentară. Ea va împărtași probabil soarta dinozaurilor industrializării comuniste. Dacă în România va avea loc o renaștere creștină și, în paralel, o îmbunătățire a calității vieții, declinul populației va fi oprit; vom avea din nou o largă și viguroasă populație rurală, cu o forță calificată de muncă. Satul, considerat astăzi fără viitor, va salva România.

Deși acel viitor este încă departe, cu răbdare și credință, putem să punem deja primele cărămizi ale restaurării rurale. Să începem împreună-lucrarea despre care amintea părintele Justin Pârvu: „Să creăm mici fortărețe, mici cetăți de supraviețuire, la sate, acolo unde mai sunt încă oameni care pricep și își amintesc Rânduiala, unde să avem pământul nostru, școala noastră – în care să ne creștem copiii în duhul acesta ortodox, să avem spitalele și moașele noastre”.

**IMNELE POETULUI CREȘTIN
ȘI PATRIOT IOAN ALEXANDRU,
CHEMARE LUMINOASĂ LA UNIREA ÎN
CUGET ȘI-N SIMȚIRI, CA JERTFĂ DE
CINSTIRE A UNITĂȚII NAȚIONALE
DE LA ALBA IULIA**

Ioan CARAZA

*Unirea Națională de la 1918 și viața de astăzi
a Neamului Românesc la răscruce de drumuri*

Unirea tuturor românilor înfăptuită după veacuri de asuprire străină, în anul 1918, la Alba Iulia, a fost încununarea biruinței istorice a credinței luptătorilor neamului, din iubirea lor jertfelnică de Neam și de Țară. Testamentul acestei biruințe este acela al întăririi credinței pecetluite cu unirea-n cuget și-n simțiri prin actul unirii de la Alba Iulia. Unitatea de neam înfăptuită la Alba Iulia ca urmare a jertfelor credinței în Hristos avea să fie zguduită de ateismul totalitar instaurat în Rusia în același an 1918, și anume după cel De-Al Doilea Război Mondial. Atunci țara nu a fost cucerită de o putere străină, ci a fost vândută puterii ateiste totalitare, în favoarea extinderii acesteia.

Ceea ce a însemnat credința jertfelnică de veacuri pentru unitatea din 1918 era acum zguduită din temelie prin ateismul totalitar al celei de-a treia mari puteri, pe lângă cea otomană și cea austro-ungară, care înconjurau, de-a lungul istoriei sale, națiunea română. Persecuțiile împotriva

oricărei religii au avut loc, deoarece se considera că religiile ar fi originea răului din lume în ceea ce privește împărțirea omenirii în clase sociale: bogați și săraci. Această concepție era urmarea unei filosofii materialiste ce bântuia fantomatic Europa încă din secolul al XIX-lea.

După decenii de vărsare de sânge s-a dovedit, însă, că nu religia era cauza diferenței dintre clasele sociale, ci urmarea păcatului strămoșesc, de alungare a lui Dumnezeu din inimile oamenilor și stricarea Împărăției lui Dumnezeu. Creștinismul Neamului românesc a avut atât de mulți martiri din cauza ateismului totalitar, care s-au jertfit în nădejdea biruinței Luminii lui Hristos, Care a semănat în lume viața cea vie, fără de moarte. Martirii aveau tăria credinței că numai Hristos este *pământul celor vii* (Psalmii 141, 5), care nu există nicăieri sub cer (Faptele Apostolilor 4, 12).

În istoria Neamului nostru nu a fost nicio împlinire atât de mare ca Unirea din 1918, dar care poate tocmai de aceea a trebuit să treacă prin focul jertfelor. Pentru unitatea de cuget aceste jertfe înseamnă „aur”, adică mai mult decât desființarea claselor sociale prin ateismul totalitar, fără nicio comuniune, dar cu denaturarea acestei unități de cuget, prin folosirea sintagmei de „comunism”. Înainte de a se extinde și asupra Neamului nostru ca un uragan, se știa că răul își are originea în fiecare individ, și anume, de la adolescență, după cum a arătat Hristos (Matei 13, 26; cf. Facerea 8, 21), ca „vestirea celor ascunse de la începutul lumii” (Matei 13, 35).

Însă, înainte de instaurarea ateismului totalitarist în țara noastră, în perioada interbelică, părintele Stăniloae a vorbit despre nevoia depășirii individualismului și a socialismului¹, și anume, în numele *Adevărului răsărit din pământ* prin Jertfa lui Hristos (Psalmii 84, 12), atunci când,

¹ Vezi Dumitru STĂNILOAE, „Pentru depășirea individualismului și a socialismului”, în *Revista Teologică*, 1-2/1935, p. 33-40.

odată cu instalarea ateismului totalitar în Rusia, Bisericile au început, prin anii 1920, o mișcare ecumenică, deoarece acel ateism era atunci cea mai mare primejdie pentru creștinism.

Dar, dacă dominațiile străine au însemnat un jug atât de apăsător pentru neam, și dacă după unirea cea mare din 1918 au avut loc atâtea jertfe prin asuprirea ateismului totalitar, astfel, astăzi Neamul românesc este pândit de pericolul dispariției prin degradarea vieții din sânul său. În lumina Revelației și desăvârșirea prin Hristos s-a dat porunca de a „nu smulge neghina din grâu” (Matei 13, 29). Pericolul este tocmai acela al desființării familiei zidite de Dumnezeu, ca legătură dintre bărbat și femeie pentru aducerea vieții pe pământ. Dar, în același an al Centenarului Unirii de la Alba Iulia din 2018, s-a votat prin referendum și golirea vieții neamului prin îndepărtarea stâlpilor familiei. Astfel, dacă există nădejdea ca neghina să mai poată deveni grâu, bobul de grâu golit pe dinăuntru devine pleavă: „grâul îl strânge în hambarele Sale, iar pleava o arde cu foc nestins” (Luca 3, 17), tocmai pentru că din *pleavă* nu se mai poate face nimic.

Prin întemeierea Neamurilor în urma amestecării limbilor, ca lucrare a Sfintei Treimi după Potop (Facerea 11, 7), scopul era acela de a *căuta pe Dumnezeu* (Faptele Apostolilor 17, 26), pentru ca fiecare Neam să se poată bucura de binecuvântarea lui Dumnezeu prin Avraam (Facerea 12, 3). Această binecuvântare însemna mai mult decât iubirea de Neam și de familie fără Hristos, dar prin Hristos este binecuvântată iubirea și a Neamului și a familiei (Matei 10, 37). Această binecuvântare este asemănarea cu Hristos prin botezul părtașiei la Lumina Sa fără de moarte. Lumina lui Hristos pentru luminarea Neamurilor (Luca 2, 32) este aceea a ridicării vălului morții (Isaia 25, 6-8). Această Lumină a fost dăruită și Neamului românesc.

În lucrarea sa *Scriitori patristici străromâni*², preotul profesor Ioan G. Coman a arătat aceste rădăcini ale Neamului pentru aflarea lui Dumnezeu, Care prin adâncul botezului, „nu e departe de niciunul din noi”, cum arată Sfântul Apostol Pavel (Faptele Apostolilor 17, 27). Aceste rădăcini baptismale sunt mai adânci decât cele ale fiecărui Neam, inclusiv a iudeilor (Isaia 37, 31), care în Hristos, pot afla credința neștrămutată a lui Avraam în lucrarea lui Dumnezeu, pe atunci făgăduită, iar în Hristos împlinită. Această credință a mers și în Neamul românesc până la jertfă, așa cum spune Vasile Pârvan, dascălul părintelui Ioan G. Coman și marele învățător al Neamului.

Afundarea baptismală prin Hristos pentru asemănarea cu El a devenit, astfel, Lumina lumii, care poate fi înțeleasă și în sensul vedeniei unei statui cu capul de aur și cu picioarele de lut, tâlcuită de proorocul Daniel împăratului Babilonului (Daniel 2, 31-35). Această statuie a fost atinsă de o piatră mică din cer, nu la capul de aur, ci la picioarele ei de lut.

Unitatea de cuget prin Taina Botezului nu este, deci, o unitate omenească, ci este o lucrare a lui Hristos prin

² Ioan G. COMAN, *Scriitori patristici străromâni*, București, 1979. Poetul Ioan Alexandru a scris despre Ioan G. Coman următoarele: „Când eram pe calea de a vedea pierdută și de a rămâne fără patrie, aici la Mărășești era strânsă toată suflarea pe o mână de pământ, mușcați din față de focul cotropitorilor, iar din spate de tifos și de vaietele pruncilor lăcrimați de foamete și pribegie; aici la Mărășești am biruit frica de moarte și din lacrima acestei biruințe a izvorât iubirea de patrie. Pentru că spunea Pârvan un adevăr uriaș: Singurul scop al vieții este dat de lucrarea pentru aproapele; suprema calitate este darea vieții tale spre păstrarea vieții celuiilalt. Cu atât mai mult, spre a păstra viața patriei tale. Numai omul care iubește poate spune: Am biruit frica de moarte...Unul din marii săi elevi, savantul de renume european, Ioan G. Coman, mi-a povestit de curând despre cursurile marelui său profesor, vădov după război: În fața unui amfiteatru înlăcrimat, invocându-i pe cei ce s-au jertfit pentru apărarea ființei patriei, în propoziții scurte, numai subiect și predicat, a prezentat concentrat făptuirea istorică a Logosului întrupat, în istoria de suferință a poporului nostru”, vezi Ioan ALEXANDRU, *Iubirea de patrie. Eseuri*, vol. 2, București, Edit. Eminescu, 1985, p. 69-71 *et passim*.

Jertfa Sa, ca *brațul Său*, care adună pe cei înviați cu duhul prin această afundare (Isaia 40, 11), prin care numai Hristos este marele adunător al cugetelor. În acest fel, Hristos cheamă la vindecarea baptismală a neghinei din lume, care risipește pe oamenii oricărui neam, așa cum „lupul răpește și risipește oile” (Ioan 10, 12), scoțându-le afară *pe deasupra* din staulul Duhului Sfânt (Ioan 10, 1).

Dacă ateismul totalitar a tăiat arborele credinței prin care au fost aduse atâtea jertfe pentru ființa Neamului, astfel acea captivitate babilonică a credinței care a tăiat tulpina nu a putut smulge rădăcinile acestui arbore. Pentru eliberarea credinței din acea captivitate, eroi ai Neamului românesc au adus jertfe din rădăcinile credinței, prin care s-a remarcat și jertfa poetului de talie eminesciană, Ioan Alexandru.

În vremea ateismului totalitarist, Ioan Alexandru a străbătut toate ținuturile românești și a simțit, ca și Eminescu, nu numai omenia românească, ci, mai ales, rădăcinile credinței, ca untdelemn al bucuriei Învierii lui Hristos și Revelația lui Hristos ca Rug veșnic aprins (Ieșirea 3, 14; cf. Facerea 32, 29; Judecători 13, 18-20).

Pilonii *Imnelor* lui Ioan Alexandru sunt credința Neamului românesc și familia. Râvna poetului pentru Hristos trezește prin aceste imne conștiința de aprofundare a unității Neamului prin unitatea de cuget în Hristos, ca unitate baptismală³. Trilogia de „Imne” inaugurată în 1971 cuprinde „Imnele Transilvaniei” și „Imnele Moldovei” și s-a încheiat în anul 1981 cu „Imnele Țării Românești” închinată îndeosebi lui Constantin Brâncoveanu, pentru „actualizarea prin cuvânt a vieții nealterate a înaintașilor”⁴. Din imnele sale reiese că Evanghelia lui Hristos este singura cale de sădire pe pământ a dreptății și a păcii, care în lume nu se pot împăca

³ Mihai STĂNICĂ, „Ioan Alexandru, poetul înveșnicirii noastre”, în ziarul *Lumina*, Duminică, 9 Iulie, 2017, p. 3.

⁴ Vezi Ioan ALEXANDRU, *Imnele Țării Românești*, București, Edit. Cartea Românească, 1981, p. 7.

niciodată, cum scria poetul Alexandru Vlahuță: „Când fiara ostenită-n Cain tace / E sângele lui Abel care strigă”.

În Hristos, oamenii nu mai caută bogăție pe pământ, prin care să fie îndreptățit ateismul totalitarist cu revoluțiile și vărsările lui de sânge. În Hristos s-a împlinit profeția: „Harul și adevărul se vor întâmpina, dreptatea și pacea se vor săruta, Adevărul din pământ va răsări și dreptatea din ceruri va privi” (Psalmii 84, 12). Dacă în Hristos, Dumnezeu spune: „Toți mă vor cunoaște” (Ieremia 31, 33), astfel avuțiile vor fi vândute pentru a cumpăra *țarina*, simbol al vieții bap-tismale a lui Hristos, în care se află *comoara* învierii, ca taină a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ (Matei 13, 44).

Iubirea de Dumnezeu ca temei al iubirii de aproapele, mai are un corolar, și anume: iubirea vieții ce va veni pe pământ prin taina Nunții. Acest lucru este semnificat în referatul biblic al Creației prin pogorârea oamenilor la Pomul Vieții, ca de la botezul prin Cuvânt, la euharistia Rugului Aprins. Pomul Vieții era cel mai smerit față de toți ceilalți pomi din Eden și, mai ales, față de pomul cunoștinței, ca pom al morții (Facerea 2, 17), cu toate că în centrul Edenului erau unul în fața celui-lalt. Dar, unul era prea smerit cu rădăcinile sale veșnice, pe când celălalt era impunător, însă ca o casă zidită pe nisip (Matei 7, 26-27). Taina vieții era un dar al lui Dumnezeu, Care, prin ascultarea oamenilor, era Stăpânul trupurilor acestora prin Harul plinătății inimii lor⁵, templu al Duhului Sfânt.

⁵ În acest sens, la Mănăstirea Moldovița, oamenii sunt zugrăviți în lumina grădinii Edenului îmbrăcați (cu toate că în fapt erau goi) în haine pline de podoabe împărătești, ca simbol al darurilor Duhului Sfânt și al stăpânirii tainice a lui Dumnezeu, iar când li se arăta lor Lumina mângâietoare a lui Dumnezeu, oamenii se aruncau cu fața la pământ, ca mai apoi, ucenicii pe Tabor, în plinătatea mângâierii pe care le-o aducea și care era mai scumpă decât orice lucru de pe pământ, ca taină a Împărăției lui Dumnezeu de la întemeierea Lumii (Matei 25, 34). Ispititorul a așteptat acest eveniment și a văzut închinarea ca dăruire totală de sine lui Dumnezeu și știa că oamenii nu pot fi ispitiți prin nimic, decât prin această Lumină a plinătății inimii lor, căci nu aveau sămânța neghinei pe care o avea el. El știa, de asemenea,

Pe pământul zidit de Dumnezeu ca leagăn al vieții oamenilor, darul cel mai mare era minunea aducerii vieții pe pământ prin taina Nunții dintre bărbat și femeie, taină care în Legea Veche era semnificată prin legământul dintre bărbat și femeie, avându-L pe Dumnezeu ca Martor, întrucât neghina poftelor de la adolescență (Facerea 8, 21; cf. Matei 13, 25-26) era viclenia minții (Ieremia 9, 6): „Domnul a fost martor între tine și femeia tinereților tale, față de care tu ai fost viclean, deși ea era tovarășa ta și femeia legământului tău. Oare nu i-a făcut El ca să fie o singură făptură cu trup și suflet? Și această făptură întrunită, ce năzuiește ea? Urmași de la Dumnezeu! Păstrați-vă, deci, viața voastră, iar tu nu fii viclean cu femeia tinereților tale! Căci Eu urăsc alungarea femeii – zice Domnul Dumnezeul lui Israel – și ca cineva să întindă nedreptatea pe veșmântul său, zice Domnul Savaot. Deci, aveți respect pentru viața voastră și nu mai săvârșiți această viclenie!” (Maleahi 2, 14-16).

Din profeția de mai sus reiese că pe pământul zidit de Dumnezeu ca leagăn al vieții, în dependență organică de cerul soarelui și al lunii, aducerea vieții pe pământ prin taina Nunții dintre bărbat și femeie este cea mai mare minune. Niciunul din cei născuți din femeie nu se poate gândi vreodată cum era când nu exista din veci, așa cum, venind pe lume, niciunul nu se poate gândi că exista din veci. Dar,

că această Lumină se datorează ascultării, și atunci a ocolit pe Adam, care prin ascultare era *ușa* staulului Duhului Sfânt și a ademenit pe Eva, ca și cum ar fi „sărit pe deasupra staulului” (Ioan 10, 1) pentru a semăna neghina, prin faptul că a oferit perfid și mincinos Lumina cu care el devenise vrăjmaș. Era vorba de semănarea seminței neghinei, structură a chipului diavolului, care și ea rodește din sine cele ale morții, substituind-o Luminii dumnezeiești care rodește din sine cele ale lui Dumnezeu. Dumnezeu a menționat aceste două *semințe* în profeția primordială a răscumpărării de sub puterea neghinei, care ca întuneric era *deasupra* Luminii din staulul Duhului Sfânt (Ioan 10, 1). Această determinare a locului fiecărei „semințe” nu poate fi intuită de nicio înțelepciune omenească, decât prin descoperire în Hristos (Matei 15, 35).

atunci când forma morții din viața omenească, semănată de diavolul prin călcarea Cuvântului și ruperea Sânelui nașterii de sus, urmată de nașterea neghinei morții, taina morții din viața omenească pândea să înăbușe nașterea vieții pe pământ ca minune a Creației, Dumnezeu a intervenit prin nimicirea acelor cetăți în care bunăstarea edenică (Facerea 13, 10) ducea la înăbușirea vieții urmașilor și a făgăduinței făcute lui Avraam pentru credința lui.

Încă înainte de a se da Legea prin Moise pentru plinirea ei în Lumina lui Hristos (Matei 5, 17), Dumnezeu chemase pe Avraam ca o „sădire a viei Sale”, pe care „a îngrădit-o cu gard” (Matei 21, 33) și acest lucru însemna nu numai „tăierea împrejur”, ci și ocrotirea „viei” Sale de degradarea vieții în favoarea morții. Nici iubirea de dușmani a desăvârșirii lui Dumnezeu nu putea tolera degradarea vieții ca o golire a bobului de grâu pe dinăuntru, întrucât ea însemna nu numai o cale fără de întoarcere, în ciuda prezenței Sfintei Treimi (Facerea 18, 21), ci și o adevărată „încheiere a unui contract cu moartea”, așa cum avea să se întâmple și în Israel în vremea proorocilor (Isaia 28, 15-18).

Pentru binecuvântarea Neamurilor prin Avraam, Dumnezeu, în desăvârșirea Sa, a făcut să răsară soarele Său peste buni și răi, și să plouă prin taina lunii de pe cer, peste cei drepți și peste cei nedrepți, pentru ca roadele pământului să devină hrana omului ca o minune a Creației: foame pentru bucate și bucatele pentru foame (1 Corinteni 6, 13). Deci, „nimeni nu poate adăuga la statura lui nici măcar un cot” (Matei 6, 27), chiar dacă ar vrea, căci nimeni nu mănâncă pentru ca să crească, ci fiecare mănâncă de foame. Dar, iarăși ca o minune, bucatele se prefac în sângele vieții omului destinate prin Creație Luminii taborice, ca o minune a ascultării primordiale. Însă, prin puterea întunericului, viața a fost întoarsă în pământ.

Întrucât mai mare este minunea venirii vieții pe pământ decât durerea plecării dincolo, Dumnezeu a hotărât prin Întrupare „moartea morții” din viața omului și „în-

vierea vieții”⁶, pentru Taborul Luminii din mormântul lui Hristos, Care a mărturisit: „Am cheile morții (din lume) și ale iadului” (Apocalipsa 1, 8), ca Cel Care în lume a fost dovedit la Înviere (Evrei 7, 8) că este viu în veci.

În Hristos s-a împlinit profeția că la Învierea Sa, ca dovadă a vieții Sale de ascultare și împlinirea vocii Tatălui: „Marea morții (din lume) a văzut și a fugit, Iordanul (ca râu al vieții ce izvoră din Sfânta Treime) s-a întors înapoi” (Psalmii 113, 3). Această întoarcere este aflarea sensului vieții în Lumina taborică baptismală sub cruce, atât de mângâietoare, încât desprinde inima de toate cele pământești, pe care le prefăce, din idoli, în „adaos” al Împărăției lui Dumnezeu, ca slavă a Sfintei Treimi (Matei 6, 33). Această Lumină ajută în viața de pe pământ la alegerea boabelor de mac din cele de nisip prin hărnicia crăieșii furnicilor, cum spune basmul lui Creangă, și a miresei celei adevărate din cele trei cu ajutorul crăieșii albinelor, care au mierea cea adevărată.

Substratul de aur al spiritualității Neamului românesc în personalitatea poezilor Mihai Eminescu și Ioan Alexandru, prin credința lor neștrămutată și iubirea lor jertfelnică față de Neam și de Țară.

În vremea lui Eminescu se putea intona imnul: „Ce-ți doresc eu ție, dulce Românie / Țara mea de glorie, țara mea de dor / Brațele nervoase, arme de tărie / La trecutu-ți mare, mare viitor”, astfel acest imn sacru l-a simțit poetul iubirii de patrie ca pe un leagăn al sufletului său. Această mângâiere l-a mânat să cutreiere și să cunoască toate ținuturile românești: „Sufletul, adâncimile inimii poporului, au fost aduse la cuvânt”⁷.

⁶ Versuri din Mihai Eminescu: *Rugăciunea unui dac*, citate de Ioan ALEXANDRU în vol. „Iubirea de patrie, jurnal de poet”, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1978, p. 70.

⁷ Vezi Simion MEHEDIŢI, „Eminescu, educatorul neamului românesc”, discurs ținut la Academia Română în 1935 și publicat în *Optimismul lui Eminescu*, București, Edit. Ziarului „Universul”, 1936; vezi și Nicolae ȚONE, Interviu cu Ioan Alexandru, intitulat: „Pe această frumusețe se

Subliniind cu un genial simț al valorilor, pe temeiul unor atât de vaste cunoștințe din istoria religiilor, poetul arată însemnătatea Evangheliei lui Hristos, ca biografie a Fiului lui Dumnezeu: „Iată, două mii de ani aproape, de când ea a ridicat popoare din întuneric și au constituit pe temeiul iubirii aproapelui, două mii de ani de când biografia Fiului lui Dumnezeu e Cartea de pe care se crește omenirea. Învățăturile lui Budha, viața lui Socrate și principiile stoicilor, cărarea spre virtute a chinezului Lao Tse, deși asemănătoare cu învățămintele creștinismului, n-au avut atâta influență, n-au ridicat atâta pe om ca Evanghelia, această simplă și populară biografie a blândului Nazarinean, a Cărui inimă a fost străpunsă de cele mai mari dureri morale și fizice, și nu pentru El: pentru binele și mântuirea altora”.

„Și un stoic ar fi suferit chinurile lui Hristos, dar le-ar fi suferit cu mândrie și dispreț față de semenii lui; și Socrate a băut paharul de venin, dar l-a băut cu nepăsarea caracteristică virtuții civice a antichității. Nu nepăsare, nu dispreț; suferința și amărăciunea întregă a morții au pătruns inima mielului simțitor, și în momentele supreme au încolțit iubirea în inima Lui și și-au încheiat viața pământească, cerând de la Tată-său din ceruri, iertarea prigonitorilor. Astfel, a se sacrifica pe sine pentru semenii săi, nu din mândrie, nu din sentiment de datorie civică, ci din iubire, a rămas de atunci, cea mai înaltă formă a existenței umane, acel sâmbure de adevăr care disolvă adânc dizarmonie și asprime a luptei pentru existență, ce bântuie natura întregă”.

„E ușoară credința că prin precepte teoretice de morală, prin știință oarecum, omul se poate face mai bun. Omul trebuie să aibă înaintea lui un om ca tip de perfecțiune, după care să-și modeleze caracterul și faptele... Creșterea lumii se datorează prototipului omului moral, Iisus Hristos. După

așterne cântarea lui în spațiul românesc”, în Suplimentul literar-artistic *Scânteia Tineretului* din iunie 1989 cu prilejul centenarului morții lui Eminescu; vezi și Ioan ALEXANDRU, „Eminescu – poet național”, în *Iubirea de patrie. Eseuri*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1978, p. 69-81.

el încearcă creștinul a-și modela viața sa proprie, încearcă combătând instinctele și pornirile pământești din sine. Chiar dacă dezvoltarea cunoștințelor naturale se îndreaptă adeseori sub forma filosofemelor materialiste în contra părților dogmatice ale Scripturii; chiar dacă în clasele culte, soluții filosofice în problema existenței iau locul soluției pe care o dă Biblia, caracterele crescute rămân creștine... Pentru a fi buni, pentru a se respecta unii pe alții și a-și veni în ajutor, au nevoie de religie... Domnul va petrece în mijlocul nostru, precum adeseori cu bucurie au petrecut în mijlocul puternicilor și religioșilor noștri străbuni”⁸.

În vremea lămuririi prin foc a credinței ca „aur” al jertfelor, poetul Ioan Alexandru a scos la lumină, în *Imnele* sale, rădăcina credinței oamenilor din toate provinciile locuite de români, pe care le-a străbătut ca un alt Eminescu. Teologia Imnelor sale trezește elanul credinței care-i adună pe oameni, deoarece este o iubire de Hristos mai profundă decât orice iubire omenească, așa cum a cerut și Mântuitorul Hristos (Matei 10, 37). Aceasta este o taină a Împărăției lui Dumnezeu (Matei 10, 33), prin care toate cele din lume pot avea dănuire și mântuire, așa cum reiese din imnele sale dedicate iubirii⁹.

Oricât ar străbate cineva pământul, n-ar putea găsi niciun Neam fără de moarte. În Hristos, a dăruit Dumnezeu „pământul celor vii” (Psalmii 141, 5), pământ fără neghină și pământ al „păcii fără hotar” ca întindere (Isaia 9, 6), dar „mulțimea păcii” ca adâncime (Psalmii 36, 11; 71, 7), pământ viu în care Dumnezeu „va pune capăt războaielor până la marginile pământului” prin vindecarea neghinei irinofagice a morții (Psalmii 45, 9).

Imnele creștine ale lui Ioan Alexandru cântă patria din sufletul omului (Evrei 11, 14-16), suflet în care cea mai mare

⁸ Mihai EMINESCU, „Legenda (biografia) lui Iisus”, în *Timpul*, VI, 1981, 12 Aprilie.

⁹ Ioan ALEXANDRU, *Imnele iubirii*, București, Edit. Cartea Românească, 1983.

iubire vine din vrednicia iubirii de Hristos, care are pecetea binecuvântării lui Dumnezeu pentru familie, Neam și țară. În perioada pustiirii ateiste n-a fost timp să fie sădită această credință și în rândurile tineretului. Urmarea a fost smulgera acestora din sânul familiei lor, iar odată cu prăbușirea totalitarismului, exodul lor, nu din dorința de a părăsi patria, ci ca un semnal al înstrăinării față de ea din lipsa credinței în sufletele lor. În acest sens, Ioan Alexandru mărturisea în cele câteva clipe de pe urmă din viața lui de dăruire totală de sine: „Iisus Hristos este cel mai mare binefăcător al omenirii”, sintagmă scrisă cu mâna sa tremurândă.

În *Imnele* sale este o mărturie luminoasă a originii dumnezeiești a Neamului și a sensului adevărat al vieții prin Hristos, care adună prin comuniune, asemenea cu unitatea de cuget a Sfintei Treimi (Ioan 17, 22). Ioan Alexandru dedica celor apropiați cărțile sale sub semnul Sfintei Treimi, însă prin scrisul său de mână, întrucât ceea ce spunea nu putea primi aprobarea tiparului¹⁰.

Ioan Alexandru era omul dăruirii de sine, pentru care lepădarea de sine prin credință, ca un botez, era o nevoie sufletească. Aflarea lui Dumnezeu, ca urmare a căutării sale neobosite, i-a deschis sufletul și i-a adus odihnă căutărilor sale. Rodul acestor osteneli a fost darul „Imnelor Bucuriei”, o cale prin care el a aflat sufletul Neamului românesc, căruia i-a închinat trilogia Imnelor sale: jertfa de sine a lui Brâncoveanu pentru credință, mistuirea luminoasă de sine a lui Eminescu prin simțirea sufletului Neamului românesc, au fost întregite de făclia aprinsă a Transilvaniei din sufletul său. Aceste făclii se regăsesc într-o unitate mai profundă decât unirea celor trei Țări Românești sub Mihai Vodă (1600), deoarece unirea într-un singur cuget în Hristos este mai mult

¹⁰ Tot astfel, Părintele Stăniloae n-a putut publica în 1976 un articol despre *Duhul Sfânt ca Sfințenie și delicatețe*, decât în afara granițelor, în Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena.

decât lipsa hotarelor vrăjmașe dintre Țările Românești. Nici concentrarea asupra istoriei Neamului în vremea ideologiei totalitariste nu putea descoperi sufletul acestuia. Acest lucru l-a determinat pe Ioan Alexandru să intuiască profund „înfierarea” Neamului românesc de către Dumnezeu prin Hristos – Logosul, așa cum părintele profesor Ioan G. Coman a scos la lumină pe părinții străromâni ai acestuia.

Dintr-atâtea alte mărturii din opera sa, credința baptismală a poetului Ioan Alexandru reiese cu prisosință din următoarele două strofe:

„În Carpați de-avem o mângâiere
Care nu ne-a părăsit nicicând
E credința noastră-n Înviere
Străvederea celuilalt pământ”¹¹.

„Iar să pot în sânge să-l cuprind
Să rodească-n noi mai cu putere
Candela nădejzii s-o aprind
Nu-i cu puțință fără înviere”¹².

¹¹ Ioan ALEXANDRU, „Patrie”, în *Imnele iubirii*, București, 1984, p. 9.

¹² IDEM, „România”, în *Imnele iubirii*, București, 1984, p. 7.

**BISERICA
ȘI LUMEA**

MĂRTURIA ORTODOXĂ ȘI IDENTITATEA CREȘTINĂ

Ioan SAUCA

Subiectul pe care mi s-a cerut să-l tratez este unul deosebit de complex¹. Din această cauză, pentru o abordare coerentă și ușor de înțeles, voi limita prezentarea mea în a răspunde la patru întrebări pe care le-am identificat drept principii călăuzitoare:

- a) *Au ortodocșii un ethos misionar?*
- b) *Care este natura și scopul unei „misiuni ortodoxe”?*
- c) *Care sunt principalele caracteristici ale unei teologii misionare ortodoxe?*
- d) *Propuneri pentru o redescoperire contemporană a ethosului misionar ortodox tradițional.*

Misiunea și misiologia azi, chiar și ca termeni tehnici, sunt într-o stare de criză. Pentru mulți, acești termeni, care erau atât de „prețioși” nu cu mult timp în urmă, azi au devenit termeni peiorativi și jenanți și se fac încercări de a se evita utilizarea lor ori de a-i schimba. Chiar și catedrele de misiologie, ca subiecte academice, sunt reduse drastic, în aceste zile, peste tot în lume. Cuvântul *misiune* vine de la latinescul *mitto, mittere, missi, missum* și înseamnă *a trimite*. Până în secolul al XVI-lea a fost un termen „teologic”, tehnic, folosit în descrierea dogmei Sfintei Treimi, referitor la trimiterea Fiului și a Sfântului Duh de către Tatăl. Doar mai

¹ Părți ale materialelor folosite în această prezentare sunt luate și adaptate din două cuvântări pe aceeași temă pe care le-am susținut la *Second Orthodox Youth Conference*, Istanbul, July 11-16, 2007 și la *Societas Oecumenica in Belgrade*, August, 2010.

târziu acest termen a început să fie folosit cu multiplele sale înțelesuri referitoare la diseminarea „adevăratei credințe” în vederea mântuirii celor nemântuiți².

Majoritatea acestor înțelesuri tradiționale au fost puternic atacate, în special începând cu anul 1960, când multe dintre fostele colonii și-au câștigat independența politică. În acel context de renaștere și conștientizare națională și culturală, Bisericile au început, de asemenea, să pună sub semnul întrebării „misionarismul colonial” și și-au cerut independența și autodeterminarea eclezială³.

În afară de cauzele istorice, există, de asemenea, provocări noi care ridică întrebări critice legate de însăși existența „misiunii” înțelese prin prisma categoriilor sale tradiționale, cum sunt: secularizarea și de-creștinarea fostelor teritorii creștine care ele însele au azi nevoie de misiune; contextele pluraliste care se manifestă azi din ce în ce mai puternic și pun sub semnul întrebării acțiunea „de a merge în altă parte”, când misiunea este necesară „aici, acasă”; un sentiment acut de „vină” (exploatare, colonialism, dominație) al Bisericilor implicate în munca misionară în perioada colonială; criticismul „Bisericilor tinere” vizavi de „Bisericile mamă”, în încercarea de a-și contura o identitate proprie și o teologie contextuală proprie, care să fie semnificativă.

Din cauza circumstanțelor istorice (Cruciadele din Evul Mediu și „Misiunile protestante” de după secolul al XVI-lea), cuvântul „misiune” a început să aibă o conotație negativă chiar și pentru ortodocși, în numeroase contexte,

² După Thomas OHM (Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission, Freiburg/B. Erich Wevel Verlag, 1962), iezuiții au fost primii care au făcut această schimbare și au început să folosească termenul de „misiune” pentru a numi activitatea de răspândire a credinței creștine în rândul popoarelor unde nu existau membri ai Bisericii Catolice.

³ Printre cărțile ilustrative scrise în acea perioadă, amintim: R.K. ORCHARD, *Missions in a time of testing*; James A. SCHERER, *Missionary, go home*; Ralph DODGE, *The unpopular missionary*; James HEISSIG, *The ugly missionary* etc.

până astăzi. A fost și încă este folosit pentru a descrie campaniile agresive și cruciadele cu scopuri prozelitiste. Din punct de vedere istoric, termenul de „misiune”, în înțelesul și praxisul său occidental, nu a fost cunoscut în Răsărit decât de Biserica Ortodoxă Rusă, în secolul al XIX-lea, iar în cadrul Bisericii Ortodoxe nu au fost înființate agenții misionare.

Ca subiect academic, „misiunea” este aproape absentă din programele de învățământ ale educației teologice ale celor mai multe școli teologice ortodoxe. Există, de asemenea, foarte puțini teologi care se ocupă de acest domeniu. Și chiar și acolo unde există o catedră de „misiologie”, contextul de predare este departe de ceea ce implică ethosul misionar ortodox: este, adesea, un discurs apologetic care învață studenții cum să răspundă atacurilor acelor care „fură” credincioșii ortodocși prin faptul că prezintă distorsionat credința ortodoxă.

Încercări de redescoperire a ethosului misionar ortodox autentic au început abia prin anii '50, în cadrul Syndesmos (Organizația Tineretului Ortodox). Un pionier contemporan al activității misionare este Preafericitul Anastasios Yannoulatos, primatul actual al Bisericii Ortodoxe din Albania. De atunci, un interes crescând pentru misiologie și misiune s-a manifestat în numeroase Biserici Ortodoxe locale. De aceea, a vorbi despre o teologie misionară bine structurată și coerentă în Biserica Ortodoxă, nu este o sarcină ușoară. Până acum, din punct de vedere al discursului academic, există multe aspecte ale gândirii misiologice ortodoxe care au fost abordate, dar încă ne lipsește un tratat cuprinzător de misiologie ortodoxă care să aducă laolaltă diferitele aspecte implicate⁴.

⁴ Unele dintre cele mai relevante lucrări, care analizează diferitele aspecte ale modului ortodox de înțelegere a misiunii, sunt următoarele: Alexander SCHMEMANN, *Church, world, mission*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1979; *Martyria mission, The witness of the Orthodox churches today*, editat de Ion Bria, Geneva, WCC Publications, 1980; *Go forth in peace, Orthodox perspectives on mission*, ed. Ion Bria, Geneva, WCC Publications, 1986; John MEYENDORFF, *Witness to the world*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1987; Michael OLEKSA, *Alaskan Missionary Spirituality*, NY, Paulist Press, 1987; IDEM,

În înțelesul său clasic, implicate activ în munca misionară sunt azi: Patriarhia Ecumenică, Bisericile Ortodoxe din America, Grecia, Finlanda, Rusia, România (mai recent), precum și Patriarhia Alexandriei. Celelalte Biserici Ortodoxe locale își concentrează eforturile misionare asupra contextelor lor locale. Din moment ce misiunea, în înțelesul și practica ei, așa cum le-am descris mai sus, este străină istoriei, teologiei și practicii ortodoxiei creștine, s-ar putea naște întrebarea: de ce este atunci necesar să se insiste în direcția unui ethos „misionar” ortodox? Nu suntem oare în pericol de a repeta greșelile trecutului, comise și repudiate azi de Bisericile care au fost puternic implicate, în trecut, în „misionarism”? Care ar fi înțelesul ortodox al „misiunii” și care ar fi locul său în definiția însăși a identității creștine?

I. Misiunea aparține ființei însăși a identității creștine

Din perspectiva teologiei ortodoxe, misiunea este, mai degrabă, ontologică decât funcțională. Creștinul este chemat

Orthodox Alaska, A Theology of Mission, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1992; *Your will be done, Orthodoxy in Mission*, ed. George Lemopoulos, Geneva, WCC Publications, 1989; Archbishop Aram KESHISHIAN, *Orthodox Perspectives on Mission*, Regnum LYNX, 1992; Ion BRIA, *Liturgy after Liturgy*, Geneva, WCC Publications, 1996; *Orthodoxy and Cultures*, ed. Ioan Sauca, Geneva, WCC Publications, 1996; Petros VASSILIADIS, *Eucharist and witness: Orthodox perspectives on the unity and mission of the church*, Geneva and Brookline, Mass., WCC Publications, 1998; METROPOLITAN DANIEL CIOBOTEA, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perspectives on Life, Mission and Unity*, Iași, Trinitas, 2001; ARCHBISHOP ANASTASIOS YANNOULATOS, *Facing the world, Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2003; BISHOP HILARION ALFEYEV, *Orthodox Witness Today*, Geneva, WCC Publications, 2006. Cel mai cuprinzător rezumat al gândirii misionare al ortodoxiei răsăritene rămâne cartea teologului reformat grec James STAMOOLIS, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Markynoll, NY, 1986; republicată în anul 2001 de Wipf & Stock Publishers.

să devină misionar. Misiunea nu „se face”, ci „se trăiește” ca expresie zilnică a vieții. De aceea, misiunea aparține întregii Biserici și nu doar unora dintre membrii ei. Misiunea nu este o funcțiune ori o activitate specializată care aparține unor grupuri ori unor agenții.

Sfântul Duh se manifestă și actualizează baza Trinitară a misiunii creștine. Prin Duhul Sfânt, Tatăl și Fiul Își fac locaș în umanitate. Ființele umane devin prin har „temple ale Sfântului Duh” (1 Corinteni 3, 16-17; 7, 19), „locașuri” ale Sfintei Treimi. În relație intimă cu trimiterea Sfântului Duh care „trăiește cu voi și va fi în voi” (Ioan 14, 17), Domnul Hristos a zis: „Nu vă voi lăsa orfani; Voi veni la voi” (Ioan 14, 18). Și când Hristos devine prezent prin venirea Sfântului Duh, Tatăl, de asemenea, Își manifestă prezența: „Tatăl Meu îi va iubi, și *Noi* vom veni la ei și ne vom face locaș în ei” (Ioan 14, 23).

Drept urmare, prin faptul că devine locașul lui Dumnezeu, umanitatea este încorporată în Trupul Sacramental al lui Hristos, adică în Biserica Sa, și aceia care sunt încorporați în această nouă realitate sacramentală vor deveni, prin har, ființe noi, entități transformate spiritual: „Și noi toți, privind ca într-o oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem (*metamorfoumetha*), în același chip, din slavă în slavă; ca de la Duhul Domnului” (2 Corinteni 3, 18).

Mai mult, Sfântul Duh care, coborând și umplând ființa umană o face lăcaș al Sfintei Treimi, este un Duh mărturisitor (Ioan 15, 26; Matei 10, 20). Drept urmare, creștinii vor fi, de asemenea, transformați în entități mărturisitoare: „Și voi Îmi veți fi martori” (Fapte 1, 8). De aceea, misiunea este existențială și nu legalistă. Misiunea este un criteriu al vieții creștine autentice. Ca urmare, misiunea nu este un lux, nu este opțională, nu este o acțiune sau activitate pe care cineva este liber să o aleagă ori să opteze pentru ea. Misiunea este, prin har, o realitate ontologică. Ea aparține însăși identității creștine. În lumina rezumatului teologic de mai sus, se poate

înțelege de ce ortodoxia a preferat termenului „misiune” pe acela de „martyria” – de martor/mărturie. Martyria este constrângere internă, deoarece Duhul este un Duh mărturisitor. Istoria apostolică timpurie vorbește pe larg despre acest fenomen. Sfântul Pavel mărturisește despre el în 1 Corinteni 9, 16: „Căci dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria. Căci, vai mie dacă nu voi binevesti!”. Fiind o necesitate internă, martyria devine astfel mai prețioasă decât chiar viața biologică însăși. Sfinții Apostoli Petru și Ioan, după ce au fost aruncați în închisoare, au fost eliberați cu condiția de a nu mai vorbi despre Iisus. La această cerere ei au răspuns: „Judecați dacă este drept înaintea lui Dumnezeu să ascultăm de voi mai mult decât de Dumnezeu. Căci noi nu putem să nu vorbim de cele ce am văzut și am auzit.” (Fapte 4, 19-20).

Misiunea este împărtășirea unei bucurii experiate care dă sens vieții: Martyria izvorăște din împărtășirea unei bucurii experiate, care dă rost și împlinire. O asemenea bucurie nu poate fi ascunsă sau folosită într-un mod egoist ori hedonistic. Ea creează o constrângere interioară de a fi împărtășită, de a oferi și altora posibilitatea să participe la o asemenea bucurie. Este împărtășirea unei „povești de dragoste”, a unei mari descoperiri, a unei realizări neașteptate, a unei fericiri de necrezut. O asemenea bucurie amestecată cu iubire este asemenea celei exprimate de următoarele versete scripturistice: „Fete din Ierusalim, vă jur. De întâlniți pe dragul meu, ce să-i spuneți oare lui? Că-s bolnavă de iubire. Ce are iubitul tău mai mult ca alții, o tu, cea mai frumoasă-ntre femei? Cu cât iubitul tău e mai ales ca alți iubiți, ca să ne rogi așa cu jurământ? Iubitul meu e alb și rumen și între zeci de mii este întâiul.” (Cântarea Cântărilor 5, 8-10).

Atât în textele Scripturilor, cât și în imnurile liturgice ortodoxe, de la Nașterea Mântuitorului și până la Cincizecime, „bucuria” este prezentă ca un fir roșu. Bolnavii vindecați

au împărtășit bucuria lor; femeia samarineancă s-a dus în cetate și a împărtășit cu bucurie faptul că L-a descoperit pe Mesia (Ioan 4, 28, 39); mironosițele au văzut mormântul gol și s-au întors la Apostoli și le-au spus că Hristos a Înviat (Matei 28, 8). Apostolii, după ce L-au întâlnit pe Hristos cel Înviat, primind putere prin pogorârea Sfântului Duh, au vorbit fără frică de moarte despre ceea ce au auzit și văzut la Domnul Iisus.

Întâlnirea cu Domnul în Biserică și, în mod special, prin participarea la Euharistie, produce același efect, aceeași constrângere interioară. Despre aceasta vorbesc cu putere textele noastre liturgice, până astăzi. Euharistia zidește și întărește Biserica; Euharistia îi transformă și îi întărește pe creștini ca identități mărturisitoare. Imnul care se cântă după împărtășanie, respectiv după experiența întâlnirii intime și unirea cu Trupul și Sângele lui Hristos în Euharistie, este, în fapt, o doxologie mărturisitoare: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc...”. Cu această mărturie pleacă credincioșii de la Biserică și se reîntorc în lume întăriți ca entități misionare sau mărturisitoare. Doar bazându-se pe o asemenea experiență trăită, putem înțelege cuvintele Sfântului Pavel către Romani: „Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nicio altă faptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru.” (Romani 8, 38-39). Istoria străveche, dar chiar și istoria mai recentă a Bisericii noastre sub regimul comunist, este deosebit de bogată în exemple similare de mărturisire a experienței trăite a vieții în Hristos, mărturisire care s-a făcut chiar și cu prețul propriei vieți.

A da mărturie înseamnă a rosti mesajul Evangheliei, și nu un mesaj care vine de la noi înșine. Pentru aceasta, mesajul evanghelic al creștinului este plin de putere, atrăgător și, în același timp, transformator pentru cel ce îl ascultă, dar

și pentru cel ce îl comunică. Aceasta se datorează faptului că același Duh care a inspirat Scripturile este Cel Care vorbește prin creștini când este vestit mesajul Evangheliei. „Căci nu tu ești cel care vorbește, ci Duhul Tatălui tău vorbește prin tine” (Matei 10, 20; Marcu 13, 11; Luca 12, 72).

În concluzie, datoria noastră este aceea de a mărturisi. Suntem chemați să facem o mărturisire neagresivă și dezinteresată, motivată de dorința de a împărtăși și altora bucuria și fericirea regășirii unui adevărat sens al vieții prin întâlnirea cu Hristos. Mărturisirea ortodoxă autentică este o mărturisire lipsită de scopuri ascunse și care nu are nici cea mai mică legătură cu fanatismul, propaganda ori prozelitismul. Noi mărturisim, dar oamenii rămân liberi să aleagă, să decidă. Nu este responsabilitatea noastră ca aceia care ne ascultă să fie „convertiți”, iar „succesul” mărturisirii noastre nu constă în convertirea acelora. Convertirea rămâne în întregime lucrarea lui Dumnezeu. Acesta a fost cazul chiar și cu propovăduirea făcută de Sfinții Apostoli. Ei aduceau mărturie, dar „(...) Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau” (Fapte 2, 47).

Misiune și unitate creștină: importanța unei spiritualități ecumenice chenotice

O mărturie creștină autentică, ca fruct al unei vieți pline de harul Sfântului Duh, are în vedere lucrul pentru care Hristos S-a rugat înainte de moartea Sa pe Cruce: „ca toți să fie una... ca lumea să creadă” (Ioan 17, 21). De aceea, misiunea și unitatea creștină sunt legate ontologic. Misiunea nu înseamnă a despărți, a crea identități sectare, naționaliste ori de ghetou; misiunea nu urmărește expansiunea numerică a Bisericii percepute ca o altă instituție socială și nici obținerea, în acest fel, a unității. Misiunea, ca exprimare plină de bucurie a mărturiei unei vieți noi în Sfântul Duh, are în vedere întreaga lume care este acum privită cu mintea și ochii iubitori ai lui Hristos (1 Corinteni 2, 16). Părintele Du-

mitru Stăniloae, unul dintre marii teologi creștin-ortodocși ai secolului XX, a scris că „misiunea este eficientă doar atunci când puterea Sfântului Duh radiază din acela care Îl predică pe Hristos. Această putere îl purifică așa încât Sfântul Duh poate străluci neîmpiedicat prin cuvintele lui, care vor fi atunci pure și vor fi o confirmare puternică a Duhului care este în el”⁵.

A fi smerit și iubitor în loc de a fi critic și arogant este trăsătura fundamentală a adevăratului mărturisitor ortodox. Când se face mărturia într-un context nou, începutul constă în identificarea semnelor prezenței lui Dumnezeu în contextul cultural sau religios respectiv chiar mai înainte de sosirea Evangheliei, și acelea să fie folosite ca bază pe care Biserica urmează să fie construită. Aceasta, deoarece Evanghelia ne spune că Hristos adaugă har peste har (Ioan 1, 16) și nu aduce har în vacuum. Întreaga lume Îi aparține și nu este timp ori loc unde El nu are niciun mărturisitor.

II. Paradigmele misionare ale Bisericii Ortodoxe

În cele ce urmează, pentru a mă încadra în limita spațiului alocat, voi menționa caracteristicile paradigmele misionare ale Bisericii Ortodoxe, dar fără a intra în detalii. De fapt, se poate dezvolta un discurs având la bază oricare dintre paradigmele pe care le voi prezenta:

1. Misiunea are identitate ontologică, nu funcțională

Sfântul Duh Se manifestă și actualizează baza Trinitară a misiunii creștine. Din moment ce Sfântul Duh Care locuiește în membrii Trupului tainic al lui Hristos – Biserica – este un Duh mărturisitor, misiunea și vestirea mesajului Evangheliei nu înseamnă „a face”, ci mai degrabă a exprima ceea ce suntem: „entități mărturisitoare”: „Căci nu tu ești cel

⁵ *** „Witness through «holiness» of life”, în *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox churches today*, ed. Ion Bria, Geneva, WCC Publications, 1980, p. 47.

care vorbește, ci Duhul Tatălui tău vorbește prin tine” (Matei 10, 20; Marcu 13, 11; Luca 12, 27). În concluzie, până la urmă, Dumnezeu este Cel care convertește și nu cei care mărturisesc mesajul Evangheliei: „Și Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau” (Fapte 2, 47).

2. Misiunea are bază trinitară, nu hristomonistă

Biserica Ortodoxă a insistat întotdeauna pe afirmarea trinitară a teologiei și a vieții sale spirituale. Deși Hristos este Cel prin Care Dumnezeu S-a revelat deplin, Hristos S-a raportat întotdeauna la relația Sa cu Tatăl și cu Sfântul Duh. Această abordare a echilibrat modul de a vedea misiunea și, de asemenea, a ajutat la evitarea adoptării unor poziții exclusiviste.

3. Misiunea se bazează mai mult pe doctrina Întrupării decât pe cea a ispășirii prin patimile crucii

Odată ce doctrina „păcatului originar” este abordată diferit de teologia tradițional ortodoxă, teologia ispășirii are înțeles și relevanță diferite în ortodoxie. Mântuirea este, mai degrabă, percepută ca „reintrarea” în comuniune cu Dumnezeu prin Hristos și Duhul Sfânt; nu este atât de mult o iertare legalistă ori o îndreptățire de sine, cât mai degrabă o „vindecare” a consecințelor păcatelor și experiența plinătății în unire cu Dumnezeu. Întruparea este astfel esențială. „Dumnezeu a devenit om pentru a-l face pe om Dumnezeu”, cum ar zice sfinții Părinți. Afirmarea lui „*theosis*” – ca scop al unei vieți creștine autentice – devine astfel un punct central. Deoarece ființa umană este atât microcosmos, cât și laborator al creației, prin natura umană asumată de Hristos, semințele mântuirii sunt pentru întreg cosmosul. Întregul creației este chemat la „*anakephalaios*” – „recapitularea” în Hristos, la transfigurare – metamorfoză, la „un nou cer și un nou pământ” (Apocalipsa 21, 1).

4. *Misiunea este o realitate sinergică*

Misiunea Bisericii își are rădăcinile în „missio Dei”. Noi doar cooperăm în „misiunea” pe care Dumnezeu o are pentru lume. Noi suntem „syn-ergoi” cu Dumnezeu (1 Corinteni 3, 9). Noi mărturisim, dar Dumnezeu este Cel care convertește, schimbă și mântuiește (Fapte 2, 47).

5. *Misiunea se face prin viața liturgică a creștinilor*

Așa cum este experimentată în Biserica Ortodoxă, participarea la slujbele Bisericii este respirația creștinilor; este sinteza teologiei și a exprimării lui „*lex credendi*”; este proclamarea și chemarea la ucenicie și la unirea cu Dumnezeu, într-o formă liturgică, de rugăciune și experiență. Misiunea implică și atinge întreaga realitate a vieții – toate simțurile. Atrage, dă sens. De aceea, nu este nicio surpriză faptul că mulți dintre aceia care descoperă Biserica Ortodoxă drept „casă” a lor, vor spune că au descoperit ortodoxia prin participarea la o slujbă ortodoxă.

6. *Misiunea ca liturghie de după liturghie*

Liturghia Bisericii nu se termină după ce credincioșii au părăsit clădirea locașului de cult. Liturghia Bisericii întărește și dă putere credincioșilor să continue săvârșirea personală a liturghiei în lume, în toate aspectele vieții lor: familie, societate ori lucrând pentru instaurarea păcii și bunăvoinții între oameni. Liturghia zilnică săvârșită de creștini în lume este o „martyria” și are o mare putere de transformare/transfigurare.

7. *Misiunea ca exemplu personal*

Misiunea ca exemplu este o proclamare puternică, dar tăcută. Exemplul personal, ca trăire a Evangheliei, a fost descris, în context ortodox, ca fiind „a cincea Evanghelie”. Este extrem de important ca lucrurile care se predică să fie trăite în viața de zi cu zi. În situații în care „martyria” verbală nu este posibilă, prezența tăcută a unei întrupări vii a Evangheliei produce fructe și schimbă vieți, aducându-le la Hristos.

Concluzii: căi spre înainte

Convingerea mea puternică este aceea că prin noua generație, Biserica noastră va redescoperi ethosul său misionar tradițional și va găsi noi căi de a-l implementa și adapta la contextele existente, la provocările și așteptările timpurilor noastre. A învăța să adaptăm, să adoptăm o nouă viziune, să acceptăm că generațiile mai noi au alte valori și alte puncte de vedere decât am avut noi atunci când am fost tineri și i-am înfruntat pe vârstnicii noștri, va fi una dintre provocările de care va trebui să ținem seama pe măsură ce înaintăm în viitor.

Pentru aceea, în procesul modelării ori al remodelării unui ethos misionar ortodox, adaptat timpului prezent, consider că următorii pași sunt importanți:

a) să redescoperim vitalitatea pe care cuvântul „iubire” o implică și care ne ajută să lăsăm în urmă monotonia „religioasă” care nu mai atinge viața și inima și să ne dedicăm primei noastre iubiri, aceea a mărturisirii către alții despre experiența întâlnirii cu Hristos cel Înviat. O asemenea recuperare va aduce cu siguranță dragostea de a mărturisi;

b) să redescoperim credința noastră ca bucurie, libertate și pace întru Duhul Sfânt. Aceasta ne va ajuta să înțelegem că uneori facem ca ortodoxia să fie ca o cămașă de forță a prescripțiilor culturale străvechi, pe care le impunem cu strășnicie asupra tinerilor, mai ales fără a fi conștienți că asemenea cerințe îi țin departe ori îi determină să aibă resentimente față de propria Biserică;

c) să învățăm din experiențele trecutului că, dacă cineva nu înțelege, nu se identifică cu ele și nu iubește cele despre care el mărturisește, nu poate avea niciun impact spiritual. Prin Întrupare, Hristos a asumat și a iubit lumea și Și-a dat viața pentru mântuirea ei. De aceea este nevoie să ne depășim tendințele arogante, îndreptățirea de sine și

tendința de a judeca pe alții, fiind nevoie, deci, mai degrabă să promovăm transformarea și transfigurarea lumii prin iubire și înțelegere. Astfel, avem nevoie să redescoperim smerenia, dragostea și răbdarea Sfinților Părinți;

d) avem nevoie să ieșim din ghetourile noastre etnice și culturale și să redescoperim un ethos misionar ortodox care este universal, catolic, transcultural, transetnic; avem, de asemenea, nevoie să eliberăm ethosul misionar ortodox de obstacolele sale istorice și să eliberăm poporul care vrea să-l adopte și să-l trăiască, de povara culturală, națională și istorică pe care le-o impunem fără să ne dăm seama;

e) este nevoie să nu uităm niciodată că mărturisirea este respirația Bisericii, care îi asigură Bisericii viața, zidirea și supraviețuirea, deoarece atunci când o Biserică încetează să mărturisească, ea pur și simplu moare;

f) trebuie să fim deschiși dialogului și cooperării cu alți creștini, în mod activ și conștient, urmărind să punem în practică dorința lui Hristos ca „toți să fie una”. Aș zice că dacă refuzăm dialogul și cooperarea, negăm chiar natura ortodoxiei. Preocupările privind unitatea creștină, mărturisirea și trăirea credinței creștine aparțin intim unele altora.

Generația noastră s-a luptat în multe feluri pentru a revigora Biserica și pentru a redescoperi și dezvălui lumii mesajul plin de sens, de credință și de praxis al Bisericii. Este adevărat că uneori suntem în dezacord, dar sperăm că prin dialog vom ajunge la o mai bună înțelegere și la respect reciproc. Sper și mă rog că generația viitoare, eliberată de obstacolele și de patimile istorice, să avanseze în a realiza ceea ce noi nu am reușit. O mărturie ortodoxă în unitate este importantă atât pentru ortodoxie, cât și pentru lumea întregă.

ORTODOXIA ȘI LUMEA ȘTIINȚEI CONTEMPORANE ÎN DOCUMENTELE SFÂNTULUI ȘI MARELUI SINOD*

Doru COSTACHE

Părăsind Evul Mediu mult mai târziu decât alți creștini, ortodocșii nu au fost în avangarda celor nevoiți să se adapteze la cultura modernă. Modernitatea a devenit o temă a intelectualiilor ruși ai secolului XIX¹, dar noua cultură științifică nu a atras atenția până la începutul secolului XX. Alte lucruri îi interesau pe ortodocși. În secolul XVIII, prin căutările filocalice, se străduiau să-și recupereze tradiția spirituală². Această căutare a început doar

* Versiunea de față este traducerea, adaptată, a articolului „Orthodoxy and Science: Insights from the Holy and Great Council”, publicat în *The Ecumenical Review*, 72: 3 (2020), p. 396-408. Mulțumesc editorilor volumului pentru permisiunea de a utiliza aici acel material.

¹ Andrew LOUTH, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, Westmont, IL, InterVarsity Press, 2015, p. 6-9, 13-26.

² Doru COSTACHE, „Byzantine and Modern Orthodox Gnosis: from the Eleventh to the Twenty-First Century”, în *The Gnostic World*, ed. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen și Jay Johnston, Routledge Worlds, London and New York, Routledge, 2019, p. 426-435, mai ales p. 430-432; Andrew LOUTH, *Modern Orthodox Thinkers*, p. 1-12. Andrew LOUTH, „The Theology of the *Philokalia*”, în *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*, ed. John Behr, Andrew Louth și Dimitri Conomos, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2003, p. 351-361; John Anthony MCGUCKIN, „The Making of the *Philokalia*: A Tale of Monks and Manuscripts”; Kallistos WARE, „St. Nikodimos and the *Philokalia*”, în *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, ed. Brock Bingaman și Bradley Nassif, Oxford University Press, 2012, p. 9-35, 35-49.

cu puțin mai înainte de publicarea cărților lui Immanuel Kant, fundamentale pentru gândirea modernă³, răspunzând unor chestiuni specifice⁴. Aceasta nu înseamnă că *Filocalia* a împiedicat întâlnirea ortodocșilor cu modernitatea. De fapt, *Filocalia* le reamintea despre numeroase exemple tradiționale de interacțiune creatoare dintre spiritualitate și lumea culturii, a științei și a tehnologiei⁵. Renașterea filocalică a făcut posibil ca ortodocșii să fie ei înșiși în timp ce deveneau locuitori ai unui nou univers cultural; a facilitat contactul lor cu modernitatea.

Primul semn al acestui contact, în secolul XIX, este adoptarea de către ortodocși a ideologiilor naționaliste ale vremii, utile pentru afirmarea specificității lor etnice și culturale. Din punct de vedere eclesiologic, naționalismul s-a dovedit, însă, a fi dăunător ortodoxiei, ducând la condamnarea sa oficială la sinodul interortodox din Constantinopol, din anul 1872⁶.

Simultan, lumea ortodoxă a adoptat cultura vestică universitară, universitățile naționale fiind întemeiate mai peste tot în același secol⁷. Interesant, această cultură nu a deranjat la început, deși, mai târziu, reprezentanții mișcării neopatractice au chestionat legitimitatea teologiei academice⁸.

³ Andrew LOUTH, „The Theology of the Philokalia”, p. 352.

⁴ Kallistos WARE, „St. Nikodimos and the Philokalia”, p. 34-35.

⁵ Doru COSTACHE, „The Orthodox Doctrine of Creation in the Age of Science”, în *Journal of Orthodox Christian Studies*, 2:1/2019, p. 43-64, mai ales p. 45-47.

⁶ *** *Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*, 3 (de acum înainte *Enciclica*), disponibil la <https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council> (accesat la data de 10.11.2019).

⁷ Georges FLOROVSKY, *Christianity and Culture*, Collected Works 2, Belmont, MA, Nordland Publishing Company, 1974, p. 180-182. Aidan NICHOLS, *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*, London: Shed & Ward, 1995, p. 11-13, 47, 131, 151; Eftymios NICOLAIDIS, *Science and Eastern Orthodoxy: From the Greek Fathers to the Age of Globalization*, trad. Susan Emanuel, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011, p. 169-192.

⁸ Andrew LOUTH, *Modern Orthodox Thinkers*, p. 77-93; IDEM, „The patristic revival and its protagonists”, în *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham și Elizabeth

Important este că lumea universitară a făcut posibil contactul ortodocșilor cu modernitatea, inclusiv cu noul context științific. În avangarda împrôrierii lor critice a culturii moderne, s-au aflat o pleiadă de intelectuali ruși ai secolului XX, dintre care cei mai mulți au trăit în Occident⁹, curând urmați de teologi greci, români și sârbi¹⁰, și apoi de convertiți vestici¹¹. Acest proces continuă și astăzi în două direcții, anume, pe de o parte înțelegerea culturii și a societății contemporane, iar pe de alta reinterpretarea tradiției ortodoxe în noul context cultural¹².

Dacă interacțiunea ortodocșilor cu noua lume s-a petrecut inițial în manieră constructivă, prin anii '20 ai secolului trecut, când unele Biserici Ortodoxe au adoptat noul calendar, cele mai multe au hotărât să-l păstreze pe cel vechi, convinse că știința antică este mai credibilă decât cea modernă. Astfel, a început o eră a confuziei, inadecvarea or-

Theokritoff, Cambridge University Press, 2008, p. 188-202; D. COSTACHE, „Byzantine and Modern Orthodox Gnosis”, p. 432-433.

⁹ Andrew LOUTH, *Modern Orthodox Thinkers*, p. 27-76, 94-126, 159-89; A. NICHOLS, *Light from the East*, p. 24-25.

¹⁰ Andrew LOUTH, *Modern Orthodox Thinkers*, p. 127-58, 189-93, 214-29, 247-63.

¹¹ *Ibidem*, p. 230-46, 281-98, 332-48.

¹² George E. Demacopoulos / Aristotle Papanikolaou, ed., *Christianity, Democracy and the Shadow of Constantine*, Orthodox Christianity and Contemporary Thought, New York, Fordham University Press, 2017; George E. Demacopoulos / Aristotle Papanikolaou, ed., *Orthodox Constructions of the West*, Orthodox Christianity and Contemporary Thought, New York, Fordham University Press, 2013; Aristotle PAPANIKOLAOU, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, 2012; Pantelis KALAITZIDIS, „New Wine into Old Wineskins?: Orthodox Theology of Mission Facing the Challenges of a Global World”, în *Theological Education and Theology of Life: Transforming Christian Leadership in the Twenty-First Century*, ed. Atola Longkumer, Po Ho Huang și Uta Andrée, Regnum Studies in Mission, Oxford, Regnum, 2016, p. 119-147; Pantelis KALAITZIDIS, „From the «Return to the Fathers» to the Need for a Modern Orthodox Theology”, în *St Vladimir's Theological Quarterly* 54:1/2010, p. 5-36.

todoxieii la modernitate devenind tot mai vizibilă. Precum în schisma calendarului, lumea ortodoxă este astăzi divizată între cei care consideră tradiția și modernitatea compatibile și cei care le cred incompatibile¹³. În timp, poziția din urmă a degenerat în radicalismul care domină lumea ortodoxă de acum, și care – în numele tradiționalismului, al literalismului biblic și al fundamentalismului patristic – îi determină pe mulți ortodocși să refuze tot ce este occidental, științific și modern¹⁴.

Vocile moderate nu lipsesc, însă venind dinspre ierarhie, clerici, teologi și intelectuali laici. Aceste voci, minoritare, reprezintă autentică tradiție ortodoxă astăzi. Printre preocupările lor relevante aici se numără articularea tradiției cu lumea de astăzi, dialogul teologiei cu știința¹⁵, precum și traducerea doctrinei creației în limbajul științific contemporan¹⁶, in-

¹³ John CHRYSAVGIS, *Toward the Holy and Great Council: Retrieving a Culture of Conciliarity and Communion*, Faith Matters, New York, Greek Orthodox Archdiocese of America, 2016, p. 23-25.

¹⁴ Doru COSTACHE, „The Orthodox Doctrine of Creation,” p. 43-45, 47, 50. Christopher C. KNIGHT, „Natural Theology and the Eastern Orthodox Tradition”, în *The Oxford Handbook of Natural Theology*, ed. Russell Re Manning, Oxford University Press, 2013, p. 213-226, mai ales p. 213, 223-224; Vasilios N. MAKRIDES, „Orthodox Anti-Westernism Today: A Hindrance to European Integration?”, în *International Journal for the Study of the Christian Church* 9:3/2009, p. 209-224.

¹⁵ Vladimir LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2002, p. 183-84, 241. John MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1979, p. 132-134; Panayiotis NELLAS, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, trad. Norman Russell, Contemporary Greek Theologians 5, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1987, p. 93-104.

¹⁶ Radu Constantinescu / Gelu Călina, ed., *Teologie și științe naturale: În continuarea dialogului*, Craiova, Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicată, 2002; Doru COSTACHE, „A Theology of the World: Dumitru Stăniloae, the Traditional Worldview, and

clusiv în sens ecologic¹⁷. Prin aceste voci, ortodoxia dialoghează

Contemporary Cosmology”, în *Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential*, ed. Vasilios N. Makrides / Gayle Woloschak, Science and Orthodox Christianity 1, Turnhout: Brepols Publishers, 2019, p. 205-222; Christopher C. KNIGHT, *The God of Nature: Incarnation and Contemporary Science*, Theology and the Sciences, Minneapolis, MN, Augsburg Fortress Publishers, 2007; Andrew LOUTH, „The Six Days of Creation According to the Greek Fathers”, în *Reading Genesis after Darwin*, ed. Stephen C. Barton / David Wilkinson, Oxford University Press, 2009, p. 39-55; Alexei V. NESTERUK, *The Sense of the Universe: Philosophical Explication of Theological Commitment in Modern Cosmology*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2015; Alexei V. NESTERUK, *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London, T&T Clark, 2012; Basarab Nicolescu / Magda Stavinschi, ed., *Transdisciplinarity in Science and Religion*, vol. 1-5, Science and Religion, București, Edit. Curtea Veche, 2007-2009; Basarab Nicolescu / Magda Stavinschi, ed., *Science and Orthodoxy: A Necessary Dialogue*, București, Edit. Curtea Veche, 2006; Basarab Nicolescu / Magda Stavinschi, ed., *Science and Religion: Antagonism or Complementarity?* București, XXI Eonul dogmatic, 2003; Dumitru POPESCU *et alii*, *Știință și teologie: Preliminarii pentru dialog*, București, XXI Eonul dogmatic, 2001; Elizabeth THEOKRITOFF, „Creator and creation”, în *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, p. 63-77; Christos YANNARAS, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, trad. Keith Schram, Edinburgh: T&T Clark, 1991, p. 38-88. Pentru un cuprinzător catalog al contribuțiilor ortodoxe la dialogul dintre știință și teologie, a se vedea site-ul Programului Știință și Ortodoxie în Jurul Lumii, disponibil la <http://k2.altsol.gr/archive/search> (accesat la data de 10.11.2019).

¹⁷ His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*, New York, Doubleday, 2008, p. 90-91, 102-103; John CHRYSOAVGIS, ed., *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Orthodox Christianity and Contemporary Thought, New York, Fordham University Press, 2011; John CHRYSOAVGIS / Bruce V. FOLTS, ed., *Towards an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, New York, Fordham University Press, 2013; Bruce V. FOLTZ, *The Noetics of Nature: Environmental Philosophy and the Holy Beauty of the Visible*, Groundworks – Ecological Issues in Philosophy and Theology, New York, Fordham University Press, 2014; Elizabeth THEOKRITOFF, *Living*

cu științele contemporane în manieră critică și constructivă, așa cum a făcut și în trecut¹⁸. Probabil cea mai bună expresie a spiritului în care munca lor se desfășoară este declarația preotului profesor Dumitru Stăniloae: „Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor”¹⁹.

Chiar dacă s-au făcut pași importanți spre diseminarea mesajului tradiției noastre în contextul contemporan, acești pași nu reprezintă puncte de vedere oficiale. Spre a fi acceptate de majoritatea ortodocșilor, aceste contribuții au nevoie de validare dincolo de vederile particulare ale unei Biserici sau alta²⁰. Și aici intervine importanța Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe (Creta, 18-26 iunie 2016). Trei din documentele sale discută misiunea Bisericii în lumea contemporană, inclusiv chestiuni privind maniera ortodoxiei de a interacționa cu științele. În cele ce urmează voi analiza paragrafele relevante din cele trei documente, punând în lumină semnificația lor pentru dialogul teologiei cu științele contemporane.

in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology, Foundations 4, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2009.

¹⁸ Efthymios NICOLAIDIS *et alii*, „Science and Orthodox Christianity: An Overview”, în *Isis* 107:3/2016, p. 542-566; IDEM, *Science and Eastern Orthodoxy*; Basil N. TATAKIS, *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, trad. George Dion Dragas, Rollinsford, Orthodox Research Institute, 2007.

¹⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, ediția a treia, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 6.

²⁰ Foarte utile sunt capitolele 12-15 din documentul *The Basis of the Social Concept*, disponibil la <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/> (accesat la data de 10.11.2019).

Misiunea

Primul document relevant este *Misiunea Bisericii Ortodoxe în Lumea Contemporană*²¹. Documentul enunță de la bun început conținutul, contextul și scopurile misiunii ortodoxe astăzi. Astfel, prologul arată că „noua creație” este conținutul misiunii ortodoxe. Sensul acestei fraze nu este clarificat, dar trei referințe biblice (2 Corinteni 5, 17; 2 Petru 3, 13; Apocalipsa 21, 4-5) indică spre înnoirea lumii în perspectivă eshatologică. Prin urmare, misiunea Bisericii rămâne ireductibilă la instrumente pământești. Desigur, aceasta nu înseamnă că misiunea ortodoxă urmează un model ideal orientat exclusiv spre veacul viitor. Credincioșii gustă de pe acum „noua creație” în experiența liturgică a Euharistiei, experiență care fundamentează misiunea. Pentru ortodocși, într-adevăr, orice aspect al vieții eclesiale, inclusiv misiunea, trebuie testat liturgic. Consecințele misiunii ortodoxe trebuie discernute pe chipurile transfigurate ale sfinților, „noua creație”, nu în perspectiva unor teorii misionare. Această poziție constituie baza antropologiei teologice ortodoxe și supremul răspuns ortodox la atacurile curente împotriva integrității persoanei umane. Prologul se încheie prin a defini misiunea în sensul efortului tuturor credincioșilor de a aduce speranță unei lumi tulburi, „cu iubire, smerenie și respect pentru identitatea fiecărei persoane și a particularităților culturale ale fiecărui popor”.

Strategiile misionare ale ortodoxiei trebuind ajustate diverselor contexte, orice tentă de idealism eshatologic dispare. Misiunea Bisericii se desfășoară „în lumea contemporană”, dând seama de toate problemele acesteia. Exemplificând sensul ajustării misionare, documentul discută probleme

²¹*** *The Mission of the Orthodox Church in Today's World* (de acum înainte, *Misiunea*), disponibil la <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world> (accesat la data de 10.11.2019).

precum „distrugerea mediului înconjurător, dar și utilizarea excesivă a biotehnologiei genetice și a biomedicinii la începutul, pe durata și la sfârșitul vieții omenești”²². Aceste chestiuni de natură ecologică și bioetică necesită un răspuns moral și duhovnicesc. Acesta este contextul în care este discutată atitudinea ortodoxă față de știința contemporană.

Două paragrafe sunt de interes. Primul²³ afirmă că știința este „un dar al lui Dumnezeu pentru omenire” și că „omul de știință este într-adevăr liber să-și desfășoare cercetările”. Această „atitudine pozitivă” nu înseamnă entuziasm necritic. În vreme ce știința este o întreprindere importantă, există „pericole latente în utilizarea unor victorii științifice”. Spre exemplu, oamenii de știință trebuie să-și întrerupă cercetarea „când aceasta încalcă valori fundamentale, creștine și umanitare deopotrivă”. Pentru că „în mai toate disciplinele, dar mai ales în biologie, ne putem aștepta atât la noi succese, cât și la riscuri”, sunt necesare „limite corespunzătoare ale libertății și ale aplicării roadelor cercetării”. Paragraful se încheie cu afirmarea „incontestabilei sacralități a vieții omenești din chiar momentul concepției”.

Maniera în care paragraful abordează chestiunea științei este schematică. Cercetarea științifică este complet autonomă, un dar divin cu profunde semnificații²⁴. Dar aplicațiile cercetării solicită o cenzură etică. Prin urmare, cercetarea ale cărei rezultate sunt periculoase trebuie abandonată. Responsabilitatea de a veghea asupra implicațiilor cercetării revine oamenilor de știință. Este adevărat că nu putem cere cercetătorilor să respecte valorile creștine, dar ei pot percepe sensul imperativelor umanitare. Textul comunică, așadar, un mesaj clar și echilibrat.

Al doilea paragraf de interes²⁵ se concentrează asupra efectelor cercetării biologice și ale biotehnologiilor.

²² Misiunea, B.2.

²³ Misiunea, F.11.

²⁴ Panayiotis NELLAS, *Deification in Christ*, p. 98-100.

²⁵ Misiunea, F.12.

„Considerăm că multe din aceste succese – ni se spune – sunt benefice omenirii, dar altele ridică dileme etice, iar altele sunt inacceptabile”. Privindu-le pe cele din urmă, documentul răspunde din perspectiva antropologiei teologice. Astfel, creată după chipul lui Dumnezeu, „ființa umană nu constă doar dintr-un agregat de celule, oase și organe; mai departe, persoana umană nu poate fi definită numai prin factori biologici”. Omul este dăruit cu o demnitate ireductibilă, cerând un tratament respectuos. Acest crez trebuie să fie normativ atât pentru cercetarea pură, cât și pentru aplicațiile sale practice „în orice stadiu al vieții”. Dar acest standard nu poate fi menținut fără „principii etice și spirituale, și nici fără precepte creștine”. Paragraful se încheie cu o generalizare ecologică a acestei perspective: „întreaga creație a lui Dumnezeu trebuie respectată”, fapt ce impune restricții privind modul în care omenirea o tratează și în care știința o cercetează.

Lecția paragrafului este solidară cu punctele despre ecologie și biotehnologii²⁶. Chiar dacă menționează mediul înconjurător doar într-o generalizare a temei antropologice, ideea este limpede. Viața în general, nu doar viața omenească, merită respectul nostru. Totuși, paragraful se referă mai ales la impactul biotehnologiilor asupra vieții umane. În acest context, documentul afirmă valoarea vieții omenești din perspectivă dublă, teologică și etică. Afirmarea privind ireductibilitatea vieții omenești la biologie ar putea fi luată în sensul că nu orice viață este importantă, însă concluzia textului nu lasă loc pentru o asemenea poziție: viața întregii creații are valoare.

Discutarea științei și a tehnologiei în contextul misiunii a fost o alegere strategică a Sinodului, excluzând necesitatea teoretizărilor privind dialogul dintre știință și religie. Această alegere evocă precedente tradiționale din primele secole creștine. Totuși, formularea acestei problematici în sens misionar nu este directă. Paragrafele care discută știința sunt mai curând apologetice și polemice, nu misionare, lăsând un

²⁶ *Misiunea*, B.2.

spațiu generos pentru elaborări ulterioare. Însă, documentul este clar în privința autonomiei științei și a necesității de evaluare etică a aplicațiilor ei. Se observă reducerea științei la biologie, dar aceasta nu trebuie să surprindă. În manieră tradițională, Sinodul se referă la probleme concrete, în acest caz de ordin bioetic, chiar dacă nu oferă soluții definitive – cel puțin nu explicit.

Enciclica

Enciclica sinodală continuă linia adoptată de *Misiunea Bisericii*, oferind și alte detalii privind viziunea ortodoxă despre știința contemporană.

Prologul reafirmă sarcina ortodocșilor de a inspira nădejde tuturor oamenilor. „Faptul de a avea cetățenie în ceruri (Filipeni 3, 20) nu neagă nicicum mărturia noastră în lume, ci o întărește”. Ca atare, „credincioșii ortodocși sunt și trebuie să fie apostolii lui Hristos în lume”, „misiunea lor trebuind să fie împlinită nu agresiv, ci protejând libertatea, în iubire și respect față de identitatea culturală a oamenilor și a popoarelor”²⁷. Misiunea ortodoxă cheamă toți oamenii să devină „noua creație” prin „participare personală și liberă la viața veșnică”, în harul Sfintei Treimi, în Biserică²⁸. Astfel motivată, misiunea ortodoxă nu se opune lumii în principiu²⁹. Criteriile sale duhovnicești nu înseamnă fundamentalism: „identificarea Bisericii cu atitudinea conservatoare, incompatibilă cu progresul civilizației, este arbitrară și improprie”³⁰. Criteriile duhovnicești ale Bisericii se opun, însă, unor ideologii periculoase precum antropocentrismul, materialismul și secularismul³¹.

²⁷ *Enciclica*, 2.6.

²⁸ *Ibidem*. Cf. Vladimir Lossky, *Mystical Theology*, p. 111-113, 241.

²⁹ *Enciclica*, 5.10.

³⁰ *Ibidem*. Cf. *Enciclica*, 6.17, împotriva fundamentalismului ortodox.

³¹ *Enciclica*, 5.14; 6.15.

Documentul abordează problematica științei contemporane în două rânduri. Primul paragraf³² continuă discuția anterioară, afirmând că „progresul contemporan al științei și al tehnologiei” conduce la schimbări culturale privind viața de zi cu zi. Printre acestea se numără îmbunătățirea nivelului de trai, progresul medicinei și explorarea cosmosului. *Enciclica* observă, însă, că reduționismul științific și tehnologic amenință demnitatea umană, identitatea culturală a popoarelor și echilibrul ecologic. Problemele pe care știința le generează direct ori indirect provin din faptul că metodologia sa face loc discernământului moral și duhovnicesc. Această incapacitate, în combinație cu secularismul contemporan, face necesară astăzi mai mult decât oricând întoarcerea la principiile unei culturi holistice, care ține seamă de criteriile spirituale și de înțelepciunea divină.

Cel de-al doilea text³³ continuă această linie ideatică, discutând consecințele cercetărilor biologice, genetice și neuropsihologice. Indiscutabilul progres al acestor științe este dublat de „dileme antropologice și morale serioase”. Printre acestea se numără biotehnologiile care afectează natura umană „la începutul vieții, pe durata acesteia și la sfârșit”. Această expresie se referă la avort, manipulări genetice și eutanasiu. Documentul discută și transumanismul și alte utopii contemporane atunci când menționează experimente iresponsabile care pun omul „în pericolul de a fi transformat într-o mașină biologică, într-o unitate socială impersonală și un mecanism al controlului mental”. Toate aceste tendințe compromit demnitatea și destinația divină a omenirii.

Datoria „conștiinței profetice” a Bisericii este de a pune în lumină taina creării omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, „destinul său veșnic”. De asemenea, Biserica promovează „criteriile dumnezeiește-învățate” ale Mântuitorului Hristos, Dumnezeu întrupat și supremul

³² *Enciclica*, 5.11.

³³ *Enciclica*, 5.12.

model al înnoirii umanității, care descoperă că „fiecare om constituie o ființă unică, destinată comuniunii personale cu Dumnezeu”. Omul, „persoană din momentul concepției sale”, nu poate fi obiectificat, transformat într-o cantitate măsurabilă. Viața este sacră și orice om are dreptul de a se naște. Prin aceste considerații ancorate în „antropologia biblică și în experiența duhovnicească a ortodoxiei”, bioetica ortodoxă se opune „perspectivelor seculare autonome și antropologiilor reduționiste”. În schimb, misiunea ortodoxă îmbogățește „discuțiile științifice și filosofice privind chestiuni de natură bioetică”.

Și de această dată, știința este redusă la biologie și la ramurile acesteia, la biotehnologie și la impactul lor bioetic. Documentul se referă la consecințele existențiale ale manipulării științifice a vieții, mai ales la subminarea autenticității naturii umane. Prin aceasta, discuția este direcționată către chestiuni practice. Familiară este și referirea la criteriile teologice și morale ale antropologiei ortodoxe și ale bioeticii, care promovează o înțelegere holistică a ființei omenești în demnitatea sa intrinsecă. Noi sunt detaliile despre natura problemelor contemporane și despre poziția ortodoxă în aceste privințe. Totuși, asemănător documentului despre misiune, și aici lipsesc teoretizările despre dialogul dintre știință și religie, în locul cărora domină tonul apologetic și polemic în tratarea unor aspecte de natură practică.

Marea diferență față de *Misiunea* apare însă către sfârșitul *Enciclicii*, unde discuția adoptă limbajul misiunii. Porțiunea respectivă se referă la dialogul ortodocșilor cu alți creștini, dar ideea poate fi generalizată: „Biserica traduce iconomia divină prin activități concrete, prin intermediul oricăror instrumente aflate la dispoziția sa, cu scopul de a mărturisi credibil despre adevăr, întru exactitatea credinței apostolice”³⁴. Propoziția enumeră cele mai importante principii ale relațiilor cu alți creștini, anume, comunicarea mesa-

³⁴ *Enciclica*, 7.20.

jului tradițional prin canale flexibile care facilitează dialogul, fără afectarea conținutului credinței. Transpunând acest mesaj în termenii atitudinii ortodoxe față de știință, propoziția este revelatoare. Ortodocșii trebuie să acționeze în spiritul paradigmei Logosului întrupat, folosind trupul lumii, cultura acesteia, arta sa, știința sa etc., spre comunicarea mesajului apostolic. Astfel înțelese, pe lângă referirile polemice dinainte, misiunea Bisericii implică efortul de a comunica mesajul ortodox prin mijloace eficiente, prin referiri la cultura timpului și a locului, inclusiv prin utilizarea limbajului științei contemporane.

Mesajul

Ultimul document de interes, *Mesajul*³⁵, iterează vederi asemănătoare. Documentul începe cu o temă care amintește de finalul *Enciclicii*, faptul că Biserica nu se izolează în sine și că nu-și urmărește propriile interese în lume. Mărturisind „Evanghelia harului și a adevărului”, ea oferă daruri dumnezeiești precum „iubirea, pacea, dreptatea, împăcarea, puterea Crucii și a Învierii, și nădejdea vieții veșnice”³⁶. Înțeleasă ca „re-evangelizare a poporului lui Dumnezeu din societățile moderne secularizate” și ca „evangelizarea a celor care încă nu L-au cunoscut pe Hristos”, misiunea ortodoxă are ca sursă Dumnezeiasca Liturghie. În Liturghie, poporul lui Dumnezeu se roagă „pentru lumea întreagă” și învață „să dea mărturie despre credință celor de aproape și celor de departe”³⁷. În efortul lor misionar, ortodocșii abordează, spre pildă, criza ecologică³⁸, evidențiind „cauzele sale duhovnicești și morale”, anume, patimile comunității umane și impactul lor asupra ecosistemului terestru. În acest

³⁵ *Message* (de acum înainte, *Mesajul*), disponibil la <https://www.holy-council.org/-/message> (accesat la data de 10.11.2019).

³⁶ *Mesajul*, prolog.

³⁷ *Mesajul*, 2.

³⁸ *Mesajul*, 8.

sens, misiunea ortodoxă îndeamnă societatea contemporană să adopte o mentalitate ascetică și să cultive un simț al slujirii, nu al proprietății asupra creației.

Privitor la științele naturale³⁹, *Mesajul* adaugă noi nuanțe la pozițiile de mai sus. Se arată că ortodocșii – recunoscători lui Dumnezeu pentru că El dă cercetătorilor ocazia să „descopere dimensiuni neștiute ale creației divine” – respectă autonomia științei, neîncercând să o controleze. Urmând principiul tradițional potrivit căruia Biserica ia poziție doar atunci când ceva îi influențează negativ viața, ortodocșii nu-și exprimă vederile despre toate descoperirile științifice. Aceasta nu înseamnă indiferență și ignoranță. Această atitudine indică faptul că Biserica nu are nevoie de știință pentru confirmarea credinței. În schimb, Biserica trebuie să ia poziție atunci când progresele științei sunt acaparate de ideologii contrare bunăstării omenirii – când este vorba de „manipularea libertății, de treptata pierdere a unor tradiții prețioase, de distrugerea mediului natural și de chestionarea valorilor morale”. Știința nu este echipată pentru „a răspunde unor importante chestiuni morale și existențiale, și pentru căutarea sensului vieții și al lumii”, iar Biserica poate contribui prin afirmarea pedagogiei sale duhovnicești, întemeiată pe experiența tradiției. Astfel, deopotrivă cu afirmarea pericolului intrinsec unor descoperiri științifice, ortodoxia promovează demnitatea omului și destinul său dumnezeiesc. Fără un continuu dialog cu lumea științei contemporane, misiunea ortodoxă își trădează mandatul și vocația.

Documentul adaugă importante detalii despre nedorința ortodocșilor de a controla cercetarea științifică și profunda lor apreciere pentru știință. În rest, *Mesajul* reiterează pozițiile afirmate de documentele studiate anterior.

³⁹ *Mesajul*, 7.

Concluzii

Documentele sinodale analizate aici, *Misiunea*, *Enciclica* și *Mesajul*, dezvăluie coerența viziunii ortodoxe asupra chestiunilor în dezbatere. Spiritul în care abordează chestiunile de interes este practic și misionar. Ca urmare, nu propun construcții teoretice și nici nu preîntâmpină probleme ipotetice. În schimb, toate trei oferă soluții punctuale pentru chestiunile în discuție. Procedând în acest fel, cele trei documente corespund perfect criteriilor tradiționale ale Bisericii Ortodoxe, ale cărei sinoade, istoric, au dezbătut întotdeauna chestiuni concrete cărora le-au răspuns punctual, nu prin formulări de ordin general. Ce reținem din cele trei documente este dorința Bisericii de a interacționa armonios cu anumite aspecte ale culturii contemporane, inclusiv lumea științei, văzute drept canale prin care-și poate comunica eficient mesajul. Această abordare corespunde tradiției Bisericii primare și medievale.

Abordarea practică și misionară a chestiunilor de interes nu oferă un context canonic explicit pentru dialogul contemporan privind știința și credința. Totuși, cele trei documente oferă importante detalii privind secularismul, criza ecologică și aplicarea greșită a descoperirilor științifice. Mai mult, toate trei arată că Biserica nu este împotriva cercetării științifice, că respectă autonomia științei și că privește progresul științei ca inerent mandatului dumnezeiesc al omenirii de a avansa în cunoașterea misterului creației. Este evidentă aprecierea pentru științe precum fizica și cosmologia. În schimb, îngrijorătoare pentru conștiința ortodoxă sunt cercetarea biologică și din ramurile înrudite, aplicațiile lor tehnice, care de multe ori au influențe negative asupra naturii umane, demnității vieții și valorilor spirituale. Rațiunea pentru care conștiința ortodoxă arată reținere față de biotehnologii este faptul că, în multe situații, acestea sunt utilizate în spiritul unor ideologii care disprețuiesc atât viața, cât și moralitatea.

Așadar, chiar dacă cele trei documente discută numai cazuri concrete, implicit ele propun o metodă pentru abordarea de către credincioși a științei. În limitele acestei metode tradiționale, credincioșii ortodocși pot discuta chestiuni de natură științifică atât în siguranță, cât și cu profit. Spre exemplu, pot evalua contribuția științei la înțelegerea realității și, de asemenea, pot folosi informația științifică pentru a comunica mesajul ortodoxiei către lumea contemporană. Sub aceste auspicii, studiul ortodox al raporturilor dintre știință și credință va înflori. Primele semne sunt promițătoare. Într-adevăr, recent încheiatul program *Știință și Ortodoxie în Jurul Lumii* (National Hellenic Research Foundation, Atena, 2016-2019)⁴⁰ adunând oameni de știință, teologi și credincioși din foarte multe țări, vestește un început bun.

⁴⁰ *Science & Orthodoxy around the World*, disponibil la <https://project-sow.org/> (accesat la data de 10.11.2019).

ROSTUL BUN AL CULTURII DIN PRIDVORUL BISERICII

Diana CÂMPAN

Întrebat, cu ani în urmă, „Ce semnificație are biblioteca pentru un călugăr de la o mănăstire de azi? E un refugiu sau o mântuire prin semne și cuvinte?», părintele Nicolae Steinhardt răspundea mai mult decât simbolic, cu o sinceritate covârșitoare și împlinitoare: „Să știți că este de toate: e refugiu, e ispită, e suferință (ca a copilului în cofetărie: pe care s-o alege? pe toate le-ar dori), e mormânt, e adunătură de cărți cu iz ușor de mucegai (e „arhivă” în sensul jalnic al cuvântului), e loc fermecat, e dojana («Toi que voici, dis, qu'as tu fait de ta jeunesse?»). (...) Dar e și un palat magic, codat, cifrat, încifrat al măreției omenești”¹. Nu întâmplător am deschis astfel aceste rânduri despre provocările culturale așezate în fața Bisericii contemporane... Gândurile de mai sus definesc întocmai pragul de pe care se cuvine să aruncăm o repede-privire asupra imediatelor noastre vecinătăți, punctând câteva dintre imperativele momentului cultural pe care îl traversăm.

Recunoaștem, desigur, că suntem generații grăbite, pragmatice, hipertehnologizate, trăim în societăți consumiste și fragmentate ontologic, nu mai avem tihna de a adăsta unul lângă celălalt și de a dialoga sincer, fără fanteze de comunicare. Ne mascăm gândurile ori le ascundem cu totul, ne superficializăm rostirile de sine. Iar atunci când, totuși,

¹Zaharia SÂNGEORZAN, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, București, Edit. Humanitas, 2003, p. 145.

ne deschidem spre ceilalți în paradigma dialogului, constatăm că, dacă vrei să fii în „*trend*”, și se cere să adopți surogate, clișee, tipare alterate: în loc de cuvinte - „emoticoane”, în loc de concepte și concepții - „smiling faces”... Simplitatea și transparența spunerii de sine pare, azi, un viciu. La fel și râsul cinstit, râsul *cu celălalt/ceilalți*, nerăutăcios și haric, voia bună neoașă, asociată taclalei prietenoase. Și ne trezim, astfel, îndepărtați unii de alții, într-un război al sensului și într-un derapaj al módelor și al modelelor, conștientizăm pseudo-valoarea (în dialog, în atitudine, în principii), dar, fatalmente, îi acceptăm proximitatea, conviețuim. Acceptarea tăcută, inerția, nasc, însă, primejduirea identității (fie că vorbim despre indivizi, societăți ori națiunea însăși). Când derapajele cârmesc spre zonele profunde ale culturii, când sunt interogate eticul, esteticul, religiosul și epistemologia, problema devine cu adevărat primejdiosă.

Nu vom ascunde faptul că, în ceea ce ne privește, urmărim fenomenul cultural-artistic și chiar conținuturile protocoalelor educaționale cu o reală îngrijorare. A devenit, în ultimii ani, o adevărată obsesie antiestetismul, proliferarea și difuzarea unor succedanee artistice îndoielnice, produse ale unei pseudo-estetici șocante, abrupte, orientată, adesea, spre zona vulgului și a extremei alienări a Frumosului matricial. Atari artiști actanți, infiltrați în atenția colectivă tocmai prin forța de șoc a imaginarului, devin, fatalmente, din neatenția sau din lipsa noastră de reacție, creatori rapizi de direcție și de paradigmă, emancipați din orice canon clasic și dedați la a denigra, de la rădăcină, cadențele sacre ale sufletului uman. Neducat la timp ori neglijat, gustul estetic și cultural, în genere, va periclita, pe termen lung, emoția, spiritul, fondul afectiv și va alimenta reacții mimetice nedorite.

Consumul cultural se subordonează, însă, din fericire, și conștiinței. Haideți să fim onești și să recunoaștem că, indiferent cărui cult i-am aparține, pentru cei mai mulți dintre noi orice produs cultural care își permite să aducă atinge-

re sacrului și să trateze în răspăr valorile fundamentale ale umanității ne stârnește angoase și un straniu fior interogativ! Or, arta ca nedumerire, trivialitate sau ca forță de șoc de semn negativ nu este artă pură, ci frondă. E, pur și simplu, arta care caută vandabilul, pe care artistul mizează strict pentru un avantaj pecuniar imediat, dictat de un anume sens al libertinajului. Ceea ce nu ar trebui să se întâmple, însă, este căderea receptorului de artă în capcana lipsei de sens și de logică și, cu atât mai mult, acceptarea și molipsirea de morbul falsei delectări estetice. Numai că autoapărarea se educă. De la educație începe totul. Să nu uităm cât de unitară – cât de frumoasă și reconfortantă în esența ei! – a fost reacția Europei creștine care a taxat vehement și a reacționat prompt, cu câțiva ani în urmă, apariția caricaturilor cu atac la adresa musulmanilor... Și, apoi, reacția creștinilor care s-au opus unui spectacol al Madonnei, în care aceasta se crucifica, nu ține cumva de conduita cu adevărat demnă a unui creștin care nu permite să-i fie terfelite valorile și simbolurile? Dar cum s-au născut aceste reacții coercitive, de apărare a valorilor umanității, unitară în diversitatea ei? Prin educarea societăților, prin semnalarea derapajelor și oferirea grabnică a liniei corecte de către Biserică, înainte de toate, în calitatea ei de instanță tămăduitoare. O spunea atât de inteligent filosoful C. Noica în *Jurnalul de idei*: „Înțeleg toată cultura ca o nesfârșită *medicină*. Nu e vorba de cultură ca «îngrijire» de sine a omului, ci de cultură ca detectare a maladiilor realului de orice fel, fără nicio tentativă de însănătoșire a lui. Pui doar în lumină precaritățile realului – și le dai nume...”². Biserica nu doar pune în lumină precaritățile concretului existențial, ci are și instrumentele curative!

Suntem, în acest punct, în fața unei provocări așezate în fața Bisericii: aceea de a fi formator prim de principii și

² Constantin NOICA, *Jurnal de idei*, Text stabilit de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Sorin Vieru, București, Edit. Humanitas, 1991, p. 230.

de paradigme vindecătoare. Constatăm, cu bucurie, în anii din urmă, asumarea permanentă, de către Biserică, a acestui statut de creatoare de grilă corectă de valori și de ordonatoare de repere identitare. Este eronat să mai credem că misiunea preotului este eminentemente arondată spațiului liturgic și evenimentialului parohiei, la fel cum e bine să ne amintim că în spațiul tainic al mănăstirilor medievale a început, cu veacuri în urmă, concretizarea artei românești autentice (de la viețuitorii mănăstirilor dăruți cu harul scrisului și virtuțile artei murale și iconografice ori a broderiei, până la stilurile arhitecturale unice în lume). Firesc, cu o astfel de tradiție în educarea judecăților de gust cultural, Biserica rămâne, prin excelență, nucleul care poate resemantiza codurile artei, promovând întoarcerea la Valorile nealterate și evitarea derapajelor imaginarului. Misiunea aceasta este, deja, în centrul de interes al Bisericii și remarcăm, aici, cu sinceră satisfacție, orientarea din ce în ce mai intensă spre evenimentul cultural din pridvorul extins al Bisericii - fie el muzeu, sală de curs, spațiu expozițional, sală de spectacole, studio radio sau de televiziune ori, pur și simplu, ulița satului sau câmpul deschis pe care se petrec serbări câmpenești tradiționale. Intrarea corectă în logica educației artistice face din Biserică o instanță care poate feri mai ales copiii și tinerii de maladii perceptivă și de hazardatele intrări în móde reprobabile. Inocularea conștiinței că poți fi actant în cultura majoră, că poți fi, adică, parte din proiectul divin care înfrumusețează lumea clipă de clipă, că poți învăța taina creației cu propria mână și din propriul suflet (scriind, pictând, cântând, sculptând, dansând ori, pur și simplu, jucându-te și învățând), este apanajul părinților, al educatorului și al preotului. De aceste trei instanțe depinde, la modul fundamental, evoluția noastră culturală, în ansamblul ei.

Desigur, într-un atare context, nu putem să nu amintim faptul că, pe când limba română încă încerca să se așeze într-un sistem normat, să se desprindă din tipare impuse isto-

rico-geografic și să își afirme identitatea și demnitatea, a fost fixată, transmisă și conservată prin cărțile de cult, mai apoi „buchiile” se învățau în tinda bisericii ori pe lângă mănăstiri, laolaltă cu artele frumoase; deci, fără puțință de tăgadă, prima școală autentică a noastră, a românilor, a fost Biserica. Este motivul pentru care, în ceea ce ne privește, credem în rolul de formator, dintotdeauna, al preotului, inclusiv din perspectiva calităților oratorice pe care le are prin formația sa. Discursul preotului, blândețea și tihna cuvântului de învățătură, empatia, calitatea de a fi nucleu spiritual, dublate, desigur, de conținutul ideatic și de calda apropiere de mireni prin însăși vocația sa, toate acestea validează misiunea culturală de excepție a preoților. Nu vom trece, aici, în revistă, nenumăratele și îndelung discutatele argumente care certifică mentora-tul educativ al Bisericii în cultura română - care ar putea varia de la consfințirea existenței primei școli românești pe lângă Biserica din Șcheii Brașovului, încă de la sfârșitul veacului al XV-lea (1495), *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, carte de învățătură domnească legată fundamental de cartea de învățătură creștină, prima Școală domnească de la Mănăstirea „Sf. Trei Ierarhi”, înființată de către Vasile Lupu prin 1640, până la *Amintirile* lui Ion Creangă despre prima școală împlinită de părintele Ioan în pridvorul bisericii („Și părintele Ioan de sub deal, Doamne, ce om vrednic și cu bunătate mai era! Prin îndemnul său, ce mai pomi s-au pus în țintirim, care era îngrădit cu zăplaz de bârne, streșinit cu șindrilă, și ce chilie durată s-a făcut la poarta bisericii pentru școală; ș-apoi, să fi văzut pe neobositul părinte cum umbla prin sat din casă în casă, împreună cu bădița Vasile a Ilioaei, dascălul bisericii, un holtei zdravăn, frumos și voinic, și sfătuia pe oameni să-și dea copiii la învățătură” - Ion Creangă, *Amintiri din copilărie*) și până la superbe pagini memoria-listice ale intelectualilor formați în cuibul cald al bisericuțelor rustice (de la Nicolae Grigorescu sau N. Iorga, până la Al. Paleologu sau Octavian Paler).

Considerăm, tocmai de aceea, că una dintre marile provocări ale Bisericii în acest secol în care grilele de valori suferă răsturnări tulburătoare este cea de a readuce în conștiința națională principiul educației permanente, non-formale, al simplității și al curățeniei, inclusiv în acest areal al culturii naționale. Cum de atâtea veacuri călugărul, preotul și, în general, intelectualitatea fină din jurul Bisericii au dat, primii, măsura calității poporului, devine firesc să ne reorientăm atenția spre exact același focar de cultură care ne-a întemeiat identitar și nu ne-a înșelat niciodată. Educația afectivă, morală și intelectuală (nu doar a copiilor!) făcută în preajma Bisericii nu mai trebuie să aplice, azi, regulile și instrumentele specifice școlii, ci să insiste pe așa-numitele protocoale alternative. Din fericire, de mulți ani, Biserica a reușit să se afirme exact în această direcție, ca un focar de cultură de înaltă ținută și în același timp larg accesibil, eficient, dezvoltând, în comunități, tocmai acele demersuri care să valideze calitatea ei de mentor. Dincolo de serviciul liturgic consacrat și de preocupările specifice, Biserica va trebui să se remarce, și în continuare, prin organizarea unor evenimente deschise spre publicul larg, tot mai intens orientate spre fenomenele culturale: de la conferințe și workshopuri, dezbateri cu invitați de marcă, lansări de carte, reactivarea activităților filantropice și de voluntariat în sprijinul copiilor, tinerilor și adulților cu talente speciale, până la excursii de documentare, tabere cu tematică vocațională și multe altele.

Și, nu în ultimul rând, mărturisim că suntem tentați să creionăm și o a treia mare provocare ce stă în fața Bisericii: aceea de a nu permite (date fiind imperativele macro-sociale privitoare la hipertehnologizarea vieții noastre cotidiene) alienarea valorilor tradiționale ale satului românesc. Ispita hipermodernizării nu ar trebui să atingă sufletul țaranului român! Credibilitatea neamului nostru în lume este dată, după cum lesne se poate observa, de două repere fundamentale ale nației: genialitatea și simplitatea, bunăcuviința

noastră tradițională. Chemată să promoveze și să susțină excelența în diverse domenii, Biserica rămâne și cea care trebuie să protejeze și să valideze patrimoniul tradițional, cel care ne face unici și ne transformă într-un reper european și universal cu un enorm potențial. Cultura română este, prin excelență, privilegiată prin existența unei importante categorii de *oameni-tezaur*, păstrători și transmițători ai dimensiunii autentice a spațiului rustic, patriarhal, acel nucleu al conștiinței noastre naționale care are, în orice timp istoric, rol de normare și de identificare a principiilor după care un întreg neam se cuvine să viețuiască. Satul românesc este purtătorul unei conștiințe colective etnice și se constituie, prin toposurile lui și, mai ales, prin oamenii lui, în depozitar etern al profunde și inalterabilei spiritualități românești. „*Satul, situat în inima unei lumi, își e oarecum sieși suficient. El n-are nevoie de altceva decât de pământul și de sufletul său...*” – remarca Lucian Blaga în *Elogiul satului românesc*, discursul de recepție la primirea în Academia Română. Folclorul românesc autentic, prin toate manifestările lui, este dovada clară că nu există o filozofie mai trainică și mai pertinentă decât cea a țaranului român, cel care știe să perceapă lumea simplu și onest, prin puterea unei inteligențe native și a unei sensibilități aparte. Bisericii îi revine misiunea de a-i proteja identitatea patriarhală și de a-l feri, prin credință, de himerele post-postmodernității. Este motivul pentru care credem, cu sinceritate, în rolul fundamental al preotului de la țară și în misiunea lui extrem de importantă în a rândui, în micile comunități pe care le păstorește, o gamă largă de activități de protejare a patrimoniului (și nu ne referim aici doar la serbările îndătinat ori la tradițiile din preajma Sărbătorilor creștine, ci și la ateliere meșteșugărești pentru copii și tineri, întâlniri cu rapsozi și cu artiști tradiționali, deschiderea spre turismul activ și, poate înainte de toate, promovarea culegătorilor de folclor, care să ajungă până în cele mai îndepărtate cătune unde, în căsuțe minuscule ascunse prin creierii

munților, bătrânii înțelepți ai acestei țări știu mai multă filozofie de viață decât ne-am putea imagina noi, orașenii... De ce? Pentru că au crescut (doar) în tinda bisericii și în proximitatea nemediată a lui Dumnezeu. Ascultându-i, ne-am putea, cu siguranță, înțelepți!

Fără a avea pretenția rostirilor de specialitate, ne-am îngăduit câteva opinii simple. Întorcându-ne la mărturisirea din deschiderea acestui eseu, suntem tentați să credem că, în fond, Biserica este o imensă bibliotecă. Și o școală. Deci va face cele specifice Bibliotecii și Școlii: își va deschide, întotdeauna, Cuvântul și îl va transmite mai departe, în dar. Cultura majoră tocmai prin aceste gesturi se întemeiază și se păstrează. O spunea, atât de frumos, Petre Țuțea: „Dacă nu e religioasă în sens creștin, cultura e civilizație. Nu există cultură laică; dacă există, aceea nu este cultură”³. De la începuturi, până azi.

³ Radu PREDA, *Jurnal cu Petre Țuțea*, București, Edit. Humanitas, 1992, p. 75.

**ORTODOXIA ÎN FAȚA REDEFINIRII
„MASCULINULUI” ȘI A „FEMININULUI”
(Gestionarea „identității de gen” prin
psihoterapie pastorală, în epoca derutelor
identitare)**

Teofil TIA

Felicia COROIAN-GEORGIU

Una din marile provocări făcute Bisericii de către societatea viitorului este aceea de gestionare corectă a intimității, a simțirilor lăuntrice, a înclinațiilor interioare ale individului postmodern. Lumea post-ideologică în care trăim nu mai permite niciun fel de amestec al statului, al societății sau al colectivității în viața privată a individului; dacă în perioada totalitară statul intervenea agresiv în viața intimă a ființei umane, luând decizii, controlând, coordonând și stipulând linii de evoluție (forțarea natalității și interzicerea avortului prin decrete de stat, exprimarea sexualității exclusiv în cadrele juridice decise de stat, penalizarea fermă a oricărei formă de „deviație” de la „normă”), în perioada postmodernă individul nu mai acceptă niciun fel de control sau intromisiune în viața privată a Statului sau a colectivității.

Cu toate acestea, el recunoaște că are nevoie de călăuzire la acest capitol, dar dorește să o primească cu multă discreție, în privat, în urma consilierii sau a interacțiunii tête-à-tête cu o persoană specializată, având o atitudine empatică și permisivă, care să-i ofere o atitudine călăuzitoare, în care spiritul juridic să fie absent. În Biserică, acest tip de

abordare este una neosânditoare, în care persoana în cauză nu este judecată, ci este înțeleasă, acceptată, călăuzită. Persoanele competente să facă acest lucru sunt preotul, psihoterapeutul, psihanalistul, consilierul, acreditați în urma unei pregătiri de specialitate.

Lumea libertății desăvârșite a scos la iveală tendințe ale individului de negândit în alte epoci istorice. Ce-l face, cu adevărat, pe om fericit? Ce-l împlinește? Cum își definește, el însuși, scopul? Pentru societatea românească tradițională, foarte bulversantă a fost, după 1989, apariția în arena publică a persoanelor care solicitau dezincriminarea legăturilor între persoane de același sex. În cei 30 de ani de post-comunism, lucrurile au evoluat în direcția occidentală foarte mult, fără a se încerca, însă, o analiză a factorilor care au determinat și determină această mutație de interes în ființa umană.

Rezultatele cercetărilor psihologice și pastorale din arealul occidental (selectiv prezentate foarte generos la finalul acestui studiu) arată că interesul din planul intim și sexual al unui individ se naște, se formează și evoluează în funcție de climatul emoțional în care crește un copil, până la adolescență. Dacă atmosfera este pozitivă, îmbibată de afecțiune, copilul beneficiind atât de iubire maternă, cât și de iubire și interes patern, condițiile pentru o formare corespunzătoare sunt îndeplinite. În momentul în care „furnizarea” de afecțiune este întreruptă, climatul este instabil și fluctuant, se nasc premisele pentru ca viitorul adult să nu aibă un apetit în plan intim conform liniei tradiționale a societății. Cu alte cuvinte, intimitatea viitorului adult e „construită” de experiențele emoționale din copilărie, în raport cu adulții semnificativi cu care copilul a interacționat.

Astăzi este în act o masivă mișcare de redefinire a masculinului și a femininului, cu efecte asupra manierei de a acorda copilului timp și afecțiune. Iubirea mamei este diferită de cea a tatălui, iar copilul, pentru a crește sănătos, are nevoie de ambele, armonios împletite. Actualmente, Biseri-

ca constată o mutație majoră, ce pare ireversibilă, în viața societății: interferențe reciproce ale masculinului și ale femininului, adică responsabilități, în trecut, exclusiv masculine, sunt preluate de femei, și responsabilități exclusiv feminine, preluate mai nou de bărbați. Tot ceea ce era rezervat exclusiv unei categorii a născut așa-numitele „stereotipii” de gen.

Biserica este chemată să analizeze critic stereotipurile de gen și, printr-un parteneriat inteligent între psihologie și teologie, să asigure o consiliere pastorală familiei de mare impact. Ea trebuie să-și actualizeze permanent „oferta pastorală”, nu prin renunțarea la firesc (familia compusă din bărbat și femeie), ci prin eliberarea ei de eventuale prejudecăți acumulate de-a lungul altor vremuri, pornind de la premisa că în Hristos toți suntem „una”. Stereotipurile de gen pot distruge echilibrul emoțional din familia contemporană.

Contextul actual socio-politico-economic a dus la multe schimbări în ceea ce privește manifestările și exprimarea publică a identității de gen. Astfel, astăzi, femeia nu își mai limitează activitatea la treburile gospodărești, ci își asumă nevoile economice familiale, își dezvoltă abilitățile de *multitasking*, devenind o sursă sigură de venit în familie, fără, însă, a renunța la celelalte atribute specifice rolului de gen din trecut. Bărbatul, la rândul său, preia unele sarcini gospodărești, fără a renunța la specificul genului său.

Femeia și bărbatul îndeplineau în trecut sarcini diferite, dar complementare: bărbatul procura hrana (prin vânătoare, practicarea lucrărilor de zootehnie, de agricultură), iar femeia o prepara. Bărbatul lucra pământul, femeia întreținea casa (lui îi era rezervat arealul curții, ei al casei: igiena, hrana, pedagogia copiilor). Bărbatul menținea un echilibru economic, femeia un echilibru emoțional. Bărbatul era conducătorul, stăpânul, capul familiei, femeia era cea care-l urma, instruindu-i pe copii să facă același lucru.

Atât patriarhatul, cât și matriarhatul propun roluri de gen diferite, iar asumarea rolurilor de gen a avut dintotdeauna

na un impact asupra modului de relaționare cu copilul. Corect aplicate regulile interacțiunii în familie, creșterea copiilor avea loc într-o atmosferă de bogăție afectivă și perpetuă revărsare de afectivitate din partea ambilor părinți, așa încât viitorul profil psiho-afectiv al copiilor era bine conturat și previzibil.

Echilibrul psiho-emoțional al copilului în lumea contemporană rezultă tocmai din asumarea corectă a schimbărilor rolurilor de gen. Un părinte implicat, indiferent dacă aparține genului masculin sau feminin, va fi întotdeauna un izvor de liniște și armonie. Persoanele ancorate excesiv în trecut și blocate pe un model cultural depășit nu acceptă schimbările în activitățile rolurilor de gen, iar acest fapt produce dezechilibru emoțional.

La polul opus stau curente militante agresive, ale căror exponenți doresc să renunțe complet la rolurile de gen, crezând că acestea sunt un simplu construct socio-cultural, complet rupt de realitățile biologice (e cazul intens mediatizat al femeii din Germania care a refuzat înscrierea în certificatul de naștere al propriului băiețel a sexului, pe motiv că îl va alege el, când e mare!), fapt care nu doar că produce un dezechilibru la nivel emoțional, ci induce o confuzie în ceea ce privește identitatea de gen. Astfel, atât refuzul schimbării atributelor sociale, cât și dorința contopirii femininului în masculin (și invers) creează cadrul optim unei dezvoltări defectuoase din punct de vedere psiho-emoțional¹. În această privință, psihoterapia pastorală vine ca o metodă de sprijin,

¹ Când spunem „dezvoltare defectuoasă din punct de vedere psiho-emoțional”, avem în vedere urmările care se vor exprima în comportamentul și interesele sexuale ale individului la maturitate. Există un inventar complex în studiile de specialitate al posibilelor deviații de interes sexual, viața intimă nemaifiind construită cu un partener de viață responsabil și matur psihic, ci în forme pe care dicționarele de psihiatrie și psihopatologie le detaliază corespunzător, și pe care nimeni nu le-ar putea eticheta drept „normalitate”, în ciuda pretențiilor formulate de anumite curente ultraliberale din societate (n.n.).

oferind o imagine mai clară a identității de gen, a identității sexuale, a stereotipurilor de gen și a rolurilor de gen.

Experimentăm un profund dezechilibru emoțional nu pentru că definiția masculinului și a femininului nu ar fi clară, ci pentru că – fie nu acceptăm schimbările pe care societatea le înregistrează în ceea ce privește sarcinile neutre, fie refuzăm categoric asumarea rolurilor de gen. Consilierea pastorală este soluția derutelor identitare și emoționale, propunând „acceptare necondiționată” și iubire.

„Rolul de gen” este un construct utilizat pe scară largă de către psihologi și se referă la comportamente, atitudini și trăsături de personalitate pe care o societate, într-o anumită cultură și într-o determinată perioadă istorică, le consideră temeinice în definirea masculinului sau a femininului; adică, ceea ce societatea consideră mai „adecvat” (sau tipic) sexului masculin sau feminin².

Totuși, având în vedere funcțiile diferite pe care corpul femeii și cel al bărbatului le îndeplinesc, îndrăznim să spunem că o parte din atributele rolului de gen ne sunt în mod natural și spontan transferate încă de la naștere, fără a implica stereotipuri de gen și fără a fi discriminați. Pentru că unele atribute sunt un „construct social”, iar societatea este în continuă mișcare, rolul de gen se schimbă în funcție de nevoile societății (economice în majoritatea cazurilor, dar și emoționale). Noile generații au nevoie nu doar de echilibru financiar, ci și emoțional, iar un echilibru nu se poate realiza fără colaborarea tuturor părților. Familia are tot mai multă nevoie să funcționeze ca un întreg.

Tatăl, mai mult decât mama, este chemat să înțeleagă deplin modificările rolului său de gen, este chemat să comunice prin emoții, să ofere disponibilitate, să iubească și

² D.N. RUBLE/C.L. MARTIN/S.A. BERENBAUM, „Gender development”, în W. Damon/R.M. Lerner (Series Eds.), N. Eisenberg (Vol. Ed.), *Handbook of child psychology: Social, emotional, and personality development*, vol. 3, 6th ed., 2006, p. 859.

să fie iubit, iar astfel să echilibreze balanța. Dacă societatea ar trece printr-un travaliu transgenerațional, am constata că astăzi, în viața copiilor noștri, a fost și este „prea multă mamă și prea puțin tată”³. Copiii au nevoie de o intimitate psiho-afectivă cu ambii părinți, mama și tatăl furnizează iubiri diferite. Mama este cea cu care copilul are o legătură ființială, pe când relația cu tatăl se cultivă, el vine din urmă și ocrotește nu doar copilul, ci și brațele care-l cuprind, pentru că echilibrul se realizează în măsura în care toate părțile sunt implicate.

Lipsa implicării tatălui poate afecta identitatea de gen a copilului, căci tatăl este imaginea sentimentului de siguranță, iar în cazul băieților deține un rol important în validarea propriei masculinități⁴. În relația „tată-fiu”, rolul tatălui este de a-și implica și iniția băiatul în activități specific masculine, fără a-i cere sau impune performanțe deosebite. De asemenea, în relația „tată-fiică”, rolul tatălui este de a-i valida fetei feminitatea, ca fiind un aspect pozitiv și firesc al vieții.

Comportamentul tatălui față de copil joacă un rol important în dezvoltarea cognitivă, în creșterea apetitului pentru anumite activități educative și recreative. Întotdeauna un tată trebuie să împlinească rolul de prieten (nu complice), cu care se poate discuta liber și care poate să înțeleagă stările copilului. Imaginea autoritară a tatălui nu va aduce beneficii, un tată dominator va avea un copil timid sau din contră, un rebel. Autoritatea în familie trebuie împărțită între ambii părinți.

Prin joc și printr-o atitudine pozitivă, tatăl va reprezenta o poartă către noi experiențe, o siguranță a sentimentelor și a trăirilor din cadrul familiei. Dacă mama este cea care deschide lumea spre iubire, tatăl este cel care menține în echilibru această lume. Fără îndoială, *tata* este o axă de

³ Teofil TIA, *Paternitatea adevărată: un munte de iubire exigentă. Multă mamă și puțin tată în viețile copiilor noștri*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2018, p. 12.

⁴ Michael E. LAMB, *The Role of the Father in Child Development*, Fourth Edition, USA, 2004, p. 3-7.

referință în activitatea de creștere a copilului, încă de la naștere și până la maturitate.

Îngrijirea, atenția și investiția personală reprezintă cheile succesului în creșterea copilului. Cea mai sigură garanție împotriva abuzurilor societății vine din faptul că un copil ce are un set bine definit de reguli impuse de părinți nu va avea de fiecare dată impulsul de a întinde coarda prea tare, în ceea ce privește experiențele sale.

Regulile nu înseamnă pierderea libertății ori controlul absolut al părinților, ci mai degrabă o supraveghere iubitoare și binevoitoare a părinților, în mod special a tatălui, cel care ar trebui să reprezinte o figură de autoritate în egală măsură cu a mamei. Încrederea celui mic se câștigă încă de la naștere, de aceea este atât de important rolul tatălui: copilul trebuie să vadă în el hotărâre și deschidere. În acest mod observarea atentă a tatălui va evolua în funcție de ceea ce el împărtășește cu copilul său⁵.

Rolul tatălui nu poate fi îndeplinit decât prin prezență efectivă; astfel, este de preferat o activitate, scurtă, consacrată 100% celui mic, decât o activitate desfășurată din obligație. Desigur, niciodată, rolurile părinților nu pot fi confundate: două mame nu pot înlocui un tată, iar doi tați nu pot înlocui o mamă.

Imaginea unui tată dedicat, responsabil și respectuos, îi va ușura copilului tranziția spre adolescență, îi va permite să pășească spre această nouă etapă a vieții într-o manieră constructivă. Toate activitățile desfășurate împreună au la bază tehnici de echilibrare emoțională, care contribuie la formarea și producerea armoniei și a liniștii. Tatăl reprezintă o complementaritate în raport cu mama în ceea ce privește activitățile zilnice, el este asemenea unui copac sub care copilul se poate adăposti în timpul furtunilor, dar și liniștea și calea prin care se poate ridica după ce a căzut⁶.

⁵ Gilles DIEDERICHS, *100 de activități cu tata*, București, Edit. Didactica, 2016, p. 4.

⁶ *Ibidem*, p. 7.

După vârsta de 3 ani și până la 6 ani, tatălui îi revine rolul de a-l însoți pe copil în experiențele sale de explorare a lumii. Aceasta este etapa în care copilul învață stăpânirea de sine, controlul emoțional, precum și „împărțirea bunurilor” sale cu ceilalți. Pentru început, copilul experimentează în mod empiric, iar mai apoi elaborează raționamentele necesare.

Tatăl îi va înlesni copilului procesul de conceptualizare mai clară a lumii, dar și comunicarea cu cei din jur. În acest mod, copilul va face mult mai ușor legături între limbajul intern și cel extern. În acest mod, tatăl va reuși să atenueze neliniștea și emoțiile perturbatoare, lăsând loc veseliei și energiei. Copilul devine mai independent și iese de sub umbra copacului numit „Tată”, dar are grijă să nu iasă din câmpul lui vizual.

Activitățile desfășurate de tată spre îndeplinirea rolului său de factor echilibrant diferă, după cum am văzut, în funcție de vârsta copilășului. Între 0-3 ani, tatăl, prin voce, miros, prezență și prin brațele sale puternice sunt o sursă de siguranță. Această perioadă a copilăriei mici este importantă în zidirea temeliei identității de gen, copiii având capacitatea de a denumi propriul sex și pe al celorlalți⁷. Între 3-6 ani, tatăl este un sprijin în realizarea noilor descoperiri; această etapă este caracterizată de înțelegerea stabilității în timp a genului.

Cu toate acestea, în ciuda faptului că înțeleg dezvoltarea în timp a bebelușilor de sex masculin sau feminin –, știu că vor deveni băieți și fete, iar mai apoi bărbați și femei –

⁷ Însă dacă sunt întrebați de exemplu: „Când tu (fată) vei crește mare, ai putea fi tătic?” sau „Poți fi băiat dacă ți-ai dori?”, răspunsul copiilor va fi „da”. Dacă acestor copii, aflați în stadiul copilăriei mici, li se arată o păpușă al cărei păr sau haine sunt aranjate și transformate în fața lor, ei afirmă că sexul păpușii nu mai este același. L. A. KHOLBERG, „A cognitive-developmental analysis of children's sex-role concepts and attitudes”, în E. E. Maccoby Ed., *The development of sex differences*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1966, p. 130-133.

ei continuă să creadă și să afirme (așa cum o făceau până atunci), că schimbarea stilului de a-și purta părul, schimbarea hainelor sau a activităților corespunzătoare genului vor determina o persoană să-și schimbe și sexul. Tocmai de aceea prezența constantă a tatălui în activitățile zilnice ale copilului va echilibra balanța identității de gen. Între 6-7 ani, curiozitatea copilului crește, precum și capacitatea lui de a înțelege lumea. În această etapă copilul are, deja, siguranța constanței sexului, fără a fi influențat de situațiile exterioare.

Copiii înțeleg deplin faptul că sexul rămâne constant, că nu este influențat de aspectul exterior al persoanei. Prin urmare, chiar dacă o persoană hotărăște să se îmbrace în hainele sexului opus sau să realizeze activități specifice acestuia, sexul acestei persoane rămâne același. Tot în această etapă spiritul de aventură al copilului se accentuează, iar descoperirile par a fi cu mult mai incitante. Tatăl intervine aici fie corectiv, fie preventiv, oferindu-i copilului ceea ce are cu adevărat nevoie, și anume experimentare, mișcare, descoperire, raportate la genul copilului, dar cu excluderea stereotipurilor de gen. Este vârsta la care copilul învață să exprime și să înțeleagă lucrurile importante, iar dezvoltarea simțurilor este mult mai accentuată.

Copilul face acum trecerea de la o etapă intuitivă la cunoașterea concret-operatorie. Acum tatăl își va exersa rolul de stâlp, de sprijin; îl va încuraja pe copil să-și îmbogățească sufletul și mintea, adunând cunoștințe din toate domeniile prin: meditație în liniște, participarea la slujbele bisericii, relaxare, imitații și deghizări, jocuri care dezvoltă cooperarea, gândirea pozitivă, gustul pentru lectură. Tatăl pregătește copilul, tânărul arbust, să devină într-o zi el însuși un copac⁸.

Nu imaginea tatălui în sine este importantă, ci mai ales ceea ce tatăl, prin interacțiunea lui cu copilul și cu soția, realizează concret, în sensul sădirii încrederii cu care soția

⁸ Gilles DIEDERICH, *100 de activități...*, p. 77.

ajunge la echilibru emoțional, iar copilul trece, într-un mod cât mai frumos, spre vârsta adultă și, posibil, într-o zi va deveni tată. Petrecerea timpului împreună, relaxarea și micile exerciții de imaginație creează sentimente de tandrețe și fericire în familie, ceea ce are efect pozitiv nu doar asupra copilului, ci asupra întregii familii, detensionând situațiile neplăcute și echilibrând balanța psiho-emoțională.

Rolul părinților nu ar trebui să fie disproportionat: tatăl se poate implica în aceeași măsură cu mama. Chiar dacă mama îndeplinește roluri și funcții diferite, echilibrul emoțional se va realiza prin complementaritate cu tatăl. Forțele nu trebuie să fie identice pentru a fi egale, ci complementare, chiar diferite, dar totuși integrate. Numai un astfel de echilibru poate maturiza cognitiv și emoțional copilul. Numai un astfel de echilibru poate oferi oportunitatea de a învăța despre diferențele dintre sexe.

Copilul adoptă și interiorizează valorile, atitudinile, trăsăturile de comportament și cele de personalitate ale părinților lui. Acest proces este denumit: identificarea parentală. Copiii vor manifesta interes față de comportamentele părinților de același sex, astfel vor imita/adopta atitudinile și comportamentele lor. Philip Rice⁹ susține că identificarea începe imediat după naștere, iar acest fapt se datorează dependenței timpurii a copilului față de părinți. În acest fel învățarea rolurilor de sex se produce aproape inconștient, indirect în această relație strânsă dintre copii și părinți.

Există o serie de stereotipuri de gen potrivit cărora stă în firea și datoria femeii să se ocupe de creșterea și educarea copiilor, că bărbatului i-ar lipsi instinctul de parenting. În acest sens există o serie de studii care arată că „parentingul nu este dependent de schimbările hormonale; totuși, schimbările hormonale primează și influențează ex-

⁹ F. Philip RICE, *The Adolescent: development Relationships and Culture*, Boston, Edit. Allyn and Bacon, 1990.

presia acestuia”¹⁰. Cu alte cuvinte, atât bărbatul, cât și femeia pot avea înclinații spre purtarea de grijă a copiilor, fără a trece obligatoriu prin experiența nașterii.

Studiile realizate pe un eșantion format din ambele sexe arată că în primele luni de viață ale copilului mama înregistrează o serie de schimbări hormonale, corpul acesteia secretând oxitocină, hormon ce îi permite să fie receptivă la plânsul și nevoile copilului (și totodată acesta atenuând amintirile legate de naștere). Ceea ce este interesant (și confirmă necesitatea adoptării schimbărilor la nivelul activităților rolului de gen) este faptul că bărbații au înregistrat același nivel de oxitocină, fapt posibil prin stimulare tactilă și vizuală¹¹.

De-a lungul timpului, presiunea socială a făcut ca femeia să își asume întreaga responsabilitate a parentingului, iar tatăl – intrând rar în contact cu copilul – nu a avut șansa de a experimenta efectele stimulării tactile. Acest fapt nu ar reprezenta o problemă, dacă nu ar produce dezechilibre la nivel emoțional și ființial, căci fiecare generație lipsită de tată, sau cu o imagine deteriorată (prost-înțeleasă de „părinte”) a paternității, a împins următoarea generație spre ceea ce numim acum „epoca derutelor identitare”.

De vreme ce corpul bărbaților este capabil să producă oxitocină în egală măsură cu cel al femeilor, este lesne de înțeles că Dumnezeu a sădit și în bărbat purtarea de grijă, nu doar economică, ci și emoțională, iar implicarea lui este absolut necesară pentru dezvoltarea unei identități sănătoase de gen. Având la bază lipsa de informare, stereotipurile de gen și presiunea unei societăți limitate, până acum în viața copiilor noștri a fost „prea multă mamă și prea puțin tată”¹²,

¹⁰ R. FELDMAN, „The neurobiology of mammalian parenting and the biosocial context of human caregiving”, în *Hormonal behavior*, 77/2016, p. 16-18.

¹¹ R. FELDMAN *et alii*, „Natural variations in maternal and paternal care are associated with systematic changes in oxytocin following parent-infant contact”, în *Psychoneuroendocrinology*, 35/ 2010, p. 1133-1141.

¹² Teofil TIA, *Paternitatea adevărată: un munte de iubire exigentă...*, p. 12.

iar de multe ori „puținul” tată prezent a avut un efect patogen nu doar asupra echilibrului emoțional, ci și asupra definirii masculinului și a femininului. Faptul e remediabil dacă se adoptă metodele potrivite de intervenție, printre care se numără și consilierea/psihoterapia pastorală.

Așadar, Biserica este chemată să răspundă provocării de a responsabiliza nu doar mama, ci și tatăl, de a renunța la stereotipuri depășite în ceea ce privește feminitatea și masculinitatea, căci nevoile familiei sunt diferite de la generație la generație. Reflecțiile pe această temă pot fi continuate, bibliografia finală propunându-ne doar câteva repere pentru a ne construi noi înșine o viziune unitară și coerentă despre modul corect de a acționa în societatea viitorului, spre binele nostru, în consens cu morala Bisericii, spre mântuirea semenilor.

DIASPORA ORTODOXĂ: CANONICITATE ȘI IMPERATIVE PASTORALE*

Ioan COZMA

Introducere

Unul dintre subiectele discutate în cadrul lucrărilor Sfântului și Marelui Sinod Ortodox din Creta (16-26 iunie 2016) a fost și cel referitor la Diaspora Ortodoxă¹. Aceasta este o temă care încă din anul 1976 a ocupat un loc important pe agenda conferințelor și întrunirilor panortodoxe și care, în contextul migrației din ultimele decenii a credincioșilor ortodocși din Europa de Est și Orientul Mijlociu spre Occident, aștepta, în mod cert, o soluție canonică care să răspundă atât nevoilor misionare, cât și exigențelor pastorale ortodoxe actuale.

Documentul Sfântului și Marelui Sinod din Creta, intitulat *Diaspora Ortodoxă*² (de aici *DO*), cu mici excepții, a

* Mulțumesc părintelui profesor dr. Dan Nicolau (Montreal) și domnișoarei cercetător dr. Daniela Dumbravă (Milano) pentru sugestiile oferite în cursul redactării acestui articol.

¹ În sens general, prin noțiunea de „Diaspora Ortodoxă” (folosit de multe ori la plural: „Diaspore”) se înțelege acele comunități ortodoxe organizate în țări care nu au o tradiție ortodoxă. În sens restrâns, noțiunea este adesea legată de cea de națiune, desemnând acele comunități ortodoxe etnice organizate în afara limitelor teritoriale ale Bisericilor mame și care sunt văzute ca o extensie a Bisericii-mame în afara granițelor. Pentru o analiză sociologică și teologică a noțiunii, a se vedea Maria HÄMMERLI, „Orthodox diaspora? A sociological and theological problematisation of a stock phrase”, în *International Journal for the Study of the Christian Church*, 10, 2-3 (2010), p. 97-115.

² Documentul a fost discutat în data de 21 iunie în prezența a 10 primați și 154 de episcopi ortodocși, disponibil la <https://www.holycouncil.org> (accesat la data de 21.02.2020).

reconfirmat textele celei de a IV-a Conferințe Panortodoxe Preconciliare din anul 2009 de la Chambésy (6-13 iunie 2009) și cele ale Sinaxei Întâistătătorilor Bisericii Autocefale din anul 2016, ținută tot la Chambésy (21-28 ianuarie 2016). Aceste documente prospectau o soluție canonică tranzitorie pentru Diaspora, mai precis, organizarea Diasporei ortodoxe în adunări/conferințe episcopale locale, care să includă pe toți ierarhii recunoscuți canonic în acel teritoriu, fără, însă, să-i desprindă de propriile jurisdicții canonice. Trebuie precizat faptul că modelul unei astfel de soluții a fost Comitatul Inter-Episcopal Ortodox din Franța, înființat în anul 1967, al cărui nume a fost schimbat în Adunarea Episcopilor Ortodocși din Franța, în anul 2007. Propunerea înființării unor astfel de adunări a fost formulată în anul 1990 de către cea de-a III-a Comisie Inter-ortodoxă Pregătitoare a Sfântului și Marelui Sinod Panortodox, pentru ca mai apoi, în anul 1993, cea de-a IV-a Comisie Inter-ortodoxă Pregătitoare să propună 8 regiuni în care să funcționeze astfel de adunări³. La cea de-a IV-a Conferință Pre-conciliară de la Chambésy din anul 2009, s-a reamintit faptul că problema diasporei constituie „una dintre chestiunile cele mai grave, cu care se confruntă Biserica Ortodoxă” (alocuțiunea de deschidere a mitropolitului Ioannis Zizioulas de Pergam)⁴, dar care, din motive istorice și pastorale, pe moment, nu poate fi rezolvată în concordanță cu eclesiologia și tradiția canonică ortodoxă (conform căreia într-o localitate nu pot avea sediul mai mulți episcopi – canonul 8 al sinodului I ecumenic de la Niceea)⁵. Soluția temporară până la întrunirea Sfântu-

³ Ioan V. LEB / Iulian M. CONSTANTINESCU, „Diaspora Ortodoxă”, în Ș. Buchiu – I. Tulcan (eds.), *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, Edit. Basilica, 2019, p. 279.

⁴ Lorenzo LORUSSO, „Forme atipiche della sinodalità ortodossa: le Assemblee episcopali nella Diaspora”, în Luigi Sabbarese (ed.), *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*, Roma, Urbaniana University Press, 2011, p. 284.

⁵ Canonul 8 Nicea I: „În privința celor care se numeau cândva pe ei înșiși «catari», dar care vin la Biserica cea sobornicească și apostolică,

lui și Marelui Sinod a fost crearea a 12 adunări episcopale, după cum urmează: Marea Britanie și Irlanda; Franța; Belgia, Olanda și Luxemburg; Austria; Italia și Malta; Elveția și Liechtenstein; Germania; Țările Scandinave (cu excepția Finlandei); Spania și Portugalia; America de Nord și America Centrală; America Latină; Australia, Noua Zeelandă și Oceania. În crearea adunărilor episcopale s-a ținut cont de împărțirea teritorială administrativă civilă – delimitarea teritorială statală – precum și de reprezentarea demografică în respectivele teritorii.

Unica modificare în componența acestor adunări, adusă de Sfântul și Marele Sinod din Creta, a fost împărțirea Adunării Episcopale pentru America de Nord și America Centrală în două organizații distincte: Adunarea Episcopală a Statelor Unite și Adunarea Episcopală a Canadei. Conform documentului sinodal, președinția acestor reuniuni revine celui dintâi ierarh dintre ierarhii Bisericii Constantinopolului, iar în absența acestora, episcopilor succesivi în ordinea dipticelor (DO 2.b). Articolul 2 din *Regulamentul de funcționare a Adunărilor Episcopale din Diaspora Ortodoxă* scotea în evidență finalitățile acestor adunări: „Scopul Adunării Episcopale este să manifeste unitatea Bisericii Ortodoxe, să promoveze cooperarea între Biserici, în toate aspectele slujirii pastorale, să mențină, să păstreze și să dezvolte interesele comunităților dependente de episcopii ortococși

Sfântul și Marele Sinod a decis ca aceștia, după ce sunt puse mâinile asupra lor, să rămână în cler. [...] dacă există un episcop sau un preot al Bisericii sobornicești când se reîntorc unii [dintre ei], este evident că episcopul Bisericii va avea rangul de episcop, iar episcopul desemnat pentru cei numiți «catari» va avea cinstea de preot, doar dacă nu cumva episcopul ar decide ca acesta să împărțăsească cinstea numelui. Dar dacă acest lucru nu i-ar face plăcere episcopului, îi va găsi un loc, fie de horepiscop, fie de preot, pentru ca să se creadă despre el că este într-adevăr în cler și ca să nu fie doi episcopi într-un oraș”. *** *Canoanele Bisericii Ortodoxe, I, Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, Răzvan Perșa (ed.), București, Edit. Basilica, 2018, p. 154.

canonici din Regiune”⁶. Rolul unui astfel de document a fost, în primul rând, acela de a întări cooperarea și comuniunea între Bisericile Ortodoxe, dar și cel de a evita eventualele confuzii la adresa Bisericii Ortodoxe. Mă refer aici, cu precădere, la acele episcopii și parohii schismatice, prezente atât în țările ortodoxe, cât și în Diaspora, care nu sunt în comuniune canonică cu nicio Biserică Ortodoxă și care își revendică autenticitatea și canonicitatea pe baza acelorași norme canonice sinodale și patristice.

Acest articol conține câteva reflecții de ordin canonic pe marginea documentului sinodal din Creta și asupra uneia dintre cele mai acute probleme cu care se confruntă Diaspora Ortodoxă astăzi, anume aceea a jurisdicțiilor multinaționale etnice, care deja generează o situație particulară în sânul Bisericii Ortodoxe și care se caracterizează prin două tendințe: pe de o parte, afirmarea unei ortodoxii autohtone/locale, iar, pe de altă parte, conservarea unei ortodoxii etnice, pe alocuri cu tendințe naționaliste.

Adunările episcopale – o formă atipică de sinodalitate

Documentul sinodal, *Diaspora Ortodoxă*, nu s-a vrut a fi o rezolvare a problemelor existente: suprapunerea jurisdicțiilor (jurisdicții paralele), multiple reședințe episcopale ortodoxe în același oraș sau regiune, revendicări de autoritate sau întâietate locale sau regionale (autocefalie), tradiții pastorale și canonice diverse etc. Mai mult, reconfirmând adunările episcopale ca soluție tranzitorie, Sfântul și Marele Sinod nu a făcut altceva decât să consacre o realitate sinodală intermediară, definită cu termenul de „adunare episcopală”, care nu se vrea a fi nici un sinod local și nici o

⁶Textele în limba română ale documentelor Sfântului și Marelui Sinod au fost preluate de pe site-ul: <https://basilica.ro/documentele-oficiale-ale-sfantului-si-marelui-sinod-in-limba-romana/> (accesat la data de 12.01.2020).

simplă întâlnire de episcopi, având mai mult un caracter informativ decât deliberativ sau executiv⁷.

Această formă atipică de sinodalitate îi pune de multe ori pe episcopi în dilemă. Mă refer aici la faptul că episcopii din aceste adunări episcopale, conform documentului sinodal, se găsesc într-o situație de dublă ascultare și coordonare: jurisdicția administrativ canonică – reală – a Bisericii-mame (patriarhie sau mitropolie) și *jurisdicția* cu caracter misionar și pastoral a adunării episcopale din care fiecare face parte. Conform documentului sinodal, această formă atipică – pe care o putem numi „sinodalitate *in between*” – este destinată să vină în întâmpinarea necesităților practice a episcopilor ortodocși din Diaspora, fără, însă, a limita competențele fiecăruia în parte asupra propriei eparhii, precum și fără a îngreși dependența canonică de Biserica-mamă. Documentul sinodal pare să fie în acest sens destul de explicit: „Activitatea și responsabilitatea acestor Adunări Episcopale va fi grija pentru manifestarea unității Ortodoxiei, pentru dezvoltarea acțiunii comune a tuturor ortodocșilor din fiecare regiune, care să se adreseze nevoilor pastorale ale ortodocșilor care trăiesc în acea regiune, pentru reprezentarea comună a tuturor ortodocșilor în raport cu alte credințe religioase și cu societatea din regiune în ansamblul ei [...]. Adunările Episcopale nu le anulează episcopilor membri competențele lor administrative și caracterul canonic și nici nu le restricționează drepturile în Diaspora. Adunările Episcopale au ca scop formularea unei poziții comune a Bisericii Ortodoxe asupra diferitelor probleme. Episcopii membri nu

⁷Înainte de sinodul din Creta, Antoine Arjakovsky atrăgea atenția asupra faptului că prin crearea adunărilor episcopale, sinodul episcopilor a fost transformat într-o adunare menită nu să decidă, ci doar să confirme hotărârile deja luate de fiecare episcopie sau jurisdicție în parte („*a mere rubber-stamping assembly*”). Antoine ARJAKOVSKY, „The Issue of the Diaspora at the Future Pan-Orthodox Council: Pragmatic Proposals”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 60: 1-2 (2016), p. 156.

sunt oprîți în niciun caz să rămână în continuare răspunzători față de propriile lor Biserici și de a exprima opiniile propriilor lor Biserici în lumea din afară” (DO 2c; 5).

În unele zone, aceste adunări episcopale, atât înainte de sinodul din Creta, cât și după, au avut (au în continuare) o activitate și eficiență mediocră, funcționând mai mult teoretic decât practic (a se vedea activitatea adunării episcopale din Italia și Malta și a celei din Statele Unite). Acest lucru nu face altceva decât să îngreuneze demersul de maturizare a Bisericii locale dintr-o anumită regiune sau țară, demers ce ar permite ulterior obținerea statutului de Biserică locală autocefală și trecerea treptată de la o organizare jurisdicțională la una în principal teritorială. Cu excepția unor dioceze din Biserica Ortodoxă din America, eparhiile ortodoxe din Occident au un caracter etnic, fapt ce face destul de dificilă adaptarea teritorială a diocezelor și limitarea jurisdicțională a episcopilor. Principiul care guvernează organizarea administrativă a acestor comunități ortodoxe în eparhii etnice este principiul jurisdicțional, iar nu cel teritorial. Acest lucru nu înseamnă că principiul teritorialității ar fi un criteriu mai puțin important în organizarea instituțională a Bisericii; dimpotrivă, principiul teritorialității este destinat a crea unitate în Biserică precum și stabilitatea necesară definirii raporturilor dintre comunitățile ortodoxe locale⁸. În Creta s-a avut în vedere faptul că situația Diasporei ortodoxe, în ansamblul ei, este una atipică, în timp ce situațiile reglementate de normele canonice (ca de exemplu, cea reglementată de canonul 8 Niceea I) erau situații tipice, corespunzătoare circumstanțelor și nevoilor din acele timpuri, precum și de faptul că principiul teritorialității în cazurile actuale trebuie să fie subordonat principiului pastoral-misionar fără, însă, să-l tuteleze. În documentul sinodal se declară următoarele: „De asemenea, se afirmă că în faza actuală nu este posibil,

⁸ Maria HÄMMERLI, „Orthodox diaspora? A sociological and theological...”, p. 109.

din motive istorice și pastorale, să se treacă imediat la ordinea strict canonică a Bisericii în această problemă, adică existența unui singur episcop în același loc. Din acest motiv, se decide păstrarea Adunărilor Episcopale, stabilite de cea de-a IV-a Conferință Presinodală Panortodoxă până la momentul potrivit, când toate condițiile vor fi împlinite, pentru a aplica rigoarea canonică (*acrivia*)” (DO 1a).

O singură Diasporă sau o multitudine de Diaspore

O altă chestiune delicată, primită cu rezervă la momentul formării adunărilor episcopale în anul 2009 și care a fost reconfirmată în aceeași formă de sinodul din Creta, este cea referitoare la atribuirea președinției adunărilor episcopale celui dintâi dintre ierarhii Bisericii Constantinopolului (DO 2b). Această stipulare a deschis, în fapt, polemici de culise, fiind văzută ca un mod indirect al patriarhului de Constantinopol de a controla și subordona întreaga Diasporă Ortodoxă și chiar interpretată ca o tentativă a Patriarhiei Ecumenice de subminare a sinodalității în Biserică⁹. Este bineștiut faptul că sinodul ecumenic de la Calcedon (451 d.Hr.) acorda privilegiul patriarhului de Constantinopol, în virtutea poziției sale, dreptul de a hirotoni pe episcopii din diocezele din Pont, Asia și din Tracia, precum și pe episcopii din ținuturile barbare dependenți de diocezele amintite (canonul 28)¹⁰. Jurisdicția sau drepturile Patriarhiei de Con-

⁹ Cf. S. TROITSKY, *The Limits of Authority of the Constantinopolitan Patriarchate over the «Diaspora»*, St. Vladimir's Seminary Library, p. 2-3, tradus din limba rusă în „Giornale del Patriarcato di Mosca”, 11 (1947), p. 34-45.

¹⁰ Canonul 28 Calcedon (451): „Urmând întru totul hotărârile Sfinților Părinți și cunoscând canonul celor o sută cincizeci de episcopi preaiubitivi de Dumnezeu, care tocmai a fost citit, al celor adunați pe timpul marelui Teodosie, cel de evlavioasă amintire, a celui care fusese atunci împărat, în cetatea împărătească a Constantinopolului, Noua Romă, hotărâm și votăm și noi aceleași lucruri cu privire la privilegiile Preasfintei Biserici a aceleiași cetăți a Constantinopolului, Noua Romă.

stantinopol asupra Diasporei Ortodoxe sunt văzute astăzi de către anumiți teologi și canoniști ca fiind, de fapt, o continuare a drepturilor asupra teritoriilor barbare, consacrate de canonul calcedonian¹¹. În viziunea lor, expresia „Diaspora Ortodoxă” nu poate fi folosită la plural, deoarece nu există decât o singură jurisdicție legitimă asupra ortodocșilor din țările tradițional neortodoxe și aceasta este cea a Patriarhiei de Constantinopol, indiferent de comunitățile multietnice care o compun.

Această interpretare, însă, este categoric respinsă de către celelalte Biserici autocefale naționale care au jurisdicții extrateritoriale și care consideră că purtarea de grijă față de proprii credincioși, indiferent unde ei s-ar afla, este o obligație, nu o opțiune¹². Din punct de vedere spiritual și

[...] Astfel, numai mitropoliții diocezei Pontului, a Asiei și a Traciei, precum și episcopii din [ținuturi] barbare, ai diocezelor amintite, să fie hirotoniți de către preasfântul scaun pomenit al Preasfintei Biserici din Constantinopol. Evident, fiecare mitropolit al diocezelor pomenite, împreună cu episcopii eparhiei, să-i hirotonească pe episcopii eparhiei lor, după cum s-a poruncit prin dumnezeieștile canoane. Dar, după cum s-a spus, mitropoliții diocezelor amintite să fie hirotoniți de către arhiepiscopul Constantinopolului, după ce s-a realizat alegerea prin vot unanim, conform obiceiului, și după ce i-a fost adusă lui la cunoștință.” *** *Canoanele Bisericii Ortodoxe, I, Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, Răzvan Perșa (ed.), p. 231-232.

¹¹ Demetrios J. CONSTANTELOS, „The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological Perspective”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, 24, 2-3 (1979), p. 208. Pe această temă recomandăm spre lecturare comentariul la canonul 28 al arhiepiscopului ortodox Peter L’Huillier în lucrarea sa: *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood (NY), St. Vladimir’s Seminary Press, 1996, p. 267-296.

¹² A se vedea Nicolae V. DURĂ, „Comunitățile ortodoxe române de peste hotare, o preocupare permanentă a Bisericii Ortodoxe Române”, în *Studii Teologice*, 1 (1986), p. 9-23; Iorgu D. IVAN, „Etnosul – neamul – temei divin și principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericești”, în *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii

canonic, comunitățile bisericești din afară sunt văzute ca o continuare a Bisericilor autocefale naționale, dincolo de limitele geografice și istorice proprii. În cele mai multe cazuri, datorită relației dintre națiune și religie, Ortodoxia este văzută în Diaspora ca o reprezentare a națiunii. De altfel, conservarea și transmiterea propriilor tradiții naționale sunt considerate de unii istorici și teologi ca fiind elemente importante în definirea *diversității* ortodoxe¹³. Din acest punct de vedere, orice pretenție de natură jurisdicțională a unei Biserici autocefale asupra credincioșilor unei alte Biserici autocefale, indiferent unde s-ar afla, a fost percepută ca fiind contrară spiritului și practicii canonice care nu permite imixtiunea episcopilor unei jurisdicții în altă jurisdicție, respectiv canonul 2 al celui de al II-lea sinod ecumenic de la Constantinopol (381)¹⁴, canonul 8 al celui de al III-lea sinod

Ortodoxe Române, 1987, p. 195-196; Dan-Ilie CIOBOTEA, „Problema canonicității și comuniunii în diaspora ortodoxă”, în *Mitropolia Banatului*, 1-2 (1985), p. 102-104; Ioan N. FLOCA, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 326-327. În timpul unei întâlniri ecumenice având ca temă *Primatul Petrin*, organizată în luna mai 2003 în Vatican, profesorul de drept canonic ortodox Nicolae Dură a afirmat următoarele: „Sfântul și Marele Sinod – preconizat de către Constantinopol – nu are alt scop decât acela de a ratifica pretextele hegemonice ale patriarhului de Constantinopol asupra întregii diaspore ortodoxe”. Delegația patriarhiei ecumenice, condusă de profesorul și episcopul Ioannis Zizioulas (de Pergam), a reacționat imediat, considerând o astfel de afirmație drept ofensă adusă patriarhului de Constantinopol. A se vedea Nicolae V. DURĂ, „The «Petrine Primacy»: The Role of the Bishop of Rome according to the Canonical Legislation of the Ecumenical Councils of the First Millennium, an Ecclesiological-Canonical Evaluation”, în Walter Kasper (ed.), *The Petrine Ministry – Catholics and Orthodox in Dialogue*, New York/Mahwah (N.J.), The Newman Press, 2006, p. 178, nota 73, p. 187.

¹³ A se vedea Ioan V. LEB / Gabriel V. GÂRDAN, „Nationality and Confession in Orthodoxy”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 7, 21 (2008), p. 66-78.

¹⁴ Canonul 2 Constantinopol I (381): „Episcopii să nu treacă dincolo de dioceză, în bisericile din afara granițelor și nici să tulbure bisericile,

ecumenic de la Efes (431)¹⁵ și canonul 39 al celui de al VI-lea sinod ecumenic de la Constantinopol – Trulan (692)¹⁶.

Prin urmare, chiar dacă se poate vorbi de unitatea de credință a comunităților ortodoxe diasporale, modelul etnic de reproducere a identității ortodoxe conferă realitatea unei multitudini de *diaspore ortodoxe*.

ci, conform canoanelor, episcopul Alexandriei să administreze numai problemele din Egipt, iar episcopii Orientului să administreze numai Orientul, fiindu-i păstrate Bisericii Antiohienilor privilegiile cele din canoanele de la Niceea. Și episcopii diocezei Asiei să administreze numai problemele ce privesc Asia, și cei ai Pontului, numai pe cele ale Pontului, și cei ai Traciei să administreze numai pe cele ale Traciei. Însă, episcopii să nu treacă nechemați dincolo de dioceză pentru o hirotonie sau pentru orice alte probleme administrative bisericesti. Iar dacă este păzit canonul scris înainte cu privire la dioceze, este evident că sinodul eparhiei va administra cele referitoare la fiecare eparhie, conform celor hotărâte la Niceea. Iar Bisericile lui Dumnezeu, cele dintre popoarele barbare, trebuie să fie administrate conform obiceiului în vigoare al Părinților”. *** *Canoanele Bisericii Ortodoxe, I*, Răzvan Perșa (ed.),..., p. 175.

¹⁵ Efes (431), canonul 8: „[...] Iar acest lucru va fi păzit și în celelalte dioceze și pretutindeni în eparhii, pentru ca niciunul dintre preaiubitii de Dumnezeu episcopi să nu ia în stăpânire o altă eparhie care nu este de demult și dintru început sub stăpânirea lui sau a celor dinaintea lui. Dar dacă cineva a ocupat [o eparhie] și dacă, silind-o, a făcut-o sub stăpânirea lui însuși, să o restituie, ca să nu fie încălcate canoanele Părinților, nici să nu fie implicată mândria puterii seculare, sub pretextul slujirii sfinte, și, fără să știm, să pierdem puțin câte puțin libertatea pe care ne-a dăruit-o prin Sângele Său Domnul nostru Iisus Hristos, Izbăvitorul tuturor oamenilor [...]”. *Ibidem*, p. 191.

¹⁶ Canonul 39 Trulan (692): „Fiindcă fratele și coslujitorul nostru Ioan, întâistătătorul insulei Cipru, a emigrat în eparhia Hellespontului împreună cu propriul popor al numitei insule, atât din cauza invaziilor barbare, cât și în vederea eliberării de robia păgână și pentru a fi complet supus sceptrelor puterii preacrestine – prin pronia iubirii de oameni a lui Dumnezeu și prin osteneala iubitorului de Hristos și a drept-credinciosului nostru împărat – decidem ca privilegiile stabilite de Dumnezeu purtătorii Părinți întruniți mai demult în Efes să fie păstrate fără nicio modificare pentru tronul bărbatului mai înainte desemnat [...]”. *Ibidem*, p. 293.

Organizarea pe criterii etnice a diasporelor ortodoxe este argumentată pe baza aceleiași normative canonice antice. Canonul 34 apostolic este luat drept argument fundamental în afirmarea dreptului de jurisdicție a episcopilor unui neam (națiuni) asupra propriilor credincioși¹⁷. Evident, în acele timpuri, nu se putea vorbi despre națiune în sensul în care acest cuvânt este înțeles astăzi, din punct de vedere social, politic și juridic; Bisericile locale naționale cu episcopi și un sinod propriu apar mult mai târziu¹⁸. Cu toate acestea, prin expresia „episcopii fiecărui neam”, canonul confirma organizarea administrativă a Bisericii într-o multiplicitate etnică în care fiecare neam își avea proprii săi episcopi¹⁹. De asemenea, canonul 2 al sinodului al II-lea ecumenic de la Constantinopol amintește de „Bisericile lui Dumnezeu, cele dintre popoarele barbare”, despre care dispune ca să fie „administrare conform obiceiului în vigoare al Părinților”. „Obiceiul” despre care vorbește canonul este interpretat ca referindu-se atât la dreptul unor episcopi din imperiul Roman de a purta grijă față de comunitățile creștine aflate printre barbari, cum era cazul Bisericii din Abisinia subordonată în acele timpuri episcopului de Alexandria, cât și la cazurile acelor Biserici din afara imperiului care se administrau autonom, având episcopi din neamul lor²⁰.

¹⁷ Canonul 34 Apostolic: „Episcopii fiecărui neam trebuie să-l cunoască pe cel dintâi dintre ei și să-l considere drept căpetenie și să nu facă nicidecum ceva deosebit fără voința aceluia. Dar fiecare să facă numai acele lucruri care aparțin parohiei lui și ținuturilor de sub ea. Dar nici acela să nu facă ceva fără voința tuturor, căci astfel va fi bună înțelegere și va fi slăvit Dumnezeu prin Domnul, în Duhul Sfânt, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt”. *Ibidem*, p. 116.

¹⁸ Giuseppe Ferrari, „La legislazione delle Chiese Bizantine”, în *Oriente Cristiano*, 25 (1985), p. 9-11.

¹⁹ Ioan COZMA, „Le province ecclesiastiche tra tradizione e necessità pastorali odierne: argumentatio in iure ed in facto, con speciale riferimento alla Chiesa Ortodossa Romana”, în *Studi Ecumenici*, 30, 1 (2012), p. 26.

²⁰ Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – însoțite de comentarii*, vol. I (2), Arad, Tipografia Diecezană, 1931, p. 95; Nicolae DURĂ, „Le-

Un argument în plus în susținerea organizării comunităților diasporale ortodoxe pe principiul etnic poate fi identificat chiar în practica Patriarhiei Ecumenice la începutul secolului trecut. Prin *tomosul sinodal* din 18 martie 1908, Patriarhia de Constantinopol acorda Sinodului Bisericii Ortodoxe din Grecia dreptul de a purta de grijă comunităților grecești din America de Nord. Motivația unei astfel de decizii are la bază atât o problemă de natură politică – presiunea guvernului turc asupra Patriarhiei Ecumenice din cauza activităților anti-turcești a grecilor din Statele Unite ale Americii – cât și una de natură canonică – împiedicarea Patriarhiei Moscovei de a exercita controlul asupra tuturor parohiilor ortodoxe din Statele Unite²¹. În Statele Unite, la acea vreme, exista deja o dioceză misionară rusească, căreia, în anul 1907, îi va fi schimbat numele în Biserica Ortodoxă Greco-Catolică Rusă din Nordul Americii, iar, mai târziu, în anul 1970 va primi autocefalia din partea Patriarhiei de la Moscova, fiind cunoscută până astăzi cu numele de Biserica Ortodoxă din America (*The Orthodox Church in America*)²². Chiar dacă nu a fost de lungă durată – în anul

gislația canonică a Sinodului al II-lea ecumenic și importanța ei pentru organizarea și disciplina Bisericii”, în *Glasul Bisericii*, 6-8 (1981), p. 634.

²¹ A se vedea George PAPAIOANNOU, *The Odyssey of Hellenism in America*, Thessaloniki, Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1985; John H. ERICKSON, *Orthodox Christians in America: A Short History*, second edition, New York, Oxford University Press, 2008; Victor ROUDOMETOF, „From Greek-Orthodox Diaspora to Transnational Hellenism: Greek Nationalism and the Identities of the Diaspora”, în Allon Gal / Athena S. Leoussi / Anthony D. Smity (eds.), *The Call of the Homeland Diaspora Nationalisms, Past and Present*, Leiden–Boston, Brill (IJS Studies Judaica 9), 2010, p. 139-166.

²² Asupra parcursului istoric și canonic al Bisericii Ortodoxe din America, nerecunoscută încă cu statutul de Biserică autocefală de către toate Bisericile ortodoxe autocefale, recomandăm volumul omagial dedicat împlinirii a 50 de ani de la primirea autocefaliei, publicat recent de către Edit. Seminarului Teologic Ortodox „Sf. Vladimir”, Ionuț Al. Tudorie, (ed.), *The Time Has Come: Debates over the Autocephaly of the OCA Reflected in St. Vladimir's Quarterly*, Yonkers (NY), St. Vladimir's Seminary, 2020.

1921, comunitățile grecești din toată lumea vor reintra sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol – principiul în baza căruia a fost conceput acest drept, și anume protejarea eanismului ortodox, este susținut și promovat în continuare atât de Biserica greacă, cât și de Patriarhia Ecumenică²³.

Trebuie amintit faptul că purtarea de grijă față de proprii credincioși aflați în afara limitelor teritoriale administrative este o practică veche și în Biserica Ortodoxă Română. Când invaziile barbare au distrus cetățile și împreună cu ele sediile episcopale de la sud de Dunăre (sec. IV-VI), arhiepiscopul de Tomis (Constanța) – cel mai vechi scaun episcopal românesc, fondat de către apostolul Andrei, și despre care se afirmă că în acele timpuri avea un statut de autocefalie – a exercitat jurisdicția sa atât la nord, cât și la sud de Dunăre, teritorii locuite în mare parte de populații romanice²⁴. Această situație nu a fost considerată ca fiind o ilegalitate, ci, intra, de fapt, sub incidența „obiceiului” stipulat de canonul 2 constantinopolitan²⁵. O situație similară a fost și cea referitoare la jurisdicția mitropoliților din Ungrovlahia și Moldova asupra românilor ortodocși din Transilvania (din secolul al X-lea provincie maghiară). Acest drept de jurisdicție al celor doi

²³ Hiéromoine PIERRE, „Notes d’Ecclésiologie Orthodoxe. Le Patriarche Oecuménique et les Églises Orthodoxes Autocéphales”, în *Irenikon*, 6 (1933), p. 445.

²⁴ Emilian POPESCU, „Începuturile îndepărtate ale autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române: Tomisul – Arhiepiscopie autocefală”, în *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, p. 326-353; Nicolae V. DURĂ, „Forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice”, în *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985*, p. 295-296; IDEM, „Scythia Minor” (*Dobrogea*) și Biserica ei Apostolică. Scaunul Arhiepiscopal și Mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV), București, Edit. Didactică și Pedagogică, 2006, p. 87-200; Ionuț HOLUBEANU, *Organizarea bisericească în Scythia și Moesia Secunda în secolele IV-VII*, București, Edit. Basilica, 2018.

²⁵ Nicolae V. DURĂ, *Forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române...*, p. 320.

mitropoliți a fost apoi recunoscut de către patriarhii de Constantinopol. La sfârșitul secolului al XIV-lea, patriarhul Nil acorda mitropolitului de Ungrovlahia titlul de *exarchus totius Ungariae et plagenarum*, iar patriarhul Matei recunoștea mitropolitului de Moldova dreptul de jurisdicție asupra unor zone din Transilvania²⁶. Biserica Ortodoxă Română a menținut această consuetudine și a continuat să poarte de grijă față de credincioșii săi aflați în afara granițelor țării, călăuzită fiind de principiul unei organizări dinamice a Ortodoxiei, în care purtarea de grijă față de proprii credincioși trebuie să primeze înaintea oricărei limitări teritoriale²⁷.

²⁶ *Ibidem*, p. 320-321.

²⁷ Conform articolului 6 (2) din Statutul Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhia Română are următoarele eparhii în afara granițelor țării: Mitropolia Basarabiei, autonomă și de stil vechi și Exarhat al Plaiurilor (Arhiepiscopia Chișinăului, Episcopia de Bălți, Episcopia Basarabiei de Sud, Episcopia Ortodoxă a Dubăsarilor și a toată Transnistria), Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale (Arhiepiscopia Ortodoxă a Europei Occidentale, Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, Episcopia Ortodoxă a Spaniei și Portugaliei), Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale și de Nord (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Germaniei, Austriei și Luxemburgului, Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord), Mitropolia Ortodoxă Română a celor două Americi (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Statelor Unite ale Americii, Episcopia Ortodoxă Română a Canadei), Episcopia Daciei Felix (sub autoritatea directă a Patriarhiei Române), Episcopia Ortodoxă Română a Ungariei (sub autoritatea directă a Patriarhiei Române), Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande (sub autoritatea directă a Patriarhiei Române). La acestea se adaugă reprezentanțele și comunitățile Patriarhiei Române în străinătate: Reprezentanța Patriarhiei Române la Locurile Sfinte, Reprezentanța Patriarhiei Române pe lângă instituțiile europene, Comunitatea Ortodoxă Română din Sofia, Comunitatea Ortodoxă Română din Turcia, Comunitatea Ortodoxă Română din Africa de Sud, Comunitatea Ortodoxă Română din Cipru, Reprezentanța Patriarhiei Române de la Tokyo și Comunitatea Ortodoxă Română din Osaka, Comunitatea Ortodoxă Română din Siria, disponibil la <http://patriarhia.ro/images/documente/Statutul%20pentru%20organizarea%20si%20functionarea%20Bisericii%20Ortodoxe%20Romane.pdf> (accesat la data de 10.02.2020).

Diversitate etnică și multiplicitate jurisdicțională

Legislația canonică sinodală și patristică a primului mileniu este, fără îndoială, un punct de referință important în organizarea administrativă a Bisericii Ortodoxe. Trebuie, totuși, avut în vedere faptul că o interpretare *sensu stricto* a normelor canonice, fără a ține seama de noile realități istorice și pastorale, ar putea provoca conflicte nu numai la nivel inter-ortodox, între diferitele Biserici locale, ci și în interiorul unei Biserici locale, cu acuzații de încălcare a canoanelor, a tradiției și a practicii bisericești (cazul cel mai recent este cel al recunoașterii autocefaliei Bisericii Ucrainei de către Patriarhia de Constantinopol). Acuzațiile, de obicei, sunt formulate de către cei care resping un model de organizare dinamică a Bisericii, care să corespundă misiunii și nevoilor pastorale ale credincioșilor ortodocși, oriunde s-ar afla ei, iar nu intereselor personale sau subiective ale unor ierarhi sau ale sinoadelor din care aceștia fac parte. Diversitatea etnică și multiplicitatea jurisdicțională nu ar trebui să fie un motiv de dezbinare sau ne-unitate în sânul Ortodoxiei. Merită amintite, în acest sens, cuvintele Arhiepiscopului Demetrios al Arhiepiscopiei Ortodoxe Grecești din Statele Unite și președintele Consiliului Episcopal, rostite cu ocazia deschiderii Adunării Episcopale a Americii de Nord și a Americii Centrale din anul 2010: „Ne străduim pentru unitate deoarece Domnul ne-a cerut să fim una, însă diversitatea și diferențele nu trebuie să ne înspăimânte. Acestea sunt daruri ce trebuie să fie folosite spre slava lui Dumnezeu. Unitatea noastră nu este pentru a distruge diferențele [dintre noi]; dimpotrivă, unitatea noastră este destinată să se realizeze tocmai datorită diversității noastre naturale, fie ea lingvistică, culturală sau etnică”²⁸.

²⁸ *Address of his Eminence Archbishop Demetrios of America, Chairman at the Episcopal Assembly of North and Central America, New York, Helmsley Park Lane Hotel (May 26, 2010), disponibil la <http://www.assemblyofbishops.org/news/2010/address-archbishop-demetrios> (accesat la data de 11.02.2020).*

Cu toate acestea, este o eroare să se considere că doar apartenența canonică la Patriarhia Ecumenică asigură canonicitatea unei episcopii sau parohii în Diaspora Ortodoxă, cum, de altfel, tot anomalie este și recunoașterea canonicității unei dioceze sau a unei parohii etnice de către o altă Biserică autocefală, în timp ce respectiva dioceză sau parohie refuză orice legătură de comuniune cu Biserica-mamă din care s-a desprins în mod necanonic. Rolul canonicității este de a întări comuniunea dintre Biserici care desfășoară activități pastorale și misionare în același teritoriu, iar nu de a încuraja diviziunea între ele sau de a promova eclesiocentrismul²⁹.

Subliniem faptul că dependența jurisdicțională și canonică exclusivă de Biserica-mamă autocefală și diminuarea aspectului misionar sau subordonarea intereselor și principiilor etnice pot avea ca efect negativ dezvoltarea unei *Ortodoxii enclavizate* (și *enclavizante*), posibilă și accesibilă doar unui grup restrâns de persoane, în general doar celor care vorbesc aceeași limbă și împărtășesc aceeași cultură. În cele mai multe cazuri însă, ortodocșii convertiți dintr-o anumită țară nu se identifică cu comunitățile ortodoxe etnice. De exemplu, o persoană de etnie americană (anglo-saxonă) convertită la ortodoxie se regăsește mai mult într-o parohie ortodoxă americană decât într-una de limbă și cultură greacă, rusă sau română³⁰. Dificultăți sunt chiar și pentru unii

²⁹ Dan Ilie CIOBOTEA, *Problema canonicității și comuniunii în diaspora ortodoxă*,..., p. 103-104.

³⁰ De exemplu, în prezent, Ortodoxia în Statele Unite ale Americii cuprinde un mozaic de unități administrative (mitropolii, arhiepiscopii, episcopii, vicariate, reprezentanțe patriarhale), reprezentând șase jurisdicții canonice: Patriarhia Ecumenică (Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă din America, Episcopia Ortodoxă Ucraineană, Episcopia Ortodoxă Albaneză, Episcopia Ortodoxă Carpato-Rusă), Patriarhia Antiohiei (Arhiepiscopia Ortodoxă Antiohiană din America de Nord), Patriarhia Moscovei (Parohiile Patriarhiei Moscovei în Statele Unite, Biserica Ortodoxă în afara Rusiei – ROCOR), Patriarhia Serbiei (Episcopiile Ortodoxe Sârbe din Statele Unite ale Americii), Patriarhia Română (Mitropolia Ortodoxă Română a celor Două Americi), Patriarhia Bulgariei (Episcopia Ortodoxă Bulgară de Statele Unite, Canada și Australia), Patriarhia Georgiei (Episcopia

credincioși din parohiile etnice, aflați la a doua sau a treia generație, pentru care legătura cu Biserica-mamă nu este atât de relevantă; mulți dintre ei nici nu se consideră parte a Diasporei ortodoxe, ci mai degrabă parte dintr-o Ortodoxie autohtonă locală. Spre exemplu, acesta este cazul Bisericii Ortodoxe din America, care de la primirea autocefaliei din partea Patriarhiei Moscovei, în anul 1970, se revendică ca fiind Biserică ortodoxă locală americană și nicidecum o Diasporă ortodoxă³¹. Încercarea de legitimizare ca biserică autohtonă locală se poate constata nu numai în organizarea teritorială a acesteia (excepție făcând doar cele trei episcopii etnice – Episcopia Ortodoxă Română a Americii, Episcopia Ortodoxă Bulgară și Episcopia Ortodoxă Albaneză – care sunt în principal organizate pe principiul jurisdicțional), ci și în activitățile și proiectele pastorale promovate atât la nivel local, cât și național³².

Pentru aceste Biserici, dreptul Patriarhiei de Constantinopol asupra episcopilor și comunităților ortodoxe „din teritoriile barbare”, susținut în baza canonului 28 de la Calcedon, este lipsit de substanță, bine știind că în Statele Unite ale Americii, la data întemeierii primelor comunități ortodoxe, existau deja comunități creștine catolice și protestante cu o oarecare vechime. Este inutil să vorbim de țările Europei Occidentale unde creștinismul avea deja o lungă tradiție înainte de întemeierea (sau reînființarea) primelor comunități ortodoxe (sec. XV)³³.

Ortodoxă Georgiană din America de Nord). La acestea se adaugă Biserica Ortodoxă din America (OCA) ce cuprinde 12 dioceze, dintre care 3 dioceze sunt etnice (Episcopia Ortodoxă Română din America, Episcopia Ortodoxă Bulgară și Episcopia Ortodoxă Albaneză).

³¹ Antoine ARJAKOVSKY, *The Issue of the Diaspora at the Future Pan-Orthodox Council: Pragmatic Proposals,...*, p. 157.

³² Deși se revendică ca fiind o Biserică ortodoxă americană, realitatea este că multe dintre parohiile OCA sunt încă tributare unui filețism cultural slav.

³³ Ivana NOBLE, „The Future of the Orthodox «Diaspora» – On Observer’s Point of View”, în *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 60:1-2 (2016), p. 173.

În multe situații, caracterul pregnant etnic al episcopilor și parohiilor din Diaspora a dus la dezvoltarea și promovarea unui tip de *Ortodoxie etnică*, unde episcopii și preoții dimpreună cu credincioșii lor sunt, mai degrabă, preocupați să conserve limba, cultura și tradițiile populare ale țării de origine decât să răspândească și să întărească credința ortodoxă³⁴. În astfel de cazuri, cum sublinia Alexander Schmemmann, Biserica este transformată într-un „instrument al naționalismului”, pierzându-și caracterul misionar³⁵. Acest fapt poate genera confuzii asupra felului în care este percepută și înțeleasă *tout court* Biserica Ortodoxă de către persoanele ce manifestă un alt crez decât cel ortodox. Nu de puține ori, etnicitatea este asimilată Ortodoxiei, devenind chiar un adjectiv (ca de exemplu: ortodoxia românească, ortodoxia grecească, ortodoxia rusească, ortodoxia ucraineană, ortodoxia sârbească, ortodoxia bulgară etc.), pierzându-se, astfel, din vedere faptul că Biserica Ortodoxă nu se reduce la o singură categorie de indivizi și că nu trebuie asociată sau confundată cu identitatea etnică. Este ceea ce, de fapt, în anul 1872, Sinodul Panortodox de la Constantinopol a condamnat ca fiind erezie eclesiologică atunci când s-a referit la *etnofiletism*, afirmând principiul constituirii bisericii dintr-o anumită zonă, nu pe baze filetiste, ci cuprinzându-i pe toți credincioșii ortodocși fără vreo diferențiere rasială sau de limbă³⁶. Dincolo de reafirmarea

³⁴ Demetrios J. CONSTANTELOS, *The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological Perspective*, p. 202; Ioan COZMA / Maria Chiara GIORDA, „Per una storia della Chiesa ortodossa romana in Italia”, în *Quaderni di Benvenuti in Italia*, 13 (2018), p. 16-17; Ioan COZMA, „Canonical and Administrative Issues Relating to the Parish in the Romanian Orthodox Episcopate of America”, în Marius Bălan / Emilian I. Roman (eds.), *Patrimoniul cultural religios – Legislație și jurisprudență (Religious Cultural Heritage – Legislation and Jurisprudence)*, Iași, Edit. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2018, p. 225-242.

³⁵ Alexander SCHMEMMANN, „Problems of Orthodoxy in America. 1. The Canonical Problem”, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 8 (1964), p. 77.

³⁶ În privința documentului sinodal și a circumstanțelor care au dus la emanarea lui, a se vedea Răzvan PERȘA, „Biserica Ortodoxă între des-

poziției sinodului din anul 1872 referitoare la condamnarea etnofiletismului³⁷, Sfântul și Marele Sinod din Creta din anul 2016 a abordat, în opinia lui Cyril Hovorun, și un alt tip de filetism, și anume filetismul imperial sau civilizațional. Spre deosebire de etnofiletism, acest tip de filetism nu impune o segregare lingvistică sau culturală, ci face apel la un tip de discriminare bazată pe criterii istorice și politice, pe aderența la o cultură sau civilizație superioară altor culturi sau civilizații ca fiind fundamentale în expresia ortodoxiei la nivel universal (expresii ale unui astfel de filetism sunt pan-slavismul și pan-elenismul)³⁸.

Din nefericire, de multe ori în diasporele ortodoxe, misiunea și apostolatul ajung să fie subordonate, fie unor idealuri naționaliste și etnice, fie unei misiuni preponderent sociale și culturale în detrimentul laturii spirituale. Această confuzie face ca rostul bisericii să fie denaturat, confundat cu acela al conservării limbii, al promovării tradițiilor populare și a culturii unui anumit grup etnic; nu de puține ori, acest fenomen sfârșește prin a fi asimilat cu o afacere mondenă (un business secular). În această nedorită ecuație, preotul este transformat din părinte spiritual într-un simplu angajat cu ore de muncă, beneficii și concedii, fiind, mai degrabă, apreciat pentru implicarea sa în activități sociale și culturale decât pentru activitățile liturgice și pastoral-misionare³⁹.

În concluzie, cu toate că Sinodul din Creta nu a prospectat o soluție definitivă pentru Diaspora, trebuie apreciat, așa cum este subliniat în Enciclica Sfântului și Marelui Sinod, faptul că „înființarea Adunărilor Episcopale în Diaspo-

considerarea identității naționale și etnofiletism”, în Casian Rușeț (ed.), *Unitate și dăinuire. Centenar România Mare 1918-2018*, Caransebeș, Edit. Montefano – Edit. Episcopiei Caransebeșului, 2019, p. 181-206.

³⁷ A se vedea *Enciclica Sfântului și Marelui Sinod din Creta*, 3, 1.

³⁸ A se vedea Cyril Hovorun, „Ethnophyletism, Phyletism, and Pan-Orthodox Council”, în *The Wheel*, 12 (2017), p. 63-64.

³⁹ Ioan COZMA, *Canonical and Administrative Issues Relating to the Parish in the Romanian Orthodox Episcopate of America*, p. 242.

ra Ortodoxă, alcătuite din toți episcopii recunoscuți canonic din fiecare regiune, care continuă să fie sub jurisdicțiile lor canonice, de care depind astăzi, reprezintă un pas pozitiv în vederea organizării lor canonice, iar funcționarea acestor Adunări asigură respectarea principiului eclesiologic al sinodalității” (*Enciclica Sfântului și Marelui Sinod 5*).

Adunările episcopale sunt expresii ale sinodalității locale și nu trebuie privite și nici reduse la simple reuniuni de episcopi. Rostul lor nu este acela de a conserva trecutul sau de a susține *colonialismul ortodox etnic*, ci de a contribui activ la procesul de trecere de la statutul temporar de diasporă la cel de Biserică ortodoxă autonomă și autocefală. Este de dorit ca Bisericile-mame să înțeleagă și să sprijine tot acest proces de maturizare al jurisdicțiilor lor din Diaspora, pe care apoi, ulterior, un nou sinod panortodox va trebui doar să-l confirme.

GLISSANDO – BISERICA PE PRAGUL UNEI LUMI AȘTEPTÂND ÎNVIEREA

Mihail MITREA

Bucuria și angajamentul de a participa la volumul de față cu un eseu despre *Biserica Ortodoxă și provocările viitorului* impun *ab initio* un set important de delimitări, un *caveat* pentru cititorul textului de mai jos. Aș fi dorit ca aceste rânduri să nu se lase scrise sau, dacă ar fi irumprt impetuos în afară, să o facă în paginile unei colecții belles-lettres. Ele poartă drama unor stări ce primesc consistență în contextul actual, drama unor uși ferecate de lipsa actuală de credință și de teama unui inamic invizibil, dar uriaș în întreprinderea lui demolatoare. Este vorba, așadar, de tristețea unui abandon în care Hristos a fost lăsat singur pe cruce, răstignit, El, capul Bisericii, care suferind lucrează la o nouă Înviere. Așadar, pentru un festin al ideilor formulate cu acribie științifică îndemn cititorul să parcurgă celelalte eseuri din volum, iar celui care, totuși, se încumetă să se aplece asupra celor ce urmează, îi recomand să se întrarneze cu răbdare și indulgență.

Mă aplecam în aceste zile de aprilie 2020 asupra destinului unei Biserici (și a provocărilor prezente ale acesteia) care l-a însoțit pe român în marile sale drame. Genunchiul plecat, cântarea, hrana duhovnicească, nădejdea, toate acestea l-au îmbrăcat dintotdeauna pe om în Marea Dragoste ce dă sens oricărei suferințe. De la slujirea în taină la mormintele martirilor, la bisericuțele de lemn cu cruci străpungând cerul, de la catedrale impunătoare la biserici de cartier în-

grămădite între sufocante blocuri urbane, misiunea Bisericii și-a desăvârșit jertfa timp de două milenii și a plutit precum o corabie a lui Noe spre *pământ nou și cer nou* (cf. 2 Petru 3, 13; Apocalipsa 21, 1). Oamenii au știut-o acolo, chiar și atunci când nu îi treceau pragul. Biserica le-a oferit cea mai mare taină, Liturghia, cerul coborât pe pământ, în tainica și sublima conlucrare divino-umană. Biserica este forma văzută, sensibilă omului, este modelul virtual al Împărăției Cerului răsturnat în brațele pământenilor. Ca o pregustare a veșniciei, Biserica ne pregătește pentru a primi bogățiile dumnezeiești și pentru a ne uni tot mai mult unii cu alții.

Împărtășire de har, Sfânta Liturghie trăită în comuniune oferă omului șansa paternității, sau mai bine zis a filiației cerești, așa cum subliniază Însuși Hristos în vestea cea bună consemnată de doctorul între evangheliști când afirmă că *veți fi fiii Celui Preaînalt* (Luca 6, 35). *Ekklēsia*, cea care adună și cheamă pe toți, convoacă pentru a fi împreună în unitate de gândire, mărturisire și simțire. Așa cum subliniază Ion Buga în *Plinirea potirului credinței*, astăzi „credincioșii stau la Liturghie, nu mai *sunt* și nu se *fac* Liturghie. Fiindcă nu numai Hristos se face trup omenesc de Liturghie, ci și credincioșii se fac trup de Hristos [...] În afara noastră, nu există Liturghie. Dar nici creștini nu există în afara Liturghiei.”¹

În special în contextul actual, se poate observa o fracțiune între om și Liturghie, un divorț care pare a fi ireconciliabil și în care omul s-a înstrăinat de Biserică, trecând de la comuniune la singurătate. Întrebarea care prinde contur prin urmare este: de ce nu mai produce potopul de binefaceri pe care Dumnezeu l-a revărsat peste oameni o tresărire duhovnicească în pustia acestei lumi? Nu cumva li s-au atrofiat puterile sufletești trăind belșugul acestei vieți, asemenea omului cu mâinile legate? Parabola de mai jos este evocatoare: se spune că într-o cetate trăia un om obișnuit; într-una

¹ Ion BUGA, *Plinirea potirului credinței*, București, Edit. Sfântul Gheorghe Vechi, 2007, p. 32-33.

din zile, dușmanii l-au prins, l-au prădat și i-au legat mâinile la spate. Și omul a început să trăiască în felul acesta, la început mai greu, apoi, convins că nu își poate rupe legăturile, a început să se obișnuiască. În timp, a uitat că avea cândva mâinile libere; chiar era mai bine așa, nu mai putea săvârși răul, iar pentru bine avea o scuză. Și anii au trecut și omul s-a obișnuit cu legăturile, care au devenit parte din sine. Într-un târziu, prietenii i-au venit în ajutor, dezlegându-i aceste legături, dar ce rost? Mâinile îi erau cu totul atrofiate, nu mai serveau la nimic.

Precum în exemplul de mai sus, omul contemporan trăiește intens procesul „obișnuirii”. Este înghesuit prea mult de „aproapele”, iritat de aglomerări, și caută propriul eu egoist, răsfățat, pentru satisfacerea exclusivă a plăcerilor. Aceste nevoi ale omului cresc progresiv odată cu alergarea lui, creșterea standardului de viață și competiția cu celălalt. Singura teamă pare să fie doar durerea pe care știința, tehnologia și farmacologia se întrec să o controleze și să o reducă. *A avea* devine opresor a lui *a fi* într-o cursă nebună al cărei final pare mereu amânat, întrecerea economică a omenirii cu ea însăși devenind astfel suficientă pentru a o distruge. Așadar, analizând lumea în care trăim, sunt lesne de identificat plictisul, moleșeala (duhovnicească), inutilitatea, în pofida iluziei fericirii ostentativ afișate. Pare a fi un gol imens ce se dorește umplut. Dar cum și mai ales de către cine? Pustiirea afectează nu doar mediul fizic, natural, tangibil, ci și sufletele care nu mai pot rezona în fața miracolului creației.

Pus în fața unei alegeri, omul contemporan optează cel mai adesea pentru ceea ce este facil și conferă plăcere, jocul de contraste între bucurie și suferință creându-i intoleranță față de cea mai mică urmă de neplăcere. Prin propriile puteri, omul este stăpânul lumii și al propriului destin. Oare îndemnul *fără Mine nu puteți face nimic* (Ioan 15, 5) să fi fost adresat doar celor din vechime? Mai are rezonanță în sufletele noastre îndemnul *veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă*

voi odihni pe voi (Matei 11, 28)? Poate pentru mult prea puțini dintre noi! Interpelarea este necesară și cu siguranță ziditoare: ce provoacă omenirii daune sufletești atât de mari? Oare nu cumva frica? Frica de a nu reuși, frica de a nu lua hotărâri, frica de a nu adăuga pagini CV-ului, de a nu face față stresului, frica de sărăcie? Sau poate frica omului de a rămâne singur cu propriul sine! De aceea preferă zgomotul în locul liniștii, al isihiei propice meditației și dialogului personal cu Dumnezeu? A pierde capacitatea de reflecție înseamnă a fi privat de o calitate esențială și definitorie a omului. A te privi pe tine însuși ca într-o oglindă pare a fi cea mai mare și nedorită provocare.

Pentru a răspunde abandonului simțit de om și a-l ajuta să biruie frica aproape viscerală, Biserica și-a deschis brațele părintești și a coborât Liturghia în iarbă, ca într-o primăvară a nădejzii. Printre găze și forfot s-au plecat genunchi îmbătrâniți de teamă. S-a săvârșit marea taină pe antimisul primăverii, pe iarba de pe buza fiecărei biserici. A pornit Hristos în căutarea omului, mai vizibil, mai tangibil, vestit acum și de strana păsărilor guralive. Prea mult îl așteptase pironit pe cruce. Omul simțea ca niciodată durerea cuielor și pentru întâia dată amarul gust al singurătății și părăsirii i s-a insinuat în suflet. Toate acestea în încercarea de a se rupe din obezi, din legăturile ce îi atrofiaseră simțirile sufletului. În cele din urmă, Liturghia, și ea însingurată, după o trecere în grabă prin iarbă, s-a retras în altare pentru a-și aduce jertfa fără de sânge și fără comuniune. Doar Duhul mai putea ține sufletele aproape. Oamenii s-au retras și izolat în case, celule suprapuse asemeni unui stup, și au început să ardă; fiecare după puteri, ca o lumânare, cerând în cor mila și reaşezarea Liturghiei în eternele-i hotare. Abia acum simțeau setea după Dumnezeu și după cuminecare. Și forma aceasta de isihasm, aşezarea tuturor în rugăciune, se face în aşteptarea minunii numită Înviere. Acest cor înălțat de milioane de suflete cu nădejdea Învierii și a vieții veșnice îl face omenirea temându-se acum de moarte, dar tânjind după cer.

De dragul generațiilor viitoare ce s-ar putea naște cu mâinile deja legate, omul își face timp să îngenuncheze. În noaptea acestei spaime colective, în timpul care a stat, o luminare aprinsă în bisericuța de pe deal, din satul părăsit de lume, pâlpaie zorii unei noi învieri: *Domnul din cer a privit peste fiii oamenilor, să vadă de este cel ce înțelege sau cel ce caută pe Dumnezeu. Toți s-au abătut, împreună netrebnci s-au făcut; nu este cel ce face bine, nu este până la unul* (Psalm 52, 3-4). Un preot bătrân, ca martor al vremurilor de demult apuse, pătrunde cu mintea timpul ce va să fie. El își drege glasul mai mult pentru a pune stavilă lacrimilor gata să cadă. Privește în jur biserica goală sprijinită pe capetele sfinților zugrăviți pe pereții de piatră. Biserica zăvorâtă preia ca un ecou cuvintele apăsate și încărcate de durere ale preotului: „Iubiți frați, veacul acesta este dat de Dumnezeu pentru pocăință. Toate păcatele se curățesc numai prin asceză, prin osteneli asumate și de bunăvoie sau prin necazuri îngăduite pedagogic de Dumnezeu. Dar *îndrăzniți! Eu am biruit lumea!* (Ioan 16, 33), ne încurajează Însuși Hristos”. Și sfinții erau mai prelungi în lumina tremurătoare a lumânărilor. Preotul îngenunchează apoi în fața icoanei Maicii Domnului, cerând îndurare. Bătrânul vede ca printr-un vâl prefacerile prin care Biserica avea să treacă. Cu siguranță, acum este momentul care răvășește din temelii așezările mondiale, iar Biserica va fi nevoită la rândul ei să își ajusteze într-o anumită măsură paradigma. Se vede astăzi silită să plece ea în căutarea celor 99 de oi pierdute (cf. Matei 18, 12-13), lăsând la piciorul crucii pe singura rămasă fidelă. Este o răsturnare de planuri, o întoarcere la perioada creștinismului primar, alegând calea reconvertirii.

„Analfabetul de mâine nu va mai fi cel care nu știe să citească, ci va fi cel care nu a învățat cum să învețe”, scria Alvin Toffler în *Șocul viitorului*, subliniind profetic acum jumătate de secol că a discerne va deveni acțiunea predo-

minantă a omului secolului XXI². Dar cine va susține această acțiune de subțirime a rațiunii umane? Biserica este cu siguranță un foarte bun, dacă nu cel mai bun, candidat. Coborâtă în stradă, pleacă ea în căutarea omului; se face *tuturor toate* (cf. 1 Corinteni 9, 22) fără să mai aibă nevoie de ziduri, podoabe sau strălucire. Ea însăși, asemenea lui Hristos, *capul* ei (Coloseni 1, 18), spală picioarele celor prea mici, răniți de păcatele lumii. Îl urmează pe Hristos pe Golgota durerii, întrucât ea a venit pe lume pentru a sluji tuturor fără deosebire. Biserica trebuie să renască în sufletele oamenilor pentru a dăinui! Părintele Cleopa răspundea la provocarea „ce se va întâmpla cu Mănăstirea Sihăstria dacă vă duceți sfinția voastră la Domnul?” cu sintagma „Ziduri, ziduri, ziduri!”³.

Monumentalitatea construcțiilor, ornamentele, podoabele, catapetesmele cioplite în aur și piatră scumpă, fastul cultului, tot acest *trup* exterior nu va facilita și asigura transcendentalitatea actului sacru, întrucât omul modern are nevoie să înlocuiască percepția frumosului, a actului estetic, cu sublimul trăirii interiorizate. *Trupul* lui Hristos trebuie să fie pipăit, gustat, apropiat în firea și *trupul* omului în modul cel mai deplin cu putință. Apostolatul trebuie să devină misiunea esențială a Bisericii de mâine, iar modelul hristic, al sfinților și al mărturisitorilor Lui, va trebui urmat în primul rând de slujitorii sfintelor altare. Preoții vor crește la umbra unor bătrâni (*gherondes*) care îi vor pregăti în special pentru a trăi credința; școlile de teologie vor trebui să își selecteze riguros candidații și să îi formeze duhovnicește astfel încât să întruchipeze și să răsfrângă lumina care să *lumineze înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele lor cele bune și să slăvească pe Tatăl cel din ceruri* (Matei 5, 16). Egalitatea între vorbă și faptă, modestia, disponibilitatea, empatia cu nevoile celorlalți, spiritul de jertfă și dragostea trebuie să anime

² Alvin TOFFLER, *Șocul viitorului*, București, Edit. Politică, 1973, p. 402.

³*** *Profeții și mărturii creștine pentru vremea de acum. Selecție de texte de la Sfinții Părinți și autori contemporani*, ediția a II-a, Alexandria, Edit. Biserica Ortodoxă, 2004, p. 342.

candidații la preoție, iar sacerdotul să devină slujitorul tuturor, veșnic îndrăgostit de Împărăție, dornic să împărtășească minunea credinței cu cei din jur. De la un simplu salariat și funcționar să redevină un apostol al lui Hristos, un chivernisitor al tainelor cerești pe care să le ofere cu acribie sufletelor în căutare de sens.

Ierarhii, preoții și monahii să coboare în praful străzilor, lăsând onorurile și îndestularea șoptitorului de basme, și să se încingă cu haina pribegiei pentru a semăna cuvântul lui Dumnezeu la colțuri, printre măracini, blocuri, în fața ușilor întredeschise, vestind și iradiind iubirea de oameni a lui Hristos. Să se plece asupra păcatului, oricare ar fi el, având adâncă înțelegere asupra celui păcătos, mângâind, curățind rănilor, pansând, suferind, iubind și seducându-l spre sfințenie, nu judecând și disprețuind *chipul* lui Hristos în căutarea adesea haotică a *asemănării* cu Dumnezeu. În veacul de acum și în ziua de mâine, în acest timp secularizat, actualitatea sfintelor canoane pare să fie caducă. Singura lege care trebuie să guverneze relațiile interumane este iubirea, așa cum Însuși Hristos fixează drept legământ, *Poruncă nouă dau vouă. Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul* (Ioan 13, 34), subliniind valoarea recuperării morale. Sfințenia atrage irezistibil neamul acesta să nască sfinți, să ceară de la Cel Unul Sfânt și sursă a sfințeniei har pentru lucrarea sfântă ce stă în față Bisericii, oprind uciderea pruncilor nenăscuți și ridicând acest păcat care stigmatizează neamul românesc.

Bătrânul, *avva, gheronda*, cel ce tăinuiește cu Cerul, să fie reșezat la loc de cinste în societate, iar modelul său să inspire omul care caută dimensiunea duhovnicească a vieții. Fiecare comunitate să se reunească într-o agora spirituală pentru a dezbate probleme duhovnicești, cu întrebări și răspunsuri care să umple golul atâtor căutări, bătrânul de mai sus devenind izvor de înțelepciune care își revarsă apele asupra sufletelor aride. Dialogul, împărtășirea, problematizarea,

piața de idei, să fie puse la îndemâna celor interesați, făcându-i actori și nu doar spectatori. Iar studiul biblic să devină o normă cotidiană și poartă deschisă spre „a fost odată” și deopotrivă pentru ce va fi mâine, îndreptar de viață trăită în toată plenitudinea ei.

Foamea și setea de Dumnezeu să dea omului soluții pentru degringolada permanentizată a acestui veac. Sfânta Împărtășanie, răgazul din ceasul de rugăciune, cântarea, lectura duhovnicească a vieților de sfinți și modelul de viață al *bătrânilor* contemporani să producă *metanoia*, transformarea omului, trup și suflet, precum și pregustarea Împărăției ce va să fie, să-l seducă pe om, să-l îndrăgostească, să-l cucească pentru veșnicie. *Pentru că ce-i va folosi omului, dacă va câștiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?* (Matei 16, 26).

Sfârșindu-și rugăciunea stăruitoare, bătrânul preot de țară înghenuncheat în fața icoanei Maicii Domnului se ridică în tăcere și îmbrățișează cu ochii înlăcrimați chipurile zugrăvite pe catapeteasmă și de jur-împrejurul bisericii, rostind plin de nădejde: „Neamul acesta nu are să piară, *că ne-ai cercetat pe noi, Dumnezeule, cu foc ne-ai lămurit pe noi, precum se lămurește argintul. Prinsu-ne-ai pe noi în cursă; pus-ai necazuri pe umărul nostru; Ridicat-ai oameni pe capetele noastre, trecut-am prin foc și prin apă și ne-ai scos la odihnă* (Psalmii 65, 9-11)”.

Scriind aceste rânduri constat o stare de fapt: setea pustiului de Dumnezeu în această clipă suspendată. Nu am pretenția de a oferi soluții, însă ceea ce pot afirma, împreună cu bătrânul preot vizionar, este că Biserica viitorului trebuie să iasă în întâmpinarea omului, să-l recucerească, să-l restaureze, îmbrăcând cămașa lui Hristos. Iar acest glissando între Dumnezeu și om, în cea mai frumoasă declarație de dragoste perpetuă și mereu nouă, îl va reazeza pe cel rătăcit în milă și iertare necondiționată, vestindu-i Învierea.

ESOTERISMUL ORTODOX: DINAMICI DISCURSIVE ȘI SOCIALE

Ionuț Daniel BĂNCILĂ

Introducere

Scopul rândurilor de față este acela de a regândi locul vocii Bisericii în societatea contemporană. Accentul pe voce (mesaj, retorică, inflexiuni) și pe societate impune o reflecție asupra dinamicii discursului Bisericii în spațiul social al pieței ideilor și asupra strategiilor de traducere a mesajului ei într-un idiom înțeles de membrii societății. Punctul de origine al reflecțiilor de față îl oferă locul Esoterismului ortodox în/ca discurs teologic.

Esoterism ortodox?

Mizând pe o oarecare rezonanță de șoc prin alăturarea a doi termeni considerați în mod normal a se exclude unul pe altul, termenul de „Esoterism¹ ortodox” este folosit aici

¹ Termenul „Esoterism” (sau „ezoterism”) provine din limba greacă, unde adjectivul ἑσωτερικός a fost folosit pentru prima dată de către filosoful și satiristul necreștin Lucian din Samosata (125-180) în jurul anului 166 AD. Termenul desemna o învățătură ascunsă, secretă, neaccessibilă decât unor elite de inițiați și transmisă exclusiv prin viu grai, nu prin scris. În epoca pre-modernă termenul este preluat, cu același sens, ca adjectiv, în engleză („esoterick”) în secolul al XVII-lea și apoi în germană și franceză în secolul al XVIII-lea. Vom folosi cu precădere „esoterism”, pentru a trimite la etimologia greacă a termenului. Alegerea între grafia cu <s> sau <z> este paralelă cu varianta „filosofie” sau „filozofie”.

din lipsa unei alte denumiri mai adecvate pentru un proces cultural complex, care poate fi descris în termeni de recep-tare a unor elemente de discurs² esoteric la autori care se reclamă de la și se identifică cu Creștinismul ortodox, fie ei teologi sau gânditori ortodocși.

Demersul discursiv și entropizarea discursului instituțional

Diferitele tipuri de discurs (teologic, științific etc.) pot fi vizualizate drept spații în domeniul public al circulației ideilor, pe care anumiți subiecți sau instituții (sau subiecți în numele instituțiilor) și le alocă pentru a emite judecăți asupra lumii. Orice tip de rezervare a unui spațiu în domeniul public al ideilor este un demers care necesită energie și argumentare în fața publicului țintă (plauzibilizare), subiectul care emite discursul trebuind să se delimiteze de poziții și atitudini concurente. În cazul în care subiectul care vorbește

² În ceea ce poate fi atât o simplificare a unei discuții filosofice complexe, cât și o adaptare a acesteia, se poate afirma că elementele de discurs sunt noduri conceptuale (tematici) care organizează la rândul lor câmpuri discursive specifice, recurente în discursul argumentativ mobilizat în cadrul diferitelor domenii de cunoaștere. Plecând de la o definiție largă a „discursului”, ca ceea ce se rostește (scrie) despre ceva în anumite timpuri sau contexte sociale și istorice, acestea din urmă având un rol hotărâtor în configurarea mereu flexibilă a discursului însuși, elementele de discurs pot fi considerate ca acele unități conceptuale mobilizate în combinații diferite și mereu mobile pentru a argumenta o anumită poziție asupra unei tematici dezbătute. A se vedea Johannes Angermuller, Dominique Maingueneau, Ruth Wodak (eds.), *The Discourse Studies Reader. Main Currents in Theory and Analysis*, Amsterdam, Benjamins, 2014; Johannes Angermuller et alii (eds.) *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch I: Theorien, Methodologien und Kontroversen*, Bielefeld, Transcript, 2014; Marcus MÖBERG, „First-, Second-, and Third-level Discourse Analytic Approaches in the Study of Religion: Moving from Meta-theoretical Reflection to Implementation in Practice”, în *Religion* 43 (2013), p. 4-25.

aparține unei formațiuni instituționale, efortul în susținerea argumentației tinde să scadă, discursul începând să se bazeze tot mai mult pe legitimitatea instituției în cadrul și în sprijinul căreia este rostit, anume pe girul societății care o tolerează. Această tendință expune respectivul discurs unui mai mic sau mai mare grad de vulnerabilitate în fața altor oferte discursive, vulnerabilitate care trebuie rapid procesată de instituția creatoare de discurs, ca simptom și efect ale exact acestei entropizări a energiei discursive. Spre exemplu, discursul teologic generat de instituția complexă a Bisericii Ortodoxe în domeniul public tinde să fie tot mai mult declasat de oferte de discurs concurente, între care evantaiul de discursuri esoterice au un rol proeminent. Acest proces este rezultatul unor tectonici sociale distincte și de lungă durată, care trebuie conștientizate în mod concret de Biserică pentru o calibrare discursivă adecvată.

Piața discursurilor

În măsura în care se pleacă de la imaginea de piață a ideilor, discursul teologic nu are niciun fel de avantaj în concurența cu celelalte tipuri de discurs, decât propria pretenție de superioritate și legitimitate, pe care o propune pe picior de egalitate cu alte pretenții de același gen în discursurile concurente, argumentate diferit. Strategiile de legitimare recurg des, în măsura în care sunt calibrate la timpurile și módele contemporane lor, la anumite seturi de teme de interes public, creditate drept purtătoare a unui cât mai mare coeficient de autoritate. Spre exemplu, discursul teologic ortodox poate folosi argumente ca Revelația divină, evidența minunilor (care copiază, în mod paradoxal, limbajul empirist al discursului științific), argumentul tradiției etc. Esențial în strategia pentru promovarea acestuia va fi, însă, nu forța intrinsecă a acestor argumente (care într-un spațiu public al ideilor este secundară, ținând de logica in-

ternă a discursurilor), ci girul și ecoul social al lor. Cu alte cuvinte, dacă în anumite timpuri argumentul Revelației era unul tare și autoritar (disputele inter-religioase medievale, de exemplu), în contexte sociale diferite, în care domină procese ca secularizarea și modernizarea, poate deveni lipsit de importanță, din motive ce țin de devenirea istorică a acestor contexte.

Discurs esoteric

Dacă un discurs teologic este orice argumentare de tip teologic, anume o argumentare care apare în locații precise, specializate în acest domeniu (Facultăți de Teologie, reviste și publicații teologice) și are ca autori oameni cu pregătire teologică (teologi, preoți), discursul esoteric nu a putut dispune de o instituționalizare asemănătoare³. Acest fapt se datorează efortului susținut și agresiv al discursului științific (iluminist) și teologic (în special protestant) în istoria gândirii occidentale moderne de a se delimita de discursul esoteric⁴. Domeniul de discurs esoteric devine în aceste condiții tipul de „gândire respinsă” sau marginalizată, împins de cele două discursuri hegemonice (cel științific și cel teologic protestant, din zorii Modernității) la marginile rațiunii (ulterior discursul științific va marginaliza și pe cel teologic). Însă specificitatea discursului esoteric nu este dată de simpla apartenență la un mod „esoteric” de a vedea lumea, care în lipsa unei instituționalizări concrete își pierde coerența internă, ci, mai degrabă, de calitatea de a fi un contra-discurs, în răspăr față de discursurile hegemoniale favorizate într-o

³ În limba română a se vedea: Antoine FAIVRE, *Ezoterismul*, trad. Gina Bărănescu, București, Edit. Paideia, 2001; IDEM, *Căi de acces la Ezoterismul occidental*, trad. Ioan Doru Brana, vol. I / II, București, Edit. Nemira, 2008.

⁴ Pentru o istorie a acestei delimitări a se vedea Wouter J. HANEGRAAF, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

epocă sau alta. Așadar, discursul de tip esoteric este exclusiv un fenomen modern, fiind creat (inventat) de discursurile hegemoniale occidentale (științifice și/sau teologice) pentru care „Rațiunea” reprezintă măsura legitimității lor. Dacă elementul legitimator al discursului științific (și uneori teologic, de exemplu în contextul cultural al receptării Iluminismului) este caracterul rațional al acestora, discursul de tip esoteric va mobiliza o poziție anti-rațională, legitimând-o ca supra-rațională. Acesta este și motivul pentru care un discurs teologic și unul esoteric pot mobiliza în situații sociale și istorice de ne-conflictualitate aceleași strategii de legitimare în efortul de a contracara argumentul rațiunii (în discursul științific, de exemplu), prin apelul la autoritatea (totuși subiectivă) a unor trăiri și experiențe mistice⁵.

Esoterismul ortodox – un complex discursiv

În lumina celor afirmate mai sus, esoterismul ortodox este o instanță a receptării unor elemente de discurs esoteric de către un gânditor, pentru care identitatea ortodoxă este esențială. În contextul pieței discursurilor, demersul esoterismului ortodox poate fi motivat de o încercare de a legitima o abordare ortodoxă a unor tematici impuse de moda societală ca importante sau urgente (de exemplu problema-

⁵ Cele afirmate anterior despre discursul științific, teologic și esoteric nu sunt decât generalizări ideal-tipice necesare unei adecvate înțelegeri a problematicii sociale complexe a discursivității. În spațiul pieței discursurilor fiecare dintre acestea combină strategii de legitimare diverse și în constelații mereu diferite (oameni de știință argumentând pentru puterea vindecătoare a credinței; teologi vorbind despre „evidențe” ale minunilor; spiritiști invocând caracterul experimental, așadar, științific, al comunicării cu spiritele etc.). Pentru acest din urmă exemplu, a se vedea John Warne MONROE, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, Ithaca, Cornell University Press, 2008; Beth A. ROBERTSON, *Science of the Séance. Transnational Networks and Gendered Bodies in the Study of Psychic Phenomena, 1918-1940*, Vancouver-Toronto, UBC Press, 2016.

tica ecologică), apelând la exemple de argumentări supra-rationale (egal: integrative, holistice) formulate deja în sub-cultura esoterică (de exemplu, filosofii religioși ruși, apelând la filosofia romantică a lui F. W. J. Schelling) etc.

„Occultura”

Societatea occidentală și globală contemporană are specificul ei, condiționată de istoria culturală care a pregătit-o, de tehnologie și accesul la informație. Specificul societății occidentale globale este ceea ce Christopher Partridge numea în limba engleză „occulture”⁶, termen tradus în limba română prin „occultură”. Aceasta poate fi înțeleasă drept o preferință a culturii de masă pentru variante de discurs esoteric adaptate acestuia și exprimată prin film, muzică, seriale, benzi desenate, jocuri pe calculator etc. Aceste mijloace media furnizează tipare pe baza cărora subiectul social își poate construi propria versiune despre natura și sensul lumii și al istoriei, precum și despre rolul lui în ele. De exemplu, filmele SF pot foarte ușor să fie purtătoare ale unui mesaj sau ale unei viziuni asupra lumii, oferind narațiuni despre cosmogonie, originea vieții pe pământ, originea religiilor etc. (un bun exemplu: filmul *Prometheus*, 2012, din seria *Aliens*)⁷. Aceste narațiuni, pentru că tratează întrebări-

⁶ Christopher PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, London, T&T Clark, 2004.

⁷ Tocmai pentru că sunt medii de transmitere a unui mesaj, regizorii, scenografi sau producătorii de filme își pot exprima propriile opțiuni sexuale, religioase (de exemplu, mesaje anti-creștine sau anti-clericale) sau de altă natură în producțiile lor. Nu există, însă, un profil al „Occulturii” în ansamblul ei, caracteristica principală a acesteia fiind diversitatea, astfel încât „Occultura” devine un rezervor al celor mai diverse preferințe, în care orice consumator poate găsi ceea ce îi place, ceea ce îl atrage. Diversitatea „Occulturii” nu pare a fi supusă nici măcar prevederilor legale minime, dacă ne gândim în abundența de conținuturi anti-semite (interzise prin lege în mai toată lumea) sau

le fundamentale, preiau de multe ori unele din funcțiile de bază ale discursului teologic. Structural, „occultura” este un fenomen de receptare a elementelor de discurs esoteric și, în același timp, reprezintă o mutație a acestuia, adică o adaptare la condițiile impuse de Post-Modernitate (globalizare, transnaționalism, de-tradiționalizare, individualizare)⁸. Biserica trebuie să conștientizeze că orizontul cultural nu numai al credincioșilor ei, ci și al propriilor ei slujitori se desfășoară deja în aceste limite.

Esoterismul ortodox – un demers legitim

În perspectiva pieței discursurilor, demersul de a elabora variante discursive ale esoterismului ortodox au un caracter profund legitim, ba chiar de multe ori salutar pentru socializarea ortodoxă a unor subiecți străini Creștinismului sau Ortodoxiei. De asemenea, este un demers adeseori onest, în care expunerea la informație obligă pe subiect nu doar la reiterarea nereflectată a unor strategii de legitimare, ci și la o adâncire a propriei tradiții religioase.

Esoterismul ortodox și discursul teologic

Între obligațiile Bisericii, ca loc al discursului teologic, nu se numără și aceea de a emite un discurs esoteric. Obligația ei de natură internă este, pe de-o parte, aceea de a păstra propriile mărci identitare distincte, care îi singularizează discursul în societate, însă, pe de altă parte, ține de strategia și abilitatea maximizării eficacității sociale a discursului ei (în termeni teologici: harisma profetică a Bisericii), de a recunoaște, a instrumentaliza și a încuraja acele mo-

conspiraționiste în multe producții cinematografice sau desene animate (*Southpark* etc).

⁸ Christopher PARTRIDGE, „Occulture is Ordinary”, în Egil Asprem, Kennet Granholm (eds.), *Contemporary Esotericism*, London, Routledge, 2014, p. 113-133.

duri creatoare de traducere într-un limbaj societal comun al propriului discurs teologic, moduri între care se numără și esoterismul ortodox. Locațiile unde sunt produse diverse variante ale discursului esoteric ortodox aparțin marginilor instituției Bisericii, marginile fiind cunoscute (fie în sociologie, în geografie sau în biologie) ca domenii ale permeabilității, ale abilităților multilingvistice, al comerțului de idei, al efortului de redefinire de sine și de probare a diferitelor strategii identitare. Aceste locații, care sunt mai extinse decât micul nucleu din jurul centrului instituțional creator de discurs, au nevoie de permanenta atenție a calibrării discursului Bisericii, nu în termeni de re-încreștinare sau remisionarizare, ci în spiritul iconomiei profetice și iubitoare.

Mai este ortodox esoterismul ortodox?

În perspectiva socială avută în vedere în mod preponderent în aceste rânduri, spațiul social de unde apare un discurs este în sine suficient pentru a califica un discurs drept teologic sau științific, în măsura în care domeniile respective au deja o prezență instituțională. Însă, pentru a defini un discurs teologic drept ortodox, trebuie îndeplinite o serie de criterii interne, care sunt normativizate în cadrul comunității discursive respective (Biserica), potrivit unor criterii proprii, investite cu autoritate. Aceste criterii nu vor fi discutate aici, fiind indiferente din punct de vedere al pieței sociale: coerența ortodoxă a unui discurs teologic este o rigoare internă și nu o condiție a succesului ei de piață, deși poate exista o cerere de discursuri ortodoxe pe care discursul teologic se străduiește să o satisfacă. La marginile sociale și semiotice ale instituției Bisericii, rigoarele ortodoxiei, definite în termeni tari în centrele creatoare de discurs teologic, pot dobândi, mai degrabă, un caracter de rigoare de fond și mai puțin una de expresie. De asemenea, acele zone gri, care nu au fost definite în termeni normativi în istoria discursului teologic, ci au făcut, mai degrabă, obiectul

unui consens ne-normativ, vor fi cele mai intens speculate și elaborate în expresii noi. Bineînțeles, Biserica are datoria de a veghea la normativitatea diferitelor tipuri de discurs teologic, însă rigorile sale normative trebuie adaptate iconomic propriilor margini instituționale⁹.

Caracteristici ale Esoterismului ortodox I: esoterism ortodox strict discursiv

Se poate constata privilegierea transferului la nivel exclusiv al ideilor și niciodată la nivel de practici, dinspre discursul esoteric spre cel teologic ortodox. Lumea ortodoxă a privit cu neîncredere diversele practici (inițieri, medietate, divinație) specifice mediului esoteric. Printre cele mai populare practici ale Bisericii ortodoxe în mediul esoteric se numără practica rugăciunii inimii. Din punct de vedere istoric se poate argumenta, însă, că asemănările structurale ale practicii rugăciunii inimii cu metode orientale de meditație pot să legitimizeze teza transferului unor elemente de practică orientală (ne-esoterice în măsura în care procesul ezoterizării este unul strict modern și occidental) în tehnica creștin-orientală a rugăciunii inimii, deși un studiu detaliat al acestei problematici, încă, lipsește¹⁰. Invers, însă, discursul esoteric

⁹ Ernst Christian SUTTNER, „«Ökonomie» und «Akririe» als normen kirchlichen Handelns”, în *Ostkirchliche Studien* 24 (1975), p. 15-26.

¹⁰ Cel mai avizat studiu, datorită profilului de Orientalist al autorului: Anton ZIGMUND-CERBU, „Lumières nouvelles sur le yoga et l'hésychasme”, în *** *Acta philosophica et theologica* (Roma) 2 (1964), p. 505-27 = *Contacts. Revue française de l'orthodoxie* 26.3 (1974), p. 272-89. Studii mai vechi: Ende VON IVANKA, „Byzantinisches Yogis?”, în *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (1952), p. 234-239; IDEM, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964, p. 418-425 și W. NÖLLE, „Hesychasmus und Yoga”, în *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), p. 95-103. Pentru o discuție recentă Karl BAYER, *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, p. 32-71.

al Mesmerismului la început de secol XIX a receptat practica monastică a rugăciunii, interpretând-o în termeni naturaliști (adică în limitele stricte ale puterilor omului), ca proces de auto-magnetizare / auto-hipnotizare¹¹. Bineînțeles, procesul nu s-a oprit aici, putându-se constata o fascinație durabilă a discursului esoteric față de practica ascetică și mistică a Creștinismului oriental. Această fascinație își găsește des expresia discursivă în figura misticului (starețului) ortodox în discursul esoteric, de exemplu la Helena Blavatsky (1831-1891), întemeietoarea Societății Teosofice¹², la alți teosofi ruși ca Nikolai Roerich (1874-1947)¹³, sau mai recent în lucrările sociologului și scriitorului american de origine cipriotă Kyriakos Markides (n. 1942) despre Muntele Athos¹⁴. De asemenea, nu este lipsit de legitimitate și coerență teologică ca teologi sau episcopi să se intereseze de practici oculte, ca

¹¹ Johann Karl PASSAVANT, *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*, Frankfurt am Main Brönnner, 1821. Pentru o analiză și o contextualizare, a se vedea Karl BAIER, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, vol. 1, p. 210-218.

¹² Brendan FRENCH, „Blavatsky, Dostoevski, and Occult starchestvo”, în *Aries* 7 (2007), p. 161-184. Expunerea Helenei Blavatsky la tradiția mistică ortodoxă se datorează în special originilor ei rusești.

¹³ Alexandre ANDREYEV, *The Myth of the Masters revived. The occult Lives of Nikolai and Elena Roerich*, Leiden, Brill, 2014.

¹⁴ Kyriakos MARKIDES, *The Mountain of Silence. A Search for Orthodox Spirituality*, New York, Doubleday, 2001; IDEM, *Gifts of the Desert. The Forgotten Path of Christian Spirituality*, New York, Doubleday, 2005; IDEM, *Inner River. A Pilgrimage to the Heart of Christian Spirituality*, New York, Image Books, 2012. Acestea trebuie citite împreună cu producția literară anterioară a autorului, despre vraciul cipriot Daskalos, a cărui viziune asupra lumii este descrisă într-o manieră care amintește de Carlos Castaneda (1925-1998): Kyriakos MARKIDES, *The Magus of Strovolos. The extraordinary World of a Spiritual Healer*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1985; IDEM, *Homage to the Sun. The Wisdom of the Magus of Strovolos*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1985; IDEM, *Fire in the Heart. Healers, Sages, Mystics*, New York, Penguin Books, 1991.

Spiritismul de exemplu, fie la nivel de conținut de idei, interpretându-l naturalist, ca putere a omului, cu șanse de a fi elucidată și stăpânită de știință în viitorul apropiat¹⁵, fie în mod concret, prin participare efectivă la ședințe spiritiste¹⁶. Aceste cazuri sunt singulare, de cele mai multe ori practicile asociate esoterismului sau domeniului ocult fiind demonizate, fără drept de apel, în discursul teologic¹⁷.

***Caracteristici ale Esoterismului ortodox II:
Esoterismul ortodox, ca instanță a reflecției teologice
asupra unor tematici actuale***

Reflecția teologică asupra unor tematici sociale sau culturale actuale impun teologilor ortodocși, în calitatea lor de creatori de discurs teologic, să își lărgească sfera interesului dincolo de cadrele de gândire strict teologice. Spre

¹⁵ Este cazul Episcopului Isidor Nikolsky (1799-1892) al Kievului într-o discuție cu Helena Blavatsky, cf. Vera Petrovna JELIHOVSKI, „Helena Petrovna Blavatsky”, în *Lucifer* 15 (1894), 15. November, no. 87, p. 202-208, aici p. 206-208.

¹⁶ Mitropolitul Primat Ghenadie Petrescu (1836-1918) a participat la câteva ședințe spiritiste cu B. P. Hașdeu (1838-1907) între 1891 și 1899. Motivele pentru aceasta provin mai ales din calcul social (asigurarea prieteniei influentului Hașdeu) sau din ignoranță teologică (puțin probabilă, în ciuda lipsei de studii de teologie). A se vedea Ionuț D. BĂNCILĂ, „Orthodox Deviance. A Romanian Bishop at the Spiritualist Séances of B. P. Hașdeu, at the End of 19th Century”, în T. Rudbøg, M. Hedenborg-White (eds.), *Esotericism and Deviance. Proceedings of the 6th Conference of the European Society for the Study of Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2020 (în curs de apariție).

¹⁷ Emilian VASILESCU, „Spiritismul – o primejdie religioasă, morală și socială”, în *Studii Teologice*, 7-8/1953, p. 454-470. Polemica teologiei oficiale românești împotriva ocultismului în perioada comunistă este un caz complex pentru modul în care retorica polemică anti-religioasă a ideologiei sovietice ateiste este mobilizată agresiv împotriva Ocultismului (nu și a religiei în genere), inclusiv prin strategii de patologizare, ridiculare și evidențiere a iraționalității (subversive social și spiritual) atribuite acestor practici.

exemplu, tema ecologiei a căpătat o importanță majoră în contextul recente crize ecologice globale. Un demers creator teologic în această direcție este cel al convertitului britanic Philip Sherrard (1922-1995), care oferă o viziune sofianică a creației, argumentată patristic (cu recurs des la Sfântul Maxim Mărturisitorul), combinată cu un anti-modernism intransigent, inspirat de discursul esoteric al lui René Guénon (1886-1951)¹⁸ și cu o teorie estetică cu profunde implicații cosmologice¹⁹. Deși nu orice demers de ecologie ortodoxă trebuie să împrumute în mod obligatoriu elemente de discurs esoteric²⁰, unele abordări o pot face, chiar și la nivel nereflectat, ceea ce nu ar trebui să submineze caracterul lor legitim²¹. De asemenea, proiectul teologic al Sofiologiei rusești sau al filosofiei religioase ruse poate fi gândit în aceiași termeni: Vladimir Soloviov (1853-1900), cu încercarea de a integra la nivelul reflecției filosofico-teologice Idealismul german (în special Schelling),²² Nikolai Berdiaev

¹⁸ Pentru o privire de ansamblu a atitudinii anti-moderne inspirată de René Guénon, a se vedea Mark SEDGWICK, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the twentieth Century*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2004.

¹⁹ Ionuț D. BĂNCILĂ, „Philip Sherrard’s Orthodox Esotericism and the Cosmological Grounding of the Sacred Art”, în Alina Pătru (ed.), *Meeting God in the Other. Studies in Religious Encounter and Pluralism in honour of Dorin Oancea on the occasion of his 70th birthday*, Berlin-Münster, LIT, 2019, p. 581-594.

²⁰ Jean-Claude LARCHET, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, Geneva, Éditions des Syrtes, 2018.

²¹ John Chryssavgis (ed.), *Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Barthomew*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2003, 2009. Arhidiaconul John Chrissavgis este un recunoscut discipol al lui Philip Sherrard.

²² Thomas NEMETH, *The early Solovëv and his Quest for Metaphysics*, Stuttgart, Springer, 2014; Oliver SMITH, *Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter*, Boston, Academic Studies Press, 2011; Johannes MADEY, *Wladimir Sergejewitsch Solowjew und seine Lehre von der Weltseele*, München, 1961. Despre rolul discursului esoteric la Vladimir Soloviov și alți filosofi ruși, a se vedea Konstantin

(1874-1948), cu o filosofie religioasă de nuanță „gnostică”²³, Pavel Florenski (1882-1937) influențat de Kabbalah în apolo-
logia isihasmului athonit²⁴ etc.

Caracteristici ale Esoterismului ortodox III: Caracterul nonconflictual al discursului esoteric și teologic

Faptul că rivalitatea între diferite tipuri de discursuri nu trimite la diferențe intrinseci ale acestora, ci la circumstanțe sociale legate de anumite configurații speciale, în care rivalita-
tea este aleasă drept strategie adecvată maximizării mesajului
acelor discursuri, rezultă din situații istorice ca cele pe care le
vom considera în continuare: de exemplu, în cazurile în care
atât discursul teologic, cât și cel esoteric sunt alternative la dis-
cursul hegemonial al Rațiunii, promovat la nivelul discursu-

BURMISTROV, „Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы”, în *Исследования по истории русской мысли* 2 (1998), p. 7-104; ИДЕМ, „The Interpretation of Kabbalah in Early 20th-Century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenski, Losev”, în *East European Jewish Affairs* 34 (2007), p. 157-187; „Christian Orthodoxy and Jewish Kabbalah. Russian Mystics in the Search for Perennial Wisdom”, în Olav Hammer, Kocku von Stuckrad (eds.), *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 25-54, precum și Judith DEUTSCH KORNBLATT, „Soloviev’s Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah”, în *Slavic Review* 50 (1991), p. 487-96.

²³ Fabian LINDE, *The Spirit of Revolt. Nikolai Berdiaev’s existential Gnosticism*, Stockholm, 2010.

²⁴ Scott KENWORTHY, „Archbishop Nikon (Rozhdestvenskii) and Pavel Florenskii on Spiritual Experience, Theology, and the Name-Glorifiers Dispute”, în Patrick Lally Michelson, Judith Deutsch Kornblatt (eds.), *Thinking Orthodox in Modern Russia. Culture, History, Context*, Madison-Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2014, p. 85-108. Asupra controversei a se vedea Tom DYKSTRA, *Hallowed be Thy Name. The Name-Glorifying Dispute in the Russian Orthodox Church and on Mt. Athos, 1912-1914*, St. Paul – Minnesota OCABS Press, 2013; Antoine NIVIÈRE, *Les glorificateurs du nom. Une querelle théologique parmi les moines russes du Mont Athos (1907-1914)*, Geneva, Éditions des Syrtes, 2015.

lui științific sau impus de o ordine socială totalitară. Astfel, în Rusia sovietică cele două tipuri de discursuri împărțeau în aceeași măsură poziționarea anti-hegemonică cu toate primejdiile ei, ambele fiind o formă de rezistență anti-comunistă²⁵. Un alt exemplu de nonconflictualitate este dat de demersul comun al unor medii esoterice și al Bisericii Ortodoxe oficiale în situații istorice concrete și în general de scurtă durată. Este cazul convergenței de obiective culturale ale Francmasoneriei rozicruciene rusești și a Bisericii Ortodoxe ruse în timpul țarinei Ecaterina a II-a (1729-1796, țarină din 1762). În cei câțiva ani de existență oficială, Francmasonii ruși au reușit printr-o abilă strategie socială să publice în limba rusă zeci de traduceri ale operelor patristice esențiale, fapt care a câștigat simpatia și entuziasmul unor importanți ierarhi ruși. Invers, Francmasonii rozicrucieni au adaptat la rândul lor retorici și practici specifice discursului teologic (de exemplu retorica hagiografică, practica mărturisirii gândurilor unui superior, ascetism, cultivarea experiențelor mistice și a meditației, cultivarea virtuților) în viața și scrierile lor²⁶.

***Caracteristici ale Esoterismului ortodox IV:
Convertiri ale discursului esoteric
în discurs teologic normativ***

Exemplul Francmasoneriei rozicruciene rusești de la începutul secolului al XIX-lea reprezintă și un caz al unei convertiri a unui proiect esoteric într-unul normativ teolo-

²⁵ România comunistă este un caz aparte, în condițiile păstrării cadrelor instituționale ale Bisericii chiar și în condițiile aservirii față de stat. Revenind la Rusia sovietică, este interesant aici cazul preotului vizionar rus Veniamin Iakovlevich Bereslavsky (n. 1946) care în anii '80 a fost martorul unor apariții ale Fecioarei Maria, însă după căderea Comunismului a virat înspre un Esoterism fără o coloratură creștină, cf. J. Eugene CLAY, „Marian Revelations in the Russian Context. The Cosmopolitics of Blessed John”, în *Nova Religio* 21.2 (2017), p. 26-42.

²⁶ Raffaella FAGGIONATO, *A Rosicrucian Utopia in eighteenth-century Russia. The Masonic circle of N. I. Novikov*, Dordrecht, Springer, 2005.

gic, dacă se au în vedere traducerile patristice ale Francmasonilor, folosite apoi din plin în Biserică. Un alt caz este proiectul traducerii englezești a „Filocaliei” Sfântului Nicodim Aghioritul²⁷, inițiat de Gerald E. H. Palmer (1909-1984), un discipol al gânditorului esoteric Piotr D. Ouspensky (1878-1947), care spre sfârșitul vieții sale s-a aplecat tot mai mult asupra tradiției filocalice rusești, nuanțând esoterismul Maestrului său G. Gurdjeff (1866-1949).²⁸ Acestei înclinații a lui Ouspensky i se datorează două volume cu traduceri din spiritualitatea filocalică rusă, realizate de G. Palmer împreună cu secretara lui Ouspensky – Evghenia Kadoubovsky²⁹. Însă esențială în acest traseu a fost întâlnirea lui G. Palmer la Muntele Athos cu Părintele Nikon de la Karoulia (1875-1963), fost teosof rus convertit la Ortodoxie, care i-a și devenit duhovnic lui Palmer³⁰. La îndrumarea acestuia, G. Palmer a adunat în jurul proiectului traducerii englezești a „Filocaliei” grecești și pe Philip Sherrard, care am văzut că nu era străin nici el de discursul esoteric, în varianta anti-modernismului perenialist al lui René Guénon³¹.

²⁷ *** *The Philokalia: the Complete Text, compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*, trad. G. Palmer, Ph. Sherrard și K. Ware, London, Faber & Faber, 1979-1995, 4 volume din 5 planificate.

²⁸ Christopher D. L. JOHNSON, „The Way of an English Pilgrim. Gerald Palmer’s Lifelong Athonite Pilgrimage”, în *Modern Greek Studies Yearbook* 30-31 (2014-2015), p. 327-346.

²⁹ *** *Writings from the Philokalia, on Prayer of the Heart*, trad. E. Kadloubovsky și G. E. H. Palmer, London, Faber & Faber, 1951 și *Early Fathers from the Philokalia*, London, Faber and Faber, 1954.

³⁰ Christopher D. L. JOHNSON, „The Mystical Mundane in Fr. Nikon of Karoulia’s Letters to Gerald Palmer”, în John A. McGuckin (ed.), *Orthodox Monasticism: Past and Present*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2015, p. 485-498.

³¹ Despre G. Palmer și Ph. Sherrard: Kallistos WARE, „Two British Pilgrims to the Holy Mountains: Gerald Palmer and Philip Sherrard”, în René Gothóni, Graham Speake (eds.), *The Monastic Magnet. Roads to and from Mount Athos*, Nerna, Peter Lang, 2008, p. 143-158.

Efecte inverse:

Idei esoterice transformate în discurs teologic normativ

Caracterul nonconflictual al discursului teologic și esoteric este evidențiat și în curiosul caz al transformării unor elemente de discurs specific esoteric într-un discurs normativ ortodox. Este vorba despre reprezentarea în cercurile monastice rigoriste ortodoxe a călătoriei în lumea de dincolo a sufletului sub forma parcurgerii unor „vămi ale văzduhului”. Această reprezentare, cu un accentuat iz mitic, a fost promovată îndeosebi în mediile gnostice, care împărtășeau cu mediul esoteric modern toate caracteristicile structurale ale unui discurs esoteric (marginalizare și condamnare de Ortodoxia niceeană etc.)³². În mediul bizantin, învățătura despre vămile văzduhului avea caracterul unei păreri teologice, nefiind vreodată obiectul unei hotărâri sinodale³³, însă va

³² Silviu LUPAȘCU, *L'imaginaire religieux au carrefour des espaces sacrés*, Paris, Champion, 2007, p. 383-402. Despre vămile văzduhului în Gnosticism a se vedea Wilhelm BOUSSET, „Die Himmelsreise der Seele”, în *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), p. 136-169 și 229-273 (retipărite: Darmstadt, 1960). Pentru aceeași reprezentare în Mandaeism, Giuseppe FURLANI, „Il giudizio dell'anima presso i Mandei”, în *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 22 (1949-1950), p. 56-88 și Pedrag BUKOVEC, „The Soul's Judgment in Mandaeism Iranian Influences on Mandaean Afterlife”, în *Aram* 26 (2014), 199-204.

³³ Jean RIVIERE, „Role du demon au jugement particulier chez les Pères”, în *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1924), p. 43-64; Athanas RECHEIS, *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der Alexandrinischen und Kappadokischen Väter*, Rome, 1958; G. EVERY, „Toll Gates on the Air Way”, în *Eastern Churches Review* 8 (1976), p. 139-51; G. J. M. BARTELINK, „TELONAI (Zöllner) als Dämonenbezeichnung”, *Sacris Erudiri* 27 (1984), p. 5-18; Saskia DIRKSE, „Teloneia: The Tollgates of the Air as an Egyptian Motif in Patristic Sources and Early Byzantine Hagiography”, în P. Roilos (ed.), *Medieval Greek Storytelling: Fictionality and Narrative in Byzantium*, Wiesbaden 2014, p. 41-53; E. AFENTOULIDOU, „Gesellschaftliche Vorstellungen in den byzantinischen Berichten von posthumen

deveni populară începând din secolul al X-lea, odată cu răspândirea „Vieții Sfântului Vasile cel Nou”³⁴, care va cunoaște o remarcabilă popularitate în lumea slavă, dar și în teritoriile române³⁵. Intrată în conștiința populară, concepția despre vămile văzduhului va fi promovată în mediul Ortodoxiei americane de Monahul Seraphim Rose (1934-1982), într-o lucrare asupra experiențelor morții clinice³⁶, care reproduce cu vocabular ortodox argumentele lucrării anti-spiritiste a lui René Guénon³⁷. Recent, prin antologizarea tuturor voci-

Zollstationen”, în *Zeitschrift für Religions-und Geisteswissenschaft* 67 (2015), p. 17-42; Dirk KRAUSMÜLLER, „How widespread was the Belief in Demonic Tollgates in sixth-to ninth Century Byzantium”, în *Byzantinische Zeitschrift* 112 (2019), p. 83-102.

³⁴ *** *The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, ed. Denis F. Sullivan, Alice-Mary Talbot, Stamatina McGrath, *Dumbarton Oaks Studies* 45, Boston, Harvard University Press, 2004. Despre popularitatea lucrării în Bizanț, a se vedea E. PATLAGEAN, „Byzance et son autre monde: observations sur quelques récits”, în A. Vauchez et alii (eds), *Faire Croire: modalité de la diffusion et de la réception des message religieux du XII^e au XV^e siècles. Table ronde, Rome, 22–23 juin 1979*, Torino, Bottega d’Erasmus, 1981, 201-221.

³⁵ Maria STANCIU ISTRATE, „Despre călătoria Vieții Sfântului Vasile cel Nou în spațiul cultural românesc”, în *Limba română* 52 (2003), p. 73-90. Lucrarea a fost editată de Maria STANCIU ISTRATE, *Viața sfântului Vasile cel Nou și vămile văzduhului. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție și glosar*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2004. Despre credința în vămile văzduhului la români: Costion NI-COLESCU, *Sufletul între Rai și Iad. O viziune tradițională românească asupra judecății particulare*, București, Edit. Meteor Press, 2016.

³⁶ Seraphim ROSE, *The Soul after Death. Contemporary After-Death Experiences in the Light of the Orthodox Teaching on the Afterlife*, Platina-California, St. Herman of Alaska Brotherhood, 1980 (trad. Constantin Jinga, București, Edit. Anastasia, 1996). Naratiunile despre experiențele mistice în stările de moarte clinică au ajuns rapid în instrumentarul mediului esoteric și ocult internațional, vezi Jens SCHLIETER, *What is it like to be dead? Christianity, the Occult, and Near-Death Experiences*, New York, Oxford University Press, 2018.

³⁷ René GUÉNON, *L’Erreur spirite*, Paris, 1923, reeditată de mai multe ori la Éditions Traditionnelles, Paris, 1953, 1991.

lor patristice despre vămile văzduhului într-o monumentală lucrare apărută la Muntele Athos, reprezentarea vieții de dincolo și a judecării particulare sub forma unei curse ascensionale cu obstacole a primit girul „Ortodoxiei autentice”, pe care și-o reclamă monahii athoniți³⁸.

Concluzie

Esoterismul ortodox constituie cel mai fertil și urgent domeniu de reflecție critică asupra unor demersuri teologice contemporane sau ale diverselor modalități prin care identități ortodoxe își explică lumea. Cunoașterea mecanismului societal care îl face posibil este necesară înainte de orice demers apologetic, fiind capabil să îl rafineze.

³⁸ *** *The Departure of the Soul According to the Teaching of the Orthodox Church*, Florence, Arizona, St. Anthony's Greek Orthodox Monastery, 2016, a se vedea și recenzia lui Stephen SHOEMAKER, în *Journal of Orthodox Christian Studies* 1 (2018), p. 108-110.

BISERICA ORTODOXĂ ȘI ANGAJAMENTUL ECUMENIC – CÂTEVA REFLECȚII PENTRU VIITOR

Răzvan PORUMB

O perspectivă personală

Din ce în ce mai mult în ultimii ani – într-o lume tot mai atomizată și polarizată, în care percepțiile se modifică parcă de la zi la zi și în care adevărurile au devenit „alternative” și pliabile –, pe fondul unui secularism materialist care dictează reperele oricărei conversații actuale, este dificil să vedem viitorul Bisericii ca fiind altceva decât un drum anevoios, o voce care va răzbate din ce în ce mai greu într-o multitudine cacofonică de opinii și resentimente. În această pluralitate confuzantă, în mod treptat, Bisericile creștine nu își vor mai putea permite să rămână dezbinată și vor fi nevoite să caute soluții pentru a ajunge la o formă credibilă de unitate, astfel încât să poată mărturisi lumii, cu o singură voce, mesajul mântuirii și speranței Evangheliei lui Hristos – „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17, 21).

Reflectând, însă, la realitatea ecumenică din ziua de azi, aflată în relativ impas, și la poziția defensivă a Bisericilor Ortodoxe față de ecumenism, după un prim secol neconcludent al mișcării ecumenice, nu vom găsi lesne motive de speranță sau optimism în ce privește viitorul unei unități

creștine. Cu toate acestea, mai există oare o posibilitate ca teologia ortodoxă să formuleze o soluție teologică care să rezolve actualul impas și să redea speranța într-un viitor ecumenic – în care și Bisericele Ortodoxe să își poată găsi un loc, un glas și o identitate? În cele de mai jos propunem un prim posibil element al unei asemenea formule – o întrezărire a unei lumini într-o realitate aparent ermetică.

În 2015, Institutul pentru Studii Creștin Ortodoxe din Cambridge găzduia în prestigiosul oraș-campus o conferință în care invitatul principal, Mitropolitul Hilarion de Volokolamsk¹, aborda un subiect foarte sensibil, evitat adesea de ierarhiile ortodoxe: „Ecumenismul creștin: are el un viitor?”². Dată fiind popularitatea vorbitorului, un veteran al mediilor ecumenice –, ampla biserică centrală Sfântul Giles din Cambridge în sine un mediu ecumenic care gazduiește atât o parohie anglicană, cât și mult mai marea parohie ortodoxă românească a Sfântului Ioan Evanghelistul – se vedea, în chip neobișnuit, asaltată de o numeroasă audiență, alcătuită cu precădere din anglicani, dar și din ortodocși de felurite proveniențe. Conferințele teologice nu se bucură de obicei de un public larg în Regatul Unit, dar importanța acestei teme controversate, precum și tentația de a obține, poate, un răspuns la această dificilă și eluzivă întrebare au mobilizat

¹ ÎPS Mitropolit HILARION de Volokolamsk este Președintele Departamentului pentru Relații Bisericești Externe al Patriarhiei Moscovei. Mitropolitul Hilarion are o bogată experiență ecumenică care a început încă din 1998 și durează până în ziua de azi. El este membru al Comitetului Executiv și Central ale Consiliului Mondial al Bisericilor și face parte din prezidiul Comisiei „Credință și Constituție”, precum și din multe alte platforme de dialog bilateral.

² Înregistrarea video a întregii prezentări a ÎPS Mitropolit Hilarion, a sesiunii de întrebări și a încheierii ÎPS Mitropolit Kallistos pot fi văzute pe canalul video al Institutului Ortodox din Cambridge, disponibile la: <https://sms.cam.ac.uk/media/1904437> (accesat la data 15.03.2020); o transcriere în engleză a prezentării ÎPS Mitropolit Hilarion se poate găsi la: <https://mospat.ru/en/2015/02/08/news115201/> (accesat la data 15.03.2020).

o participare nesperat de mare – încă un semn limpede al importanței percepute a temelor ecumenice în ziua de azi.

Străjuit de două mari icoane ortodoxe ale parohiei românești, Mitropolitul Hilarion a prezentat, cu claritatea care îl caracterizează, în mod tranșant și realist, o situație a ecumenismului deloc îmbucurătoare. Mesajul lui părea să fie că, într-adevăr, divergențele doctrinare – înăsprite acum de dezacordul crescând asupra mai multor teme legate de sexualitate – par să fi devenit insurmontabile. În ce privește răspunsul la atractiva întrebare din titlu, vorbitorul vedea viitorul unei posibile conlucrări ecumenice ca pe ceva strict tehnic și pragmatic – în locul unei „comuniuni” creștine, o „alianță” utilitaristă care să permită creștinilor de diferite confesiuni să conlucreze pentru a putea ajuta împreună societatea, fără a mai pierde timpul căutând zadarnice acorduri teologice sau dogmatice. Aceasta a fost soluția realistă întrezărită de Mitropolitul Hilarion și, în pofida evidențelor prezentate de el și a impedimentelor reale de ordin practic greu de contrazis, domnea acum în venerabila biserică – în contrast cu optimismul de la început – o stare apăsătoare de dezamăgire și tristețe. După o sesiune de întrebări marcată de același spirit lucid și practic, participanții se pregăteau să se întoarcă la casele lor, ducând după ei povara acestei noi nelămuriri. Dar ceva foarte interesant avea să se întâmple chiar la sfârșit, când cunoscutul și îndrăgitul mitropolit britanic Kallistos de Diokleia, a venit în fața mulțimii pentru a mulțumi vorbitorului și pentru a încheia evenimentul. Zâmbetul lui luminos și căldura din voce se opuneau, parcă, blând și antinomic atmosferei de tensiune și regret care pușese stăpânire pe întreaga adunare.

După ce a mulțumit Înaltpreasfințitului Hilarion pentru prezentarea obiectivă și realistă, venerabilul episcop a revenit, în încheiere, la întrebarea zilei: „Are ecumenismul un viitor?” „Da”, a dat el simplu răspunsul – „dacă suntem deschiși, cu o adevărată râvnă a inimii, să ne rugăm pentru unitate. Atunci

va exista cu adevărat o speranță. Unitatea va veni ca un miracol al lui Dumnezeu. Trebuie să încercăm să înlăturăm obstacolele pe care oamenii le pun în fața lucrării libere a lui Dumnezeu. Dar, înainte de toate, unitatea poate veni doar ca răspuns la rugăciunea noastră, prin lucrarea Duhului Sfânt. Așadar să ne rugăm pentru unitate – mai presus de orice”³. Simplitatea acestui răspuns – venit parcă din timpurile și realitatea Sfinților Părinți – a reșezat o măsură de pace și nădejde peste sufletele celor de față, readucând în același timp în prim plan etosul și viziunea ortodoxă asupra lumii. Împreună cu mulți dintre cei prezenți, am simțit și eu că, fără acest *postscriptum* al credinței și al optimismului, evenimentul ar fi rămas cumva searbăd și neîmplinit. Acum, însă, paradigma ortodoxă fusese restaurată: în pofida tuturor vicisitudinilor și a semnelor negative, a impasului și a disperării, Ortodoxia aduce întotdeauna speranța nemărginită în taina rugăciunii și credința că – oricare ar fi aparențele – puterea dragostei lui Hristos poate, întotdeauna, să transfigureze și să transmuteze orice întunecare prin lumina lucrării Sfintei Treimi. O premiză fundamentală, așadar, în abordarea viitorului Ortodoxiei în dialog cu celelalte Biserici și în cadrul mișcării ecumenice.

Ortodoxia ca participare și angajament

Raportându-se la ceilalți creștini, Biserica Ortodoxă are tendința de a-i percepe pe aceștia ca activând oarecum în afara Bisericii (cea Una) și de a percepe caracterul lor de creștini ca fiind incomplet – sau chiar lipsind cu desavârșire, potrivit unor atitudini mai extreme. „Dacă Biserica Ortodoxă este aceeași cu Biserica mărturisită în Crezul niceo-constantinopolitan”, se întreabă părintele profesor Ioan Sauca, „cine sunt ceilalți creștini și care este natura relației lor cu Biserica Ortodoxă? La această întrebare, Ortodoxia zilelor noastre nu are un răspuns clar și coerent, dându-se, astfel, naștere la felurite confuzii precum și

³ *Ibidem.*

la o diversitate de atitudini cu privire la participarea în mișcarea ecumenică⁴. Părintele Sauca propune soluția „sobornicității deschise” așa cum apare ea la părintele Stăniloae și potrivit căreia non-ortodocșii „nu sunt cu totul în afara acestei taine sacramentale pe care o reprezintă Trupul lui Hristos, Biserica”⁵. Potrivit acestei viziuni, Sauca observă că „toți creștinii aparțin aceleiași realități, singura diferență fiind nivelul de participare în această realitate”. Într-adevăr, chiar părintele Stăniloae afirmă că „într-un fel [...] Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. De altfel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea Ortodoxă”⁶. Stăniloae vorbește, de asemenea, și de o participare de natură aproape ontologică, de vreme ce Hristos, Adevărul etern și cosmic, a îmbrățișat, dintotdeauna, întreaga creație și întreaga umanitate: „Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinaintea de Hristos chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional. Iar obiectiv și subiectiv Îl cunosc pe Hristos, dar nedeplin, celelalte confesiuni creștine. Acele confesiuni au dobândit prin aceasta, în parte, calitatea de biserici ale lui Hristos, fiind chemate la realizarea lor deplină ca Biserica lui Hristos”⁷.

În aceeași ordine de idei, Bulgakov scrie că spiritul ortodox universal „care viețuiește în Biserica sobornicească, este mai vădit ochiului lui Dumnezeu decât celui al omului. În pri-

⁴ Ioan SAUCA, „The Church Beyond Our Boundaries. The Ecumenical Vocation of Orthodoxy”, în *The Ecumenical Review*, 56:2 (2004), 211–225, p. 219. Această traducere, precum toate celelalte traduceri din limba engleză, din prezentul articol aparțin autorului.

⁵ *Ibidem*, p. 223.

⁶ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 275.

⁷ *Ibidem*, p. 276.

mul rând, toate persoanele botezate sunt creștine și, deci, într-un anume sens, ortodoxe. Pentru că Ortodoxia este alcătuită, ca să spunem așa, din două arii: una mare – curtea templului, și una mai restrânsă – templul însuși și Sfânta Sfintelor”⁸. Mitropolitul Kallistos (Ware) de Diokleia vorbește de un grup „moderat” de teologi ortodocși „care susțin că, chiar dacă este adevărat să spunem că Ortodoxia este Biserica, este fals să deducem din aceasta că cei care nu sunt ortodocși nu pot în niciun chip să aparțină Bisericii. Mulți oameni pot fi membri ai Bisericii chiar dacă nu o fac în chip văzut; legături nevăzute pot exista în pofida unei separări exterioare”⁹.

Mai mult, dacă „toți creștinii aparțin aceleiași realități, singura diferență fiind nivelul lor de participare” – pentru a-l cita pe părintele Sauca – acesta plasează discuția pe un cu totul alt plan, unul de *participare*, de angajament, de trăire și de practicare a credinței. Participarea este un concept dinamic, un parametru care nu poate fi cu ușurință măsurat sau cuantificat și ar fi, într-adevăr, foarte riscant ca cineva să își aroge o „participare deplină” în vreun context – în cel mai bun caz, cineva poate să devină devotat unei participări „cât se poate de deplin”. Din nou, acesta sugerează că, atâta vreme cât ortodocșii participă în această realitate, și ei trebuie să acționeze și să se implice într-un asemenea mod încât angajamentul lor să fie pe cât se poate de plinar. „Realitatea” la care face referire părintele Sauca este locul în care se înfăptuiește unitatea Bisericii, iar pentru ortodocși această realitate este *Ortodoxia*, în forma ei desăvârșită și idealizată. Totuși, toate Bisericile aspiră către o realitate desăvârșită, ceea ce face ca măcar drumul către unitate să fie un efort comun. Din punct de vedere teoretic sau ideal, fiecare comunitate cu adevărat creștină ar putea fi, așadar, văzută ca fiind în drum spre ortodoxie – nu doar ortodocșii.

⁸ Sergius BULGAKOV, *The Orthodox Church*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1988, p. 188.

⁹ Kallistos WARE, *The Orthodox Church*, Baltimore, Penguin Books, 1964, p. 316.

Cuvintele părintelui Philip Riabykh sunt cu atât mai încurajatoare cu cât ele vin din partea unui oficial al Bisericii Ortodoxe Ruse. El scrie: „dobândirea Ortodoxiei drept caracteristică a credinței cuiva nu este doar o condiție sugerată de ortodocși celorlalți, ci și o cerință pe care ei și-o adresează lor înșiși. Noi propunem celorlalți creștini ca și ei să se angajeze pe acest drum astfel încât să putem conlucra în timp ce călătorim împreună”¹⁰.

Referitor la relația dintre Ortodoxie și ecumenism și la felurile în care ortodocșii percep ecumenismul, chiar dacă Biserica Ortodoxă se vede pe sine, negreșit, ca fiind *Biserica cea una*, care păstrează în ea întregimea Bisericii primelor secole în toată plenitudinea ei primară, aceasta nu trebuie să zădărnicească recunoașterea unui statut special al acelor comunități care au aparținut cândva lumii creștine și pe care Biserica Ortodoxă le cheamă înapoi către unitatea Bisericii.

Pe de altă parte, dacă toți creștinii participă în aceeași realitate, dar în variate măsuri de participare – aceasta duce discuția într-o sferă cu totul diferită: a implicării, a trăirii credinței. De vreme ce nivelul de participare diferă, depinzând de nivelul de angajament al fiecărui credincios într-un mod de viață ortodox sau creștin, ortodocșii trebuie și ei să fie devotați unei vieți creștine în ascensiune, astfel încât participarea lor să devină pe cât se poate de plinară. Și ei pot fi, după caz, „mai aproape” sau „mai departe” de Biserica adevărată, iar dobândirea Ortodoxiei, după cum sugera și Riabykh mai sus, este o poruncă în primul rând pentru ei.

Ecumenismul ca dimensiune permanentă a teologiei

„Teologia ecumenică trebuie în egală măsură să aspire către unitate și să o mențină”, scrie Gillian Evans – un cadru universitar din contextul anglican. „Ea menține în această

¹⁰ Philip RIABYKH, „The Russian Orthodox Church and Ecumenism”, în *Journal of Ecumenical Studies*, 46:3, 2011, p. 356–357.

privință responsabilitățile tradiționale ale exercițiilor teologice din primele secole”¹¹. Implicația interesantă este aici că teologia, în angajamentul ei permanent de a facilita unitatea și de a lupta împotriva sciziunilor, a fost, de fapt, ecumenică încă din primele secole ale Bisericii, iar acest angajament a inspirat și a animat Sinoadele Ecumenice din secolele timpurii. Noutatea ecumenismului modern, potrivit lui Evans, constă în sarcina sa de a face linii care sunt aparent paralele să se întâlnească. Ecumenismul „trebuie să prefacă teologia practică în separație confesională și eclesială într-un exercițiu teologic comun”¹².

Aceasta este cu adevărat o perspectivă convingătoare din care să abordăm ecumenismul modern, nu doar pentru că plasează conceptul într-o continuitate istorică, ci – mai ales – pentru că definește ecumenismul ca pe o trăsătură constantă și implicită a teologiei, ceva care este – după cum ar exprima-o ortodocșii – o parte a Tradiției vii a Bisericii. Mai mult decât atât, această perspectivă sugerează că ecumenismul trebuie să rămână întotdeauna una din direcțiile active ale teologiei. Un fragment din marele teolog catolic Yves Congar sugerează în chip inspirat că „a descoperi ceea ce ne unește este sarcina permanentă a teologiei”¹³. Noutatea de astăzi este, în opinia lui Evans, „recunoașterea conștientă a acestei permanențe a universalității teologiei ecumenice ... și, într-adevăr, însăși încadrarea teologiei ca sarcină ecumenică”¹⁴.

Înțelegerea naturii teologice a ecumenismului, sau, altfel spus, vectorul ecumenic al teologiei este de o importanță fundamentală pentru ortodocși atunci când aceștia abordează o conversație teologică într-un mediu ecumenic. Căuta-

¹¹ Gillian EVANS, *Method in Ecumenical Theology: The Lessons So Far*, Cambridge University Press, 1996, p. 19.

¹² *Ibidem*.

¹³ Yves CONGAR, *Dialogue between Christians. Catholic Contributions to Ecumenism*, London, Geoffrey Chapman, 1966, p. 21.

¹⁴ Gillian EVANS, *Method in Ecumenical Theology*, p. 20.

rea unității Bisericii nu este un aspect marginal în tradiția ortodoxă, ci ocupă, de fapt, un loc central în acea activitate care este percepută ca miez al vieții creștine – Sfânta Liturghie. La fiecare Sfântă Liturghie, credincioșii intonează: „Pentru pacea a toată lumea, pentru statornicia sfintelor lui Dumnezeu Biserici și pentru unirea tuturor, Domnului să ne rugăm”. Chiar dacă această chemare se adresează în primul rând universului bizantin ortodox, ea se răsfrânge – în virtutea vectorului intrinsec al teologiei ortodoxe care caută mereu o sobornicitate tot mai plenară și extinsă – și asupra întregii umanități, întregului cosmos și întregii creații și constituie o chemare fundamentală a teologiei. Așadar, se poate spune că teologia are, în întregimea ei, un caracter ecumenic. Îndreptarea atenției către dimensiunea ecumenică a teologiei nu înseamnă nimic altceva decât redescoperirea vocației ei plenare. O abordare ortodoxă care subliniază această perspectivă a fost exprimată de părintele Ioan Sauca: „Preocuparea precum și angajamentul pentru o dobândire a unității creștine ca răspuns la rugăciunea lui Hristos de dinaintea Pătimirilor Sale «ca toți să fie una» (Ioan 17), dar și ca sentiment de vinovăție față de păcatul diviziunii nu este o chestiune de opțiune și nu aparține doar unei elite sau anumitor oameni special desemnați. O asemenea preocupare și angajament aparțin identității ortodoxe. Cine încetează să se roage pentru «unitatea tuturor» își neagă propria identitate ortodoxă”¹⁵.

Ecumenismul este o chemare a întregii teologii și un proces continuu. El este parte integrantă din teologia autentică și nicio teologie nu este autentică fără el. Teologia trebuie, prin urmare, să își redescopere vocația sa plenară ecumenică. De altfel, teologia a rămas întotdeauna ecumenică în măsura în care a luptat mereu pentru păstrarea unității și în care s-a opus cu îndârjire oricăror diviziuni. Este foarte puțin probabil ca acest imperativ să înceteze vreodată de a fi

¹⁵ Ioan SAUCA, „The Church Beyond...”, p. 224.

relevant. O unitate ideală și desăvârșită este atât de greu de înfăptuit și de menținut, încât diviziunile și riscul apariției lor vor rămâne mereu în obiectivul Bisericii. Ecumenismul și teologia apar, așadar, ca fiind într-o legătură neconținută și de nezdruncinat.

Așteptarea unei soluții rapide la dureroasa problemă a multor secole de schismă și dezbinare ar fi cu totul nerealistă. De altfel, chiar dacă aceste diviziuni ar fi într-o zi înlăturate și unitatea ar fi redobândită, ecumenismul încă va trebui să rămână parte integrantă a teologiei, ca tendință necesară și esențială de combatere a diviziunilor, care vor rămâne o constantă într-o lume care a fost mereu – și care va deveni din ce în ce mai mult – marcată de diversitate și pluralism. Această premisă este importantă mai ales pentru a aborda aspectul denumit din ce în ce mai mult în zilele noastre ca fiind o „criză” sau un „impas” al ecumenismului și implicit viziunea deziluzionantă a unui ecumenism eșuat al viitorului. Ca o alternativă, situația zilelor noastre ar putea fi descrisă mai optimist drept o încercare (dintre multe alte încercări) care vor marca traiectoria ecumenismului.

Un alt aspect important este că ecumenismul reprezintă un demers de participare într-un sens profund teologic. Aceasta înseamnă că participarea ecumenică nu apare la nivel social, politic sau diplomatic sau la nivelul „rezoluțiilor” oficiale, ci la nivelul unei participări profund personale – o participare în credință și rugăciune. Ecumenismul reprezintă o realitate dinamică, ce presupune un efort de credință din partea participanților și nu poate fi niciodată un „dat”. A fi ecumenic reprezintă mai întâi de toate o chestiune de angajament. Când participanții se apropie unul de altul pentru a iniția discuții ecumenice, o fac în chip fundamental într-un spirit de credință și de comuniune¹⁶. Ecumenismul izvorăște – sau ar trebui să izvorască – din viața duhovnicească a credincioșilor și este, în fapt, o manifestare de iubire

¹⁶ A se vedea documentul „Towards a Protestant-Orthodox Dialogue within the WCC, Minutes from a Central Committee «Padare» session”, 27 august 1999, disponibil la: <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/morges-13-e.html> (accesat la data de 20.03.2020).

– lipsa căreia a dus mai întâi la apariția sciziunilor în Biserică. Părintele Stăniloae a scris că „ecumenismul este o stare, o realitate în care Duhul Sfânt îndeamnă Bisericile să se iubească una pe alta, de vreme ce separația lor nu a constituit doar un conflict deschis, ci și o lipsă de iubire”¹⁷.

Pentru Yves Congar, „ecumenismul presupune o mișcare de conversiune și transformare care se răsfrânge asupra întregii vieți a comunității”¹⁸. Pentru Congar, ecumenismul poate aduce launtric în credincioși „o conversiune profundă de ordin moral și chiar religios”, un proces prin care aceștia devin „persoane diferite”¹⁹ – o viziune a ecumenismului strâns legată de conceptul de *metanoia*, de transformare.

Potrivit tuturor celor de mai sus, am putea considera că, atunci când cineva se alătură unei întâlniri sau activități ecumenice, acea persoană trebuie să fie conștientă că trebuie să se dedice noii realități, nu doar pe un nivel programatic sau pragmatic, ci și pe un nivel profund spiritual. Chiar dacă ecumenismul reprezintă o activitate participativă prin excelență, el rămâne ferm ancorat în tărâmul teologiei și în strânsă legătură cu toate componentele ei spirituale: rugăciunea, Liturghia, transformarea launtrică. Aceasta înseamnă că ecumenismul are la fel de mult de-a face cu rugăciunea precum și cu dialogul, și acest tip de ecumenism fundamentat pe viața duhovnicească ar putea constitui începutul unei noi paradigme, mai potrivită pentru secolul XXI – un ecumenism al credinței și al angajamentului.

¹⁷ †DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*, Iași, Edit. Trinitas, 2001, p. 244.

¹⁸ Paul AVIS, „«Unreal worlds meeting»? Realism and illusion in ecumenical dialogue”, în *Theology*, 115:6, 2012, p. 424.

¹⁹ *Ibidem*.

Ecumenismul ca proces continuu

Reflectând într-un studiu precedent²⁰ asupra percepției pe care ortodocșii o au despre ei înșiși în contexte ecumenice, am propus imaginea *călătoriei* ca o metaforă sau *model* util pe care să se fundamenteze o meditație teologică. Mitropolitul Kallistos își începe faimoasa lucrare *Ortodoxia. Calea drepteii credințe* – o explorare succintă, dar surprinzător de exhaustivă a teologiei ortodoxe – relatând o întâlnire dintre Sarapion, un Sfânt Părinte Egiptean, și o faimoasă și venerabilă pustnică, ce locuia într-o chilie mică, din care nu ieșea niciodată. Când Sfântul Sarapion o întreabă: „De ce stai aici?”, femeia răspunde: „Nu stau. Sunt în călătorie”²¹. Într-adevăr, a fi creștin înseamnă a fi călător, „în drum către spațiul interior al inimii ... o călătorie în afara timpului și în eternitate. [...] Creștinismul este mai mult decât o teorie despre univers, mai mult decât un număr de învățături așternute pe hârtie – este drumul pe care călătorim, în cel mai profund și semnificativ sens, este *calea vieții*”²². Folosită și ca metaforă tradițională pentru Biserica timpurie – *Calea* – ea redă cu fidelitate natura eminentemente dinamică a credinței, caracterul său de progres continuu și calitatea vieții creștine ca demers bazat în mod necesar pe acțiune.

Mai mult decât atât, realitatea Ortodoxiei trebuie văzută în asociere cu conceptul de *theosis* – teoză sau îndumnezeire. Dacă vocația Ortodoxiei poate fi văzută ca „o conversiune permanentă a ortodocșilor la o Ortodoxie mereu purificată”²³, atunci vectorul ei este același cu cel cău-

²⁰ Răzvan PORUMB, *Orthodoxy and Ecumenism. Towards an Active Metanoia*, Oxford, Peter Lang, 2019.

²¹ Kallistos WARE, *The Orthodox Way*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2002, p. 7.

²² *Ibidem*.

²³ Frază dintr-un Raport al consultației inter-ortodoxe a membrilor WCC, publicat drept „The Orthodox Churches and the World Council of Churches”, în Gennadios Limouris (ed.), *Orthodox Visions of Ecumenism*, Geneva, WCC Publications, 1994, p. 194.

tat de îndumnezeire – care îi îndreaptă pe credincioși către o viață din ce în ce mai intimă cu Dumnezeu în Sfânta Treime. Precum teoza, Ortodoxia reprezintă o aspirație neîncetată către o viață creștină desăvârșită și nu este ceva ce poate fi pe deplin „moștenit”, „dobândit” sau „avut”, o stare sau realitate care poate fi asumată sau posedată. Mai mult (și mai important), căutarea îndumnezeirii nu poate fi orientată doar către noi înșine, pentru că mântuirea celorlalți este la fel de importantă ca mântuirea noastră. În cuvintele Înaltpreasfințitului Kallistos, „Îndumnezeirea nu este un proces solitar, ci unul «social»”²⁴. Biserica, în calitatea ei de *comunitate* de credincioși, a fost, de altfel, descrisă și ca o *comunitate a îndumnezeirii*²⁵. Această comunitate care se află în drum spre îndumnezeire se referă în primul rând la comunitatea proximală a Bisericii locale sau, în cazul Bisericii Ortodoxe – cel puțin teoretic – la rețeaua euharistică de Biserici locale, însă ea se extinde și către lumea largă exterioară. O asemenea viziune este bazată pe o teologie trinitară care vede întreaga omenire ca pe „o ființă care este una, dar multi-ipostatică, întocmai precum Dumnezeu este o Ființă în trei Persoane”²⁶.

Această viziune a unei călătorii continue plasează și ecumenismul, ca aspirație profundă, către unitatea și catholicitatea întregii Biserici creștine într-o categorie înrudită cu teoza. Ecumenismul nu ar mai trebui văzut în primul rând ca o realitate dobândită sau „dobândibilă”, ci tot ca o călătorie neîncetată către un scop care o animă din interior. O asemenea perspectivă s-ar opune unui ecumenism programatic, care operează în vederea realizării unor diverse etape ale unui plan clar structurat și definit. Ecumenismul poate fi interpretat ca fiind într-un stadiu mereu „pre-ecumenic”, de vreme ce una din sarcinile permanente ale teologiei este

²⁴ Kallistos WARE, *The Orthodox Church...*, p. 241.

²⁵ Sfântul GRIGORE PALAMAS, citat în Georgios MANTZARIDIS, *The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 57.

²⁶ Archimandrite SOPHRONY, *His Life is Mine*, London, Mowbrays, 1977, p. 88.

tocmai de a combate și preveni sciziunile în Biserică. Faptul că ecumenismul nu este prezentat ca o stare care poate fi dobândită ca atare și pe deplin poate părea descurajant. Totuși, ecumenismul trebuie perceput ca fiind real și realizat, ori de câte ori dinamica unui dialog sau a unei întâlniri ecumenice intră în acțiune. Ecumenismul există și reprezintă o parte constitutivă a vieții și a praxis-ului creștin, este unul din principiile centrale ale teologiei care cheamă întreaga umanitate către catholicitatea în Hristos.

Ecumenismul și aspirația către sobornicitate

Reflectând la cele de mai sus, întrezărim un liant teologic, o viziune duhovnicească profundă despre ce înseamnă să fii creștin, să trăiești ca ființă umană pe pământ, despre felul în care trăim cu toții în relație cu lumea și cu semenii noștri. Această viziune care fundamentează viața creștină ca *praxis*, ca pe ceva dinamic și participativ, care aspiră permanent către o îmbunătățire duhovnicească și care ne animă mereu către o comuniune din ce în ce mai deplină cu ceilalți oameni, izvorăște dintr-o înțelegere teologică a vieții Sfintei Treimi, dintr-o viziune a umanității ca „ființă multi-ipostatică”²⁷.

Părintele Stăniloae a folosit conceptul de „consubstanțialitate umană”, inspirat de viziunea Sfântului Maxim Mărturisorul, prin care a încercat să transfere conceptul trinitar de „perihoreză” într-un context social uman. Acesta vorbește astfel de fiecare persoană bucurându-se de darurile și succesele celorlalți, de o „complementaritate” umană reciprocă, de o împărtășire benefică a darurilor într-o comunitate, o împărtășire întru bucurie a competențelor. Totuși, acest mod de a ne relaționa la ceilalți oameni, acest eveniment de comuniune nu poate fi îndeplinit ca o realizare autonomă a individului, ci doar ca „fapt eclesial”²⁸. Biserica este o parte

²⁷ *Ibidem*, p. 88.

²⁸ John ZIZIOULAS (Metropolitan), *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1997, p. 15.

„existențială”, esențială a vieții oamenilor și orice viață lipsită de o dimensiune „eclesială” este percepută în consecință ca deficientă sau incompletă. Trebuie subliniat faptul că această „consubstanțialitate umană” nu este doar un mod de existență care oglindește viața Sfintei Treimi, ci reprezintă, de fapt, un mod de viață legat real și intim de viața treimică. În cuvintele Preafericitului Părinte Daniel (Ciobotea), „Biserica, în calitatea ei de Icoană a Sfintei Treimi, nu este înfăptuită ca icoană în paralel sau independent de viața Sfintei Treimi, ci ca participare în viața treimică și ca reflectare în lume a acestei participări”²⁹.

Prin urmare, dacă Ortodoxia reprezintă o călătorie, ea devine eternă prin rotația neîncetată de dăruire de sine a ipostasurilor Sfintei Treimi. Viața ortodoxă nu poate fi o călătorie singuratică, ci doar aspirând către sobornicitate sau catholicitate în comuniune. Este o călătorie făcută prin participarea în viața lui Dumnezeu, prin intrarea în viața Sfintei Treimi, o călătorie, prin urmare, profund conectată la viața eclesială a Bisericii, profund ancorată în Sfintele ei Taine. Cu cât sobornicitatea comunității Bisericii devine mai largă și mai desăvârșită, cu atât chipul lui Dumnezeu în oameni devine tot mai plinar. Trupul mistic al lui Hristos tinde să se extindă continuu, înfruntând orice limită, orice graniță – fie ea temporală, geografică, socială sau psihologică. Acesta este înțelesul direcției fundamentale a întregii vieți creștine – și cu atât mai mult, poate, din perspectivă ortodoxă.

În ceea ce privește, astfel, viitorul ecumenismului într-o lume marcată din ce în ce mai mult de polarizare, secularizare și materialism, se pune firește întrebarea dacă Biserica Ortodoxă poate găsi o cale de a continua participarea în mișcarea ecumenică – sau, într-adevăr dacă ea va mai dori să ia parte sau va mai vedea o astfel de participare ca fiind fezabilă în viitor. După cum am menționat, participarea ortodoxă în ecumenism a fost oricum întotdeauna

²⁹ †Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Confessing the Truth in Love,...*, p. 71.

problematică, având în vedere faptul că Biserica Ortodoxă se vede pe sine ca fiind *Biserica una și unică*, moștenitoare a Bisericii primare și apostolice.

Răspunsul dintr-o perspectivă teologică este – cred eu – că ortodocșii vor continua să participe la întâlniri și inițiative ecumenice, întrucât ei văd aspirația lor către o comuniune sobornicească care se extinde neîncetat, căutând să îmbrățișeze întreaga lume și pe toți oamenii de o ființă, ca pe însăși viața și identitatea lor ca ființe umane și creștini, potrivit modelului Sfintei Treimi. Aceste tentative de aspirație către comuniune pot fi susținute dacă ele se sprijină pe o dragoste „sacramentală” (nu „sentimentală”) care, la rândul ei, este alimentată de o continuă imersiune în viața liturgică a Bisericii. Faptul că ortodocșii văd Biserica lor ca fiind unica Biserică adevărată nu trebuie să îi oprească din a se angaja în medii ecumenice, ci, dimpotrivă, ar trebui să-i motiveze și mai mult, întrucât împreună cu acest mare privilegiu de a aparține Ortodoxiei, lor li s-a dat și responsabilitatea grea și unică de a chema laolaltă întreaga lume într-un Trup al lui Hristos.

Pentru a încheia cu o viziune a Părintelui Nicolae Steinhardt, ecumenismul, ca eventuală unire reală a creștinilor – în cuvintele entuziaste ale părintelui Nicolae: „o frumoasă idee, o magnifică speranță, un scop glorios, o datorie categorică” – poate constitui tocmai acea acțiune care îl va „pune pe Diavol în derută”, o realitate care poate „risipi tot răul” în pofida scepticismului lumii actuale – „o soluție atât de simplă încât pare inspirată nu de carne și sânge, ci prin revelația Tatălui”³⁰. Din simptom al frământărilor zilelor noastre, ecumenismul – reînnoit în lumina unei vieți liturgice în rugăciune – ar deveni, astfel, exact opusul acestei viziuni negative: anume, o soluție și o contrapondere a secularizării și a atomizării societăților contemporane.

³⁰ Nicolae STEINHARDT, „Lección Chevetogne”, în Ioan PINTEA, *Primejdia mărturisirii. Nicolae Steinhardt în dialog cu Ioan Pinteia*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1993, p. 190.

APORTUL ETIC AL BISERICII ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ. PROVOCĂRI, EXIGENȚE ȘI PROBLEMATIZĂRI ÎN SPAȚIUL PUBLIC ROMÂNESC

Oliviu-Petru BOTOI

Prolegomena: ethosul social în contemporaneitate

Abordarea unei teme legate de aportul etic al Bisericii în societatea contemporană nu este deloc un aspect facil, în contextul actual al presiunilor ideologice seculare și în urma unor metamorfoze sociale prin care spațiul public românesc își schimbă ușor observabil configurația pe zi ce trece. Cu toate că experiențele și opiniile publice de după evenimentul „Colectiv”¹, de după referendumul² pentru protejarea familiei naturale sau de după recenta criză generată de pandemia de coronavirus³ au forțat din nou Biserica să își recalibreze

¹ Enache TUȘA, „COLECTIV – Dezastrul care a schimbat o epocă”, în *Sfera Politicii*, nr. 1/2016, p. 27-28; Andrei PLEȘU, *Neliniști vechi și noi*, București, Edit. Humanitas, 2016, p. 239-246.

² Cristian CURTE, *Șocul referendumului*, București, Edit. Rost, 2019, 215 p.; Din acest volum amintim studiile: Mihai GHEORGHIU, „Spațiul public românesc a fost cucerit deja de corectitudinea politică, de vulgaritate și de preeminența ideologicului” (p. 85-99) și Mihail NEAMȚU, „Referendumul a fost un exercițiu de suveranitate pierdut din pricina apatiei civice și a amneziei istorice” (p. 109-133).

³ Adrian Sorin MIHALACHE, „CoVid-19, SARS, MERS, Gripe aviare. Câteva date științifice și radiografii spirituale despre pandemiile civilizației noastre. O schiță interdisciplinară”, p. 51-94 (studiu dispo-

capacitatea pastoral-misionară și forța publică, totuși încă societatea se arată, în parte, nemulțumită și nesatisfăcută de contribuția Bisericii în sfera socială. Dincolo de valențele ei de natură pur spirituală și religioasă, Bisericii i se impune din partea opiniei publice exercitarea unui rol social teribil, mai ales în chestiunile legate de combaterea sărăciei, a corupției și a imoralității, sugerându-i-se că ar trebui să amendeze derapajele conducerii politice a statului și să gestioneze cazurile sociale. În ciuda unei aparente societăți amonale sau a unei „gândiri post-morale”⁴, care proclamă divorțul de moștenirea creștină a drepturilor fundamentale și a moralei sociale, se dezvoltă tot mai mult o conștiință seculară a „corectitudinii etice” sau a „eticului corect” (*ethical correctness*)⁵ într-o formă de obiectivizare a moralității publice, în aproape toate sferele de activitate: politică, educație, administrație, sănătate, afaceri etc. Nu considerăm că o astfel de tendință este neapărat rea în sine, însă este greu să înțelegem care este mecanismul de valorizare morală sau paradigma axiologică ce ar putea oferi un caracter obiectiv așteptărilor societății tot mai aplecate spre etica publică și tot mai indiferente față de morala personală.

Acest context determină tot mai mult Biserica să accentueze dimensiunea misiunii sociale, la presiunea venită din partea laicului (ne)ortodox, activ, pasiv sau inconștient, care, de cele mai multe ori, asumă o înțelegere precară sau chiar distorsionată a naturii eclesiale și a rolului comunitar parohial. Este foarte adevărat faptul că Biserica, în ansamblul ei, este depozitara unei teologii sociale care se articulea-

nibil pe platformele „academia.edu”, <https://postdoc-uaic.academia.edu/AdrianSorinMihalache> și „ResearchGate” https://www.researchgate.net/publication/341284628_CoVid19_SARS_MERS_Gripe_aviare_Cateva_date_stiintifice_si_radiografii_spirituale_despre_pandemiile_civilizatiei_noastre_O_schita_interdisciplinara).

⁴ Teofan MADA, *Homo eticus*, Sibiu, Edit. Agnos, 2007, p. 66-71.

⁵ Bernard WILLIAMS, „Ethics and the Fabric of the World”, în James RACHEL (ed.), *Ethical Theory 1. The Question of Objectivity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, p. 172.

ză prin vocea sa profetică, prin acțiunile sale caritabile și, nu în ultimul rând, prin însăși unicitatea mesajului ei evanghelic. A deschide încă o dată discuția despre etica socială ortodoxă sau a trata din nou subiectul moralei sociale a Bisericii, poate, pentru cei mai mulți, ar crea impresia unui discurs sau a unei scriituri redundante, reluate și fără relevanță sau fără impact social, fără o dimensiune fezabilă a concluziilor sau a problematizărilor și lista ar mai putea continua încă. Odată cu marile schimbări sociale, există o mulțime de întrebări și provocări ale modernității și ale postmodernității la care Biserica Ortodoxă trebuie să (știe să) răspundă, chiar dacă acest demers nu presupune neapărat elaborarea unor noi proiecte teologico-sociale, ci doar aplicarea concretă a învățaturii evanghelice și patristice. Enunțarea și implementarea unei doctrine etice fracturate sau sincopate de componenta religioasă nu poate duce decât, încă o dată, la un „fiasco”⁶ din punct de vedere social.

Studiul de față, fără pretenții exhaustive sau iluzii soluționare, își propune să deschidă câmpul unor problematizări reflexive vizavi de etica eclesială socială în fața provocărilor actuale și ale exigențelor societății contemporane. Intitulat „Aportul etic al Bisericii în societatea contemporană” – cu referiri la spațiul public românesc –, textul de față va accentua cu precădere doctrina și gândirea socială a Bisericii, elementele teologiei sociale și perspectivele eticii sociale ortodoxe așa cum sunt acestea tratate de către anumiți autori consacrați în aceste domenii de studiu și de perspectivele oferite de noul document al Patriarhiei Ecumenice privind ethosul social al Bisericii. Accentul nostru nu va fi pus pe indispensabilitatea unei doctrine sociale a Bisericii care ar trebui să fie integrată în peisajul teologic actual în vederea infuzării și articulării ei în corpurile eclesiale. Nu vom examina critic nici tendințele sau

⁶ Valentin-Stelian BĂDESCU, „Rolul eticii, deontologiei și transparenței decizionale în prevenirea și combaterea multiplelor forme de devianță și delincvență”, în *Acta Universitatis George Bacovia. Juridica*, 2/2017, p. 304.

încercările de a elabora o etică socială ortodoxă din cadrul Bisericilor Ortodoxe din diferite spații geografice sau culturi locale. Înainte de a începe tratarea efectivă a temei enunțate, trebuie să aducem câteva clarificări conceptuale și limpeziri terminologice, sintagmatice și de conținut. Atunci când vorbim despre aportul etic al Bisericii în sfera socială, prin *Biserică* pe *cine* sau *ce* înțelegem? Este vorba despre instituția Bisericii în ansamblul ei, cu sacerdoțiul bine ierarhizat, cu organisme și organizații sociale, sau despre membrii Corpului tainic, adică despre marea masă a credincioșilor care formează Biserica? Sau, de ce nu, ne-am putea gândi chiar la amândouă accepțiuni enunțate? Și dacă da, cum și în ce termeni?

Considerăm că Biserica și întreaga ei învățătură au dintru început o etică socială foarte bine articulată, iar primii creștini și-au asumat prin însăși viața lor noul ethos etic al Evangheliei care a schimbat lumea⁷. Tendințele de a crea *ex nihilo* sau prin *recapitulatio* o nouă etică socială care să răspundă exigențelor și curentelor ideologice ale vremii ne arată că nu face decât să transforme instituția Bisericii într-o organizație de tip istoric care trebuie să răspundă credincioșilor săi prin servicii adaptate și „aggiornamentate” vremii și în tandem cu alte entități care se adaptează nevoilor sau cerințelor societății pe care o servesc. În acești termeni se poate pune foarte ușor problema duratei slujbelor religioase, a transmisiunilor online, a diferitelor forme de servicii sociale puse pe seama Bisericii, uneori nejustificat, și multe altele. „Conținutul ontologic al moralei sociale nu lasă nicio posibilitate de compromis cu sisteme religioase, politice și ideologice de etică și de organizare socială care deosebesc evenimentul și morala comuniunii separându-le de datul libertății personale, de împlinirea existențială a comuniunii în cadrul alterității personale”⁸.

⁷ Alvin SCHMIDT, *Cum a schimbat creștinismul lumea*, trad. Cosmin Luran, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2018, p. 10-11.

⁸ Christos YANNARAS, *Libertatea moralei*, trad. Mihail Catuniari, București, Edit. Anastasia, 2004, p. 227.

A aborda tema aleasă cu referiri la întreaga Biserică Ortodoxă din toate colțurile lumii, sau din anumite zone diferite ale mapamondului, necesită un spațiu întins de tratare și cu multe perspective, ținând seama de specificul social diferit al diverselor societăți din Europa de Est și de Vest, din America de Nord sau din zona Orientului Apropiat și Mijlociu. După cum am enunțat în titlu, vom zăbovi asupra situației din România. Societatea românească, aflată încă într-un interminabil proces al tranziției, formată încă din oameni care au trăit sub tensiunea regimului comunist și sub incertitudinile optimiste ale nouăzecismului, nu poate fi comparată nici cu Ortodoxia tânără, misionară și plină de entuziasm și dinamism din Statele Unite ale Americii, nici cu diaspora pestriță a naționalităților ortodoxe din Vestul european, nici cu situația actuală a Rusiei și cu atât mai puțin cu cea din țările orientale.

Etica socială ortodoxă: de unde și încotro?
Succintă prezentare

Chestiunea eticii sociale în Biserica Ortodoxă trebuie abordată din multe puncte de vedere, anume atât teologic-dogmatic, cât și istoric sau socio-cultural. După domnia providențială a Sfântului Împărat Constantin cel Mare, creștinătatea universală și-a trasat discret două linii mari de dezvoltare teologică și socială⁹, definite prin învățătura Bisericii Apusului, pe de o parte, și prin învățătura Bisericii Răsăritului, pe de altă parte. Dacă spiritualitatea Răsăritului creștin a gravitat în jurul figurii monahului îndepărtat de lume și de problemele ei iminente, pregătindu-se pentru viața din veșnicie, spiritualitatea Apusului creștin s-a concentrat asupra imaginii sacerdotului celibatar care trăiește în cetate și se confruntă cu problemele ei curente. Astfel, „dacă în Răsărit monahismul a

⁹ Paul VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 86 sqq.

rămas un fenomen prin excelență harismatic și asocial, orientat mistic, dominat de idealul anahoretic al unui ascetism extrem și inspirat de utopia interioară isihastă, în Occident monahismul (sacerdoțitul celibatar s.n.) devine disciplină și organizare comunitară, ascetismul e moderat și cultural, cu vocație pedagogică și misionară”¹⁰. Această dezvoltare de natură istorică explică obiectiv „neapariția unei etici naturale” în Orientul creștin, față de Occidentul în care Biserica Romano-Catolică a devenit, pentru o vreme, „jandarmul moralității publice”¹¹. Acest rol asumat prin prerogativele unei autorități de tip imperial ce a caracterizat instituția papalității secole de-a rândul a fost actualizat începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea și a fost resetat după Conciliul II Vatican prin marile enciclice papale cu un pronunțat caracter social¹². Finele aceluiași secol și începuturile celui de-al XX-lea au adus primele tendințe de articulare ale unei teologii sociale sau etici sociale în Ortodoxia rusească¹³. Nu am putea descrie o perspectivă încheată în acest sens, având în vedere destinul istoric nefast al regimurilor politice ateiste care au îndepărtat exprimarea publică a Bisericii cu privire la problemele de natura eticii sociale.

După marile schimbări politice ale ultimului deceniu din secolul XX, Sinodul Bisericii Ortodoxe din Rusia a abordat problema gândirii și a eticii sociale a Bisericii și, în anul 2000, a publicat un document inedit pentru lumea ortodoxă,

¹⁰ Ioan I. Ică jr., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi”, în Ioan I. Ică jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – perspective – analize*, Sibiu, Edit. Deisis, 2002, p. 27.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Isidor MĂRTINĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, vol. I, București, Edit. Universității din București, 2006, p. 5-10; O prezentare a documentelor oficiale emise de papalitate cu privire la doctrina și la etica socială a Bisericii Catolice, vezi Papa Ioan Paul II, „Enciclica *Centesimus annus*”, în Ioan I. Ică jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – perspective – analize...*, p. 131-183.

¹³ Andreas E. BUS, *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 91-96.

în care sunt prezentate pozițiile fundamentale ale învățaturii bisericești despre relația cu statul, cu societatea seculară și față de o parte dintre marile provocări ale modernității și postmodernității¹⁴. Nu cunoaștem clar în ce măsură acest document a avut și are un impact în societatea rusă, dar oricum proiectul a canalizat o atenție teologică și politică publică față de problemele de natură socială, în contextul Rusiei secolului XXI¹⁵. În ceea ce privește impactul documentului asupra teologiei sociale sau a gândirii sociale din celelalte Biserici Ortodoxe surori, inclusiv din Biserica Ortodoxă Română, acesta a fost unul minor, folosit de cele mai multe ori doar ca model de referință atunci când se abordează chestiunea eticii sociale ortodoxe. Au fost și sunt încă perspective teologice care denunță insuficiența și chiar lipsa unei coerențe teologice și morale ortodoxe în cazul unor teme precum națiunea și patriotismul, pedeapsa juridică, proprietatea, războiul¹⁶. Teologii ortodocși din țările cu o tradiție democratică mai îndelungată s-au poziționat chiar destul de critic față de doctrina socială a Bisericii Ruse¹⁷, care, din

¹⁴ Sinodul Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse”, în Ioan I. Ică jr., Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – perspective – analize...*, p. 185-266.

¹⁵ O perspectivă interesantă și tratată pe larg ne-o oferă Detelina Tocheva, cercetătoare în cadrul Centrului Național Francez de Cercetări Științifice (CNRS) din Franța. Vezi Detelina TOCHEVA, „Crafting Ethics: The Dilemma of Almsgiving in Russian Orthodox Churches”, în *Anthropological Quarterly*, vol. 84, nr. 4/2011, p. 1011-1034; IDEM, „Rupture systémique et continuité éthique: l’orthodoxie russe postsoviétique”, în *ethnographiques.org - Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, nr. 28/2014, studiu consultat la adresa web: <https://www.ethnographiques.org/2014/Tocheva> (accesat la data de 02.05.2020).

¹⁶ Picu OCOLEANU, *Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe*, București, Edit. Christiana, 2008, p. 102-103.

¹⁷ John CHRYSYSSAVGIS, „The Orthodox Church & Social Teaching”, în *Commonweal*, 23 martie 2020, disponibil la <https://www.commonweal-magazine.org/orthodox-church-social-teaching> (accesat la data de 15.05.2020).

punctul nostru de vedere, reprezintă totuși o încercare de adaptare și deschidere către (post)modernitate, cu toate că viziunea este încă amprentată de un substrat etnofiletist.

O abordare naturală a problematicii privind etica socială ortodoxă ne vine din spațiul ortodox american, unde teologi aparținând mai multor Biserici Ortodoxe diasporice, începând cu jumătatea secolului trecut, au început să reflecte asupra acestei teme, raportându-se la tradiția patristică ortodoxă și la ethosul Bisericii Răsăritului. Una dintre primele contribuții substanțiale legate de etica socială ortodoxă îi aparține părintelui Stanley Samuel Harakas¹⁸ care accentuează ideea unei perfecte simfonii între teologie și etică, bazându-se pe referințele unor texte fundamentale ale Sfinților Părinți ai Bisericii, dintre care îi amintim pe Sfinții Trei Ierarhi. Alături de autorul de mai sus, lesne putem aminti numele cunoscute ale unor teologi eticieni sau moraliști din același spațiu ortodox, cum ar fi: Georges Florovsky, Thomas Hopko, John Meyendorff, John Lawrence Boojamra, Demetrios J. Constantelos și alții. În termeni generali, teologii ortodocși din America au căzut de acord asupra posibilității exprimării unei etici sociale ortodoxe¹⁹, trebuie să existe o abordare aparte în fiecare Biserică locală din lumea ortodoxă, având în vedere moștenirea bizantină și istoria recentă a unor țări ortodoxe din Estul Europei care nu pot fi comparate sau asimilate contextului socio-politic american, privind manifestarea credinței în sfera publică. Ar trebui (re)evaluat conceptul de *simfonie bizantină* privind raportul dintre Stat și Biserică printr-o nouă acomodare în contextul democrației sau lansarea unei noi forme de conlu-

¹⁸ Stanley S. HARAKAS, *Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, Light and Life Publishing Co., 1983, 285 p.; IDEM, *Wholeness of Faith and Life: Eastern Orthodox Ethics*. Vol. I: *Patristic Ethics*. Vol. II: *Church Life Ethics*. Vol. III: *Orthodox Social Ethics*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1999, XIII+161 p. / XIII+148 p. / XIV+140 p.

¹⁹ Vigen GUROIAN, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*, Notre Dame-Indiana, University of Notre Dame Press, 1987, p. 3.

crare, dincolo de protocolul interinstituțional, o examinare eclesiologică și misionară.

Teoriile social-eticiste ale secolului trecut, care nu și-au găsit un ecou prea mare în bibliografia românească și cu atât mai mult în opinia publică, aparținând unor autori deveniți deja clasici, precum Reinhold Niebuhr, John Howard Yoder, Stanley Hauerwas²⁰, nu își mai pot face teren în contextul românesc, cel puțin în măsura în care au fost ele gândite. Într-un anume fel, acestea au favorizat o reflecție și o dezbatere de ordin teologic în lumea ortodoxă în urma cărora au fost extrase formulele generale pentru etica socială ortodoxă. În pofida unei viziuni bine ancorate în teologia Sfinților Părinți, etica socială ortodoxă structurată și definită de către teologii americani sau aparținând diasporei ortodoxe din America nu poate fi preluată în statele est-europene ca un ghid bun de practică socială, ci mai mult ca o cheie de înțelegere a modului în care Ortodoxia poate răspunde provocărilor contemporane. Partea pragmatică a eticii sociale ortodoxe euroatlantice nu se poate regăsi în aceeași realitate cu cea din România, deși lucrurile încep să capete valențe de similitudine tot mai mari pe zi ce trece. Cu toate că diaspora ortodoxă multiethnică se pare că se pliază mai repede spre o misiune socială, valorizând principiile eticii ortodoxe, modelul teologic și pastoral este mai dificil de imitat fără tendința unei „americanizări a Ortodoxiei”²¹.

²⁰ Roger E. OLSON, „Reinhold Niebuhr and Stanley Hauerwas: Can Their Christian Political Ethics be «Bridged»?”, în *Patheos*, 2017, articol consultat la adresa web: <https://www.patheos.com/blogs/rogereolson/2017/02/reinhold-niebuhr-stanley-hauerwas-can-christian-political-ethics-bridged/> (accesat la data de 20.05.2020).

²¹ Vigen GUROIAN, *Incarnate Love...*, p. 166 sqq.

Un document recent despre etica socială ortodoxă. Evaluări și posibile perspective în spațiul românesc

În luna martie a anului 2020, a fost publicat în mai multe limbi (georgiană, greacă, portugheză, sârbă, engleză, italiană, spaniolă, rusă, franceză, ucraineană, română) un document oficial despre doctrina socială a Bisericii Ortodoxe intitulat „Pentru viața lumii. Către o etică socială a Bisericii Ortodoxe”²², elaborat de către o comisie specială de teologi ortodocși²³, numită de către Sanctitatea Sa Bartolomeu, Patriarhul Ecumenic. Demersul întocmirii documentului a început la sfârșitul anului 2017, odată cu solicitarea Patriarhului Ecumenic Bartolomeu transmisă ierarhilor Tronului Ecumenic ca fiecare să transmită „un raport despre problemele sociale urgente”²⁴, după mai multe consultări cu cercetă-

²² *** *Pentru viața lumii. Către un etos social al Bisericii Ortodoxe. Învățătura socială a Bisericii Ortodoxe în viziunea Patriarhiei Ecumenice*, trad. Viorel Coman și Petre Maican, Oradea, Edit. Ratio et Revelatio, 2020 (în curs de publicare); pentru prezentul studiu am folosit același text disponibil (și) în limba română la adresa web <https://www.goarch.org/social-ethos> (accesat la data de 21.05.2020); referindu-ne la conținutul acestui document, în continuare îl vom prescurta ESBO, indicând doar capitolul și alineatul numerotat.

²³ Din comisie au făcut parte următorii teologi clerici și laici: Pr. Dr. John Chryssavgis (Patriarhia Ecumenică), Dr. David Bentley Hart (Institutul pentru Studii Avansate de la Notre Dame), Dr. George Demacopoulos (Universitatea din Fordham), Dr. Carrie Frederick Frost (Seminarul Ortodox Ucrainian „Sf. Sofia”), Pr. Dr. Brandon Gallaher (Universitatea din Exeter), Pr. Dr. Perry Hamalis (Colegiul „North Central”), Pr. Dr. Nicolas Kazarian (Arhidioceza Ortodoxă Greacă a Americii), Dr. Aristotle Papanikolaou (Universitatea din Fordham), Dr. James Skedros (Facultatea de Teologie „Sfânta Cruce” din Boston), Dr. Gayle Woloschak (Universitatea „Northwestern”), Dr. Konstantinos Delikostantis (Patriarhia Ecumenică), Dr. Theodoros Yiangou (Universitatea din Tesalonic) și Nicholas Anton (Arhidioceza Ortodoxă Greacă a Americii).

²⁴ David Bentley HART, John CHRYSYSSAVGIS, „Prefață”, la *Pentru viața lumii. Către o etică socială a Bisericii Ortodoxe*, text consultat la adresa

tori și specialiști din mai multe domenii de activitate. Având în vedere aspectul delicat al lansării unui astfel de document în contextul unei Ortodoxii extinse pe toate continentele lumii, aculturată în tradiții și locuri diverse și cu o istorie diferită, David Bentley Hart și John Chryssavgis lămuresc într-o *prefață-argument* originea, fondul teologic și perspectivele pastorale ale textului. Din capul locului, prefațatorii expun fondul teologico-dogmatic al articulării unei etici sociale ortodoxe întemeiate pe experiența eclezială acumulată de-a lungul istoriei. „Biserica socotește învățătura sa socială nimic altceva decât o transpunere fidelă a învățăturilor morale ale Evangheliei în limbajul eticii și politicii publice și susține cu fermitate că fiecare creștin ortodox este chemat să trăiască în lume ca un ucenic credincios al lui Hristos, chemat la comuniunea cu întreaga ceată a sfinților”²⁵.

În contextul multiplelor provocări ale pluralismului, globalizării și secularizării, Biserica este nevoită să prezinte un răspuns către lume sau o cale de a răzbate noile ideologii în matca eclezială. Ideea și dimensiunea teologică a unui astfel de demers a fost deschisă prin numeroase abordări ale unor teologi ortodocși moralști, în special din spațiul euro-atlantic, care au precedat tratarea temei și au fixat în direcții generale „adaptarea” expozitivă a unei tradiții creștine venite din Răsăritul oriental sau din Estul european și răspândită în mai multe colțuri ale lumii. Adaptarea și actualizarea terminologică a ethosului ortodox al Tradiției patristice a generat etica socială ortodoxă²⁶ care poate fi prezentată în raport cu alte sisteme etice creștine sau necreștine. În acest fel este valorificat tezaurul Tradiției în lumea actuală, fără a cădea

web <https://www.goarch.org/social-ethos-preface> (accesat la data de 26.05.2020).

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Demetrios J. CONSTANTELOS, „The Social Ethos of the Orthodox Church”, în Francis D. Costa (ed.), *God and Charity: Images of Eastern Orthodox Theology, Spirituality and Practice*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1979, p. 17.

în extrema unei idealizări neproductive și a unei ignorări a provocărilor veacului în care trăim. În acest fel, textul documentului despre care vorbim a încercat să nu fie caracterizat de „abstractizări confuze și generalizări forțate, preferând să ofere principii concrete spre examinare și asumare de către credincioși și comunitățile acestora”²⁷.

Documentul ce prezintă ethosul social al Bisericii Ortodoxe din perspectiva Patriarhiei Ecumenice este structurat în șapte capitole precedate de o introducere și urmate de concluzii. Primul capitol, intitulat „Biserica în spațiul public”, abordează teme actuale și importante precum relația dintre Biserică și Stat în contextul diferitelor regimuri politice și în special al celor din țările democratice, rasismul, naționalismul și pluralismul. „Cursul vieții umane”, al doilea capitol al documentului, ne expune o radiografie paradigmatică a provocărilor legate de viața omului din pântecul matern până la mormânt. Sunt abordate subiecte de acută actualitate precum abuzul sexual al minorilor, rolul femeii, realitatea divorțului, problematica avortului și a tehnologiilor reproductive moderne. Al treilea capitol vorbește despre sărăcie, bogăție și justiție socială în care sunt examinate fațetele economiei globale contemporane, sugerând căi pe care Biserica le poate urma în lumea de azi. Capitolul patru, „Război, pace, violență”, ne vorbește despre înțelegerea păcii din punct de vedere teologic și efectele nefaste ale violenței, subliniindu-se faptul că pedeapsa capitală nu are niciun temei din punct de vedere ortodox. În următorul capitol, „Relațiile ecumenice și relațiile cu alte credințe”, ni se prezintă aspecte multiple legate de relația Bisericii Ortodoxe cu celelalte Biserici creștine și cu alte comunități religioase, condamnând ferm, în acest context, antisemitismul.

Perspectiva etică deschisă de noul document emis de către Patriarhia Ecumenică va avea ca prim efect diverse

²⁷ David Bentley HART, John CHRYSAVGIS, „Prefață”, la *Pentru viața lumii. Către o etică socială a Bisericii Ortodoxe*, text consultat la adresa web <https://www.goarch.org/social-ethos-preface> (accesat la data de 26.05.2020).

considerații de natură teologică, sociologică, ideologică etc. aparținând unei largi palete de intelectuali laici din spațiul românesc, teologi mireni și clerici. Considerăm că temele tratate în documentul de față, sau natura unor astfel de subiecte referitoare la diferite aspecte ale eticii sociale ortodoxe, sunt de o deosebită actualitate și pot fi considerate niște urgente așteptări sociale venite din partea mirenilor practicanți, a celor care au adoptat o atitudine indiferentistă eclesial sau chiar a celor care sunt împotriva Bisericii și a prezenței ei în sfera publică.

Direcții etice ale Bisericii în spațiul public românesc

De foarte multe ori, opinia teologică generalizează binomul Biserică – lume într-o continuă confruntare, amplificând sincopa tot mai păgubitoare dintre caracterul instituțional al Bisericii și dimensiunea comunitară a acesteia. În trecut, problema nu a fost pusă în acest antagonism, deoarece Biserica avea însăși lumea ei, am putea spune, însă secularizarea modernității a reușit să debarce membrii corpului eclesial într-o structură civilă laică ce a început să fie oponentă și ostilă Bisericii, dar în care „trebuie să supraviețuiască”²⁸. Multă vreme, teologia nu a putut realiza o distincție în termenii actuali între Biserică și lume, având în vedere conceptul imperialist de *oikumene* creștin care a dominat istoria secole de-a rândul și care în prezent se arată cu totul dezintegrat dintr-un posibil scenariu nostalgic de reconstituire. Atâta vreme cât viitorul Bisericii tinde să fie proiectat prin idealizarea trecutului triumfalist, o înțelegere ortodoxă asupra relației dintre Biserică și lume în contextul contemporan, dar nu numai, este stabilită de către eshatologie, prin care Biserica se revelează „sub forma unei epifanii, ca manifestare și dar al Împărăției lui Dumnezeu, ca taină în această lume”²⁹. Respingând tentațiile unui dualism

²⁸ Alexander SCHMEMANN, *Biserică, lume, misiune*, trad. Maria Vințeler, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2014, p. 11.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

ontologic sau ale unui pesimism cosmic, lumea exprimă frumusețea creației divine și spațiul trăirii unei vieți noi, prin care aceasta poate fi salvată și transfigurată. „În calea ei spre comuniunea cu Dumnezeu, omenirea este chemată nu doar să accepte această lume, ci, mai degrabă, să o binecuvânteze, să o ridice și să o *transfigureze*, în așa fel încât bunătatea ei intrinsecă să se descopere în chiar însăși natura ei căzută. Acesta este scopul special al vieții omenești, înalta chemare preotească a creaturilor înzestrate cu libertate rațională și conștiință. Știm, desigur, că această muncă de transfigurare nu va fi niciodată finalizată în această viață și că-și poate atinge împlinirea numai în Împărăția lui Dumnezeu”³⁰.

Lumea în care trăim astăzi și pe care de această dată o identificăm cu societatea care devine tot mai prezentă în manifestările ei diverse din spațiul public nu (mai) poate fi transfigurată doar în perspectiva unui înțeles eshatologic, ci ea trebuie să devină un spațiu pre-paradisiac în care se impune ordinea morală creștină ca stare naturală a condiției umane înspre drumul Împărăției. Vocația profetică a Bisericii într-o lume deabusolată din punct de vedere etic și spiritual trebuie să accentueze în primul rând sau pentru primul nivel așezarea socială a fiilor ei într-o ordine morală. Credem că frumusețea tainică a slujirii conduce Biserica în ansamblul ei dincolo de limitele acestei lumi, însă vocea profetică nu se poate face auzită într-un spațiu dominat de dezechilibru moral. Viziunea teologico-poetică a teologului Olivier Clément³¹ este binevenită pentru împropătarea Ortodoxiei veacului prezent, însă nu se poate face abstracție de realitatea pragmatică a lumii, care trebuie să fie bine rânduită și așezată într-o ordine. „Dacă Biserica nu poate adopta calea unei acțiuni sociale deschise, creștinii nu se pot dispensa de datoriile lor civice pentru că lor le revine o contribuție enormă de a se comporta în «sfera materială» asemenea «creștinilor autentici»”³².

³⁰ ESBO, I, 4.

³¹ Olivier CLÉMENT, *Viitorul Bisericii*, trad. Vasile Manea și Ciprian Vidican, Cluj-Napoca, Edit. Patmos, 2014, p. 13-39.

³² Georges FLOROVSKY, *Creștinism și cultură*, trad. Radu Teodorescu, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2019, p. 183.

Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos și întreaga Sa activitate publică ne arată o aplecare constantă spre nevoile oamenilor aflați în diferite situații critice și o amen-dare a comportamentelor asupritoare și exploatoare și a reducționismului practicii credinței numai la rânduielile templului și ale tradițiilor religioase. Dacă ar fi să găsim argumente evanghelice din activitatea publică a Mântuitorului pentru teme ale eticii sociale, cu siguranță că am putea găsi mult mai multe decât ne-am putea imagina, începând cu marile teme ale Cartei Internaționale a Drepturilor Omului și până la problematica agresiunii fizice sau de natură psihologică. Din această nouă atitudine asupra lumii și a reperelor de morală socială, primele comunități de creștini din primele veacuri trăiau într-o nouă ordine etică ce diferea complet față de organizarea socio-politică a vremii. „Deși Biserica Ortodoxă știe că societatea, în întregul ei, funcționează pe principii diferite și creștinii au o putere limitată în a remedia tarele societății în care se găsesc la un moment dat, ea consideră idealul Bisericii Apostolice ca cea mai pură expresie a milei creștine, a logicii sociale și a practicii comunitare și evaluează toate aranjamentele politice și sociale în lumina acestui model de orânduire dumnezeiască”³³.

Cu o voce profetică, într-o descriere a înțelegerii lumii de către creștinătatea din Răsărit și de către cea din Apus, Sfântul Nicolae Velimirovici arată un diagnostic exact al fragilității fundamentelor eticii sociale și al accentuării extreme a unor atitudini și percepții spirituale în pofida unei viziuni creștine integrale. În aceste momente, în care Biserica Ortodoxă și societatea românească s-au deschis și s-au apropiat de realitățile Occidentului, dar în același timp rămân tributare unui ethos identitar comun care se menține în trăsăturile gândirii orientale, textul Sfântului Nicolae Velimirovici este extrem de grăitor: „Apusul ține la organizare, Răsăritul la organism. Apusul întocmește neobosit lucrurile

³³ *ESBO*, I, 6.

din afară, în vreme ce însușirile lăuntrice îi pier una după alta; Răsăritul cultivă neobosit însușirile din lăuntru, în vreme ce lucrurile din afară cad și se prăpădesc. Apusul clădește înfricoșate turnuri babilonice, însă, pentru că sunt clădite din piatră necioplită și totdeauna înclinate, ele se dărâmă repede; Răsăritul cioplește cu sudoare piatră după piatră, izbutind să dăltuiască pietre nespuse de frumoase, dar nu este în stare să zidească din ele o clădire. În Apus se cultivă lucrurile, și lucrurile strălucesc, dar omul se sălbăticește din ce în ce mai mult și se acoperă de întuneric; În Răsărit, se cultivă câțiva oameni și câțiva din ei strălucesc, dar lucrurile stau în sălbăticie și cresc în ciulini”³⁴. Și mai departe, Sfântul enumeră motivele acestei diferențe de înțelegere și de acțiune dintre răsăriteni și apuseni: „Pentru că Apusul nu și-L poate însuși pe Hristos, iar Răsăritul nu și-L poate însuși pe Iisus. Cu alte cuvinte, pentru că Apusul îl prețuiește pe om și nu-L prețuiește pe Dumnezeu, în vreme ce Răsăritul Îl prețuiește pe Dumnezeu, dar nu-l prețuiește pe om”³⁵.

Raportul etic dintre Biserică și Stat în contextul democratic post-bizantin

În contextul actual, majoritatea creștinilor ortodocși trăiesc în state care se bucură de un regim democratic și marcat de pluralismul politic. Într-adevăr, din nefericire, există încă unele state orientale în care drepturile lor le sunt îngărdite și chiar sunt profund discriminați și persecutați. Creștinismul răsăritean s-a răspândit și s-a dezvoltat ca religie în timpul mai multor regimuri politice ostile, după care, pentru o lungă perioadă de timp, a trecut sub protecția Imperiului Bizantin până la cucerirea sa de către otomani. După această perioadă care a oferit cadrele unei teoretizări etice

³⁴ Sfântul NICOLAE VELIMIROVICI, episcopul Ohridei și Jicei, *Gânduri despre bine și rău*, trad. Ionuț și Sladjana Gurcu, București, Edit. Pre-dania, 2009, p. 84.

³⁵ *Ibidem*, p. 85.

a raportului Biserică-Stat, atitudinea politică a creștinului ortodox a rămas tributară acestor statornicii, încercându-se, în timpul regimurilor politice ulterioare, o reînviore a „Bizanțului” ca formă de parteneriat și colaborare socio-politico-economică. „Printre creștinii ortodocși, există tentația foarte periculoasă de a se lăsa pradă unei nostalgii paralizante și, în multe feluri, himerică pentru o vârstă de aur de mult dispărută și de a-și imagina că aceasta a constituit ceva similar unui ideal unic de organizare politică ortodoxă. Această tendință poate deveni un tip nociv de falsă evlavie, care confundă formele politice efemere ale trecutului ortodox, ca spre exemplu Imperiul Bizantin, cu esența Bisericii Apostolilor. Avantajele speciale de care s-a bucurat Biserica într-un stat creștin poate că au permis nașterea și formarea unui ethos ortodox distinct în spațiile politice locuite de creștini ortodocși, dar a avut, de asemenea, ca efect suplimentar nefericit, limitarea paralizantă a acțiunilor Bisericii”³⁶.

Referindu-ne strict la spațiul românesc, după o istorie națională ce nu a permis prea mult nașterea unui ethos social și tradiția unei largi perspective de colaborare între puterea politică și autoritatea bisericească, constituirea statului român modern a creat premisele primelor discuții despre rolul social al Bisericii și relația Stat-Biserică³⁷. Această relație apărută pe neașteptate, într-un fel, nu a prins pregătită Biserica din punct de vedere societal, astfel că se opta pentru adaptarea unor modele social-etice europene, care nu caracterizau sociologic, filosofic și spiritual spațiul ortodox românesc³⁸. În prima jumătate a veacului trecut, sub o formă de conducere monarhică, Biserica a avut parte de un rol important în viața socială, având în vedere și eforturile depuse pentru

³⁶ ESBO, II, 10.

³⁷ Vezi *** [Secretariatul de Stat pentru Culte], *Statul și cultele religioase*, București, Edit. Litera, 2018, p. 15-25.

³⁸ Pentru o prezentare amplă a problematicii, vezi Daniel BARBU, *Bizanț contra Bizanț – explorări în cultura politică românească*, București, Edit. Nemira, 2001, p. 245 sqq.

consolidarea statală, deși nu a fost vorba despre o prelungire bizantină, ci despre o modernizare în tranziție³⁹. Această relație tânără și destul de șubredă, în plin elan, a fost ruinată odată cu instaurarea regimului comunist, în timpul căruia Biserica a fost nevoită să se adapteze politic pentru a reuși să își păstreze caracterul de instituție și perspectivele unei pastorații și misiuni controlate destul de strict. Căderea regimului comunist dictatorial a adus în România democrația ca formă de guvernământ. În lipsa unei culturi politice și a unor planuri strategice naționale, libertatea câștigată în 1989 a devenit o povară. În viața socială, de cele mai multe ori, românii s-au raportat la forme de autoritate, împărați străini, regi, dictatori, iar în ultimii 30 de ani au fost nevoiți să se raporteze la ei și la puterea lor de autoguvernare, fapt care se pare că încă nu a putut fi asumat de națiune.

Democrația postdecembristă a repus Biserica din nou pe scena socială, atribuindu-i un rol important în viața comunității. Din punct de vedere politic, însă, Biserica s-a menținut într-o neutralitate politică, declarându-se apolitică. Dacă în ultima decadă a mileniului trecut, raportul dintre Stat și Biserică era unul cât se poate de firesc în linia tradiției istorice bizantine, în ultimii ani, tot mai des este adusă în atenția opiniei publice prezența Bisericii în structurile administrativ-statale. O parte gălăgioasă a societății civile militează constant pentru diminuarea rolului Bisericii în spațiul public, sub auspiciile secularizării și ale occidentalizării, cu toate că în statele UE, în anumite forme este susținută Biserica prin implicarea statului, având în vedere rolul social al acesteia. „Convingerile morale umane nu evoluează într-un vacuum conceptual și apartenența religioasă este o parte inseparabilă a modului în care multe comunități și indivizi a mentate, apărute în spațiul ortodox american, care ne fa-

³⁹ Răzvan BUCUROIU, „Biserica și Monarhia (interviu cu George Enache)”, în *Lumea Credinței*, 2 martie 2017, disponibil la: <https://lumea-credintei.com/ortodoxie-si-traire/biserica-si-monarhia/> (accesat la data de 28.05.2020).

miliarizează cu raportul dintre democrație și ortodoxie și ne prezintă istoria încercărilor de definire politică din punctul de vedere al teologiei ortodoxe⁴⁰. Pentru spațiul românesc, poporul dreptcredincios care alcătuiește Trupul Bisericii trebuie să își însușească și să își asume darul libertății și din punctul de vedere politic, lăsând amintirea nostalgică a împăratului creștin ca o parte a istoriei bisericești. Neînțeleasă ca responsabilitate civică pentru punerea în practică a principiilor ethosului ortodox, libertatea riscă să devină o povară⁴¹ care îngroapă darul libertății – talant prin care popoarele își vor aduce slava și cinstea lor în Împărăția cerurilor (cf. Apocalipsa 21, 24-26).

Comunicarea Bisericii în spațiul public

Problema comunicării Bisericii cu societatea este una care comportă mai multe nivele de abordare. Pe de o parte, după cum ne-am aștepta mai mult, este vorba despre discursul public al Bisericii prin reprezentanții ei cu privire la marile provocări de natură spirituală, socială, economică, ideologică ș.a. pe care le traversăm în acest moment al istoriei și în viitorul apropiat. Pe de altă parte, un aspect comunicațional extrem de important, comunicarea vizează propovăduirea kerygmei, a credinței, a învățaturii și a spiritualității ortodoxe, pentru omul secolului XXI. Lansarea unor provocări de acest fel au mai fost și sunt lansate în bibliografia românească și au fost subiectul mai multor dezbateri și analize teologice, însă, cu toate acestea, se simte acut încă nevoia unei revigorări comunicaționale venite, în special, din partea clerului și centrată spre întrebările și căutările laicului. Problematizarea legată de relația dintre reli-

⁴⁰ Vezi Nikolas K. Gvosdev, *Emperors and Elections. Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics*, New York, Troitsa Books, 2000.

⁴¹ Recomandăm perspectiva teologico-politică din Mihai NEAMȚU, *Povara libertății. Atei, genii, sfinți și gangsteri: ce ne-au dat și ce ne-au luat?*, București, Edit. Decenu.eu, 2019, p. 47-95.

gie și necesitatea comunicării⁴² a fost tratată în ample lucrări, în ultima vreme, deschizându-se deja o perspectivă largă asupra subiectului, concretizată în multiple posibilități de acțiune și misiune media în mijlocul comunităților. De asemenea, și Biserica Catolică a acordat o atenție sporită comunicării cu societatea actuală⁴³ în contextul schimbărilor mediilor de comunicare și a revendicărilor venite din sfera publică.

Biserica Ortodoxă a constatat caracterul imperios al comunicării și a accentuat importanța adaptării la exigențele și așteptările postmodernității⁴⁴. În România, din punct de vedere instituțional, Biserica a înființat un centru de presă pentru comunicarea cu lumea și a problematizat în jurul acestui aspect etico-misionar⁴⁵. De asemenea, nu doar la nivel central se observă adaptarea comunicațională cu societatea, ci și la nivelul unităților de cult (parohii, mănăstiri) din cuprinsul Patriarhiei⁴⁶. Mijloacele moderne de comunicare nu au constituit o piedică pentru preoți, adaptându-se destul de repede contextului și situațiilor care cereau acest lucru, însă provocarea cea mai mare este constituită de conținutul comunicării. Ideea trasată de către Părintele Patriarh Daniel, într-un discurs recent, enunța principiul adaptabilității

⁴² Wanda VASSALLO, *Church Communication Handbook. A Complete Guide to Developing a Strategy, Using Technology, Writing Effectively, Reaching the Unchurched*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1998, p. 22 *passim*. Thomas KIRKPATRICK, *Communication in the Church. A Handbook for Healthier Relationships*, New York-London, Rowman&Littlefield, p. 1-31.

⁴³ Warren A. KAPPELER III, *Communication Habits for the Pilgrim Church. Vatican Teaching on Media and Society*, New York – Washington – Bern – Frankfurt am Main – Berlin – Brussels – Vienna – Oxford, Peter Lang, 2009.

⁴⁴ Biserica Rusă.

⁴⁵ Nicolae DASCĂLU, *Parabola făcliei aprinse. Comunicarea religioasă în era informațională*, București, Edit. Basilica, 2012, p. 510.

⁴⁶ Gheorghe-Cristian POPA, *Preotul misionar în areopagul mediatic. Mijloace moderne de comunicare în pastorația ortodoxă*, București, Edit. Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, 2013, p. 31 *sqq.*

comunicaționale a Bisericii astăzi, dar atenționa ispita limbajului secularizat, citând din Sfântul Vincențiu de Lerin care spunea „ai grijă când înveți ceva într-o formă nouă să nu înveți un conținut nou în credință”⁴⁷. Comunicarea mesajului Bisericii se adresează unei societăți mult diferite de cea a secolelor trecute, însă nevoile spirituale ale omului contemporan rămân tributare ontologiei sale de origine divină. Astfel în ciuda unui peisaj social transfigurat major față de imaginea trecutului (recent), omul caută să afle răspunsurile la aceleași mari întrebări existențiale, iar Biserica și tradiția ei vie și dinamică este depozitara unor învățături care nu pot fi ignorate de cei care doresc să trăiască o viață spirituală sau de cei care caută încă rețetele unui echilibru social.

Credința ortodoxă nu își poate permite să ignore tradiția patristică și filocalică, prezentată pe înțelesul omului contemporan, și nici nu se poate conserva printr-o enclavizare față de anturajul universului cultural-ideologic al veacului. Succesul mesajului Ortodoxiei nu trebuie să fie plasat în puterea unor oameni de imagine ai spațiului public, ci trebuie să fie apanajul întregii Biserici, al fiecărui slujitor pentru comunitatea sa cu care interacționează constant prin diferite mijloace și, în cele din urmă, a fiecărui credincios în parte. Astfel, strategia de PR a Bisericii nu e monopolizată doar de abilitatea purtătorilor de cuvânt ai Patriarhiei Române și ai centrelor eparhiale din țară, sau de iscusința unor teologi, ci ea trebuie asumată de către toți deopotrivă. Relevanța mesajului evanghelic nu este dată de cine comunică, ci de însuși conținutul a ceea ce comunică. „Biserica poate să folosească relațiile publice și chiar este recomandat să facă acest lucru într-un mod profesionist, dar, în același timp, trebuie să depășească acest nivel al comunicării prin punerea în valoare a nevăzutului și a revelației”⁴⁸. În contextul actual,

⁴⁷ Gheorghe ANGHEL, „Patriarhul României despre limbajul Bisericii în contemporaneitate: «Îl adaptăm, dar nu ne secularizăm»”, în site-ul Agenției de știri *basilica.ro*, 12.02.2020.

⁴⁸ Mihai Mădălin PARFENI, „Noi strategii de comunicare și *public relations* în Biserică”, în Iulia Badea-Guérítée, Alexandru Ojică (coord.), *Dialogul religiilor în Europa unită*, Iași, Edit. Adenium, 2015, p. 316.

în care mesajul Evangheliei este supus unui proces comparativ cu alte sisteme filosofico-ideologice și cu revendicările științei, Biserica trebuie să comunice într-o manieră în care uzitează de principiul integralității învățăturii lui Hristos. Astfel, religia în general și cea ortodoxă în cazul de față se comunică pe sine drept actor principal în sfera ordinii sociale⁴⁹ și spiritualitatea ortodoxă se dovedește a fi cu adevărat împlinitoarea umanului în orice condiție s-ar afla⁵⁰, oferind resursele unui dialog fructuos cu orice ramură a științelor postmoderne⁵¹. Toate aceste accente ale modului de comunicare a Bisericii cu lumea nu fac altceva decât să adâncească înțelegerea creștinismului, a rolului său în viața cetății și în cea a căminului⁵².

⁴⁹ Bryan WILSON, *Religia din perspectivă sociologică*, București, Edit. Trei, 2000, p. 55. Petru-Ovidiu BĂGĂCIAN, *Ortopraxia Bisericii Ortodoxe Române la începutul secolului al XXI-lea. Aspecte misionar-pastorale*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2018; Corneliu CONSTANTINEANU, „Semnificația socială a reconcilierii în context românesc – rolul bisericilor în arena publică”, în Dorin Dobrințu, Dănuț Mănăstireanu (ed.), *Omul evanghelic. O explorare a comunităților protestante românești*, Iași, Edit. Polirom, 2018, p. 458-491.

⁵⁰ O perspectivă actuală asupra implicațiilor spirituale și etice ale Ortodoxiei ne-o oferă Părintele Mitropolit Ierótheos Vlachos. Dintre lucrările lui, relevante în acest sens, amintim: Ierótheos (VLACHOS), Mitropolit al Nafpaktosului, *Isihie și teologie. Calea tămăduirii omului în Biserica Ortodoxă*, trad. Teofan Munteanu, București, Edit. Sofia, 2016, 421 p.; IDEM, *Știința medicinei duhovnicești. Practica psihoterapiei ortodoxe*, trad. Teofan Munteanu, București, Edit. Sofia, 2017, 447 p.; IDEM, *Teologia post-patristică și experiența bisericească a Sfinților Părinți*, trad. Tatiana Petrache, București, Edit. Sofia, 2019, 239 p.

⁵¹ Adrian Sorin MIHALACHE, *Ești ceea ce trăiești. Câteva date recente din neuroștiințe și experiențele duhovnicești ale Filocaliei*, București, Edit. Trinitas a Patriarhiei Române, 2019, p. 129-178.

⁵² Nicholas Thomas WRIGHT, *Creștin pur și simplu. De ce are sens creștinismul*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Edit. Deisis, 2016, p. 13-16 și 29-37.

*Familia – „ecclesia domestica”,
comunitatea parohială euharistică și virtuțile sociale*

Teologia socială, morala socială sau etica socială se articulează la nivelul societății în măsura înțelegerii dimensiunii comunitare a spațiului public. Relațiile sociale se integrează, din punct de vedere teologic, în spațiul *comunității*, cu toate că socialul contemporan se înscrie mai degrabă în zona stării de *societate*, „adică a acelui tip societal dominat de un relațional individualist (în sensul de egoist, cu privirea fiecăruia îndreptată spre sine), convențional și impersonal”⁵³. Etica raporturilor sociale, atât individuale, cât și instituționale, trebuie să treacă de la ideea unui grup alcătuit din indivizi la comuniunea persoanelor. Orientați mai degrabă spre comunitarismul lui Alasdair MacIntyre⁵⁴, spațiul public românesc trebuie să accentueze importanța familiei și a rolului ei socio-etic. Având în vedere că majoritatea populației din România este creștină (predominant ortodoxă), eforturile se cuvin îndreptate spre înțelegerea familiei drept *mica biserică – ecclesia domestica*, lucru ce s-ar integra perfect în peisajul unei societăți construite pe principiile unei comunități. Rolul etic al familiei în societatea contemporană este indiscutabil și înțeles de majoritatea opiniei publice, fiind considerat o direcție a eticii eclesiale aplicate⁵⁵. O încercare de a aduce argumente în acest sens ni se pare inutilă pentru prezentul studiu, existând o bogată bibliografie alcătuită doar în ultimii ani⁵⁶.

⁵³ Ionel UNGUREANU, *Personalizarea socialului. Înțelegeri teologice ale realității sociale*, Iași, Edit. Doxologia, 2011, p. 195; autorul prezintă conceptul de *societate* într-o înțelegere teologică, accentuând ideea lui Ferdinand Toennies.

⁵⁴ O prezentare teologică a comunitarismului sociologic vezi la Ionel UNGUREANU, *Personalizarea socialului...*, p. 230-243.

⁵⁵ Vezi Vigen GUROIAN, *Ethics after Christendom. Toward an Ecclesial Christian Ethic*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 1994, p. 130 sqq.

⁵⁶ Viorel Sava, Ilie Melniciuc-Puică (eds.), *Familia în societatea contemporană*, Iași, Edit. Doxologia, 2011, p. 237-542; *** *Familie*,

Etica socială ortodoxă nu poate fi realizată fără a ține seama de originea ei euharistică prin care reușește „să facă din viață o liturghie în sfera nelimitată a libertății personale, a libertății care nu se împlinește existențial decât ca eveniment de comuniune”⁵⁷. Posibilitatea unei astfel de expresii de natură teologică se poate împlini doar prin „reconstituirea parohiei”, a comunității parohiale, într-un reviriment euharistic asumat și înțeles în sensul său cel mai profund. Ethosul euharistic al comunității nu are doar o dimensiune spirituală (mistică), ci și una socială și morală izvorâtă din însăși ființa ei. Biserica nu trebuie să caute cu prioritate inițierea unor acțiuni sociale, filantropice, culturale etc., înainte de a trăi viața euharistică din care irumpe slujirea socială eclesială⁵⁸. Etica socială ortodoxă, la nivel parohial și nu numai, nu exprimă atitudinea concurențială a veacului în fața asistenței sociale laice care intră în atribuția statului, ci reflectă o formă de iubire față de fiecare semen și față de legea lui Dumnezeu. „Dimensiunea social-istorică a moralei Bisericii nu este moralistă și nici nu exercită asupra maselor o influență ideologică programată rațional, ci e o transformare existențială – prin urmare obiectiv indeterminată – a convivialității oamenilor”⁵⁹.

Din morala Bisericii au izvorât virtuțile sociale care sunt revendicate de spiritul umanist și care reprezintă fundamentul drepturilor omului și stau la baza principiilor democratice actuale. Cu toate că Ortodoxia accentuează în mod special di-

Filantropie și etică socială. Parteneriatul Stat-Biserică în Asistența Socială (Referatele Simpozionului Internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, 6-8 mai 2011, ed. Dumitru Vanca), Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2011.

⁵⁷ Christos YANNARAS, *Libertatea moralei...*, p. 228.

⁵⁸ Vezi mai mult și la Georgios MANTZARIDIS, *Morala creștină II: Omul și Dumnezeu, Omul și semenul, Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. Cornel Constantin Coman, București, Edit. Bizantină, 2006, p. 120-123.

⁵⁹ Christos YANNARAS, *Libertatea moralei...*, p. 237.

mensiunea personală a spiritualității, un război al fiecăruia cu poftele și patimile și dobândirea virtuților, există și o atenție îndreptată spre „sănătatea spirituală și etică” a spațiului public care e reprezentat și de membrii Bisericii. Considerăm că trebuie intens accentuate virtuțile moralei sociale a Bisericii și efectul lor, atât real actual, cât și prezumtiv, produs în sânul societății. Militarea pentru dobândirea virtuților sociale impune categoric con-damnarea fățișă a patimilor sociale, în special a celor care neliniștesc sfera publică (corupția, incorectitudinea, avariția, erotismul sexualizat și exploatarea sexuală). Biserica, atât prin reprezentanții ei clerici, cât și prin credincioșii ei, nu trebuie să tolereze sub nicio formă prezența publică a acestor racile și să condamne categoric orice formă de atac al integrității morale a persoanei umane.

***Epilegomena:
accente, direcții și perspective ale eticii sociale ortodoxe***

Realitatea însăși și evenimentele recente din societatea românească ne-au spus ceva despre modul în care este percepută Biserica și mesajul ei în opinia publică. Evenimentul Colectiv, Referendumul pentru familie, pandemia Covid-19 și criticile malițioase privind finanțarea Bisericii de către Stat pot fi suficiente indicii că este nevoie de asumarea unui ethos social ortodox adaptat vremurilor pe care le trăim, rămânând într-o fidelitate față de Tradiție. De bună seamă că temele referitoare la aportul etic al Bisericii în spațiul public românesc nu se epuizează nici pe departe în direcțiile trasate în acest studiu. După cum am arătat, perspectiva unei etici sociale ortodoxe trebuie tratată mai serios, înțeleasă și asumată de către Biserică, la toate nivelele ei. Indubitabil, morala socială a devenit o caracteristică dominantă în evaluarea influenței pe care o religie sau o credință o exercită asupra spațiului public⁶⁰

⁶⁰ Robin W. LOVIN, „Moral Traditions in Eastern and Western Christianity”, în Robin Gill (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, Cambridge University Press, 2012, p. 16-18.

și rolul acesteia la nivelul societății. Atunci când vorbim despre etica socială ortodoxă, nu trebuie să avem în vedere doar o sistematizare a temelor de morală socială tratate din punct de vedere teologic, din perspectivă biblică, patristică, filosofică, psihologică etc.⁶¹, ci trebuie să avem în vedere un mod concret de acțiune morală și de trăire a moralei evanghelice în contextul social contemporan. După cum am arătat, considerăm că se impune accentuarea importanței eticii sociale ortodoxe pentru spațiul public românesc, orientându-ne, pentru acest moment, asupra direcțiilor enumerate: comunicarea Bisericii, raportul Biserica-Stat, familia, comunitatea parohială și virtuțile sociale.

Prin conținutul prezentului studiu, am încercat să redăm o perspectivă asupra provocărilor viitorului pentru Biserica Ortodoxă, după cum le-am simțit din experiența curentă a Bisericii Ortodoxe din România cu societatea. Având în vedere actualitatea unui astfel de subiect pentru spațiul public din România majoritar ortodoxă, am considerat relevant să mutăm încă o dată atenția spre contribuția etică a Bisericii în societate, nu în termenii unei evaluări statistice și concurențiale, ci din prisma unui angajament constant și specific al comunităților eclesiale și a unei înțelegeri asupra lumii din partea membrilor Bisericii. Ținând seama de contextul destul de tensionat al societății contemporane, referindu-ne la relația dintre Biserică și lume, aprecierile noastre de moment s-au aplecat asupra provocărilor prezente cu prelungiri în viitorul apropiat. Având în vedere aprecierea tot mai generalizată a eticii creștine ca fiind modul direct de „realizare a implicațiilor fenomenologice și ontologice decisive ce compun nucleul creștinismului”⁶², considerăm că aceasta este o provocare pentru Biserica noastră în sensul unei articulări mai nuanțate a rolului ei în viața socială.

⁶¹ Mihai VĂLICĂ *et alii*, *Teologie socială*, București, Edit. Christiana, 2007.

⁶² Michel HENRY, *Eu sunt Adevărul: pentru o filosofie a creștinismului*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Edit. Deisis, 2007, p. 265.

Într-o lume în care schimbul de idei este tot mai facilitat prin mijloacele media și prin nivelul ridicat de educație, sunt prezente în spațiul românesc o serie de propuneri eterodoxe privind etica socială cu fundament religios⁶³, fapt care provoacă Biserica Ortodoxă să își afirme principiile eticii sociale. Fără riscul unei adaptări umanitariste de conjunctură, în aceste momente Biserica Ortodoxă este chemată să își proclame „orthodoxia”⁶⁴ care oferă conținuturile teologice pentru afirmarea unei etici sociale și a unei morale personale.

⁶³ În acest sens, amintim câteva lucrări: Max WEBER, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. Alexandru Diaconovici, București, Edit. Antet, 2003, 253 p.; Norman L. GEISLER, *Etica creștină*, Oradea, Edit. Metanoia, 2008, 404 p.; Patrick NULLENS, *În căutarea Binelui – pietre de temelie pentru o etică creștină*, Oradea, Edit. Pleroma, 2013, 363 p.

⁶⁴ Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Sinodul VII Ecumenic*, Vol. 2: Definind dogmatic orthodoxia (815-1351), Sibiu, Edit. Deisis, 2020, p. 1141 sqq.

REFORMA LITURGICĂ ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, ÎNTRE DORINȚĂ ȘI ÎMPLINIRE

Mihail K. QARAMAH

Introducere

Liturgistul Alexander Schmemmann definea *leitourgia* Bisericii drept „epifania” desăvârșită a credinței Ei¹. Un credincios care „ia la pas” bisericile din cuprinsul Patriarhiei Române va experimenta trăiri contradictorii, de la sinceră evlavie și admirație la confuzie și dezamăgire. Într-o biserică va vedea o iconografie bizantină, într-alta un stil picturistic renescentist; într-un locaș va asculta o cântare psaltică, în altul, muzică polifonică sau o cântare omofonă. Va avea surprinderea să vadă biserici pline de credincioși, dar și altele aproape goale, comunități unde mai toți cei prezenți se împărtășesc în timpul Dumnezeieștii Liturghii, iar altele unde preotul se cuminecă singur. Cel familiarizat cu studiul Teologiei Liturgice va observa și aspectele mai subtile; va ști să recunoască o slujbă săvârșită în „litera” sau în „duhul” Tipicului ori o rânduială improvizată sau „ciuntită” fără discernământ. Astfel, cel ce dorește să facă o analiză a vieții liturgice actuale din Biserica Ortodoxă Română are înaintea o lucrare dificilă și complexă. Din nefericire, există uneori diferențe semnificative în rândul clericilor în ceea ce privește nivelul

¹ Alexander SCHMEMANN, „Liturgical Theology, Theology of Liturgy and Liturgical Reform”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 13/1969, p. 218.

de pregătire teologică și liturgică, situație ce are consecințe negative asupra credincioșilor, ei înșiși deosebindu-se unii de alții în privința nivelului de educație religioasă și a modului de a înțelege ce înseamnă să faci parte din Biserică.

În aceste condiții, există din ce în ce mai multe voci în mediul teologic românesc care susțin, în mod legitim, nevoia unei „reformе” sau „înnoiri” liturgice. Un astfel de demers nu este deloc unul facil, mai ales atunci când există o rezistență fundamentată de multe ori pe preconcepții.

În această lucrare încercăm să arătăm că „reforma liturgică” nu reprezintă o „inovație” periculoasă și nici un „atac” la Tradiția liturghiei ortodoxe, aducând argumente atât din trecutul Bisericii, cât și din contemporaneitate. De asemenea, vom face o scurtă descriere a stării de fapt a mișcării de „renaștere” liturgică din Biserica Ortodoxă Română, precum și a posibilelor perspective în vederea consolidării acestei mișcări.

Biserica Ortodoxă și experiența „reformei liturgice”

Chiar și astăzi sunt voci care susțin că „reforma liturgică” nu este un concept propriu mentalității și istoriei Răsăritului Ortodox al cărui cult ar fi continuatorul autentic al liturghiei creștine primare. Totuși, liturgiști prestigioși au demonstrat fără echivoc faptul că liturghia Bisericii Ortodoxe a evoluat pe parcursul istoriei, și încă cum². O serie întregă de factori au determinat schimbări, reforme și evoluții ale riturilor liturghiei ortodoxe:

² Amintim câteva lucrări esențiale: Robert F. TAFT, *Ritul Bizantin. Scurtă istorie*, trad. Dumitru A. Vanca și Alin Mehes, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2008; Thomas ПОТТ, *Byzantine Liturgical Reform. A study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition*, trans. by Paul Meyendorf, pref. by Robert Taft, St. Vladimir's Seminary Press, New York, Crestwood, 2010; Marcel MOJZEŠ, *Il movimento liturgico nelle chiese bizantine. Analisi di alcune tendenze di riforma nel XX secolo*, col. BELS, 132, Roma, 2005; Nicholas DENYSENKO, *Liturgical Reform after Vatican II*, Mineapolis, Fortress Press, 2015.

(1) *ereziiile și disputele teologice*: ne gândim, de pildă, la impactul pe care controversesele doctrinare ale tumultuosului veac al IV-lea le-au avut asupra dezvoltării Anaforalei, în special a epiclezei pnevmatologice în Răsărit, determinând totodată și augmentarea textelor liturgice cu formule trinitare. Tot aici menționăm și efectul victoriei iconodulilor (secolul al VIII-lea) în reconfigurarea arhitecturii locașului de cult și a programului iconografic³, precum și în dezvoltarea mistagogiei⁴. Prestigiul dobândit de monahii studiiți în urma condamnării ereziei iconoclaste a favorizat inițierea procesului de monasticizare a liturghiei urbane de tip catedral, aceasta reprezentând reforma „studită”⁵;

(2) *schimburi mutuale între marile centre liturgice*, facilitate prin *pelerinaje* sau *migrație*: avem în vedere aici influența pe care Ierusalimul și Antiohia au avut-o în configurarea ritului catedral al Marii Biserici din Constantinopol (ritul bizantin)⁶ sau chiar și a ritului ambrozian⁷, precum și exportul de material liturgic dinspre spațiul egiptean către cel italo-grecesc⁸;

³ A se vedea Vasileios MARINIS, *Architecture and Ritual in the Church of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 30-41.

⁴ A se vedea Hans-Joachim SCHULZ, *The Byzantine Liturgy: Symbolic Structure and Faith Expression*, trans. Matthew J. O'Connell, Pueblo, New York, 1986, p. 50-59.

⁵ A se vedea Robert F. TAFT, *Ritul Bizantin...*, p. 63-81.

⁶ A se vedea Miguel ARRANZ, „Les grandes étapes de la liturgie byzantine. Palestine – Byzance – Russie. Essai d'aperçu historique, în *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle*”, col. BELS, 7, Roma, 1976, p. 43-73.

⁷ Fericitul Augustin atribuie Sfântului Ambrozie introducerea cântării antifonice, după obiceiul orientalilor („secundum morem orientalium partium ne populus mæroris tædio contabesceret”; *PL* 32, 770), iar diaconul Paulinus afirmă că tot Ambrozie este cel care a introdus oficierea privegherilor în Biserica Milanului („Hoc in tempore primum antiphonæ, hymni. et vigiliæ in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt”; *PL* 14, 31).

⁸ A se vedea Gabriel RADLE, „The Liturgical Ties between Egypt and Southern Italy. A Preliminary Investigation”, în Diliiana Atanassova und

(3) *invaziile și războaiele*: de exemplu, după cucerirea Ierusalimului de către perși (614), a avut loc reclădirea vieții monahale în jurul mănăstirii Sfântului Sava și o înflorire a creativității iconografice ce a determinat decisiv dezvoltarea ciclului liturgic săptămânal și pascal. De asemenea, în urma cuceririi latine a Constantinopolului, liturghia catedrală, aflată în declin, a pierdut teren în fața liturghiei monahale, proces continuat în timpul „renașterii isihaste” din Muntele Athos, care a contribuit la răspândirea reformei „neo-savaite”, și desăvârșit după cucerirea otomană a Constantinopolului (1453)⁹;

(4) *apariția tiparului*: a facilitat procesul de standardizare a cărților liturgice. Există, pe de o parte, aspecte pozitive ale demersului de tipărire a cărților de cult: conservarea ritului bizantin în contextul dominației ostile otomane, distribuirea mai rapidă și mai facilă a textelor, controlul întărit al ierarhiei asupra codificării materialului liturgic, corectarea erorilor. Pe de altă parte, trebuie să avem în vedere și consecințele negative: stoparea bruscă și artificială a evoluției liturghiei (un proces viu care se desfășura în cadrul tradiției manuscrise), selecția subiectivă și uneori neinspirată a surselor ce au stat la baza textului tipărit, pierderea unei mari părți a tezaurului liturgic prin neincluderea în edițiile tipărite, inhibarea creativității liturgice.

(5) *prozelitismul protestant și catolic*: nu mai este o surpriză faptul că principiile protestante au avut un rol deosebit de neglijabil în impunerea procesului de vernacularizare a textelor liturgice în spațiul ortodox românesc și mai ales în Transilvania, începând cu veacul al XVII-lea¹⁰. Totodată, prozelitismul catolic în Ucraina, pe lângă faptul că a deter-

Tinatın Chronz (eds.), *ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΥ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag*, Lit Verlag, Wien, 2014, p. 617-631.

⁹ A se vedea Robert F. TAFT, „Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 42/1988, p. 179-193.

¹⁰ A se vedea Dumitru A. VANCA, *Paradigme liturgice în sec. 17. Ioan Zoba din Vinț și liturghia românilor ardeleni*, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2016, p. 21-37.

minat Unirea de la Brest-Litovsk din 1596, a influențat și liturghia ortodoxă. Astfel, Petru Movilă, Mitropolitul Kievului (†1646), adoptând modelul educațional al scolasticismului apusean, „a reformat” liturghia prin integrarea în cărțile de cult a unor formule liturgice și rugăciuni preluate sau prelucrate după sacramentariile romano-catolice, precum și a unor lungi explicații introductive la diferitele rânduieli liturgice, contaminate uneori cu viziuni teologice latine¹¹. Tot aici amintim și introducerea muzicii polifonice, a elementelor arhitecturale romano-gotice și picturale renascentiste, baroce și neoclasiche în ritual bizantin, răsăritean;

(6) *nevoia de uniformizare a riturilor*: este cazul reformei liturgice din Rusia veacului al XVII-lea, promovată de patriarhul Nikon (†1681), care a inițiat un proces de conformare a practicii liturgice rusești cu cea a patriarhiilor de limbă greacă. Această reformă impusă forțat, „de la vârf”, a provocat însă o schismă în Patriarhia Rusă, nerezolvată până în prezent¹²;

(7) *dorința de recuperare a Tradiției*: cel mai bun exemplu este reforma mișcării filocalice a părinților „colivari” din Muntele Athos, inițiată la sfârșitul secolului al XVIII-lea, prin care s-a dorit, printre altele, recuperarea ethosului euharistic primar, și anume încurajarea unei cuminecări dese în rândul credincioșilor¹³;

¹¹ A se vedea: N. DENYSENKO, *Liturgical Reform...*, p. 25-26; Peter GALADZA, „Seventeenth-century Liturgicons of the Kyivan Metropolia and Several Lessons for Today”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 56 (1)/2012, p. 73-91; Paul MEYENDORFF, „The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 29 (2)/1985, p. 101-114; Nikolai USPENSKY, *Slujba de seară în Biserica Ortodoxă*, trad. Cezar Login, Cluj-Napoca, Edit. Patmos, 2008, p. 233-238 *et passim*.

¹² A se vedea: Paul MEYENDORFF, *Russia, Ritual, and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, Crestwood, 1991.

¹³ A se vedea Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei”, în *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine*:

(8) *evlavia populară*: ne gândim la rolul important pe care evlavia populară l-a avut în evoluția cultului marian și al mucenicilor, acesta din urmă fiind legat și de cel al adormiților, precum și al sfinților în general, în dezvoltarea liturghiei staționale, dar și a diferitelor forme devoționale legate de anul liturgic (de exemplu, cinstirea relicvelor, cultul icoanelor, procesiuni, pelerinaje, posturi), înmulțirea riturilor de binecuvântare ale diverselor obiecte sau lucrări domestice etc. Trebuie să atragem atenția asupra pericolului cauzat de separarea pietății populare de Euharistie (pricinuite de clericalism, împărtășirea rară a credincioșilor, lipsa unei catehizări liturgice adecvate, necunoașterea Scripturii, difuzarea unei literaturi apocrife sau pietiste), dualism ce a determinat accentuarea unor momente secundare din cadrul Liturghiei, precum Intrarea Mare¹⁴, apariția unor rânduieli noi, cum sunt diferitele Acatiste sau Paraclise de o calitate îndoielnică (putem include aici și practica mai nouă a cântării prohodului Maicii Domnului), amplificarea rânduielilor de pomenire a celor adormiți (a se vedea exemplul slujbei Parastasului) și înmulțirea zilelor rezervate acesteia¹⁵, apariția diferitelor practici para-liturgice de natură sincretistă etc.

Așadar, este limpede faptul că în istoria evoluției ritului ortodox (bizantin) au existat o serie de reforme și înnoiri liturgice, care au ținut cont sau au fost determinate de un complex de factori bisericești (teologici și pastorali), politici, economici, sociali, culturali. De aceea, Peter Galadza afirmă că: „...liturgiștii bizantini creștini trebuie să cerceteze nu doar

dosarul unei controverse – mărturiile Tradiției, trad. de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Edit. Deisis, 2006, p. 13-61.

¹⁴ A se vedea, însă, opoziția categorică a Patriarhului Evthie al Constantinopolului (sec. VI) față de o astfel de dezvoltare/inovație în PG 86, 2400-2401.

¹⁵ De exemplu, calendarul-tipic al Bisericii Ortodoxe Române indică săvârșirea pomenirii celor adormiți în toate sâmbetele Postului Mare, chiar și în Sâmbăta lui Lazăr, contrar prevederilor Tipicului Mare.

teologia și istoria liturghiei, ci și științele umaniste în relația lor cu liturghia. Antropologia, studiile rituale, semiotica, psihologia, sociologia, analiza economică și teoria comunicării – ca să menționăm doar câteva – trebuie aduse într-un dialog comprehensiv cu liturghiologia bizantină...”¹⁶.

Tradiția și „reforma liturgică”

Nu de puține ori, cei care contestă o posibilă „reformă liturgică” susțin că aceasta ar reprezenta o lezare a „Tradiției” și o acomodare a Bisericii cu societatea seculariza(n)tă¹⁷ ori o percep ca pe o influență catolică, ecou al Conciliului II de la Vatican sau a „Mișcării Liturgice” din Apus¹⁸ și ca pe un pericol pentru stabilitatea și uniformitatea cultului¹⁹. Alții, din contră, văd în „reformă”, ce pune un accent deosebit pe

¹⁶ Peter GALADZA, „Schmemmann Between Fagerberg and Reality: Towards an Agenda for Byzantine Christian Pastoral Liturgy”, în *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, 4/2007, p. 24.

¹⁷ A se vedea, de pildă, Viorel SAVA, „Inovațiile în cult – Singularizare liturgică”, în *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza”, Iași* (serie nouă), tom. V, Teologie, 1999-2000, p. 79.

¹⁸ A se vedea, de exemplu, †Laurențiu STREZA, „Caracterul dinamic și cel statornic al cultului ortodox. Tradiție și înnoire”, în IDEM: *Plinitu-s-a, Hristoase, Taina rânduielii Tale. Studii de Teologie Liturgică*, Sibiu, Edit. Andreiana, 2012, p. 105.

¹⁹ A se vedea Ene BRANIȘTE, „Probleme de actualitate ale Bisericilor de azi. Dezvoltare (evoluție) și revizuire (adaptare) în cult, din punct de vedere ortodox”, în *Ortodoxia*, 2/1969, p. 200-201. Autorul afirmă, de pildă, că nu pot fi „schimbate, înlocuite sau înlăturate” unele rituri sau imnuri, cum ar fi „ieșirea (sic!) cu Sfânta Evanghelie sau ieșirea (sic!) cu Sfintele Daruri” (la origine, intrări propriu-zise, prima – a poporului, a doua – a darurilor aduse de la schevofilachion, reduse în prezent la mișcări ale clericilor, golate de semnificația inițială) ori cântarea Axionului în cadrul Anaforalei (deși acest imn nu are nicio legătură cu Rugăciunea Euharistică, perturbându-i chiar cursul firesc). În mod surprinzător, Braniște afirmă că locul prediciei ar putea oscila (*Ibidem*, p. 202), chiar dacă singura poziție logică și tradițională a acestui element liturgic este după citiri.

cercetarea evoluției istorice a cultului, nostalgia pentru anumite epoci demult apuse și dorința de reînviore a unor elemente liturgice sau rituri căzute în desuetudine²⁰. Există și cercetători, pe de altă parte, care, deși nu neagă necesitatea unei „înnoiri”, preferă o atitudine rezervată și conservatoare, căutând să evite confundarea reformei cu o intervenție de tip „chirurgical” asupra structurii riturilor. De pildă, Schmemmann a insistat, mai degrabă, pe faptul că nu există o „criză” a liturghiei, ci a înțelegerii ei, care nu poate fi rezolvată printr-o reformă liturgică externă, ci printr-o lentă reintegrare într-un tot unitar a liturghiei, a teologiei și a evlaviei²¹. Întâi de toate, o clarificare a termenilor este necesară.

Ce este Tradiția Bisericii? Potrivit liturgistului Robert Taft „...istoria adevărată nu este doar cronică, ci este și o interpretare a trecutului, determinată de tiparele receptate sau impuse de mintea istoricului. Însă, pentru cel ce studiază istoria tradiției creștine, acel tipar nu este atât de mult o investigație a tradiției, cât evaluarea ei. Tradiția nu înseamnă istorie, nici nu este ceva ce aparține trecutului. Tradiția este conștiința de sine de acum a Bisericii față de ceea ce i-a fost înmănat, nu ca un tezaur inert, ci ca un principiu dinamic al vieții. (Tradiția) este realitatea contemporană a Bisericii, înțeleasă ereditară, în continuitate cu ceea ce a produs-o”²².

Această definiție exprimată de Taft ar trebui să determine o reevaluare a modului obișnuit de înțelegere și întrebuințare a termenului „Tradiție”. Adesea, după cum observă Stefanos Alexopoulos, există două extreme în privința modului de raportare față de practicile liturgice actuale: pe

²⁰ De exemplu, Alexandru MARINESCU, „Neo-Orthodoxie, neo-teologie, post-creștinism. Idiosincrazii ale mișcării «ortodoxe» de înnoire liturgică în modernism”, în *Studii Teologice*, 10 (4)/2014, p. 252.

²¹ A se vedea Alexander SCHMEMMANN, „Liturgical Theology...”, p. 217-224.

²² Robert F. TAFT, „Response to the Berakah Award”, în Robert F. TAFT, *Beyond East and West*, ed. II, Rome, Editioni Orientalia Christiana, 1997, p. 290.

de o parte, (a) toate sunt considerate normative, firești, fundamentate istoric și „neschimbabile”, iar pe de altă parte, (b) niciuna nu este percepută drept normativă, firească sau fundamentată istoric, ci toate sunt supuse schimbării, alterării și reformării²³.

Trebuie făcută de la început distincția între „Tradiția” comună a Bisericii și „alte tradiții”, venite dintr-un trecut recent sau îndepărtat și care pot fi diferite manifestări ale pietății care nu reflectă mereu dezvoltările teologice cele mai sănătoase²⁴. Nu de puține ori, diverse „adaptări” sau inovații capătă statutul de „tradiție”, înlocuind chiar Tradiția genuină ce ajunge a fi considerată ea însăși „inovație”²⁵. Pentru a discerne între ceea ce este esențial și ceea ce este relativ este necesară o expertiză istorică. Potrivit lui Maxwell Johnson, „Tradiția liturgică creștină primară este cea cunoscută din textele acestei tradiții, în vreme ce «experiența» noastră a întrebuirii actuale sau a abuzării acelei tradiții este secundară... Folosirea pastorală a liturghiei înseși trebuie să decurgă dintr-o ... abordare istorică și teologică”²⁶.

Există vreun conflict între Tradiție și dorința de „înnoire liturgică”? Taft susține că „istoria liturghiei este povestea unei liturghii într-o continuă schimbare”²⁷, astfel încât spiritul mișcării de înnoire liturgică, acela al unei atitudini libere și în duhul Tradiției, este o realitate incontestabilă

²³ Stefanos ALEXOPOULOS, „«Ολοι μαζί»: Liturgical Practice and Liturgical History”, în David A. Pitt *et alii* (eds.), *A Living Tradition. On the Intersection of Liturgical History and Pastoral Practice*, Minnesota, Collegeville, Liturgical Press, p. 256.

²⁴ A se vedea Dumitru A. VANCA, „Tradiție și tradiționalism în viața liturgică a Bisericii Ortodoxe”, în *Altarul Reîntregirii*, 1/2004, p. 117-133.

²⁵ Mihail K. QARAMAH, „Unitate și «reformă» liturgică în Biserica Ortodoxă Română”, în *Studia Theologia Orthodoxa Doctoralia Napocensia*, 2/2019, p. 235.

²⁶ Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, p. xxi.

²⁷ Robert F. TAFT, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, col. *Variorum Collected Studies*, Routledge, Ashgate, 1995, p. 91.

și necesară și în Biserica Ortodoxă în contemporaneitate²⁸. Scopul cercetării istoriei cultului nu constă în recuperarea trecutului sau imitarea lui, ci în înțelegerea liturghiei în manifestarea sa dinamică, vie²⁹. Iată cum descrie Taft lucrarea celui ce studiază evoluția liturghiei: „În înnoirea liturgică, rolul istoricului este de a îndepărta obstacolele ce stau în calea înțelegerii, cauzate de o interpretare eronată a trecutului. Cercetarea istorică nu poate spune Bisericii ce trebuie să facă, ci doar să ajute Biserica să vadă ce poate să facă dacă cei aflați în slujirea pastorală consideră aceasta convenabil”³⁰.

„Reforma” liturgică nu înseamnă nici „inovație”, nici „nostalgie arhaizantă”, ci, potrivit lui T. Pott, reforma este în sine „o acțiune ce implică ... determinarea stării de fapt”³¹, iar potrivit lui Denysenko – „diagnoză”³². Pott afirmă că „... expresia «a reforma» poate fi sinonimă cu altele, precum «a restaura», «a repara», «a reinnoi», «a corecta», «a ameliora», «a modifica» etc. Esențial este faptul că acțiunea este îndreptată către forma *anterioară* a ceva, pe care o *transformă* în altceva mai mult sau mai puțin nou. Ni se pare că termenul nu implică neapărat o transformare totală a formei, deși acest fapt nu este exclus... În aceeași măsură, nu trebuie excluse micile modificări din conceptul de reformă. Într-adevăr, întrucât o formă are multiple aspecte, o reformă la scară mică poate conduce la o reformă majoră...”³³.

Astfel, modelele din trecut, fără a fi normative, sunt instructive și pot servi drept inspirație pentru reforme, însă reconstrucția și implementarea determină noi forme liturgice.

Este mișcarea de reformă liturgică un produs eterodox al Conciliului II Vatican? După cum am văzut deja, pe parcursul istoriei, Biserica a trecut printr-o serie de reforme/

²⁸ Mihail K. QARAMAH, „Unitate și «reformă» liturgică...”, p. 236.

²⁹ Robert F. TAFT, *Beyond East and West...*, p. 192.

³⁰ IDEM, „Response...”, p. 289.

³¹ Thomas POTT, *Byzantine Liturgical Reform...*, p. 78.

³² Nicholas DENYSENKO, *Liturgical Reform...*, p. 29.

³³ Thomas POTT, *op. cit.*, p. 78.

înnoiri liturgice. Chestiunea unei revizuirii liturgice în Biserica Ortodoxă a fost pusă în discuție deja în prima jumătate a secolului al XIX-lea, când Patriarhia Ecumenică a recunoscut necesitatea alcătuirii unui tipic parohial, distinct de cel monastic. Astfel, în 1838 apare o ediție revizuită a Tipicului, realizată de Constantin Protopsaltul, din însărcinarea patriarhului Grigorie al VI-lea, iar în 1888 este tipărită o a doua ediție îmbunătățită de către Georgios Violakis. Această ultimă revizuire este, în mare parte, folosită până în prezent de Biserica Greciei³⁴. Tipicul lui Constantin a fost adoptat și de către Biserica Română, fiind tradus și tipărit la București de Anton Pann în 1851. Demersul Patriarhiei Ecumenice de a revizui Tipicul și de a-l adapta liturghiei parohiale relevă natura pastorală a reformei liturgice³⁵.

De asemenea, nu trebuie trecută cu vederea perioada de asiduă cercetare istorico-liturgică din Rusia de la sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Atunci s-a format o importantă școală de Liturgică, printre reprezentanții cei mai de seamă fiind A. Dmitrievski, A. Almazov, N. Krasnoselțev, S. Muretov, M. Orlov, A. Pentkovski, P. Uspenski, M. Skabalanovici etc³⁶. Un eveniment extrem de important al acestei „renașteri” l-a reprezentat Sinodul de la Moscova din 1917-1918. Printre diverse teme, sinodalii au dezbătut chestiuni liturgice ce priveau participarea activă a credincioșilor în

³⁴ Stefanos ALEXOPOULOS, „The Place of the Typikon in the Codico-Liturgical Method”, în Klaas Spronk *et alii* (eds.), *A Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context: Challenges and Perspectives*, col. CBM-Subsidia 1, Turnhout, Brepols Publishers, 2013, p. 28.

³⁵ Nicholas DENYSENKO, *op. cit.*, p. 207.

³⁶ Pentru o privire de ansamblu a școlii liturgice rusești a se vedea Peter GALADZA, „Liturgy and Life: The Appropriation of the Personalization of Cult in East-Slavic Orthodox Liturgiology, 1869-1996”, în *Studia Liturgica*, 28/1998, p. 210-231, precum și Job GETCHA, „Les études liturgiques russes au XIXe-XXe siècle et leur impact sur la pratique”, în Carlo Braga, Alessandro Pistoia (eds.), *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches*, Subsidia CLV, Roma, Edizione Liturgiche, 2004, p. 279-291.

liturgie, revizuirea Tipicului pentru uzul parohial (posibil, o influență a demersului Patriarhiei Ecumenice), traducerea textelor liturgice din slava veche în limba rusă, revizuirea sistemului de lecturi biblice etc³⁷. Contextul politic nefavorabil generat de Revoluția bolșevică a determinat închiderea lucrărilor Sinodului, însă o parte din principiile sinodale și din cercetarea liturgică au fost continuate în diferite centre din Occident.

Chiar și în cadrul Bisericii Ortodoxe Române a existat în perioada interbelică un interes crescut față de „reforma liturgică”, probabil ca un ecou al renașterii din Rusia. Astfel, într-o scrisoare adresată de Patriarhia Română Patriarhiei Ecumenice, la 8 iulie 1926, în contextul discuțiilor pentru întrunirea unui Sinod Panortodox (ce s-a ținut abia după 90 de ani în Creta), se propunea ca temă de dezbatere, printre altele, „revizuirea unor momente rituale, ținându-se seama de formația și dispozițiile sufletești, morale și artistice ale creștinilor din vremurile noastre și adaptarea unor slujbe pentru trebuințele bisericilor din parohii, și nu mânăstiri³⁸”. Într-un articol din 1949³⁹, liturgistul Ene Braniște deplângea pasivitatea credincioșilor în cadrul Liturghiei și insista pentru încurajarea unei participări conștiente a acestora prin catehizare mistagogică, aducerea darurilor pentru Euharistie, implicarea în oferirea răspunsurilor liturgice și „reînvierea împărtășirii generale și frecvente”. De asemenea, într-un alt articol, din 1974⁴⁰ Braniște susține legitimitatea cererii de re-

³⁷ Pentru detalii a se vedea Aleksandr Aleksandrovich BOGOLEPOV, *Church Reforms in Russia 1905-1918: In Commemoration of the 50th Anniversary of the All-Russian Church Council of 1917-1918*, Metropolitan Council of the Russian Orthodox Church of America, Bridgeport, 1966 și Николай Балошов, *На пути к литургическому возрождению*, Москва, Типография Наука, 2001.

³⁸ Gheorghe SOARE, „De la Vatopedi la Rhodos”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 9-10/1961, p. 845.

³⁹ Ene BRANIȘTE, „Participarea la Liturgie și metodele de realizare”, în *Studii Teologice*, 7-8/1949, p. 567-637.

⁴⁰ IDEM, „Câteva opinii, atitudini și propuneri în problema «revizuirii» cultului ortodox”, în *Orthodoxia*, 3/1974, p. 451-466.

vizuire a Tipicului (recunoscând imperfecțiunile Tipicului adaptat de Patriarhia Ecumenică) pentru a corespunde nevoilor liturgice ale parohiilor. Un astfel de demers se lasă în continuare așteptat.

„Reforma liturgică”, între autonomie locală și responsabilitate ecumenică

În general, implementarea unei agende a „reformei liturgice” este privită ca o competență a Sinodului Ecumenic (Pan-ortodox). Unul din motivele invocate este acela că adoptarea unor reforme doar în interiorul unei anumite Biserici Autocefale ar periclita uniformitatea liturgică pan-ortodoxă⁴¹. Cu alt prilej, am arătat, cu exemple din Tradiția Bisericii, că unitatea liturgică a Bisericilor Ortodoxe nu înseamnă uniformitate, ci unitatea se întărește și este mai bogată prin diversitate, în timp ce o uniformitate impusă artificial împiedică evoluția firească și înnoitoare a liturghiei⁴².

Este posibilă o reformă liturgică generală, uniformă, la nivel pan-ortodox? Liturgistul N. Denysenko face următoarele observații: „Dacă ar fi să comparăm structurile celebrărilor ritului bizantin din bisericile din întreaga lume, vom afla probabil aparența unei uniformități generale. Dar, cu siguranță, vom descoperi diversitate în arhitectură, limbă, în adeviziunea față de un anumit calendar, în modul de întrebuințare a Octoihului, a Mineielor și a Triodului, precum și mici diferențe privitoare la ritul euharistic – pentru a menționa câteva exemple. Cu alte cuvinte, celebrările simultane ale Liturghiei Euharistice în Boston și Moscova pot fi destul de diferite din pricina compoziției și a caracterului

⁴¹ A se vedea Ene BRANIȘTE, „Probleme de actualitate...”, p. 209.

⁴² A se vedea Mihail QARAMAH, „Este uniformitatea un imperativ al unității liturgice?”, în Florin Dobrei (ed.), *Credință – Unitate – Națiune. Simpozion teologic internațional (Deva, 19-20 octombrie 2018)*, Stockholm, Deva, Felicitas Publishing House /Edit. Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2018, p. 537-558.

particular al comunității locale ... Așadar, ritul bizantin este atât divers, în conformitate cu structura și contextul propriu comunității locale, cât și o sursă a unității, adunând oameni aflați în situații noi sau nefamiliare [autorul se referă la situația Diasporei ortodoxe; n.n.] datorită familiarității sale. Concluzia este că obiectele de acțiune ale înnoirii liturgice nu pot fi implementate în mod uniform, de vreme ce unele comunități pot rezista puternic sau pot chiar refuza să accepte schimbări care ar putea fi percepute ca o amenințare a identității lor... Trebuie să luăm în considerare dacă anumite măsuri propuse sunt sau nu sunt potrivite pentru toate comunitățile⁴³.

Denysenko afirmă, pe bună dreptate, că implementarea reformelor liturgice trebuie realizată ținându-se cont de ecleziologia Bisericii Ortodoxe, potrivit căreia laicii nu sunt doar niște receptori pasivi, ci sunt cei care confirmă învățăturile și practicile bisericești. De asemenea, trebuie luată în considerare implicarea activă în unele comunități a laicului atât în chivernisirea administrativă a parohiei, a eparhiei și chiar la nivelul organismelor centrale ale Bisericii locale (cum este cazul Bisericii Ortodoxe din America), cât și în diverse slujiri liturgice, precum cele de citeț, psalt, paraclisier, ipodiacon (mai ales în comunitățile ortodoxe din Occident). În aceste condiții, laicul trebuie pregătit, dar și consultat în eventualitatea stabilirii unor reforme. Denysenko conchide că „Procesul de implementare a înnoirii liturgice trebuie să fie consultativ la nivel local și trebuie ținut cont de realitățile contextului local. Există cu siguranță nevoia de a aplica principiul ecleziologic ca o hermeneutică în toate contextele, dar un dialog despre implementarea înnoirii liturgice ar trebui să fie inclus pe agenda fiecărei Biserici locale”⁴⁴.

⁴³ Nicholas DENYSENKO, „Towards an Agenda for Liturgical Reform in the Byzantine Rite: A response to Peter Galadza”, în *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, 7/2010, p. 46-47.

⁴⁴ Nicholas DENYSENKO, „Towards an Agenda...”, p. 51.

Astfel, o posibilă reformă/înnoire liturgică presupune ca autoritatea bisericească să țină cont de doi factori: poporul/pleroma – ca receptor, și comunitatea academică și științifică, ce poate oferi studii și analize diacronice și sincronice privind liturghia Bisericii. În prealabil, ar fi extrem de utilă realizarea unei analize a practicii liturgice și pastorale curen-te, pentru a determina impactul pe care anumite „reformе” introduse deja „clandestin” îl au asupra credincioșilor.

Modelul Bisericii Ortodoxe a Greciei⁴⁵

Un fapt semnificativ pentru alcătuirea și implementarea unei agende sistematice a înnoirii liturgice în Biserica Greciei a fost crearea *Comisiei Sinodale pentru Renașterea Liturgică*, la inițiativa vrednicului de pomenire arhiepiscop Hristodoulos. Această comisie a organizat o serie de simpozioane cu rolul de a dezbate diferite teme de natură liturgică:

1. Sfântul Botez («Τὸ Ἅγιον Βάπτισμα, Ἱστορικο – τελετουργική θεώρηση») – 1999;

2. Înnoirea Liturgică («Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ. Τὸ Αἶτημα τῆς Λειτουργικῆς Ἀνανεώσεως στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία») – 2000;

⁴⁵ Despre procesul de înnoire liturgică din Grecia a se vedea: Stefanos ALEXOPOULOS, „Did the Work of Fr. Alexander Schmemmann Influence Modern Greek Theological Thought? A Preliminary Assessment”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 53 (2-3)/2009, p. 273-299; Stefanos ALEXOPOULOS, „State of Liturgical Studies and Liturgical Research in Greece Today”, în Basilius J. Groen *et alii* (eds.), *Inquiries into Eastern Christian Worship, Eastern Christian Studies*, vol. 12, Leuven, Peeters Publishers, 2012, p. 375-392; Stefanos ALEXOPOULOS, „Liturgical Renewal in the Church of Greece: Past, Present, Future?”, în *Greek Orthodox Theological Review*, 61/2016, p. 209-223; Pavlos KOUMARIANOS, „Liturgical Rebirth in the Church of Greece Today: A Doubtful Effort of Liturgical Reform”, prezentarea susținută la Prima Conferință Internațională a Societății pentru Liturghia Orientală, 23-28 iulie 2006, Collegium Orientale, Universitatea din Eichstätt, Germania, disponibil la <http://sergeyvgolovanov.narod.ru/articles/kumarianosrebirth.pdf> (accesat la data de 20.12.2019); Nicholas DENYSENKO, *Liturgical Reform...*, p. 205-257.

3. Euharistia («Τὸ Μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας») – 2001;
4. Taina Cununii («“Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν” - Ὁ Γάμος στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία») – 2002;
5. Sfânta Scriptură în liturghia ortodoxă («Ἱερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον” - Ἡ Ἁγία Γραφή στὴν Ὁρθόδοξη Λατρεία») – 2003;
6. Cultul creștin și idolatria («Χριστιανικὴ Λατρεία καὶ Εἰδωλολατρία - “ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὃς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας”, Ρωμ. α΄ 25») – 2004;
7. Taina Preoției («Τὸ Μυστήριον τῆς Ἱερωσύνης - “Καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ Πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς”, Ἰωαν. 20, 21») – 2005;
8. Neortologia («“Τὸ Χριστιανικὸν Ἑορτολόγιον” Κεφάλαιον ἑορτῆς, μνήμη Θεοῦ») – 2006;
9. Taina morții în cultul Bisericii («Τὸ Μυστήριον τοῦ Θανάτου στὴ Λατρεία τῆς Ἐκκλησίας, “κηδεύσωμεν τοὺς ἀπελθόντας ὡς καὶ ἡμῖν καὶ ἐκεῖνοις συμφέρει πρὸς δόξαν Θεοῦ”, Ἰωάννου Χρυσοστόμου : Ὁμιλία ΠΕ΄ εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην») – 2007;
10. Sănătatea și boala în viața liturgică a Bisericii («Ἡ ὑγεία καὶ ἡ Ἀσθένεια στὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. “Εἰς ἴασιν ψυχῆς καὶ σώματος”») – 2008;
11. Mistagogia liturgică («Μυσταγωγῶν Σου Κύριε τοὺς μαθητὰς ἐδίδασκες λέγων» - Ἰδιόμελον τῆς Ἀκολουθίας τοῦ Ὁρθρου τῆς Μεγάλης Πέμπτης») – 2009;
12. Personalități și locuri care au contribuit la dezvoltarea cultului dumnezeiesc («Πρόσωπα καὶ Σταθμοί, Ὁρόσημα στὴν διαμόρφωση τῆς Θείας Λατρείας») – 2010;
13. Limba liturgică («Λειτουργικὴ Ἀγωγή») – 2011;
14. Artele liturgice («Οἱ λειτουργικὲς τέχνες») – 2012;
15. Slujbele de noapte («Οἱ ακολουθίες τοῦ νυχθημέρου») – 2014;
16. Aghiologia Bisericii («Τὸ Ἀγιολόγιον τῆς Ἐκκλησίας») – 2016;

17. Sfintele slujbe din perioada Octoihului, Triodului și Penticostarului («Οἱ Ἱερέες Ἀκολουθίες στὴν περίοδο τῆς Παρακλητικῆς, τοῦ Τριωδίουκαὶ τοῦ Πεντηκοσταρίου») – 2018⁴⁶.

De remarcat faptul că, în acord cu subiectul analizat în prezentul articol, în cadrul simpozionului dedicat „înnoirii liturgice” (2000), s-a stabilit că prin această sintagmă sunt exprimate următoarele principii:

- participarea conștientă în cultul dumnezeiesc și dezvoltarea formării liturgice a credincioșilor Bisericii (plero-
ma);

- înțelegerea cuvintelor și a simbolurilor întrebuințate în cult, de vreme ce acesta este caracterizat drept „slujbă cu-
vântătoare/rațională”;

- unitatea actului liturgic în diferitele tipuri și forme liturgice⁴⁷.

Din observațiile noastre, fundamentate pe sursele deja citate, considerăm că procesul de înnoire liturgică în Biserica Greciei este compus din următoarele etape: (1) formarea de către Sinod a unei comisii de experți atât din mediul academic, cât și din cel pastoral, pentru a studia și a dezbate o agendă a unor posibile reforme; (2) organizarea de către comisia de specialiști a unor simpozioane pe diverse teme ce țin de viața liturgică a Bisericii, cu scopul de a oferi ierarhiei superioare o serie de recomandări pentru a fi implementate; (3) emiterea de către Sinod, precum și de către fiecare chiriarh pentru propria eparhie, a unor enciclice instructive pentru aplicarea (selectivă) a recomandărilor stabilite

⁴⁶ O parte din lucrările acestor simpozioane sunt accesibile pe site-ul oficial al Bisericii Greciei: <http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/liturgical.htm> (accesat la data de 20.12.2019).

⁴⁷ „Special Synodical Committee for Liturgical Rebirth. The Second Pan-Hellenic Liturgical Symposium, Volos, 22-25 October 2000. Findings and proposals of the 2nd Liturgical Symposium”, disponibil la http://www.ecclesia.gr/English/holysynod/committees/liturgical/symposium_2010_1.html (accesat la data de 20.12.2019).

în cadrul simpoziunilor⁴⁸; (4) revizuirea cărților liturgice. Deși existența unei crize liturgice a fost conștientizată la nivel sinodal, procesul de înnoire nu este lipsit de fisuri, mai ales în etapa de implementare, acest lucru fiind cauzat și de prezența unei rezistențe față de reformă în Biserica Greciei.

Astfel, deși caracterizată de prudență în implementarea unor reforme „chirurgicale”, mișcarea de renaștere liturgică din Biserica Greciei a relevat importanța studiului sistematic al istoriei liturghiei și a îmbinării laturii academice cu cea pastorală, precum și esențialitatea inițierii unei catehizări liturgice serioase a credincioșilor, dar și a clericilor, principalul scop fiind acela de a încuraja o participare cât mai activă și mai conștientă a poporului în liturghie.

„Renașterea liturgică” în Biserica Ortodoxă Română

Și în cadrul Patriarhiei Române Sfântul Sinod a hotărât stabilirea unor tematici omagiale și comemorative pentru fiecare an, organizându-se ședințe solemne ale Sinodului, conferințe, congrese, dezbateri, întâlniri preoțești și cateheze, precum și alte activități eclesiale. Printre teme se numără și subiecte liturgice, cum ar fi: Sfânta Liturghie (2008), Sfintele Taine ale Botezului și Cununiei (2011), Taina Sfântului Maslu (2012), Taina Spovedaniei și Euharistia (2014), Iconografia (2017). Din nefericire însă, în abordarea acestor tematici nu s-a pus suficient accent pe necesitatea studierii istoriei liturghiei și nici pe implementarea unor reforme cu scopul înnoirii vieții liturgice. Totodată, nu există o agendă oficială a refor-

⁴⁸ O parte din aceste enciclici tratează: centralitatea Euharistiei în viața Bisericii; încurajarea unei cuminecări dese în rândul credincioșilor; citirea rugăciunilor „preoțești”, în special a Anaforei, în auzul poporului; evitarea exagerărilor muzicale atât în ceea ce privește intonarea lecturilor scripturistice, cât și referitor la executarea cântării imnurilor, astfel încât sensul lor să fie explicit și inteligibil; poziționarea omiliei sau a predicii la locul corespunzător, imediat după citiri; simplitatea veșmintelor liturgice etc; a se vedea P. KOUMARIANOS, „Liturgical Rebirth...”, p. 3-7.

mei liturgice la nivel sinodal, nici nu au fost publicate enciclice sau organizate conferințe pe acest subiect ce este considerat în continuare unul tabu. Motivele sunt diverse: (1) autoritatea bisericească nu consideră încă „înnoirea liturgică” o prioritate; (2) mediul academic nu produce suficiente studii și analize pertinente despre renașterea liturgică, astfel încât să stimuleze interesul sinodal și să ofere ierarhiei o bază solidă pentru implementarea anumitor reforme; (3) teama ca o asemenea inițiativă să nu adauge mai multă energie pozițiilor radicale din Biserică (atât celor „conservatoare” care se erijează în „apărătoare” ale Ortodoxiei și caută prilej pentru a-și justifica tendințele schismatice, cât și celor „liberale” care se vor simți încurajate să ceară schimbări profunde din partea Bisericii, nu doar de ordin liturgic).

Cu toate acestea, în prezent, în unele parohii din România, dar mai ales din diaspora românească unde principiile înnoirii liturgice au fost agreate, pot fi observate anumite reforme: slujirea Dumnezeieștii Liturghii cu ușile centrale ale sanctuarului deschise, citirea pericopelor scripturistice cu fața spre popor, mutarea cădirii din timpul citirii Apostolului în timpul Aliluiaionului, rostirea omiliei la locul ei firesc, după lecturi, omiterea ecteniei pentru catehumeni când aceștia nu sunt prezenți, reducerea pomenirilor de la Intrarea Mare, rostirea rugăciunilor în auzul credincioșilor (în special a Anaforalei)⁴⁹,

⁴⁹ Despre aceasta, iată ce spune ÎPS Serafim, Mitropolitul român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord: „...credinciosul nu poate participa activ la rugăciune, dacă nu înțelege slujba, cum se întâmplă de regulă. Și aceasta datorită (sic!) faptului că în decursul istoriei, s-a impus tradiția falsă ca rugăciunile care constituie miezul Liturghiei euharistice să nu se mai citească cu voce tare, în auzul credincioșilor, ci «în taină», așa încât aceștia sunt privați de înțelegerea sensului însuși al Liturghiei. Ei nu știu ce se petrece în cursul Liturghiei și nu pot rosti «Amin» la rugăciunea de invocare a Sfântului Duh pentru prefacerea darurilor euharistice în Trupul și Sângele lui Hristos”; †Serafim JOANTĂ, „Înnoirea, principiul fundamental al vieții spirituale ortodoxe”, prelegere în cadrul celei de-a 14-a întruniri a Dialogului teologic bilateral dintre Biserica Evanghelică din Germania (EKD) și

omiterea troparului Ceasului al III-lea din cadrul epiclezei, cuminecarea frecventă, duminicală sau chiar la fiecare Liturghie, a credincioșilor prezenți, fără obligația mărturisirii sau a postirii înaintea fiecărei cuminecări⁵⁰, săvârșirea Liturghiei baptismale⁵¹, reîntegrarea cuminecării mirilor în cadrul slujbei Cununii, precum și slujirea Liturghiei Sfântului Iacov⁵².

Biserica Ortodoxă Română, *Stein/Nürnberg*, 23 - 27 mai 2016, disponibil la <http://www.mitropolia-ro.de/index.php/ro/publicatii/cuvinte-de-invatatura/975-innoirea-principiul-fundamental-al-vietii-spirituale-ortodoxe-stein-23-05-2016> (accesat la data de 20.12.2019).

⁵⁰ „O altă tradiție falsă este aceea a condiționării împărtășirii cu Trupul și Sângele Domnului de Taina Spovedaniei care deși absolut necesară și extrem de importantă pentru progresul duhovnicesc, nu poate fi o condiție pentru primirea Sfintei Împărtășanii decât în cazul păcatelor grave. Impunerea unui post special înainte de împărtășire este, de asemenea, o tradiție care nu încurajează împărtășirea. De aceea credincioșii noștri se împărtășesc foarte rar, cei mai mulți niciodată. Astfel, Liturghia se goleşte de sensul ei care este împărtășirea credincioșilor, nu doar a preotului. Clericalismul s-a născut tocmai din separarea altarului de restul bisericii: pe de-o parte, clericii care slujesc la Altar, predică și se împărtășesc, iar pe de alta, credincioșii care participă pasiv la slujbă și n-au altă responsabilitate decât aceea de a susține material Biserica”; †Serafim JOANTĂ, „Înnoirea...”. Trebuie precizat că în pastorală Sfântului Sinod al BOR cu ocazia anului omagial euharistic (2014), deși apare îndemnul pentru credincioși de a se împărtăși „mai des”, se accentuează că „Potrivit tradiției și practicii Bisericii noastre, trebuie să ne spovedim înainte de a primi Sfânta Împărtășanie”; „Pastorală Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române privind însemnătatea Anului omagial euharistic (al Sfintei Spovedanii și al Sfintei Împărtășanii) și Anului comemorativ al Sfinților Martiri Brâncoveni”, disponibil la <https://episcopiahusilor.ro/pastorală-sfantului-sinod-al-bisericii-ortodoxe-romane-privind-insemnătatea-anului-omagial> (accesat la data de 20.12.2019).

⁵¹ A se vedea „Liturghie baptismală la început de Post Mare în Bamberg”, disponibil la <http://www.mitropolia-ro.de/index.php/ro/stiri-din-2016/823-liturghie-baptismala-la-inceput-de-post-mare-in-bamberg> (accesat la data de 20.12.2019); „Liturghie baptismală în Bacău”, disponibil la <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/stiri/liturghie-baptismala-in-bacau-149532.html> (accesat la data de 20.12.2019).

⁵² A se vedea „Liturghia Sfântului Iacov a fost oficiată în Catedrala din Constanța”, disponibil la <https://basilica.ro/liturghia-sfantului-iacov>

Unele dintre aceste „reforme” au fost influențate și încurajate de publicarea în ultimii ani în România a unor lucrări ce tratează istoria și teologia liturghiei, o parte fiind traduceri ale studiilor unor liturghiști prestigioși, precum Taft, Mateos, Schmemmann, Uspenski. Chiar dacă o parte dintre reformele amintite au măcar acceptul tacit al unor ierarhi, mișcarea de înnoire liturgică din Patriarhia Română are un caracter spontan, fără a urma un program bine definit. Dezavantajul unei astfel de situații constă în operarea unor schimbări liturgice în funcție de preferințele sau opiniile subiective ale slujitorilor, fără o cercetare riguroasă a istoriei cultului⁵³.

Revizuirea cărților liturgice

Apariția ultimei ediții a Liturghierului românesc (2012) deschidea perspectiva unei tendințe de înnoire liturgice prin corectarea textelor de cult. În prefața acestui *Li-*

iacob-a-fost-oficiata-in-catedrala-din-constantina/ (accesat la data de 20.12.2019).

⁵³ De exemplu, în unele locuri se încearcă săvârșirea rânduielii Cununiei unite cu Dumnezeiasca Liturghie. Deși cuminecarea mirilor este justificată istoric, liturgic și teologic, se pare că în ritul constantinopolitan aceasta s-a făcut doar cu Darurile Înainte Sfințite, în cadrul slujbei Cununiei ce se săvârșea imediat după Liturghia deplină (a se vedea, de pildă, Gabriel RADLE, „The Rite of Marriage in the Archimedes Euchology & Sinai gr. 973 (a. 1152/3)”, în *Scripta & e-Scripta*, 12/2013, p. 194-195). O altă problemă o constituie și slujirea Liturghiei Sfântului Iacov; deși nu este nimic de condamnat în dorința de reactivare a acestei Liturghii, totuși, nu există încă o traducere în limba română a textului acesteia care să fie aprobată de către autoritatea sinodală, și nici vreun studiu „la zi” în limba română despre ceea ce implica în vechime săvârșirea acestei Liturghii. De pildă, din punct de vedere istorico-liturgic, pregătirea darurilor euharistice pentru Liturghia Sfântului Iacov nu implică nicidecum scoaterea de miride, precum nici alte elemente specifice ritului bizantin (ca Rugăciunea Punerii-înainte). Însă, în filmul realizat cu ocazia săvârșirii acestei Liturghii de către ÎPS Teodosie al Tomisului (2019), se poate observa că pâinea a fost pregătită întocmai ca în Liturghia de rit bizantin (sursa: <https://basilica.ro/liturghia-sfantului-iacob-a-fost-oficiata-in-catedrala-din-constantina/>).

turghier se precizau principiile care au stat la baza realizării ediției: (1) consultarea edițiilor *Ieratikon*-ului de la Atena și de la Simonos Petra din 2004, precum și a *Slujebnik*-ului de la Moscova din 2003; (2) în privința limbii liturgice, dorința de evitare a arhaismelor greu de înțeles și a neologismelor greu de asimilat în cult; (3) necesitatea corectitudinii dogmatice și liturgice a textului; (4) nevoia asimilării treptate a îndreptărilor făcute⁵⁴.

Ultimul punct anunța, de fapt, că această ediție este una de tranziție, astfel încât multe din modificările operate au fost redacte în paranteze sau în note de subsol⁵⁵. „Precauția”, uneori nejustificată, a făcut ca unele îndreptări ce erau necesare să nu fie făcute, precum mutarea cădirii din timpul citirii Apostolului în timpul Aliluiarionului, eliminarea troparului Ceasului al III-lea din cadrul Anaforalei sau a adaosului neinspirat „prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt” de la epicleza Rugăciunii Euharistice a Sfântului Vasile cel Mare. Dintre îmbunătățiri amintim: reșezarea rugăciunilor antifoanelor de la Liturghie și a rugăciunii Trisaghionului în locul lor firesc, înainte de ecfonisele lor⁵⁶, corectarea dialogului dintre preot și diacon după Intrarea Mare, corectarea formulei de binecuvântare a *zeon*-ului etc.

Ediția din 2012 aduce și modificări cel puțin discutabile, precum: traducerea eronată a sintagmei „τὴν λογικὴν λατρείαν” („slujbă cuvântătoare”) prin „slujire cuvântătoare” sau schimbarea traducerii ecfonisului introductiv al rugăciunii domnești: „Și ne învrednicește...a Te chema pe Tine, Dumnezeu cel Ceresc, «Tată»...”/„...a Te chema pe

⁵⁴ ****Liturghier*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012, p. 12.

⁵⁵ Exemple: „Cu pace (*în pace*), Domnului să ne rugăm”, „Înger de pace, credincios îndreptător (*călăuzitor*)...”, „Mila păcii, jertfa laudei (*Milă, pace, jertfă de laudă*)” etc.

⁵⁶ Totuși, în note de subsol se specifică faptul că în situația în care preotul slujește fără diacon, va zice rugăciunile în taină, în timpul cântării antifoanelor, deci după ce a rostit cu voce tare ecfonisele lor, lucru ce contravine logicii liturgice; a se vedea ****Liturghier* (2012), p. 137, 139 *et passim*.

Tine, Dumnezeu-Tatăl cel Ceresc...”⁵⁷. Departe de a fi perfect, *Liturghierul* publicat în 2012 reprezintă, totuși, o ediție cu mult îmbunătățită față de precedentele două (2008 și 2000). În perspectiva redactării unei noi ediții, însă, ar fi binevenite (1) o mai largă consultare a tuturor profesorilor de Liturgică din facultățile de Teologie și a liturghiștilor avizați din țară (poate chiar și a unor cercetători din străinătate), a unor specialiști în Dogmatică, Patrologie, Teologie Biblică, Drept Canonic, dar și în domeniul Filologiei clasice și moderne, precum și a unor slujitori experimentați, cu o bogată activitate liturgică și pastorală, (2) consultarea studiilor de specialitate recente și cercetarea mai amănunțită a izvoarelor (în primul rând grecești, dar și slave și românești), (3) organizarea de conferințe sau discuții în vederea pregătirii clerului pentru viitoarele înnoiri sau revizuirii, precum și întocmirea unui program de catehizare liturgică a credincioșilor pentru a se familiariza cu istoria liturghiei și pentru a recepta mai ușor reformele.

Perspective pentru o înnoire liturgică în Biserica Ortodoxă Română

La sfârșitul anului 2019, liturgistul basarabean Petru Pruteanu, cu binecuvântarea ÎPS Vladimir, Mitropolitul Moldovei (Patriarhia Moscovei), a editat un *Liturghier misionar*, despre care afirmă în „Prefață” că reprezintă „o versiune de probă a unui proiect de reeditare a textelor liturgice în conformitate cu vechile rânduieli și practici ale Bisericii,

⁵⁷ Scopul acestui efonis nu este altul decât de a cere îndrăzneală de a-L numi pe Dumnezeu „Tată”. Cu acest înțeles a tradus și Sfântul Mitropolit Dosoftei în *Liturghierul* său de la 1679, f. 29^r. Este adevărat că în limba greacă cuvântul „Tată” este în cazul acuzativ: «τὸν ἐπουράνιον Θεὸν Πατέρα», însă, din punct de vedere gramatical, așa și trebuie, întrucât nu poate sta în vocativ, fiind un complement. Un text ce exprimă aceeași idee întâlnim la Ieremia 3, 18: «Πατέρα καλέσετε με καὶ ἀπ’ ἐμοῦ οὐκ ἀποστραφήσεσθε» („Tu mă vei numi «Tată» și nu te vei depărta de la Mine”).

adaptate la realitățile și necesitățile misionare ale timpului și locului în care trăim și slujim, după o minuțioasă cercetare a istoriei și textologiei rânduieților liturgice... Acest Liturghier nu se vrea a fi un substitut sau o corectare a Liturghierului oficial, ci reprezintă doar o formă de redactare, care-i poate ajuta pe unii preoți și credincioși să înțeleagă mai bine sensurile adânci ale cultului ortodox. Cu binecuvântarea chiriarhului, rânduiala propusă aici poate fi folosită în cult...”⁵⁸.

Liturghierul misionar aduce unele înnoiri semnificative, dintre care amintim câteva: redistribuirea rugăciunilor preoțești de la Vecernie și Utrenie în cadrul respectivelor rânduieți, înlocuirea slujbei pentru împărat de la începutul Utreniei cu psalmii Ceasului I, propunerea unei rânduieți pentru săvârșirea Proskomidiei fără scoaterea de miride, prevederea citirii cu voce tare a majorității rugăciunilor și mai ales a Anaforalei, eliminarea troparului Ceasului al III-lea din cadrul Rugăciunii Euharistice și a adaosului „prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt” din Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare, uniformizarea modului de împărtășire a clericilor în cadrul Liturghiei Darurilor Înainte Sfințite cu cel din cadrul Liturghiilor depline (conform vechii Tradiții a Bisericii), creșterea numărului rugăciunilor din spatele Amvonului, specifice diferitelor praznice. Există, însă, și anumite chestiuni care necesită o analiză mai atentă și viitoare îmbunătățiri, dintre care semnalăm: întrebuintarea eronată a termenului „ectenie” pentru toate litiile, neconcordanța distribuirii unora dintre rugăciunile Vecerniei în cadrul rânduieții propriu-zise cu cea din cuprinsul Liturghiei Darurilor Înainte Sfințite, menținerea unor ecfonise detașate de rugăciunile lor (a se vedea p. 31 și p. 34), păstrarea formulei „Mă împărtășesc eu...” rostită de preot înainte de cuminecarea cu Sfântul Sânge⁵⁹, ezitarea (inexplicabilă, dacă ținem cont de

⁵⁸ ****Liturghier Misionar*, trad. și comentarii de ierom. Petru Pruteanu, Chișinău, F.E.-P. „Tipografia Centrală”, 2019, p. 3.

⁵⁹ Aceasta a fost deja revizuită în ediția din 2012 a Liturghierului românesc: „...Cinstitul și Preasfântul Sânge...se dă mie, nevrednicului preot...” (p. 190; a se vedea și lămuririle de la p. 605-606).

alte revizuii mult mai curajoase) plasării litaniei cererilor la locul său logic în cadrul Liturghiei, și anume după cuminecarea credincioșilor, „bizantinizarea” rânduiei palestinienilor a Obedniței, pentru a se asemena Liturghiei Darurilor Înainte Sfințite⁶⁰.

Cu siguranță, însă, *Liturghierul misionar* va stârni mult interes și va influența modul de slujire întâi în unele comunități din diaspora vorbitoare de limbă română, dar și în unele parohii „mai deschise” din România, fapt care va avea în mod cert un impact și asupra unei viitoare ediții sinodale oficiale.

Trebuie, totuși, ca ierarhia superioară să adopte un punct de vedere oficial privind însemnătatea și necesitatea unei „înnoiri liturgice” și să traseze o foaie de parcurs pentru implementarea viitoarelor reforme. Există deja unele semnale favorabile unui astfel de demers din partea anumitor ierarhi din diaspora românească, dar și din țară. O atenție deosebită trebuie oferită liturghologiei din mediul academic românesc. Patriarhia Română ar putea crea un Institut Liturgic de cercetare și studiu, care să aibă drept obiective, studierea riguroasă a izvoarelor liturgice și realizarea de

⁶⁰ Este probabil cea mai „discutabilă” propunere de „înnoire” cuprinsă în *Liturghierul misionar*. Este într-un adevărat caz Obednița este o rânduială a împărtășirii din rezerva euharistică (a se vedea bibliografia pe acest subiect indicată de Pruteanu în *Liturghier misionar*, p. 189, n. 1) și este legitimă menținerea acestei funcții a respectivei rânduiei. De asemenea, propunerea lui Pruteanu ca Obednița să se săvârșească în locul Liturghiei Darurilor Înainte Sfințite la ora prânzului sau chiar dimineața (p. 190), atunci când nu există posibilitatea săvârșirii Liturghiei Darurilor Înainte Sfințite seara (singurul timp al zilei admis pentru săvârșirea acesteia) este corectă și nu lezează cu nimic Tradiția liturgică a Bisericii. Însă, introducerea de elemente „bizantine” în această rânduială palestiniană, cum ar fi „Intrarea Mare”, nu există un argument istorico-liturgic. De asemenea, pentru selecția rugăciunilor propuse de Pruteanu să precedă *Psalmii* 102 și 145 ar fi fost necesară o mai temeinică argumentare, iar litania cererilor a fost plasată nepotrivit înainte de Cuminecare.

ediții critice care să reprezinte suportul pentru revizuirea și corectarea actualelor cărți de cult, organizarea de conferințe și simpozioane pe diverse teme și probleme liturgice și pastorale, editarea unei reviste științifice de specialitate, stabilirea unui program de formare liturgică continuă a slujitorilor, dar și de catehizare a credincioșilor.

Nu trebuie uitat că scopul „reformei liturgice” nu se reduce la obținerea unei perfecțiuni aparente a modului de săvârșire a slujbelor, ci constă, mai ales, în transfigurarea modului de înțelegere a liturghiei și de participare a credincioșilor la actul liturgic, astfel încât aceștia să conștientizeze că sunt chemați să devină împreună Trupul euharistic al lui Hristos. În liturghie, credincioșii nu sunt spectatori pasivi ai unei drame rituale, ci împreună-slujitori cu clerul hirotonit. Atunci când se vor forma cozi înaintea Potirului la fel de mari precum înaintea raclelor cu sfinte moaște sau a icoanelor făcătoare de minuni, putem spune că am făcut un pas important înainte.

Concluzii

Din cele prezentate în lucrarea de față, putem trage următoarele concluzii:

- Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nu mai poate ignora preocupările legitime și din ce în ce mai numeroase ale unor clerici, teologi și credincioși ancorați sincer în viața liturgică a Bisericii privitoare la nevoia de înnoire/reformă/revizuire a unor rituri; criza liturgică trebuie conștientizată și tratată;

- este nevoie ca autoritatea bisericească să preîntâmpine și să corecteze inițiativele exuberante de reformă; aceasta se poate realiza numai prin stabilirea unei agende oficiale a înnoirii liturgice, a cărei implementare să fie atent monitorizată atât ierarhic, cât și academic;

- inițiativele locale de înnoire liturgică pot fi implementate, în măsura în care sunt argumentate științific și pastoral,

cu binecuvântarea chiriarhului. Acesta trebuie să fie receptiv față de diferite propuneri, dar și selectiv, fiind necesară consultarea specialiștilor din domeniul cercetării liturgice;

- este necesară încurajarea unei participări conștiente a credincioșilor în liturghia Bisericii, scopul principal al „reformei liturgice” fiind acela al îndrumării poporului către comuniunea reală cu Dumnezeu. Astfel, trebuie evaluată „reforma”: în ce măsură „înnoirea liturgică” contribuie la înnoirea vieții credincioșilor, pentru a deveni cu adevărat „popor ales” și „preoție împărătească”;

- trebuie demarat un program de instruire a preoților, încât aceștia să poată la rândul lor realiza o serioasă catehizare liturgică a credincioșilor. Astfel, autoritatea bisericască nu va mai putea invoca teama „reacției populare” față de viitoare reforme.

**„PÂINEA NOASTRĂ CEA DE TOATE ZILELE”
SAU ILUZIA ALEGERII SPECIFICĂ
SOCIETĂȚILOR CONSUMERISTE ȘI
PERSPECTIVA ESHATOLOGICĂ
ÎNȚELEASĂ CA RĂSPUNS AL BISERICII**

Marius-Ștefan CIULU

Premise

După cum evidenția mitropolitul Ioannis Zizioulas în decembrie 1999 în cadrul unei conferințe susținută la Balamand¹ și după cum părintele Ioan I. Ică Jr. sublinia în *Canonul Ortodoxiei* (vol. 1), mileniul al III-lea pune Biserica în fața unor multiple provocări. Acestea sunt radicale și necesită „un răspuns prin excelență teologic, un răspuns nu doctrinarist, abstract, nu arheologic conservator, ci unul concret, viu, ancorat euharistic, liturgic și duhovnicesc într-o viziune eshatologică”². Una dintre aceste provocări postulează un paradox existențial cu care creștinul (a se citi creștinul-ortodox al) zilelor noastre se confruntă constant ca parte a unei societăți consumeriste³: el este

¹ Ioan ZIZIOULAS al Pergamului, *Biserica Ortodoxă și mileniul al treilea* [The Orthodox Church and the Third Millennium], disponibil la <http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture>, (accesat la data de 24.09.2019).

² Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, Sibiu, Edit. Deisis, 2008, p. 87.

³ Prin consumerism este definită o structură socială și economică ce încurajează achiziționarea de bunuri și servicii în cantități ce cresc în mod constant. Odată cu revoluția industrială, dar mai ales în secolul al XX-lea, producția în masă a dus la o supraproducție – oferta de bunuri va crește dincolo de cererea consumatorilor și astfel producătorii

bombardat mediatic de ideea că poate alege mereu dintr-o varietate de produse. Această realitate nu mai este limitată doar la canalele media clasice (televiziune, radio, ziar etc.), ci s-a extins cu o repeziciune extraordinară în mediul on-line, unde cultura „advertising-ului” a căpătat noi dimensiuni și a atins un nou standard: „reclama direcționată”. În această nouă eră, omul devine o țintă ce se transformă foarte repede într-o pradă ușoară. El este atacat de sute de reclame personalizate în funcție de căutările sale pe Google. Acest atac este realizat cu aceeași precizie pe care o are un lunetist⁴. Mai mult, atunci când pășește într-un supermarket câmpul său vizual este acaparat de o multitudine de „variații pe aceeași temă”: sute de tipuri de muștar, de condimente, de dulciuri, zeci de producători de unt, brânză sau lapte, pâine proaspătă fie albă, fie neagră, fie chifle și exemplele pot continua la nesfârșit. Paradoxal, deși creștinul este bombardat – aproape permanent – de această abundență de produse din care poate alege, totuși, el se roagă zilnic cerând Tatălui Ceresc „pâinea cea spre ființă”.

Cea de-a patra cerere a celei mai cunoscute și des rostite rugăciuni de către toate confesiunile creștine este: „Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον” (Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi – Matei 6, 11)⁵. Prin o

au început să apeleze la publicitate planificată pentru a manipula cheltuielile consumatorilor. Pentru mai multe detalii, vezi Barbara CZARNECKA și Bruno CZARNECKA, „Do Consumers Acculturated to Global Consumer Culture Buy More Impulsively? The Moderating Role of Attitudes towards and Beliefs about Advertising”, în *Journal of Global Marketing*, iunie, 2019, p. 1-20.

⁴ Un exemplu în acest sens este povestea unui tată care și-a dat seama că fiica sa este însărcinată din cauza reclamelor direcționate în funcție de căutările pe Google, disponibil la <https://www.forbes.com/sites/kashmirhill/2012/02/16/how-target-figured-out-a-teen-girl-was-pregnant-before-her-father-did/#6f0b86666668> (accesat la data de 29.11.2019).

⁵ După cum observă Alexander Schmemmann, dacă primele trei cereri sunt direct legate de Dumnezeu, prin ele fiind exprimată dorința creștinilor ca numele Său să fie preaslăvit, împărăția Sa să se sălășluiască între creștini și în creștini, voia Sa să se împlinească, nu numai în cer, dar și pe pământ,

ἄρτος, în cazul de față trebuie înțeles „hrană” în mod general⁶. Astfel, termenul „pâine” folosit în traducerea românească (și în traducerile moderne) trebuie înțeles în același fel în care acesta este întrebuițat în expresii precum „a-și câștiga pâinea cu osteneală” sau „a munci pentru o bucată de pâine”. Cu alte cuvinte, prin această cerere creștinul se roagă lui Dumnezeu pentru condițiile necesare vieții. Pe de altă parte, termenul ἐπιούσιος⁷ a fost tradus în versiunea sinodală prin „de o ființă”. Acest lucru evidențiază pe de o parte că omul are nevoie de hrană pentru a supraviețui, iar pe de altă parte că aceasta este un dar de la Dumnezeu. Mai mult, din perspectiva Sfântului Maxim Mărturisitorul, prin această cerere este subliniat faptul că omul, prin hrana duhovnicească cu care se împărtășește euharistic, se face părtaș de viața dumnezeiască și, în acest fel, va pune mărturie ce „bun este Domnul”⁸.

cu această a patra cerere, rugăciunea face trecerea către trebuințele directe ale omului. Alexander SCHMEMANN, *Tatăl nostru*, trad. Luminița-Irina Niculescu, București, Edit. Sofia, 2008, p. 53-54. Pentru textul românesc al citatelor biblice vom folosi traducerea sinodală. Pentru textul grec al citatelor biblice vom folosi versiunea *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsch Bibelgesellschaft, 1993.

⁶Termenul ὁ ἄρτος apare în textele nou testamentare cu două înțelesuri diferite. Primul este cel primar de „pâine” (vezi Matei 26, 26; Marcu 6, 38, 44, 52; Luca 9, 13; Evrei 9, 2). Cel de-al doilea este cel de hrană (vezi Marcu 3, 20; Luca 15, 17; 2 Tesaloniceni 3, 8, 12).

⁷Conform *Novum Testamentum Graece*, acest termen apare doar în Matei 6, 11 și Luca 11, 2 în textul Rugăciunii Domnești. Acest lucru face ca termenul să fie un *hapax legomenon*. Termenul ἐπιούσιος mai este citat (verbatim) și în Didahia 8, 2, disponibil la <http://kharzarar.skeptik.net/books/didacheg.pdf> (accesat la data de 20.09.2019), unde este reprodusă Rugăciunea Domnească din textul Evangheliei după Matei. Referitor la sensul acestui termen trebuie menționat că Fericitul Ieronim l-a tradus în două moduri diferite în Vulgata: în Matei 6, 11 prin „*supersubstantialem*”, iar în Luca 11, 2 prin „*quotidianum*”. (pentru textul Vulgatei vezi: <http://vulgate.org/>).

⁸Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, „Tâlcuire la Tatăl Nostru”, în *Filocalia*, vol. 2, trad. Dumitru Stăniloae, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, p. 311.

Această cerere ar putea fi înțeleasă, conform Sfântului Maxim, astfel: „Pâinea noastră, pe care ne-ai gătit-o la început spre nemurirea firii, dă-ne-o nouă astăzi, cât ne aflăm încă în viața aceasta muritoare, ca să biruiască moartea păcatului hrănirea cu pâinea vieții și a cunoștinței, de care călcarea poruncii dumnezeiești nu l-a lăsat pe primul om să se facă părtaș; căci dacă ar fi mâncat să se sature din această mâncare, nu ar fi fost cuprins de moartea păcatului”⁹.

În acest context, paradoxul creștinului din zilele noastre este acela că, deși el se roagă lui Dumnezeu cerând cele necesare vieții și prin textul rugăciunii recunoaște că toate acestea sunt un dar de la Creator, în același timp el este asaltat de ideea că are o varietate de produse din care poate alege după bunul plac, oferindu-i-se prin asaltul mediatic impresia unei false libertăți. Pe lângă acest paradox, după cum vom arăta mai jos, creștinul contemporan se confruntă, printre altele, și cu o altă problemă, aparent lipsită de importanță: realitatea Judecării de Apoi ca punct cardinal al perspectivei eshatologice specifică relațiilor cu aproapele care este permanent erodată de trivializarea atribuită iadului și puterilor vrăjmașului în zona audio-vizualului.

Plecând de la aceste premise, în paginile ce urmează ne vom concentra atenția asupra următoarelor aspecte: nevoia de hrană ca element al ispitirii Mântuitorului în discursul biblic, erminia dostoievskiană asupra primei ispitiri la care a fost supus Mântuitorul în pustie și libertatea și falsa libertate a omului din perspectiva caracteristicilor specifice societății consumeriste.

Prima ispitire a Mântuitorului și erminia dostoievskiană asupra acesteia

Conform narativului nou testamentar, după ce, la momentul Botezului Său de către Sfântul Ioan, Mântuitorul a fost recunoscut de Dumnezeu drept Fiul Său preaiubit, Dumnezeu-Omul a fost dus de Duhul în pustie. Aici El urma să fie

⁹ *Ibidem*, p. 329.

ispitit de diavol¹⁰. După ce a postit timp de patruzeci de zile și patruzeci de nopți, la urmă avea să flămânzească¹¹. Sfântul Evanghelist Marcu arată că în această perioadă de postire, Mântuitorul a stat în pustie alături de fiarele sălbatice și că a fost slujit de îngeri¹². Satana Îl ispitește de trei ori. Prima oară îi spune: „Dacă ești Fiul lui Dumnezeu poruncește ca aceste pietre să se facă pâini”, la care Fiul Omului îi răspunde că este scris „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu”¹³, citând din Deuteronomul¹⁴. Astfel, această primă ispită la care Mântuitorul Se lasă supus este ispita trupească a foamei, care poate fi înțeleasă, în sens larg, ca ispită legată de slăbiciunile generate de nevoile primare ale omului, care sunt exploatare la maximum de ideologia consumeristă.

Plecând tocmai de la acest pasaj biblic, marele scriitor rus, Feodor M. Dostoievski, reușește, în capitolul intitulat „Legenda marelui Inchizitor”¹⁵, unul dintre cele mai cunoscute pasaje ale romanului *Frații Karamazov*, să creeze o imagine extrem de puternică și să ofere o erminie profetică acestei prime ispiti la care S-a lăsat supus Mântuitorul și inclusiv asupra implicațiilor pe care aceasta le are la nivel ontologic și antropologic. Marele scriitor contextualizează viziunea sa profetică pornind de la o imagine vie și extrem de sugestivă: „Într-o zi, a hotărât să se arate măcar pentru o clipă mulțimii, norodului care se chinuia, pătîmind, cu suflul încărcat de păcate, dar care-L iubea, totuși, cu o dragoste copilărească [...] El dorea să coboare numai o clipă în mijlocul odraslelor Sale, chiar în locul unde vâlvătaia rugurilor,

¹⁰ Vezi Matei 4, 1; Marcu 1, 12; Luca 4, 1.

¹¹ Vezi Matei 4, 2; Marcu 1, 13; Luca 4, 2.

¹² Vezi Marcu 1, 13.

¹³ Vezi Matei 4, 4; Deuteronomul 8, 3; Luca 4, 4: Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.

¹⁴ Vezi Deuteronomul 8, 3.

¹⁵ Feodor M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, trad. Ovidiu Constantinescu / Isabella Dumbravă, București, Edit. Libra, 2018, p. 362-390.

pe care erau dați pradă focului ereticii, se înălța până în tărie. În nemărginita Lui îndurare, voia să umble din nou printre oameni cu chipul pe care-L purtase cu cincisprezece veacuri în urmă. A descins, deci, într-una din piețele «toride» ale orașului meridional în care nu mai departe decât în ajun [...] marele inchișitor arse pe rug «cu fast», *ad majorem gloriam Dei*, aproape o sută de eretici¹⁶.

În continuare, scriitorul rus relatează cum El (Mântuitorul) merge prin piață, este recunoscut de mulțime, îi binecuvântează, îi vindecă, învie o tânără, înduplecat fiind de strigătul de disperare al mamei acesteia, ca altădată de strigătul văduvei din Nain. În acest context de comuniune apare „un bătrân de aproape nouăzeci de ani, înalt și drept, cu fața suptă și ochii adânciți în orbite, niște ochi în care mai tremură încă o licărire ușoară, ca o scânteie”¹⁷. Acesta nu mai purta veșmintele pe care le îmbrăcase cu o seară în urmă, pe când arse pe rug pe cei aproape o sută de eretici, ci purta „vechea lui rasă călugărească, făcută din pânză groasă”¹⁸. Nu era nimeni altul decât *marele inchișitor*, o personificare inedită a antihristului. El observase totul, iar la comanda sa și sub autoritatea sa covârșitoare, soldații Îl capturează pe Mântuitorul și Îl duc în temniță.

Întemnițat fiind și cercetat de *marele inchișitor*, acesta din urmă Îi interzice Dumnezeu-Omului să (mai) spună ceva și Îi ține un monolog plin de dramatism și dinamism în același timp. Acest monolog are ca temă centrală antiteza dintre libertatea autentică oferită omului de Creatorul și Mântuitorul său și libertățile aparente pe care oamenii le preferă în fața primei: „În bezna groasă ce domnește în închisoare, ușa de fier se deschide, și marele inchișitor, purtând în mână un opaiț, pătrunde încet înăuntru [...] și rostește: Tu ești? Tu? [...] Taci, nu spune nimic [...] tu nu ai dreptul

¹⁶ *Ibidem*, p. 365-366.

¹⁷ *Ibidem*, p. 367.

¹⁸ *Ibidem*, p. 367.

să mai adaugi nimic la cele mărturisite odinioară. Mai ai Tu dreptul să ne dezvălui fie și o singură taină din lumea din care vii. Nu, nu mai ai dreptul aceasta [...] Orice lucru pe care l-ai vesti oamenilor ar întina cumva libertatea lor de credință [...] Nu spuneai chiar Tu pe vremea aceea *Vreau să fiți liberi cu adevărat?* [...] Cu toate acestea, în momentul de față, aceștia poartă în ei mai adânc ca niciodată înrădăcinată convingerea că sunt liberi, cu desăvârșire liberi, deși chiar ei ne-au oferit libertatea lor, depunându-o smerit la picioarele noastre [...] Înfricoșătorul și preaiscusitul duh, duhul nimicniciei și al neființei [...] a grăit către tine în pustiu [...] a încercat să te ispitească [...] Amintește-Ți prima întrebare, dacă nu cuvânt cu cuvânt, cel puțin sensul ei: Vrei să te duci în lume așa, cu mâinile goale făgăduind oamenilor o libertate pe care ei, în becnicia lor înnăscută, nu pot să o înțeleagă, de care chiar se feresc, îngroziți [...] Vezi pietrele acestea din pustietățile dogorite de arșiță? Poruncește ca ele să se facă pâini, și omenirea întreagă plină de recunoștință va alerga pe urmele Tale ca o turmă ascultătoare, deși tot va fi cu frica în sân ca nu cumva, la un moment dat, să-Ți retragi brațul întins și [...] să se isprăvească și pâinea dăruită de Tine. [...] Tu însă n-ai vrut să lipsești pe om de libertate și nu Te-ai îndurat să primești oferta”¹⁹.

În continuarea acestui monolog, Dostoievski pune în gura marelui inchiuzitor o serie de întrebări retorice adresate Mântuitorului, accentuând, astfel, indirect ideea că peste veacuri omenirea, prin intermediul înțelepților și al învățaților, se va răzvrăti împotriva lui Dumnezeu, va afirma că nu există crimă și, prin urmare, nici păcat, ci numai oameni flămânzi. Aceștia vor condiționa cu dârjenie: „Dă-ne mai întâi de mâncare și abia după aceea ne poți cere să respectăm virtutea”. Mai mult, bătrânul călugăr afirmă cu vehemență că toată înțelepciunea lumii nu va fi capabilă să le dea pâine (hrană) acestora, atât timp cât ei vor fi cu adevărat liberi. Din

¹⁹ *Ibidem*, p. 372.

acest motiv, oamenii vor renunța de bună voie la libertatea lor spunând: „Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea”²⁰.

Acest capitol al operei dostoievskiene incită prin caracterul profetic, prin concentrarea în doar câteva pagini a ceea ce poate fi numită chintesența decăderii spirituale a istoriei omenirii de după Întruparea Mântuitorului. Pasajul analizat este scris într-un stil polemic al cărui nucleu îl constituie originala personificare a Antihristului în persoana marelui inchizitor. Totodată, prin acest text dens, Dostoievski combate, într-o formă voalată, nu doar excesele catolicismului, ci și structurile sociale și politice de factură utopică. Marele autor rus teoretizează pe marginea libertății și a fericirii omului, prefigurând un viitor al umanității în care confortul și iluzia libertății sunt preferate în fața adevăratei libertăți²¹.

Din perspectiva teologiei ortodoxe, libertatea autentică se dobândește numai în comuniune cu Dumnezeu. Unul dintre cele mai relevante exemple în acest sens – poate și pentru că este izvorât din experiența nemijlocită a duhului – este una din rugăciunile lăsate posterității de către Cuviosul Siluan Athonitul. După cum mărturisesc ucenicii săi, acesta obișnuia să se roage folosind formula: „Doamne, oamenii au uitat de Tine, Făcătorul lor, și își caută slobozenia, neînțelegând că Tu ești milostiv, și iubești pe păcătoșii ce se pocăiesc și le dai harul Duhului Tău cel Sfânt”²². Din acest scurt și condensat text de rugăciune se poate vedea că adevărata libertate poate fi găsită și experimentată doar în duhul comuniunii autentice cu Dumnezeu. Faptul că oamenii caută diferite forme de pseudo-libertate în afara lui Dumnezeu este o realitate la fel de adevărată precum faptul că libertatea totală este definită de o componentă esha-

²⁰ *Ibidem*, p. 373.

²¹ Leonte IVANOV, *Marele Inchizitor. Dostoievski – Lecturi Teologice. Kostantin Leontiev, Vladimir Soloviov, Vasili Rozanov, Serghei Bulgakov, Nikolai Berdiaev, Semion Frank*, trad. Leonte Ivanov, Iași, Edit. Polirom, 1997, p. 9.

²² Arhimandritul SOFRONIE, *Cuviosul Siluan Athonitul*, trad. Rafail Noica, Suceava, Edit. Accent Print, 2013, p. 288.

tologică, fără de care însuși țelul ultim al omului nu ar putea fi nici măcar intuit. Astfel, se pune întrebarea: Cum își pierde omul libertatea autentică și cum poate fi aceasta confundată cu diferite forme de pseudo-libertate?

Libertatea creștină autentică și falsele libertăți specifice societăților consumeriste

Trebuie menționat că prin termenul de „libertate” nu facem referire la un construct social sau la ceea ce a început să exprime acest termen odată cu apariția *liberalismului*, când, pentru prima dată, actul de guvernare a devenit legat în mod sistematic de practici ale libertăților²³. Nu ne referim nici la diferitele conotații pe care această noțiune le-a avut de-a lungul timpului, în diferite curente de gândire sau contexte sociale, ci, prin „libertatea reală/autentică” facem trimitere la acea libertate sufletească ce nu a putut fi niciodată zdrobită sau nimicită în niciun context carceral, concentrațional și de opresiune. În acest sens, facem referire la ceea ce spunea părintele Dumitru Stăniloae: „Libertatea adevărată nu este un apanaj al individului singularizat, nici al celui închis în imanent, ci al celui care se află în relație iubitoare cu Dumnezeu prin Duhul, dar într-o relație pentru care primește pe de o parte ajutorul lui, pe de alta depune și el eforturi proprii pentru a rămâne și spori încă”²⁴.

Aceasta este libertatea propovăduită de Ortodoxie! Dar și ea este supusă riscului de a fi pierdută, înlocuită, denaturată... Omul își pierde reala libertate specifică unei autentice trăiri creștine atunci când distincția dintre individ și persoană dispare, atunci când cele două se contopesc în ceea ce Pascal înțelegea prin conceptul de „eu” al omului. Pentru

²³ Nikolas ROSE, *Powers of Freedom: Reframing political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 68.

²⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 329.

cugetătorul francez „eul” reprezenta omul ca individualitate exacerbată ce are ca singur scop satisfacerea patimilor, fiind condus spre acest țel, într-o anumită măsură, de o dorință de putere care diminuează considerabil importanța celuilalt (a se citi aproapelui). Cu alte cuvinte, în concepția lui Pascal, „eul” definește omul care se pune pe sine centru a toate și care consideră că toate trebuie să graviteze în jurul său²⁵. Acesta este momentul în care omul uită că „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască”²⁶.

În cazul societății de tip consumerist, fiecare în parte încearcă să se diferențieze pe cât posibil de celălalt, să fie deasupra aproapelui, să acumuleze mai multe bunuri și de o calitate superioară decât ale celuilalt. Prin această mentalitate, care este ghidată de nevoia din ce în ce mai mare de „a avea”, omul modern se axează, involuntar, pe ceea ce îl face să se individualizeze, pe ceea ce îl face diferit de ceilalți. Acest lucru duce la o erodare sistematică a comuniunii și a comunicării. În schimb, în spațiul eclezial, acolo unde omul este definit prin excelență ca persoană, prin exercițiul smereniei, fiecare dintre noi ajungem să-L cunoaștem pe Dumnezeu în mod existențial, personal și direct²⁷. Prin acest exercițiu al comuniunii trăite, ajungem să-l punem pe cel de lângă noi deasupra noastră și a nevoilor noastre, depășind astfel egoismul propovăduit de consumerism și adoptând modelul oferit nouă de Mântuitorul prin refuzul dat ispitorului în pustie. Dar pentru acest lucru este nevoie de o ancorare eshatologică orientată soteriologic în spațiul comuniunii ecleziale.

²⁵ Blaise PASCAL, *Cugetări (texte alese)*, trad. Alexandru Badea, București, Edit. Univers, 1978, p. 59-60.

²⁶ Prima mențiune a acestei sintagme este prezentă la Sfântul Irineu: Sfântul IRINEU AL LYONULUI, *Împotriva ereziilor*, V, pref. (PG 7, 1120). Ulterior această sintagmă a fost preluată de părinți, ea putând fi întâlnită și la Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Despre întruparea Cuvântului*, cap. 54 (PG 25, 192B).

²⁷ Dumitru STĂNILOAE, Marc-Antoine COSTA DE BEAUREGARD, *Mica Dogmatică Vorbită – dialoguri la Cernica*, trad. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Edit. Deisis, 2007, p. 51-67.

Necesitatea unui răspuns ancorat eshatologic

Și pentru a reveni la cuvintele părintelui Ioan I. Ică jr., citate la începutul prezentului text, nevoia unui răspuns ancorat în viața liturgică a Bisericii și cu o puternică orientare eshatologică este singurul răspuns viabil pe care comunitatea eclezială trebuie să-l ofere. Acest lucru este cu atât mai evident dacă, realizând o punte peste veacuri, observăm cum importanța eshatologică a judecății finale și a existenței iadului a fost diminuată (aproape) până la ridicol de-a lungul timpului. Parcurgând paginile Patericului egiptean, pot fi identificate apoftegme care descriu într-o manieră complexă imaginea Judecății de Apoi și, totodată, realitatea iadului. Cel mai potrivit exemplu în acest caz este o anecdotă atribuită Sfântului Teofil al Alexandriei: „Ce spaimă și ce cutremur și ce silnicie trebuie să vedem când se desparte sufletul de trup! Căci vin asupra noastră oastea și puterea forțelor celor potrivnice, căpeteniile întunericului, stăpânitorii răului din lume, începătoriile și stăpâniile și duhurile răului. Ele judecă sufletul, aducând asupra (încărcând) sufletului toate păcatele săvârșite întru știință și neștiință, (făcute) de la tinerețe până la moarte. Stau înaintea lui și-l acuză pentru tot ce a făcut. Cum va tremura acel biet suflet în ceasul acela până se va da sentința și se va fi eliberat! Acela este ceasul silniciei lui, până va vedea ce sfârșit i-a fost hărăzit. Și puterile dumnezeiești stau în fața celor potrivnice aducând faptele cele bune săvârșite de acel suflet. Ia seama: sufletul stând în mijloc (între îngerii buni și cei răi) cu câtă înfricoșare și cu ce cutremur va aștepta sentința judecății dată de Judecătorul cel drept. Și de va fi vrednic, puterile vrăjmașe primesc pedeapsa și el scapă din mâinile lor și trăiește fără de grijă, într-un loc aparte, după cum este scris: „În Tine este locașul tuturor celor ce se veselesc” (Psalmii 86,6). Atunci se împlinește cuvântul: „Fugit-a durerea și întristarea și suspinarea” (Isaia

35, 10; Isaia 51, 11). Eliberat, sufletul se va îndrepta către acea bucurie și slavă negrăită, în care va și rămâne. Iar dacă va fi găsit că a viețuit neglijent, atunci aude glasul înfricoșător: „Să fie luat necredinciosul ca să nu vadă slava lui Dumnezeu”. Atunci vine asupra lui ziua urgiei, ziua chinurii, ziua întunericului și a beznei, fiind azvârlit în întunericul cel din afară, va fi osândit la focul cel veșnic și chinuit veacuri fără de sfârșit. Atunci unde este fala lumii? Unde, slava deșartă? Unde, desfătarea? Unde, răsfățul? Unde, închipuirile? Unde, odihna? Unde, lauda? Unde, averea? Unde, noblețea neamului? Unde, tata? Unde, mama? Unde, fratele? Cine dintre ei va putea scoate sufletul ars de flăcări și chinuit de munci groaznice? Dacă așa stau lucrurile, cum se cuvine să fim în cele sfinte și credincioase? Ce fel de iubire trebuie oare să dobândim? Ce fel de viețuire și de purtare trebuie să avem? Pe ce fel de drum trebuie să o apucăm? Cât de atenți (trebuie) să fim? Cât să ne rugăm și cât de hotărâți să fim? «Dacă pe acestea le așteptă», se zice (de către apostol), «să ne străduim să fim găsiți de El în pace, nevinovați și neîntinați» (2 Petru 3, 14) ca să ne învrednicim a asculta cuvintele Sale: «veniți binecuvântații Părintelui Meu, moșteniți împărăția pregătită pentru voi de la începutul lumii» (Matei 25, 34) în vecii vecilor. Amin²⁸.

În comparație cu textul mai sus citat, în lumea contemporană, în care percepția realității este ghidată de diferitele canale media, imaginea iadului și a puterilor întunericului este una extrem de comercială: oameni miciuți, de culoare roșie, care se distrează copios în timp ce împung într-o manieră amuzantă oamenii pedepsiți. Iadul în sine apare ca un spațiu în care se râde mult. Chiar dacă este un râs sumbru și baritonal, totuși se râde. Mai mult, satan este personaj de desene animate (având roluri în seriale precum *Tom și Jerry*), el apare și în diferite filme de comedie sau chiar în numeroase

²⁸ THEOFIL, ARHIEPISCOPUL ALEXANDRIEI, 4 (PG 65, coll. 200B-D; traducere proprie).

reclame. În aceste producții audio-vizuale, el este prezentat ca un „tip amuzant” care se distrează pe cinste și care pare că mai niciodată nu ia lucrurile în serios²⁹. O astfel de prezentare reduce importanța orientării eshatologice a creștinului, ce face ca rigoarea trăirii morale să se diminueze. Această orientare eshatologică se traduce, în ultimă instanță, în modul în care fiecare dintre noi ne raportăm la aproapele nostru. Pasajul evanghelic referitor la Judecata de Apoi³⁰ din textul evanghelic atribuit Sfântului Matei pune acceptul pe om. Dacă mesajul principal al textelor biblice este – de cele mai multe ori – centrat pe *iubirea de Dumnezeu*, în celebrul pasaj de la Matei 25, iubirea față de aproapele nu numai că trece în prim-plan, ci este prezentată ca *singura* avută în vedere, devenind criteriul unic și ultim al Judecății. Cu alte cuvinte, *sentința* (despre care se amintește în apoftegma citată mai sus) se va da în funcție de relațiile interumane. Acest lucru nu trebuie să șocheze, căci iubirea de Dumnezeu nu este un concept abstract, ci, așa cum afirmă Sfântul Apostol Ioan în prima sa epistolă sobornicească³¹ și Sfântul Apostol Iacov,³² ea se transformă în fapte și dragoste față de aproapele. Din această perspectivă este firesc, natural ca „inculpatul” să fie întrebat dacă a hrănit pe flămând, dacă a primit pe străin, dacă i-a cercetat pe cei bolnavi, dacă i-a îmbrăcat pe cei goi ș.a. Cu alte cuvinte, Judecata se face pe baza unor criterii faptice, lumești, cât se poate de pragmatice³³.

Odată diminuată perspectiva eshatologică, atât prin iluzia unei false libertăți, cât și prin ridiculizarea realității Judecății de Apoi și a iadului, bucuria autentică pe care

²⁹ Peter Owen JAMES, *Letters from an extrem Pilgrim. Relections on Life, Love and the Soul*, Londar, Sydney, Johannesburg, Edit. Rider, 2010, p. 57-59.

³⁰ Vezi Matei 25, 31-46.

³¹ Vezi 1 Ioan, 2,10-11.

³² Vezi Iacov 2, 1-26.

³³ Nicolae STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, Rohia, Edit. Mănăstirii Rohia, p. 51-55.

creștinul trebuie să o aibă în fața morții³⁴ dispare. Motiv datorită căruia, pentru omul modern, moartea își pierde sensul ei prin care, din perspectivă creștină, umple de sens viața biologică. Necesitatea ei este dată uitării, iar omul uită că existența sa pământească trebuie să se împlinească în Dumnezeu cel transcendent³⁵. O modalitate

³⁴ Unul dintre cele mai elocvente exemple de bucurie în fața morții ne este oferit de către Sfântul Antonie cel Mare, despre care biograful său afirmă: „Ducându-se, după cum îi era obiceiul, să-i cerceteze pe monahii cei din muntele din afară și știind despre sfârșitul său de la Pronie, le-a vorbit fraților, spunând: Vă fac această ultimă vizită și m-aș mira dacă ne-am mai vedea unii pe alții în această viață. Mi-a venit și mie timpul să plec, căci sunt (în vârstă n.n.) de aproape o sută cincini ani. La auzul acestora, (frații n.n.) au început să plângă și să-l îmbrățișeze pe bătrân sărutându-l. Iar el, parcă plecând dintr-o cetate străină în cetatea sa, le vorbea cu bucurie.” (Κατὰ τὸ εἰωθὸς ἐπεσκέπτετο τοὺς μοναχοὺς τοὺς ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω, καὶ προμαθῶν παρὰ τῆς προνοίας τῆς ἑαυτοῦ τελευτῆς, ἐλάλει τοῖς ἀδελφοῖς λέγων· Ταύτην ὑμῖν τὴν ἐπισκεψεν ὑστέραν ποιοῦμαι καὶ θαυμάζω, εἰ πάλιν ἑαυτοὺς ἐν τῷ τούτῳ θεωρήσομεν. Καιρὸς ἐστὶ καὶ ἐμοὶ τοῦ ἀναλῦσαι· εἰμὶ γὰρ ἐγγὺς πέντε καὶ ἑκατόν. Οἱ μὲν οὖν ἀκούσαντες ἔκλαιον καὶ περιεπτύσσοντο καὶ κατεφίλουσαν τὸν γέροντα. Ὁ δὲ, ὡς ἀπὸ ἀλλοτρίας εἰς ἰδίαν ἀπαίρων πόλιν, χαίρων δειλέγετο [...])” Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Viata Sfântului Antonie cel Mare* [Vita Antonii], 89, 2-4; Athanasius, *Vita Antonii*, în *Seria Fontes Christianii*, Friburg, Basel Viena, Edit. Herder, p. 299; trad. proprie). Această perspectivă plină de optimism, pe care Sfântul Antonie cel Mare o are în fața morții, este greu de înțeles pentru omul modern, însă pentru părintele monahilor, pentru cei care erau de față la acest ultim cuvânt al său, pentru autorul biografiei sale, pentru cei care i-au urmat exemplul de viață și, nu în ultimul rând, pentru creștinul trăitor, moartea reprezenta un motiv de bucurie. De aceea, fără teama de a greși, putem afirma că *Vita Antonii* ne învață, în primul rând, cum să murim acestei lumi, pentru a dobândi viața viitoare. Moartea, cel mai înfricoșător aspect al vieții omului modern, nu are nicio putere în lumea pustiei deșertului, căci pentru primii monahi moartea reprezenta un aspect care-i preocupa existențial, devenind o piatră de temelie a gândirii lor teologice.

³⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Dogmatica*, vol. 3, p. 224. Aceeași idee este exprimată și de Nicolas Berdiaeff care afirmă următoarele: La mort est le fait le plus profond et le plus significatif de la vie, qui élève le dernier

exprimată liturgic prin care ortodoxia menține vie orientarea eshatologică a credincioșilor: cultul morților. La fiecare Vecernie și Liturghie, credincioșii dau preotului la Altar spre a fi pomenite la rugăciuni nu doar numele celor vii, ci și ale celor adormiți. Mai mult, în cultul Bisericii – și implicit în evlavia populară – o slujbă căreia i se acordă o importanță deosebită este cea a *parastasului*. Această rânduială specifică a dat naștere unor practici para-liturgice: prietenii și rudele se adună lângă coliva pregătită spre pomenirea numelor celor adormiți³⁶. Această practică oferă prilejul unei apropieri reale de *aproapele* și, astfel, posibilitatea depășirii egoismului specific falselor libertăți propovăduite de ideologiile societății consumeriste. Mai mult, prin această practică, Biserica ne oferă posibilitatea depășirii ispitei acumulării de bunuri.

Concluzii și perspective

Pentru a face față paradoxului existențial alimentat mediatic de ideea că varietatea alegerilor pe care omul le poate face îi oferă acestuia și o libertate reală, Biserica trebuie să ofere o orientare eshatologică ce deschide perspectiva soteriologică în relațiile cu *aproapele*. Deși omul are nevoie de hrană pentru a supraviețui, acest aspect al vieții nu trebuie să devină prilej de patimă și de manifestare a egoismului (căci nu numai cu pâine se va hrăni omul, ci cu tot cuvântul

des mortels audessus de la quotidienneté et de la platitude. Elle seule pose dans sa profondeur la question du sens de la vie. En effet, celle-ci n'a de sens, que parce que la mort existe. Le sens étant lié à la fin, si la mauvaise infinité régnait dans notre monde, la vie eût été insensée. Et ce qui est curieux, c'est que les hommes qui éprouvent à juste titre un effroi devant la mort et qui voient en elle l'ultime mal, sont néanmoins obligés de reconnaître que l'obtention définitive du sens lui est liée, vezi Nicolas BERDIAEFF, *De la Destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Paris, 1935, p. 323-324.

³⁶ Dumitru STĂNILOAE, Marc-Antoine COSTA DE BEAUREGARD, *Mica Dogmatică vorbită...*, p. 51.

care iese din gura lui Dumnezeu). Transformarea unei nevoi fiziologice (fie ea și banala nevoie de hrană) într-un scop ultim al existenței pământești, îl înstrăinează pe om de *omul de lângă el*, îl pervertește, transformându-l dintr-un mădular al Trupului Tainic al lui Hristos într-un prădător, al cărui scop în viață se rezumă la mutarea accentului de pe „a fi” pe „a avea”.

Cea mai sănătoasă și echilibrată perspectivă în acest sens este promovarea echilibrului în toate palierele vieții (de la cele mai practice aspecte, precum cele ce țin de câmpul muncii, până la înțelegerea duhovnicească a lucrurilor). Aceasta este calea Ortodoxiei autentice, cuminți, echilibrate, ancorate în realitate, care, deși propovăduiește, nu face activism, care, deși condamnă păcatul, nu dorește moartea păcătosului, ci ca acesta să se întoarcă și să fie viu.

CĂSĂTORIILE MIXTE ÎN CONTEXTUL MISIONAR ȘI PASTORAL ACTUAL AL BISERICII ORTODOXE

Răzvan BRUDIU

Prolegomene teologice privind căsătoriile mixte în viața Bisericii de astăzi

Căsătoria și familia creștină sunt amenințate în societatea actuală atât de fenomenul secularizării, cât și de pluralismul religios. Valorile creștine sunt relativizate și viața liturgică este înțeleasă de multe ori ca împlinirea unei tradiții culturale, fără să existe în cei care primesc Tainele o conștiință a apartenenței și a trăirii vieții religioase. Observăm faptul că, după ce numărul creștinilor a crescut și cultul s-a maturizat, a avut loc contopirea între actul civil constitutiv al căsătoriei și actul sacramental de întemeiere a familiei creștine. Astfel, când lumea a început să se îndepărteze de credință și de viața liturgică, s-a produs o ruptură între căsătorie și Taina Nunții și, de ce nu, chiar o relaxare și diluare a noțiunii de familie. Biserica a fost cea care, în timp, a încreștinat instituția căsătoriei, iar problema căsătoriilor mixte a fost tratată conform rigorii canonice, lăsând, totodată, deschisă și calea pogorământului¹.

Lucrarea de față își propune să arate modul în care înțelegerea și conștientizarea cu privire la căsătoria ortodoxă creștină a continuat să evolueze într-o lume cu tendințe plu-

¹ Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicii căsătoriilor mixte”, în *Studii Teologice*, 1/2012, p. 185-186.

raliste, în care limitele sau frontierele problemei matrimoniale au avut tot mai multă nevoie de conștiință de sine și de memorie istorică, nu doar cu privire la ceea ce este crezut, ci și cu privire la ceea ce este practicat, în fața realității predominante generate de căsătoriile mixte.

Disponibilitatea pastorală a Bisericii nu trebuie înțeleasă doar ca o simplă îngăduință față de relativizarea conștiinței apartenenței religioase, ci ea trebuie ilustrată ca un mijloc de manifestare a iconomiei. În același timp, Biserica trage un semnal de alarmă asupra problematicei căsătoriilor mixte și asupra faptului că, în circumstanțele în care diferențele de valori și de mentalitate nu conțin un angajament serios din partea mirilor, acestea pot duce în timp la o serie de dezechilibre și de fracturi la nivelul familiei². În consecință, Biserica își va intensifica lucrarea catehetică, liturgică și misionară a tinerilor care se pregătesc pentru întemeierea unei familii, determinându-i să își asume calea vieții de familie într-un mod conștient și deplin.

În anul 2017, a avut loc la Frankfurt am Main, Adunarea Episcopilor Ortodocși Canonici din Germania (OBKD) care a elaborat o *Scrisoare către tineri despre iubire, sexualitate și căsătorie*. Printre temele abordate este menționată și problema căsătoriilor între persoane de confesiuni și religii diferite, afirmându-se faptul că într-o țară ca Germania, predominant catolică și protestantă, căsătoriile mixte sunt destul de des întâlnite. O problemă delicată și nerezolvată, în privința căsătoriilor mixte, este legată de administrarea Sfintei Împărtășanii mirilor, a intercomuniunii³. Așadar, scrisoarea nu oferă un răspuns în acest sens, iar împărtășirea nu

² *Ibidem*, p. 186-187.

³ Mitropolitul AUGUSTIN AL GERMANIEI, Exarh al Europei Centrale, și ceilalți membri ai Conferinței Episcopale Ortodoxe din Germania, *Scrisoare către tineri despre iubire, sexualitate și căsătorie*, Frankfurt am Main, 12 decembrie 2017, disponibil la <https://basilica.ro/scrisoarea-bisericii-ortodoxe-din-germania-despre-dragoste-sexualitate-si-casatorie-adresata-tinerilor/> (accesat la data de 12.04.2020).

este posibilă decât în cazul unei unități depline în credință, ceea ce în cazul căsătoriilor interconfesionale nu există.

Anthony Roeber afirmă că o căsătorie mixtă, deși se practică și este recunoscută potrivit aplicării *iconomieii*, nu îi dă dreptul soțului eterodox să participe la celelalte Taine ale Bisericii Ortodoxe, în special la primirea Euharistiei. Autorul subliniază că toți creștinii care aparțin atât Bisericii Ortodoxe, cât și Bisericii Vechi Orientale și Bisericii Romano-Catolice, împărtășesc o viziune „sacramentală” cu privire la căsătorie. Toți sunt de acord cu privire la importanța centrală acordată Euharistiei în susținerea vieții creștine, a familiei creștine, dar fiecare își apără granițele când vine vorba de adevărata credință. Chiar și atunci când o căsătorie între un ortodox și un creștin eterodox este acceptată, Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale nu extind accesul la Euharistie (sau la oricare altă Taină) asupra celui care nu este un membru al Bisericii respective⁴.

Mitropolitul Ioan Zizioulas a subliniat statutul ambiguu al căsătoriilor mixte atunci când a abordat tema hirotoniei în cadrul Bisericii Ortodoxe, comparând-o cu o căsnicie: „Hirotonia este ca o căsătorie, iar desfășurarea istorică a evenimentelor și păstrarea în liturgiile bizantine a unui ritual de hirotonire, fundamental similar cu cel de la căsătorie, pare a fi un lucru care te izbește profund și revelator”. Atât căsătoria, cât și hirotonia, argumentează Zizioulas, pot fi înțelese doar în termeni de relație față de o comunitate. Însă, acest fapt ridică o întrebare-cheie: atunci când examinăm căsătoriile mixte, cum ar trebui să înțelegem relația pe care o are soțul eterodox cu Euharistia și, așadar, cu comunitatea de credință ortodoxă?⁵

⁴ Anthony ROEBER, *Mixed Marriages. An Orthodox History*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2018, p. 10-11.

⁵ John D. ZIZIOULAS, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, ed. Gregory Edwards, Alhambra, CA, Sebastian Press, 2010, p. 185.

Legătura dintre Căsătorie și Euharistie, precum și cu celelalte Taine rămâne ambivalentă din pricina a două vi-ziuni cu privire la înțelegerea căsătoriei. Căsătoria creștină este rodul cultului amprentat atât de experiența iudaică/siriană, cât și de legile romane. În ciuda legăturii liturgice cu Euharistia, care s-a format în cadrul riturilor de căsătorie ortodoxe, memoria acestei legături a dispărut în timp, în parte din cauza numărului crescut al căsătoriilor mixte. Atât frecvența redusă la Euharistie a răsăritenilor, începând din secolul al IV-lea, cât și refuzul accesului de a se împărtăși a celor eterodocși au contribuit la deformarea unei memorii specifice pe care teologii au început să o exploreze doar în ultimul secol. Antony Roeber susține că doar atunci când vom înțelege această desfășurare în timp, vom putea aprecia istoria care ne explică *cum am ajuns aici*⁶.

John Anthony McGuckin afirmă faptul că dispozițiile și canoanele date de sinoade începând cu secolul al IV-lea sunt în mare parte cuprinse de o grijă pentru libertatea de acțiune de ordin pastoral. Mai mult, autorul sugerează faptul că tradiția primitivă de a lăsa aplicarea forței disciplinar-juridice a canoanelor la judecata discreționară a vechilor preoți romani – acum a episcopilor – a devenit împământenită, și aceasta într-un moment în care căsătoria însăși a devenit, tot mai mult, o temă de preocupare și de cercetare amănunțită de ordin eclezial. Investigația întreprinsă de McGuckin cu privire la legea patristică și bizantină a permis recuperarea unui fel aparte de tradiție din „legea creștină răsăriteană”, care se observă în consemnările istorice⁷. De asemenea, această realizare scoate în evidență neînțelegerile cele mai cunoscute cu privire la ceea ce se presupunea că reflectă ritul unei căsătorii asupra naturii respectivei căsnicii și a relației sale cu ecesiologia euharistică.

⁶ Anthony ROEBER, *Mixed Marriages...*, p. 14.

⁷ John Anthony MCGUCKIN, *The Ascent of Christian Law: Patristic and Byzantine Formulations of a New Civilization*, Yonkers, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2012, p. 270.

În anii '60, creștinii ortodocși din Statele Unite ale Americii credeau, oarecum justificat, că o căsătorie mixtă nu este o problemă atât de importantă⁸. Când mitropolitul ortodox antiohian, Anthony Bashir al Americii de Nord i-a scris conașionalului său, diplomatul și filozoful Charles Malik, despre starea ortodoxiei antiohiene în America de Nord, mitropolitul a recunoscut că aceste căsătorii mixte sunt o realitate, dar una ușor de controlat. Bashir estima că în anul 1965 ar fi oficiat căsătorii la aproximativ 80 de biserici care aveau aproximativ 32.000 de membri activi și doar extrem de rar aveau loc căsătorii mixte. Căsătoriile ce aveau loc între ortodocși și eterodocși reprezentau cel mult 15% din totalul căsătoriilor care se încheiau, dar, în final, mitropolitul amintea că majoritatea, dacă nu chiar toți, erau convertiți la ortodoxie⁹.

Astăzi, însă, niciun reprezentant oficial al Bisericii Ortodoxe nu mai poate scrie sau vorbi cu siguranță și certitudine maximă despre acest subiect. Lumea în care se găsesc creștinii ortodocși îi poziționează pe aceștia în fața unor dileme provocatoare. O serie de studii și analize arată faptul că, în primul deceniu al secolului XXI, aproape jumătate dintre căsătoriile încheiate în Statele Unite sunt între persoane de credințe diferite (adică creștinii se căsătoresc cu persoane care nu sunt creștine). Mai mult, tendința este în creștere și, de la aproximativ 19% din totalul căsătoriilor între persoane de credințe diferite în anii '60, se ajunge la 39% din totalul căsătoriilor până în anul 2010. De asemenea, amintim că, în anul 2010, peste un milion de persoane din Statele Unite ale Americii, adică 0,3% din populația acestei țări, s-au declarat ortodocși. Una din cinci căsătorii încheiate între persoane de credințe diferite, în zilele noastre, este făcută de creștini care se căsătoresc cu creștini neafiliați¹⁰. În anul 2007,

⁸ Poate și sub influența unei tendințe mai largi a mișcării *Flower power* de relativizare a căsătoriei și a multor alte valori creștine.

⁹ Anthony ROEBER, *Mixed Marriages...*, p. 11.

¹⁰ Se referă la persoane care cred în Hristos, fără să se declare parte a unei Biserici sau confesioni. A se vedea Anthony Roeber, *Mixed Marriages...*, p. 11-12.

părintele George Tsetsis a observat numărul tot mai crescut al căsătoriilor mixte și i-a îndemnat pe ortodocși să privească problema dincolo de perspectiva canonică privind impedimentele la căsătorie și să se aplece mai degrabă asupra unor aspecte mult mai urgente care necesită atenție, și anume aspectele liturgice, pastorale și ecumenice ale căsătoriilor mixte¹¹.

De exemplu, amintim și ceea ce se întâmplă cu Biserica Ortodoxă din Liban¹², unde majoritatea căsătoriilor sunt mixte, iar căsătoriile dintre ortodocși au drept rezultat „catolicizarea” multora dintre cei dintâi. Modelele de căsătorii mixte din Bosnia și Herțegovina (ce reprezintă un procent de 42% din totalul căsătoriilor din această țară) ilustrează problemele legate de acest tip de căsătorii. De asemenea, nu putem face abstracție de zona Ucrainei de Vest sau de teritoriul Transilvaniei, unde, pe lângă ortodocși, există și creștini care fac parte din alte Biserici, precum Biserica Romano-Catolică, Biserica Greco-Catolică sau Bisericile Protestante. În același context, putem aminti și Macedonia, care se confruntă cu o creștere rapidă a populației musulmane. Atât teologii ortodocși, cât și cei romano-catolici și-au îndreptat atenția tot mai mult asupra acestui fenomen, căci, după căderea regimului comunist din Estul Europei, numărul acestor căsătorii a crescut, chiar și în

¹¹ George TSETISIS, *The Pastoral Dimension of Mixed Marriages*, Athens, 2007, p. 599-611. Menționăm faptul că versiunea în limba engleză a acestui studiu este disponibilă la http://www.apostoliki-diakonia.gr/en_main/catehism/theologia_zoi/themata.asp?cat=poim&contents=contents.asp&main=SK_texts&file=4.htm (accesat la data de 16.04.2020).

¹² Amintim faptul că reprezentanții romano-catolici și cei ortodocși din Orientul Mijlociu s-au reunit în data de 14 octombrie 1996 la Charfeh în Liban, unde au adoptat un document comun prin care au reactualizat poziția celor două Biserici față de căsătoriile mixte. Potrivit respectivului text, soția, dacă dorește, poate să rămână membră a Bisericii sale, ritualul Nunții săvârșindu-se în Biserica soțului, iar preotul care oficiază Nunta va invita preotul din cealaltă Biserică să spună anumite rugăciuni. Documentul arată că Botezul copiilor se va face în Biserica tatălui. A se vedea Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicii...”, p. 185.

regiunile majoritar catolice. Din nefericire, lipsesc statisticile credibile la nivel internațional cu privire la acest fenomen, deși fiecare Patriarhie Ortodoxă din lume se confruntă cu această problemă într-o mai mare sau mai mică măsură¹³.

Viața creștinilor căsătoriți este legată de credința împărtășită în Iisus Hristos. Fără această credință comună, scopul căsătoriei este nedesăvârșit. Lipsa unei credințe creștine comune ridică problema dacă astfel de căsătorii reflectă în mod deplin relația dintre Hristos și Biserică (cf. Efeseni 5, 21-32). Realizarea acestei imagini în viața conjugală presupune ca soții să experimenteze și să împărtășească dragostea lui Hristos față de Biserică, precum și supunerea Bisericii față de Hristos. Cu toate acestea, continuarea căsătoriilor între ortodocși și necredincioși înainte de convertirea la credința de către unul dintre soți este permisă în cazuri excepționale, pe baza textului din 1 Corinteni 7, 12-14. În aceste condiții, soțului ortodox i se permite să primească respectiva comunione matrimonială, ceea ce reprezintă aici un semn al acceptării Bisericii. Conform tradiției canonice ortodoxe, permisiunea pentru continuarea unor astfel de căsătorii este considerată un exercițiu de economie bazat pe textul scripturistic amintit anterior. Aceeași sursă nu consideră această excepție ca un principiu general pentru membrii ortodocși în privința căsătoriei cu soți nebotezați¹⁴. Pasajul paulin (1 Corinteni 7, 12-14) amintește de contextul în care căsătoria era tributara societății iudaice și păgâne, însă, cu toate acestea, același text nu ne asigură deplin că apostolii ar fi încurajat căsătoriile mixte ca mijloc misionar. Astfel, Sfântul Pavel a înțeles raportul dintre viața în Hristos și libertatea față de constrângerile legii, demonstrând pe de-o parte faptul că misiunea Bisericii are în vedere lucrarea credinței prin iubire și înțelegere, însă, pe de altă parte, îi îndeamnă pe creștini să se ferească de căsătoriile

¹³ Anthony ROEBER, *Mixed Marriages...*, p. 12.

¹⁴ Patrick VISCUSO / Kristopher L. WILLUMSEN, „Marriage between Christians and Non-Christians: Orthodox and Roman Catholic Perspectives”, în *Journal of Ecumenical Studies*, 31:3-4, Summer-Fall, 1994, p. 272.

cu păgâni (cf. 2 Corinteni 6, 14)¹⁵. Textul paulin este formulat sub forma unui îndemn, afirmând căsătoria ca o încununare spre mântuire, iar căsătoria cu un necreștin poate fi un obstacol în această lucrare a credinței.

În ceea ce privește căsătoria cu un necreștin, subiectul devine și mai sensibil, acestea fiind numite căsătorii interreligioase. O cale posibilă de urmat în cazul parteneriatelor interreligioase este cea a căsătoriei civile, aceasta reprezentând o garanție legală și asigurând egalitatea în drepturi între soți. Pe de altă parte, o căsătorie civilă oferă de regulă prea puțin oamenilor care cred în Dumnezeu și care doresc ca El să le binecuvânteze căsătoria. Ei își doresc o ceremonie religioasă prin care rezultă în mod concret că Dumnezeu le binecuvântează comuniunea, însă Biserica Ortodoxă nu poate săvârși Taina Nunții, deoarece la fundamentul acesteia stă credința în Dumnezeuul Treimic¹⁶.

Reflecții pastoral-misionare privind căsătoriile mixte în secolul XX

Dorința de a convoca un Sfânt și Mare Sinod a debutat prin Enciclicele Patriarhale ale Patriarhului ecumenic Ioachim al III-lea, prin care Bisericile Autocefale erau chemate să colaboreze și să întărească legăturile frățești, dar și pentru a da un răspuns unitar la problemele pastoral-misionare ale vremii. Un rol decisiv în vederea pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe l-au deținut Conferințele Panortodoxe, Conferințele Panortodoxe Presinodale, dar și Comisiile Interortodoxe Pregătitoare desfășurate în prima parte a secolului al XX-lea¹⁷.

¹⁵ Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicii...”, p. 169.

¹⁶ Mitropolitul AUGUSTIN AL GERMANIEI, Exarh al Europei Centrale, și ceilalți membri ai Conferinței Episcopale Ortodoxe din Germania, *Scrisoare către tineri despre iubire, sexualitate și căsătorie...* (accesat la data de 12.04.2020).

¹⁷ Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „De la întrunirile pregătitoare la Documentul oficial «Sfânta Taină a Cununiei și impedimentele la aceasta»

Congresul Panortodox de la Constantinopol din anul 1923 a adoptat hotărâri privind șapte teme, între care erau vizate și două probleme ale domeniului matrimonial: întâietatea dintre Taina Căsătoriei și cea a Hirotoniei și recăsătorirea preoților și a diaconilor văduvi. În cadrul acestui Congres Panortodox s-a decis îngăduința căsătoriei a doua pentru diaconii și preoții văduvi prin deces. Hotărârile au fost primite și declarate ca fiind în acord cu legislația canonică ortodoxă, dar și cu conștiința că acestea devin valabile numai prin aprobarea lor de către un Sinod Panortodox¹⁸. Amintim faptul că Biserica Ortodoxă își revenea cu greu după Primul Război Mondial, iar amintirea dureroasă și crimele petrecute în timpul acestuia au determinat oarecum o perspectivă mai îngăduitoare privind interpretarea și aplicarea canoanelor, perspectivă care s-a bazat, de fapt, pe teologia persoanei. *Centralitatea persoanei* a condus participanții din cadrul Congresului Panortodox să pună în discuție și să analizeze regulile tradiționale și canoanele pentru facilitarea unor condiții bune de viață pentru toată lumea și pentru evitarea conflictelor¹⁹.

De asemenea, în cadrul reuniunii panortodoxe de la Mănăstirea Vatoped din anul 1930, s-a subliniat faptul că Biserica Ortodoxă trebuie să aibă o poziție unitară cu privire la căsătoriile mixte, preocuparea principală fiind înțelegerea modului în care Bisericile Ortodoxe locale au abordat și ges-

al Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe. O evaluare juridico-canonică”, în *Sfântul și Marele Sinod. Eveniment eshatologic sau normalitate canonică?*, Patriciu Vlaicu/Răzvan Perșa (eds.), Cluj-Napoca, Edit. Presa Universitară Clujeană, 2018, p. 262-263.

¹⁸ Viorel IONIȚĂ, *Towards the Holy and Great Synod*, Studia Ecumenica Friburgheze 62, Fribourg, Friedrich-Reinhardt 2014, p. 108. În acest sens, a se vedea și Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „De la întrunirile pregătitoare la Documentul oficial...”, p. 263-264.

¹⁹ Alexandru-Marius CRIȘAN, „Interconfessional (Mixed) Marriage: The Theological Dimension of the «Person» and Pastoral Care in the History of the Holy and Great Council of Crete and Related Documents”, în *RES* 12, 3/2018, p. 376-377.

tionează respectiva realitate pastoral-misionară²⁰. Conferința Panortodoxă de la Rhodos din anul 1961 a marcat debutul celor patru Conferințe Panortodoxe (Rhodos – 1961, 1963, 1964 și Chambésy – 1968) și a reușit să-i adune pe toți reprezentanții Bisericilor Ortodoxe Autocefale și Autonome. Printre temele dezbătute se numără și *Impedimente la căsătorie*²¹. De asemenea, tot în cadrul acestei Conferințe Panortodoxe apare tema generală privind *Căsătoria și familia*. Din catalogul de la Rhodos (1961) s-au ales șase teme care au fost repartizate spre analiză, astfel încât tema privind *Impedimentele la căsătorie*, a fost conferită Bisericii Rusiei și Bisericii Greciei, iar o altă temă în strânsă legătură cu problema impedimentelor și cu domeniul matrimonial în general, anume *Iconomia în Biserică*, fiind alocată Bisericii Ortodoxe Române²².

La prima întâlnire a Comisiei Interortodoxe din anul 1971 (Chambésy), participanții au discutat despre impedimentele la căsătorie. Titlul documentului legat de acest subiect a avut un caracter negativ și o formă prohibitivă. Chiar dacă titlul din 1971 a fost redus strict la impedimente, au fost nominalizate o serie de propuneri privind grija pastorală referitoare la căsătoriile interconfesionale: a) Biserica Rusă a acceptat binecuvântarea căsătoriei creștinilor ortodocși cu creștini eterodocși în cazul în care partea neortodoxă recunoaște

²⁰ Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicii...”, p. 182.

²¹ Impedimentele la căsătorie apar din cauza înrudirii de sânge, a înrudirii prin alianță, a înrudirii prin adopție sau a înrudirii spirituale. De asemenea, Biserica Ortodoxă condamnă bigamia, nefiind de acord cu a patra căsătorie, cu căsătoria care nu este dizolvată irevocabil sau anulată, cu a treia căsătorie preexistentă, cu oficierea căsătoriei după depunerea voturilor monahale, cu căsătoria după hirotonie. Un alt aspect al impedimentelor legate de acest subiect este problema căsătoriilor mixte între ortodocși și necreștini (deși au un caracter mixt, ele sunt numite căsătorii interreligioase).

²² Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „De la întrunirile pregătitoare la Documentul oficial...”, p. 266-268; Viorel IONIȚĂ, „A 4-a Conferință Panortodoxă Presinodală”, Chambésy/Geneva, Elveția, 6-12 iunie 2009, în *Studii Teologice*, 2/2009, p. 235.

importanța binecuvântării Bisericii Ortodoxe²³; b) Biserica Greacă a crezut că e mai bine să se evite căsătoriile mixte, fiind admise numai în cazuri excepționale; c) Biserica Poloneză a propus ca pe baza dialogului ecumenic și a relațiilor interconfesionale locale, să fie recunoscute și valide căsătoriile mixte (cu condiția ca eterodocșii să fie botezați)²⁴. Observăm că în cadrul acestei reuniuni de consultare panortodoxă, pozițiile Bisericilor Ortodoxe locale au fost diferite. Patriarhia Moscovei și-a exprimat dorința de recunoaștere prin pogorământ aplicat de episcopul locului, inclusiv pentru căsătoriile celebrate de Biserica Romano-Catolică²⁵. Biserica Greciei și-a exprimat opțiunea pentru aplicarea acriviei, dar propunând să rămână la atitudinea fiecărei Biserici locale *modul de aplicare a iconomiei*²⁶.

Participanții din cadrul Comisiei Interortodoxe din 1971 au avut câteva poziții interesante în privința căsătoriei interreligioase. În continuare, redăm câteva luări de poziție cu privire la acest subiect: a) Biserica Rusă a recunoscut că respectivele

²³ În acest sens, amintim poziția mitropolitului Ilarion de Volokolamsk care, în cadrul conferinței plenare a Comitetului Consultativ-Interconfesional Creștin din țările CSI și Baltica din anul 2011, a afirmat faptul că fundamentele doctrinei sociale a Bisericii Ruse sunt de acord cu căsătoriile mixte între ortodocși și creștinii botezați în numele Sfinței Treimi. A se vedea *** *Église Orthodoxe Russe, Les fondements de la doctrine sociale*, Paris, Editions du Cerf, 2007, p. 115-116.

²⁴ Hilarion ALFEYEV, „Le saint et grand concile de l'Église Orthodoxe”, în *Irénikon* 84, 2-3/2011, p. 214.

²⁵ Pentru mai multe detalii, a se vedea Jean-Yves CALVEZ, „Doctrines sociales comparées, l'orthodoxe russe et la catholique romaine”, în *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Editions du Cerf, 2008/1, no. 248, p. 111-114.

²⁶ Prin iconomie, ca lucrare de chivernisire a vieții bisericesti sunt înțelese atât acrivia, cât și pogorământul, însă în Pidalion, noțiunea de iconomie a fost asociată de canoniștii greci pogorământului, în opoziție cu acrivia. Astfel, în reuniunile panortodoxe, canoniștii și dogmaștii ortodocși români (Dumitru Stăniloae, Liviu Stan, Isidor Todoran) au încercat să readucă termenul de iconomie pe fundamentul iconomiei divine, mântuitoare. În acest sens, a se vedea Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicii...”, p. 182.

căsătorii mixte sunt strict interzise conform Canonului 72 Trullan²⁷, dar, cu toate acestea, consideră că Biserica lui Dumnezeu are mereu în misiunea ei (problema căsătoriilor mixte între ortodocși și necreștini, n.n.) o întoarcere la practica primelor trei secole ale creștinismului, timp în care căsătoriile mixte erau permise²⁸. În plus, în cele mai vechi canoa-

²⁷ „Nu este permis ca un bărbat ortodox să fie împreună cu o femeie eretică și nici ca o femeie ortodoxă să se căsătorească cu un bărbat eretic. Iar dacă cineva ar fi descoperit de către oricine că săvârșește un asemenea lucru, căsătoria să fie socotită drept nulă și căsnicia ilegitimă să fie dezlegată, căci nu trebuie amestecate cele ce sunt de neamestecat și nici să fie împreunat lupul cu oaia și moștenirea păcătoșilor cu părtașia lui Hristos. Dar unii, întâmplându-se să fie încă în necredință și să nu se numere încă în turma ortodocșilor, au fost uniți cu alții printr-o căsătorie ilegitimă, iar după aceea unul, alegând Binele, a venit la lumina Adevărului, dar celălalt a fost oprit de legătura rătăcirii, nealegând să privească spre razele dumnezeiești, însă cea necredincioasă consimte totuși să conviețuiască cu cel credincios, sau invers, cel credincios cu cea necredincioasă, atunci să nu fie despărțiți, conform dumnezeiescului Apostol: «căci bărbatul necredincios este sfințit prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă este sfințită prin bărbatul credincios» (1 Corinteni 7, 14). A se vedea *** *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Studiu introductiv, introduceri, note și traducere Răzvan Perșa, Ediție bilingvă, vol. I, București, Edit. Basilica, 2018, p. 315-316. De asemenea, amintim faptul că sinodul local din Laodiceea (Canonul 10 și 31) menționează pentru prima dată într-o normă sinodală situația căsătoriilor mixte, ilustrând prin această noțiune căsătoria dintre un creștin dreptslăvitor și un alt creștin aparținând unei comunități ecleziiale eretice. A se vedea *** *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Studiu introductiv, introduceri, note și traducere Răzvan Perșa, Ediție bilingvă, vol. II, București, Edit. Basilica, 2018, p. 87, 92. Totodată, amintim și sinodul local de la Cartagina (Canonul 21), care analizează două tipuri de căsătorii mixte interzise: căsătoria dintre un creștin dreptslăvitor și un creștin eretic; și căsătoria dintre un creștin și un nebotezat sau păgân (căsătoria cu disparitate de cult). A se vedea *** *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, ..., p. 148. În final, remarcăm și sinodul ecumenic de la Calcedon (Canonul 14) care nu era de acord cu niciun fel de dispensă pentru căsătoriile mixte. Pentru ca o astfel de căsătorie să fi fost posibilă, era nevoie ca partea necredincioasă să se convertească.

²⁸ Observăm că Biserica s-a întâlnit de la începuturile creștinismului cu problema căsătoriilor mixte, îngăduind pentru un timp unirea din-

ne nu există nicio interdicție în această privință; b) Biserica Ciprului a interzis categoric unui creștin să se căsătorească cu un necreștin (cf. Canonului 14 Sinodul IV Ecumenic)²⁹; c) Biserica Greacă a susținut că ședința presinodală ar putea să permită și să aplice *iconomia* în problema căsătoriei cu un necreștin; d) Biserica Poloneză a sugerat discutarea posibilității binecuvântării unuia dintre cei care intră în căsătorie, chiar dacă unul dintre ei este necredincios; e) Biserica Cehă și Slovacă nu a fost de acord cu căsătoria dintre un creștin-ortodox și un necreștin (evreu, musulman etc.)³⁰.

tre creștini și necreștini, în speranța că soțul creștin îl va convinge pe cel necreștin să se convertească. Biserica primelor secole creștine înțelegea prin căsătoriile mixte acele uniri între creștini și necreștini, aici intrând atât păgânii, cât și ereticii. Astfel, plecând de la realitatea pastoral-misionară de la începuturile creștinismului, noțiunea de căsătorie mixtă a fost aplicată de canoniști în două situații, și anume: 1) când are loc căsătoria dintre un creștin ortodox și un creștin neortodox botezat (mixta religio) și 2) când are loc căsătoria dintre un creștin ortodox și un nebotezat (disparitas cultus). Cel din urmă tip de căsătorie este cunoscut și sub numele de căsătorie cu disparitate de cult. A se vedea Ioan COZMA, „Căsătoriile mixte în teoria și practica Bisericii Ortodoxe”, în *Altarul Reîntregirii*, 2/2010, p. 148.

²⁹ „Fiindcă în unele eparhii le-a fost permis citeților și cântăreților să se căsătorească, Sfântul Sinod a hotărât să nu i se îngăduie vreunui dintre aceștia să-și ia o soție eterodoxă. Iar cei care au deja copii dintr-o astfel de căsătorie, dacă a apucat să-i boteze la eretici pe cei zămislighi de ei, să-i aducă la comuniunea Bisericii sobornicești, iar dacă nu au fost botezați, să nu mai poată să-i boteze la eretici, nici să nu-i unească pe aceștia prin căsătorie cu un eretic, iudeu sau păgân, doar dacă persoana care se unește cu un ortodox ar făgădui că se convertește la credința ortodoxă. Iar dacă ar încălca cineva o asemenea hotărâre a Sfântului Sinod, să fie supus unei pedepse canonice”. A se vedea *** *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, ..., p. 224. Remarcăm faptul că sinodul ecumenic de la Calcedon (Canonul 14) nu era de acord cu niciun fel de dispensă pentru căsătoriile mixte. Pentru ca o astfel de căsătorie să fi fost posibilă, era nevoie ca partea necredincioasă să se convertească.

³⁰ Hilarion ALFEYEV, „Le saint et grand concile...”, p. 214.

Observația mitropolitului Ilaryon Alfeyev cu privire la diferitele propuneri ale Comisiei din 1971 este relevantă. Acesta scrie că fiecare Biserică a exprimat opinii legate de problemele pastorale prezente pe teritoriul canonic al fiecăreia. În acest sens, amintim Biserica Greacă ce funcționează într-o societate aproape monoconfesională și astfel își poate permite să aibă o viziune foarte restrictivă a cererii canonului (acrvia). Dar, de exemplu, Patriarhia Ecumenică, Biserica Rusă și Biserica Ortodoxă Poloneză, datorită motivelor pastorale, trebuie să aibă o abordare deschisă privind Dreptul canonic (iconomia)³¹. Canoanele au avut în tradiția Bisericii Răsăritene și o dimensiune pedagogică, astfel încât în anumite perioade o problemă a fost abordată cu mai multă înțelegere și pogorământ, iar în alte vremuri aceeași chestiune a fost tratată cu mai multă acrivie, abordarea diferită neînsemnând că Biserica s-ar contrazice, ci că aceasta exprimă răspunsuri pastoral-misionare contextuale la aceeași manifestare a conștiinței canonice³². Este important să menționăm faptul că în același an (1971) a apărut un document alcătuit de către membrii *Conferinței Episcopilor Ortodocși Canonici din America* (SCOBA) cu privire la căsătoriile mixte, text care amintește că respectivele căsătorii sunt îngăduite în speranța că soțul neortodox se sfințește prin cel ortodox, prin căsătoria mixtă anticipându-se apropierea lui de credința ortodoxă. Enciclica precizează că pot fi acceptate căsătoriile mixte între un ortodox și un creștin botezat în numele Sfintei Treimi, dar nu pot fi acceptate pentru cei care deși au fost botezați în numele Sfintei Treimi, în momentul de față își reneagă dreapta credință prin convertirea la o sectă care nu săvârșește Botezul în numele Sfintei Treimi. De asemenea, în textul documentului se subliniază că participarea clerului neortodox la slujbele și Tainele Bisericii este interzisă și invers. Respectivul document a avut un ecou puternic în Biserica Ortodoxă datorită faptului că

³¹ *Ibidem*, p. 214-215.

³² Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicii...”, p. 172.

în această *Conferință a Episcopilor Ortodocși Canonici din America* își manifestă comuniunea ierarhi care fac parte din principalele Biserici Autocefale³³.

În ceea ce privește lista definitivă a temelor pentru Sfântul și Marele Sinod, ea a fost adoptată de prima Conferință Panortodoxă Presinodală (21-28 noiembrie 1976), la Centrul Ortodox de la Chambésy. Această listă includea zece teme, printre care și impedimentele la căsătorie. Cea de-a doua Comisie Preconciliară, desfășurată la Centrul Ortodox de la Chambésy (3-12 septembrie 1982), a adoptat proiectul de text cu privire la impedimentele privind căsătoria unde s-au formulat câteva precizări, și anume: potrivit acriviei canonice, căsătoria între ortodocși și eterodocși este oprită. Cu toate acestea, prin pogorământ poate fi săvârșită, cu condiția clară ca pruncii rezultați în urma respectivei căsătorii să fie botezați și crescuți în credința ortodoxă³⁴. În acest context, mitropolitul Nicolae Corneanu a atras atenția asupra unui aspect important în privința căsătoriilor mixte și a impedimentelor la căsătorie, și anume prezența căsătoriei civile și a normelor juridice de stat privind dreptul matrimonial. Cu privire la propunerea mitropolitului Nicolae al Banatului, reprezentantul Patriarhiei Moscovei, mitropolitul Filaret de Kiev, a subliniat existența în paralel a celor două tipuri de căsătorie, civilă și religioasă, ceea ce împiedică Biserica să impună deplin propriile condiții canonice întrucât, uneori, credincioșii ortodocși încheie căsătorii civile cu eterodocși, ateii, evrei etc. Astfel, se profilează trei întrebări: 1. poate fi recunoscută legitimitatea căsătoriei civile între ortodocși și ateii (sau indiferenți religios, agnostici etc.); 2. ortodocșii care încheie astfel de căsătorii se mai pot împărtăși?; 3. poate

³³ *Ibidem*, 183-184.

³⁴ Viorel IONIȚĂ, „Participarea Bisericilor Ortodoxe locale la pregătirea Sfântului și Marelui Sinod – premisă a receptării hotărârilor acestuia”, în *Sfântul și Marele Sinod. Eveniment eshatologic sau normalitate canonică?*, ed. Patriciu Vlaicu/Răzvan Perșa (eds.), Cluj-Napoca, Edit. Presa Universitară Clujeană, 2018, p. 22.

fi recunoscută o căsătorie în împrejurările în care un credincios solicită administrarea Sfintei Taine a Cununii cu o persoană indiferentă din punct de vedere religios, atee, cu un evreu sau necredincios?

Reprezentanții Patriarhiei Moscovei au ideea conform căreia căsătoriile civile ar trebui recunoscute deplin și că nu ar trebui refuzată Euharistia celor care trăiesc în astfel de relații. Căsătoria dintre un membru al Bisericii Ortodoxe și un creștin neortodox este permisă, însă căsătoria dintre creștinii ortodocși și necreștini (agnostici, atei, liber cugetători sau membrii ai altor religii) nu poate fi binecuvântată de Biserică. Cu toate acestea, Patriarhia Moscovei și Patriarhia Antiohiei au afirmat în mod clar că acele căsătorii deja existente între creștinii ortodocși și creștinii neortodocși trebuie tratate cu responsabilitate pastorală și că nu trebuie refuzată Euharistia creștinilor ortodocși căsătoriți cu necreștinii care doresc să trăiască conform credinței lor³⁵. Documentul din anul 1982 a avut un caracter destul de îngăduitor, permițând în mare măsură aplicarea iconomiei bisericești. Astfel, se afirma: „Căsătoria dintre ortodocși și necreștini este categoric interzisă în conformitate cu acrvia canonică. Cu toate acestea, astfel de căsătorii sunt posibile din motive de pogorământ și iubire pastorală, cu condiția expresă ca acei copii proveniți din astfel de cupluri să fie botezați și educați în Biserica Ortodoxă”³⁶. Conform Documentului, Bisericile locale puteau lua decizii privind aplicarea iconomiei în situații specifice, în funcție de nevoile pastorale particulare. În acest context, este esențial să amintim faptul că foarte multe familii de ruși au luat naștere în perioada comunistă, când foarte puțini aveau posibilitatea

³⁵ Andrzej KUŹMA, „Dezvoltarea conținutului documentelor Sfântului și Marelui Sinod din 2016 privitoare la viața interioară a Bisericii Ortodoxe”, în *Sfântul și Marele Sinod. Eveniment eshatologic sau normalitate canonică?*, ed. Patriciu Vlaicu/Răzvan Perșa (eds.), Cluj-Napoca, Edit. Presa Universitară Clujeană, 2018, p. 82-83.

³⁶ Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „De la întrunirile pregătitoare la Documentul oficial...”, p. 271-273.

de a apela la Biserică, din cauza regimului ateu totalitar pentru a le fi administrată Taina Cununiei, fiind căsătoriți doar civil. După căderea regimului sovietic, mulți dintre ruși s-au îndreptat spre Biserică și spre credință, însă au existat și familii unde nu s-au convertit ambii soți, ci numai unul dintre ei. Astfel, Biserica Ortodoxă Rusă, mergând pe acest considerent, a fost de acord să nu refuze împărtășirea celui credincios care trăiește cu un necredincios.

Biserica Ortodoxă Română, ținând cont de realitățile pastoral-misionare prezente în societate, a reglementat acest tip de căsătorie printr-un act normativ din cadrul *Regulamentului pentru relațiile bisericești ale clerului ortodox român cu creștinii eterodocși* (articolul 4/1881) care oferea posibilitatea binecuvântării unei astfel de căsătorii³⁷. Chiar dacă nu există un document oficial pentru încadrarea canonică și procedurală a căsătoriilor mixte, odată cu apariția *Regulamentului de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată*, a fost stipulată printr-un act normativ (articolul 47/1950) posibilitatea acordării dispensei³⁸. De asemenea, în anul 2015, Patriarhia Română a elaborat un nou document intitulat *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române* (articolul 29, paragraful 8), în care nu se amintește în mod explicit despre problema căsătoriilor mixte, menționându-se doar faptul că înaintea săvârșirii Tainei Cununiei, clericul trebuie să se încredințeze dacă mirii și nașii îndeplinesc prevederile canonice și legale. În nota de subsol a acestui paragraf sunt amintite canoanele conform cărora se poate sau nu săvârși Taina Cununiei (Canonul 72 Trullan, 14 IV Ecumenic, 10 Laodiceea, 23 Ioan Ajunătorul). În același document (articolul 29, paragraful 10) este consemnat un text care spune că mireanul care este angajat în învățământul teologic preuniversitar sau universitar și se căsătorește cu un

³⁷ Ioan COZMA, „Căsătoriile mixte în teoria...”, p. 163-164.

³⁸ În acest sens, a se vedea *** *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1953.

eterodox, se sancționează cu retragerea binecuvântării chiriarhale pentru a preda în învățământul preuniversitar sau universitar. La nota de subsol a acestui paragraf, apare un canon în plus, celelalte fiind aceleași de la nota din paragraful 8, și anume Canonul 31 Laodiceea³⁹. Atât în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* (2008), articolul 88, litera (r), cât și în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* (republicat în 2020), articolul 88, paragraful 23, se menționează că episcopul locului acordă dispense bisericesti de căsătorie și recăsătorire pentru credincioșii mireni, în limita prevederilor canonice.

În privința dispensei, ierarhul poate refuza acordarea acesteia dacă observă că există pericolul ca soțul ortodox sau copiii să fie determinați să se îndrepte către credința eterodoxă a celuilalt soț. De asemenea, episcopul trebuie să țină cont în acordarea dispensei și de statutul soțului eterodox, și anume dacă a mai fost sau nu căsătorit. Dacă, de exemplu, soțul ortodox se află la prima căsătorie și cel eterodox la a doua căsătorie, se va dispune săvârșirea Tainei Cununiei pentru cei care se căsătoresc prima dată; dacă soțul eterodox este la prima căsătorie, iar cel ortodox la a doua sau a treia căsătorie, se va săvârși rânduiala specifică menționată în Molitfelnic pentru cei care se căsătoresc a doua sau a treia oară. Amintim faptul că în acest ultim caz, pentru validitatea cununiei, soțul ortodox, pe lângă divorțul civil, să obțină din partea episcopului și divorțul religios⁴⁰.

Problema căsătoriilor mixte în secolul XXI. Provocări și perspective misionare

Problema căsătoriilor mixte a fost dezbătută și în cadrul celei de-a treia reuniuni din perioada 29 martie – 3

³⁹*** *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2015, p. 41.

⁴⁰ Ioan COZMA, „Căsătoriile mixte în teoria...”, p. 164-165.

aprilie 2015 de la Chambésy, unde s-au amendat anumite texte privind căsătoria. Astfel, o modificare fundamentală a conținutului documentului a fost acceptată la Sinaxa Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe Autocefale locale în ianuarie 2016. Patriarhia Moscovei a propus introducerea unui paragraf care să sublinieze importanța instituției căsătoriei în vremurile contemporane. Astfel, documentul denumit inițial „Impedimentele la căsătorie” a fost reintitulat „Sfânta Taină a Cununiei și impedimentele la aceasta”. În viziunea lui Andrzej Kuźma, documentul adoptat de către Sinodul din 2016 s-a referit la problema căsătoriilor mixte într-o manieră mai riguroasă decât textul propus și adoptat în anul 1982. Subliniem faptul că atitudinea Bisericii Georgiei – amintim discursul rigid al mitropolitului Theodor de Akhaltsikhe și Tao-Klarjeti⁴¹ – a influențat această situație într-o mare măsură și, ca urmare, formularea acestei teme a devenit mult mai restrictivă și, în același timp, ambivalentă: „Căsătoria între ortodocși și eterodocși este interzisă con-

⁴¹ În data de 25 mai 2016 a avut loc ședința de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Georgiene, unde s-au analizat documentele propuse pentru aprobare la Sfântul și Marele Sinod. În cadrul ședinței s-a vorbit și despre documentul privind „Sfânta Taină a Cununiei și impedimentele la aceasta”, text prezentat de către mitropolitul Teodor, care a subliniat că în subcapitolul „Impedimente la Căsătorie”, la aliniatul 5, punctul a, citim: „Căsătoria între ortodocși și ne-ortodocși nu poate fi binecuvântată conform acriviei canonice (Canonul 72 Trullan). Totuși, aceasta poate fi oficiată prin condescendență și iubire de oameni, cu condiția ca pruncii care rezultă din această căsătorie să fie botezați și crescuți în Biserica Ortodoxă”. Acesta a amendat respectivul text, afirmând că trebuie să rămână doar prima parte a textului, iar partea a doua trebuie eliminată, deoarece contrazice canonul amintit anterior. Așadar, mitropolitul Teodor (Tchuadze) a conchis spunând că niciun Sinod nu poate să contrazică, să desființeze sau să schimbe canoanele aprobate de Sinoadele Ecumenice. A se vedea *Georgian Orthodox Church: Communique on the Holy and Great Council*, disponibil la <https://basilica.ro/biserica-ortodoxa-a-georgiei-comunicat-privind-sfantul-si-marele-sinod> (accesat la data de 12.04.2020).

form acriviei canonice (Canonul 72 Trullan)⁴². Posibilitatea aplicării economiei bisericești cu privire la impedimentele la căsătorie trebuie să fie reglementată de Sfântul Sinod al fiecărei Biserici Ortodoxe Autocefale” (II, 5, 1-2). În acest fel, documentul cu privire la căsătorie, pe de o parte, a fost nuanțat și dezvoltat pe parcursul evoluției sale, pe de altă parte, a primit, în ceea ce privește formularea finală, un caracter mult mai radical în anumite privințe⁴³.

Sinaxa Întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe din ianuarie 2016 de la Chambésy a fost prima care a preluat sarcinile unei Conferințe Panortodoxe Presinodale, în sensul că a analizat și a adoptat proiectul de text privind „Taina căsătoriei și impedimentele ei”. Respectivul document nu a mai făcut referire doar la impedimentele de la căsătorie, ci a cuprins

⁴² Canonistul Patriciu Vlaicu menționează că prima parte a Canonului 72 Trullan se referă la poziția Sfântului Pavel privind căsătoriile dintre creștini și păgâni (2 Corinteni 6, 14), dar o aplică și la căsătoriile dintre ortodocși și eretici, iar a doua parte a canonului asumă poziția apostolului din 1 Corinteni 7, 10-17. Subliniem faptul că acest canon apare într-un timp în care nu exista un ritual separat al căsătoriei religioase, astfel încât cei căsătoriți erau primiți în Biserică prin Taina Euharistiei din cadrul Dumnezeieștii Liturghii. Astfel, incapacitatea unuia dintre miri de a primi Sfintele Taine făcea imposibilă asumarea deplină a acelei căsătorii de Biserică. De asemenea, trebuie să amintim faptul că inițierea acestui sinod de către împăratul Iustinian al II-lea a avut ca scop găsirea unor soluții la situațiile de ordin civil provocate de aspectele religioase. Amestecul de populații botezate sau nu, eretice sau ortodoxe, constituiau o problemă serioasă pentru statul bizantin și pentru Biserică. Detalii despre acest subiect, a se vedea Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicii...”, p. 176-178; În viziunea lui Alexandru-Marius Crișan, Canonul (72 Trullan) în prima parte dezvoltă aspectul privind *acrivia*, adică aplicația literală a Canonului, iar în cea de-a doua parte scoate în evidență faptul că trebuie să fie unele excepții acceptate în cazuri speciale, arătând, astfel, că aspectul *economiei* este prezent și în canon. A se vedea Alexandru-Marius CRIȘAN, „Interconfessional (Mixed) Marriage: The Theological Dimension of the «Person»...”, p. 384.

⁴³ Andrzej KUŹMA, „Dezvoltarea conținutului documentelor Sfântului și Marelui Sinod din 2016...”, p. 85-86.

și câteva paragrafe privind înțelesul ortodox al Tainei Cununii. De asemenea, amintim faptul că documentul final nu a fost semnat de către delegația Patriarhiei Antiohiei și cea a Bisericii Ortodoxe a Georgiei, acestea nefiind de acord cu ideea aplicării iconomiei bisericești în cazul căsătoriilor inter-creștine⁴⁴.

Astfel, în iunie 2016, în cadrul Sfântului și Marelui Sinod, partea care făcea referire la căsătoriile mixte a fost din nou modificată, semn că sinodali au luat în considerare poziția Georgiei⁴⁵. Noua formă este menționată în al cincilea paragraf⁴⁶: a) Căsătoria între creștinii ortodocși și non-ortodocși este interzisă conform *acriviei* canonice (Canonul 72 Trullan); b) Cu mântuirea omului ca obiectiv, posibilitatea exercitării *iconomiei* bisericești în legătură cu impedimentele căsătoriei trebuie luată în considerare de Sfântul Sinod al fiecărei Biserici Ortodoxe Autocefale după principiile sfintelor canoane și într-un spirit de discernământ pastoral; c) Căsătoria între ortodocși și necreștini este categoric interzisă în conformitate cu *acrivia* canonică⁴⁷.

În cadrul Sfântului și Marelui Sinod din iunie 2016, părinții sinodali au dezbătut textele documentului privind *Sfânta Taină a Cununii și impedimentele la aceasta*, aducând câteva amendamente la textul din ianuarie 2016. În

⁴⁴ Viorel IONIȚĂ, „Participarea Bisericilor Ortodoxe locale la pregătirea Sfântului și Marelui Sinod...”, p. 29.

⁴⁵ Alexandru-Marius CRIȘAN, „Interconfessional (Mixed) Marriage: The Theological Dimension of the «Person»...”, p. 384.

⁴⁶ Menționăm faptul că textul privind „Taina Cununii și impedimentele sale” cuprinde două documente. Primul este intitulat *Cu privire la Căsătoria ortodoxă* care cuprinde 11 paragrafe (sunt descrise cele mai importante aspecte teologice legate de Taina Căsătoriei), iar cel de-al doilea este intitulat *Cu privire la Impedimentele căsătoriei și aplicarea iconomiei* care cuprinde 6 paragrafe (sunt menționate impedimentele, aplicarea iconomiei și problema căsătoriilor mixte).

⁴⁷ *** „The Sacrament of Marriage and Its Impediments”, în *Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*, disponibil la <https://www.holycouncil.org/-/marriage> (accesat la data de 23.04.2020).

privința căsătoriilor mixte au existat unii sinodali care au susținut respingerea acestora. Poziția reținută de cei prezenți în textul oficial a fost aceea a legăturii între aceste căsătorii și asumarea realității pastorației credincioșilor. În cazul impedimentelor la căsătorie și mai ales în cazul căsătoriilor mixte, sunt folosite de Biserică, în calitatea ei de administrator al mijloacelor de mântuire, cele două mijloace pastorale, anume acrvia și iconomia. Acest principiu canonic al iconomiei bisericești se aplică după nevoile pastorale ale fiecărei Biserici Autocefale, ca stare excepțională și fără a transforma excepția în regulă⁴⁸. Decizia acordării în cazuri speciale a *iconomiei* privind căsătoriile mixte nu mai are niciun fel de recomandare sau regulă cu privire la botezul copiilor, așa cum era amintit în versiunile anterioare. Astfel, aceasta este o decizie care izvorăște dintr-o gândire sau înțelegere personalistă. Este greu de luat decizia unde să fie copiii botezați, în contextul unei căsătorii mixte. Fără a menționa nevoia soțului ortodox de a-și impune Biserica, Sfântul și Marele Sinod a dat libertatea de a decide și de a acționa în mai multe moduri, dorindu-se astfel consolidarea unității tinerei familii⁴⁹. Să presupunem că pruncul rezultat dintr-o familie mixtă este botezat în credința tatălui, care, crescând, la un moment dat conștientizează anumite aspecte legate de credință. Nu se mai regăsește în credința în care a fost botezat și dorește să treacă spre credința mamei, cum procedăm? Din păcate, trăim în societatea prezentă drama creștinilor botezați, dar care nu sunt membri activi sau practicanți ai Bisericii. O cauză serioasă care a dus la această situație este lipsa catehizării mistagogice, cateheză care este imposibil de realizat unui prunc de 6 săptămâni, dar care, din nefericire, nu se practică nici când acesta crește și ajunge să înțeleagă adevărurile de credință. Romano-catolicii și protestanții au

⁴⁸ Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „De la întrunirile pregătitoare la Documentul oficial...”, p. 289-290.

⁴⁹ Alexandru-Marius CRIȘAN, „Interconfessional (Mixed) Marriage: The Theological Dimension of the «Person»...”, p. 385.

gândit o variantă hibrid în această privință, și anume botezul să aibă loc la 6 săptămâni, iar Mirungerea la 12 ani (în cazul romano-catolicilor), iar Confirmarea la 14 ani (în cazul protestanților).

Acrivie și iconomie privind căsătoriile mixte în contextul actual

Din perspectiva lui Antony Roeber, cunoștințele și cercetarea istorică aduc o contribuție importantă teologiei și sporirea Bisericii în înțelegerea revelației, o poziție ușor de reconciliat cu importanța recuperării memoriei și, în special, cu cea asociată legăturii strânse dintre Dumnezeu, bărbat și femeie în cadrul Tainei căsătoriei. Insistența istoricului în context, așadar, aduce o pată de culoare evaluării despre modul în care și de ce teologii ortodocși nu se pun de acord cu privire la înțelegerea corectă a Bisericii, a Tainelor, a căsătoriilor mixte și a *iconomiei*.⁵⁰ Deși unii ortodocși ar putea juxtapune *iconomia* cu termenul *acrivie* – gândind termenul anterior ca fiind *mai puțin riguros* – acest model este unul înșelător. Un comentator romano-catolic scria cândva, rezumând opiniile câtorva canoniști ortodocși, faptul că adevăratul termen opus *acriviei* nu este *iconomia*, ci apostazia și erezia, căci acestea denotă necredință față de adevărul Bisericii.

Creștinii ortodocși și cei cu care aceștia se căsătoresc cunosc prea puțin istoria complexă a Bisericii, a Tainelor sau a căsătoriei și nu au o memorie activă cu privire la felul în care căutarea de a se face dreptate și de a arăta condescendență față de o căsătorie mixtă a influențat în timp deciziile ierarhilor. Cyril Hovorun a descris această stare a lucrurilor precizând „că percepția colectivă cu privire la ceea ce *este* Biserica conform credincioșilor ei s-a schimbat de-a lungul istoriei creștinătății... Evoluția conștientizării Bisericii cu privire la sine însăși... poate fi numită *meta-ecclesiology*”⁵¹.

⁵⁰ Anthony ROEBER, *Mixed Marriages...*, p. 17.

⁵¹ A se vedea lucrarea lui Cyril Hovorun, *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

În viziunea lui Hovorun, conștientizarea de sine a Bisericii a fluctuat, iar acest lucru demonstrează faptul că nu a existat tot timpul *acrivia* în a spune cine face sau nu face parte din Biserică. Astfel, după Hovorun, silogismul ar fi următorul: noi nu putem spune unde se termină Biserica, dar știm sigur unde este.

În acest sens, putem aminti perioada de după Schisma din 1054, când teologii și canoniștii bizantini au început să discute situația Bisericii Catolice și a credincioșilor ei, considerați schismatici. Remarcăm faptul că Biserica Ortodoxă nu a luat o hotărâre oficială în primele două secole după momentul Schismei, situația degradându-se serios abia după Cruciada a IV-a (1204), când capitala Imperiului Roman de Răsărit a fost jefuită de către latini, iar sediul Patriarhiei Constantinopolului a fost mutat pentru o jumătate de secol la Niceea. Însă, cu toate conflictele dintre cele două Biserici, în ceea ce privește căsătoriile mixte (dintre ortodocși și romano-catolici), teologii ambelor Biserici au susținut faptul că mult timp Biserica Ortodoxă nu a avut o poziție antagonică, credincioșii catolicii nefiind considerați de aceasta în mod oficial eretici⁵². Astfel, o serie de istorici susțin faptul că între Schismă și Cruciada a IV-a, căsătoriile dintre latini și romei nu erau văzute ca probleme reale, mulți latini aflați într-o zonă administrată de Imperiul Roman de Răsărit fiind integrați deplin în viața Bisericii Răsăritene. După cruciada a IV-a, cu toate că ruptura creată era definitivă, căsătoriile mixte între romei și latini au continuat să existe și din motive diplomatice. Așadar, cu toate că nu au fost încurajate căsătoriile mixte, este evident că acestea au fost tolerate și privite cu înțelegere⁵³.

Meletie Sakellariopoulos precizează că o perioadă lungă de timp, teologii ortodocși nu au analizat problema interzicerii căsătoriilor dintre ortodocși și catolici. În asenti-

⁵² Ioan COZMA, „Căsătoriile mixte în teoria...”, p. 156-157.

⁵³ Pentru mai multe detalii, a se vedea Patriciu VLAICU, „Biserica Ortodoxă în fața problematicii...”, p. 178-182.

mentul celor spuse mai sus este și canonistul Hamilcar Alivizatos, care menționează că după Schismă, Biserica Ortodoxă nu a reușit în deplin acord sinodal să adopte o poziție clară și oficială în problema căsătoriilor mixte, în general, și a celor dintre catolici și ortodocși, în special, dar nici în privința obligativității de a-i boteza și a-i educa pe copii în credința ortodoxă. Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă, în lipsa unei hotărâri generale și obligatorii, specifice sinodului ecumenic, a respectat și pentru aceste căsătorii legislația canonică a primului mileniu creștin⁵⁴.

Anthony Roeber nu subscrie la opinia lui Hovorun, ci mai degrabă se concentrează pe istoria și pe memoria a ceea ce creștinii înțeleg prin *Biserică*, *Taine*, *Căsătorie* și *iconomie*, care au evoluat în timp și în contexte diferite. A. Roeber încearcă să ofere o istorie obiectivă a căsătoriei și a relației sale cu Biserica și cu Tainele și dorește să abordeze felul în care *iconomia* încearcă să trateze provocările din ce în ce mai frecvente privind fenomenul căsătoriilor mixte⁵⁵.

La început, cei care au folosit termenii (eterodocși sau eretici) nu au putut anticipa separarea Bisericii Apusene de cea din Răsărit. A-i considera pe creștinii eterodocși contemporani ca fiind echivalentul ereticilor antici le-a permis unor teologi, precum Arhiepiscopul Ieronim Kotsonis al Atenei⁵⁶ (†1988), să insiste asupra faptului că ortodocșii știu exact care sunt limitele Bisericii, în cadrul cărora se află și adevărul revelat; acea aplicare strictă (*acrivia*) a canoanelor bisericesti este norma; acea *iconomie* sacramentală poate însemna doar îngăduință în caz de forță majoră, tainele eterodocșilor fiind pe deplin lipsite de har și de lucrarea Sfântului Duh. Cu toate acestea, atât Ieronim

⁵⁴ Pentru mai multe detalii legate de problema căsătoriilor mixte în teoria și practica Patriarhiei de Constantinopol, a se vedea Ioan COZMA, „Căsătoriile mixte în teoria...”, p. 156-163. În același sens, a se vedea și Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „De la întrunirile pregătitoare la Documentul oficial...” p. 259-263.

⁵⁵ Anthony ROEBER, *Mixed Marriages...*, p. 13-14.

⁵⁶ Arhiepiscopul Ieronim I a fost profesor de Drept canonic la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic.

Kotsonis, cât și oricare alt teolog ortodox, admite că nu există un acord între teologi cu privire la o înțelegere oficială, definită și universal acceptată în ceea ce privește *iconomia*⁵⁷.

Hamilcar S. Alivizatos vine cu o perspectivă care este în opoziție cu cea a lui Ieronim Kotsonis, afirmând că tocmai *iconomia* este cea care stă la baza Bisericii Ortodoxe. El a dedus că ortodocșii au de-a face cu tainele eterodocșilor nu în baza actului *iconomieii*, înțeles ca un fel de „act magic” care *recunoaște* actele sacramentale ale eterodocșilor, considerând că „recunoașterea rezultatelor și a consecințelor” sacramentelor eterodocșilor în cazul fiecărei persoane care a căutat să se căsătorească cu un soț ortodox a fost cea care a determinat aplicarea *iconomieii*. În concepția lui Alivizatos, Biserica Ortodoxă este păstrătoarea și cea care iconomisește deplinătatea lucrării Sfântului Duh. În această calitate, ea poate recunoaște doar ceea ce are loc în cadrul comunității ei, căci cunoașterea lui Dumnezeu și a ființelor umane este întotdeauna relațională. Astfel, nefiind în comuniune deplină cu alți creștini, ea nu se pronunță să emită judecăți în absența acestei relații de comuniune privitoare la modul cum lucrează harul lui Dumnezeu în aceste situații. După cum susține Alivizatos, Biserica Ortodoxă nu poate să susțină deplin și obiectiv ceva ce se situează dincolo de comuniunea ei, prin simple declarații. În ciuda acuzațiilor conform cărora opiniile acesteia au tendința de a merge spre crearea unei „teorii a ramurilor”⁵⁸, ale căror ritualuri sunt mai mult sau mai puțin dătătoare de har, Alivizatos nu a susținut niciodată o asemenea poziție. El a fost consecvent doar în insistența de a preciza că pentru *consecința* mântuirii sufletelor și din bunăvoință s-a recunoscut botezul celor separați de Biserică, ceea ce trimite la *iconomie*⁵⁹. Antony Roeber, cu

⁵⁷ Jerome KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux, Editions J. Duculot, 1971, p. 77-79.

⁵⁸ Se referă la faptul că fiecare biserică are un grad de „validitate” sacramentală sau adevărul de credință e deținut în parte de fiecare confesiune creștină, toate la un loc alcătuind un întreg.

⁵⁹ Anthony ROEBER, *Mixed Marriages...*, p. 13-14.

anumite rezerve, împărtășește totuși metoda nuanțată istoric și perspectiva documentată a lui Alivizatos.

În documentul Sfântului și Marelui Sinod privind căsătoriile dintre ortodocși și eterodocși, nu se mai consemnează textul aprobat de Sinaxa Întâistătorilor din ianuarie 2016, conform căruia acestea puteau fi celebrate prin condescendență și iubire de oameni și cu condiția ca toți copiii să fie botezați în credința ortodoxă. Tot în acest sens, Patrick Viscuso și Kristopher L. Willumsen amintesc faptul că săvârșirea căsătoriei mixte în Biserica Ortodoxă este permisă, dacă slujba e săvârșită doar de preotul ortodox și cei doi miri promit că depun toate eforturile pentru a-și crește copiii în credința ortodoxă. În timp ce soțul/soția neortodox/ă rămâne în afara comuniunii Bisericii Ortodoxe, soțului/soției ortodox/e i se permite să primească în continuare Tainele Bisericii. Pentru soții protestanți sau romano-catolici, Tainele Bisericii Ortodoxe sunt interzise, deoarece nu se împărtășesc de credința soțului/soției ortodox/e. Cu toate acestea, dacă au fost botezați în numele Sfintei Treimi în cadrul confesiunii proprii, li se permite să primească Taina Cununii. În viziunea celor doi autori, situația rezultată este evident inconsistentă, iar săvârșirea tainei unui soț eterodox implică recunoașterea Botezului în afara Bisericii Ortodoxe. Patrick Viscuso și Kristopher L. Willumsen afirmă unitatea credinței creștine între ortodocși, protestanții botezați și romano-catolici și, în consecință, pun în discuție interzicerea tainelor rămase pentru eterodocși. Însă, scopul duhovnicesc al căsătoriei, asistența reciprocă a soților pentru atingerea mântuirii, necesită unitatea de credință și presupune primirea comună a Tainelor – mai ales a Euharistiei⁶⁰.

De asemenea, subliniem faptul că, pe lângă rolul central al episcopului în aplicarea libertății de acțiune pastorală, *iconomia* funcționează ca orice altă judecată echitabilă, în prezența mirilor, cărora li se comunică hotărârea, și a întregii comunități, care este conștientă de ceea ce spun canoanele și

⁶⁰ Patrick VISCUSO / Kristopher L. WILLUMSEN, „Marriage between Christians and Non-Christians...”, p. 272-273.

Biserica. Un canonist ortodox a identificat cândva *iconomia* ca fiind, „mai precis, o atitudine eclesială care implică posibilitatea de aplicări concrete”, de judecăți rezonabile unor circumstanțe specifice⁶¹. Într-un curs predat la Universitatea Catolică din Leuven (Belgia), în anul 2005, Athenagoras (Peckstadt) a revizuit istoria *iconomiei*, conchizând că termenul este folosit în atât de multe feluri în decursul timpului, încât mulți ierarhi ortodocși s-au simțit constrânși să renunțe în acest sens la orice încercare de a oferi o definiție finală a cuvântului. Athenagoras definește *iconomia* astfel: „suspendarea aplicării absolute și stricte a reglementărilor canonice și bisericești... fără, însă, a compromite limitările dogmatice..., ea fiind aplicabilă doar unui caz particular”. Athenagoras a concluzionat că *iconomia* este „permisă doar pentru motive excepționale și puternice, aceasta necreând niciun precedent”⁶².

În continuare, menționăm hotărârile Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe cu privire la căsătoriile mixte: 1. Căsătoria între ortodocși și eterodocși este interzisă conform acriviei canonice (cf. Canonul 72 Trullan). 2. Posibilitatea aplicării *iconomiei* bisericești cu privire la impedimentele la căsătorie trebuie să fie reglementată de Sfântul Sinod al fiecărei Biserici Ortodoxe Autocefale, conform principiilor stabilite de sfințele canoane, în spiritul unui discernământ pastoral, astfel încât să servească mântuirii omului. 3. Căsătoria dintre ortodocși și necreștini este absolut interzisă, potrivit *acriviei* canonice⁶³.

În viziunea lui Iulian Constantinescu, formularea privind problema căsătoriilor mixte, din documentul oficial

⁶¹ Anthony ROEBER, *Mixed Marriages...*, p. 61-62.

⁶² Athenagoras PECKSTADT, „Marriage, Divorce, and Remarriage in the Orthodox Church: Economia and Pastoral Guidance”, paper presented at the International Congress, Catholic University of Leuven, April 18-20, 2005, disponibil la http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/liturgics/athenagoras_remarriage.htm (accesat la data de 16.04.2020).

⁶³ *** *Documentele oficiale ale Sfântului și Marelui Sinod (Creta, 2016)*, București, Edit. Basilica, 2019, p. 92.

(Creta, iunie 2016), „deschide calea interpretărilor și a suspiciunilor privind administrarea după legislația canonică a acestor căsătorii mixte, dar și în ceea ce privește celelalte impedimente. Fără a se menționa în mod pozitiv limitele iconomiei bisericești, se lasă la decizia Bisericilor Autocefale reglementarea privind aplicarea iconomiei bisericești pentru toate impedimentele, deci și pentru căsătoriile intercreștine și interreligioase. Autorul remarcă faptul că acest text vizează în mod surprinzător toate impedimentele, anulând așadar interzicerea, după acrivie, a unor căsătorii pentru impedimente grave. În final, se subliniază aplicarea principiului nomocanonic în Biserică, avându-se în vedere că domeniul matrimonial are dublă jurisdicție, adică în ceea ce privește impedimentele la căsătorie trebuie să se țină cont de legislația civilă a statului, însă fără depășirea limitelor iconomiei care nu se cunosc, nefiind precizate la nivel panortodox”⁶⁴.

Reglementarea căsătoriilor mixte este oarecum confuză. Pe de o parte, se exprimă acrivia canonică (cf. Canonul 72 Trullan), iar pe de altă parte, faptul că iconomia bisericească poate fi aplicată, fără impunerea la nivel panortodox a unor limite, de către fiecare Biserică Ortodoxă Autocefală pentru toate impedimentele (pentru toate categoriile de căsătorii mixte), printr-o reglementare a Sfințelor Sinoade ale acestor Biserici. Așadar, deși atât căsătoriile cu eterodocși, cât și cele cu necreștini, sunt interzise după acrivia canonică, rămâne problema iconomiei bisericești care nu a fost reglementată la nivel panortodox. Oricum, dacă prin iconomie bisericească se admit căsătoriile intercreștine, aceasta presupune în prealabil condiția Botezului recunoscut ca valid prin iconomie⁶⁵.

În viziunea lui Patrick Viscuso și a lui Kristopher L. Willumsen, există trei motive esențiale potrivit cărora Biserica Ortodoxă nu permite în prezent căsătoria cu necreștini. *Primul* se referă la alcătuirea căsătoriei: căsătoria este stabi-

⁶⁴ Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „De la întrunirile pregătitoare la Documentul oficial...”, p. 292-293.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 297-298.

lită prin binecuvântarea preotului, iar consimțământul reciproc al cuplului este considerat ca fiind o condiție prealabilă, dar nu elementul constitutiv al Tainei. Preotul este considerat slujitorul tainei, iar harul divin se face prezent prin rugăciunea Bisericii. Întrucât Biserica Ortodoxă nu permite primirea tainelor de către persoane nebotezate, un necreștin nu poate participa la ceremonia căsătoriei ortodoxe. *Al doilea motiv* se referă la natura juridică a căsătoriei: canoanele din Biserica Ortodoxă se bazează pe legea civilă și bisericească bizantină, iar conform tradiției canonice bizantine, definiția principală a căsătoriei a fost formulată de către juristul roman Herennius Modestinus (secolul al III-lea): „Căsătoria este unirea dintre un bărbat și o femeie, un consorțiu pentru întreaga viață și o împărtășire a celor doi de legea divină și omenească”. Astfel, încercările de unire între ortodocși și eterodocși nu îndeplineau definiția căsătoriei și erau caracterizate drept „fără fundament”⁶⁶. Interzicerea unor astfel de căsătorii se baza pe părerea că nu erau adevărate legături conjugale. *Al treilea motiv* este legat de finalitatea căsătoriei: potrivit multor teologi și canoniști ortodocși, scopul principal al căsătoriei este cel duhovnicesc, și anume mântuirea celor doi soți⁶⁷. În acest context, aș argumenta cu textul biblic: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți...” (Facerea 1, 28), deoarece întâia poruncă se referă la creștere (evident nu trupească), și abia a doua poruncă postulează procrearea. În consecință, căsătoria are ca scop secundar procrearea. O căsătorie creștină este înțeleasă ca una în care partenerii împărtășesc acest scop drept ideal comun al vieții lor matrimoniale, iar căsătoria ca Taină nu și-a pierdut după cădere înțelesul ei original legat de zidirea femeii ca ajutor al bărbatului, având în acest sens ca argument cuvântul pe care Dumnezeu l-a spus lui Adam înainte de crearea Evei: „Să-i facem ajutor potrivit pentru el” (Facerea 2, 18).

⁶⁶ Patrick VISCUSO / Kristopher L. WILLUMSEN, „Marriage between Christians and Non-Christians...”, p. 270-271.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 271.

În ceea ce privește problema căsătoriei creștine, Vigen Guroian a precizat că indiferent de posibilele griji pe care le-ar avea necreștinii cu privire la schimbările căsătoriei, problema *iconomiei* și a canoanelor cu privire la aceasta trebuie abordată în mod diferit de către creștini în contextul actual al statului și al societății intens secularizate. Teologul ortodox armean subliniază faptul că „adevărata critică ortodoxă cu privire la căsătorie și familie nu este determinată de eșecul acestor instituții (căsătoria și familia, n.n.) în cadrul culturii (în cadrul unei culturi/al unui context cultural), așa cum sunt descrise de către oamenii de știință seculari, ci mai degrabă, critica ce le este adusă, este determinată de eșecul lor de a fi ceea ce sunt chemate să fie de către Biserică. Argumentarea în acest fel a respectivei probleme provine din faptul că teologia ortodoxă privește căsătoria ca fiind în mod fundamental o realitate ecleziologică. În viziunea lui V. Guroian, problema nu este una de natură sociologică, ci una *de natură eclezială*... Așadar, scopul rezolvării acestei probleme este de a restabili, din cadrul tradiției de credință ortodoxă, normele, valorile și virtuțile căsătoriilor în calitatea lor de taină și chemare la misiunea creștină”⁶⁸.

Concluzii și perspective

Orice fel de discuție despre canoane sau *iconomie* trebuie întemeiată pe teologia Bisericii, deoarece problema căsătoriilor mixte este una de natură ecleziologică, implicând atât aspecte doctrinare, cât și canonice. Astfel, interzicerea căsătoriilor mixte a avut în istorie atât o argumentare dogmatică, liturgică (cu referire la legătura dintre Căsătorie și Euharistie), cât și una pastoral-misionară și disciplinară;

Problema căsătoriilor mixte nu poate fi catalogată drept o noutate, deoarece, așa cum am putut observa, ea a existat dintotdeauna în cadrul Bisericii Creștine, însă dacă

⁶⁸ Vigen GUROIAN, „An Ethic of Marriage and Family”, în *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1989, p. 79-81.

în primul mileniu creștin vorbim despre căsătoria mixtă între un/o creștin/ă și un/o păgân/ă, odată cu Marea Schismă de la 1054 și cu celelalte evenimente istorice care au scindat unitatea de credință a Bisericii până în zilele noastre, vorbim despre o căsătorie mixtă și la nivel interconfesional, nu doar interreligios, ambele cazuri păstrându-și valabilitatea în societatea contemporană;

Data fiind diversitatea etnico-culturală în care Biserica Ortodoxă își desfășoară activitatea în lume la ora actuală, fiind chiar majoritară pe alocuri, nu trebuie să fim surprinși de faptul că fiecare Biserică Ortodoxă a aplicat și continuă să aplice principiile *iconomiei* și *acriviei* canonice față de căsătoriile mixte într-o manieră neunitară mai drastică sau mai lejeră, după caz;

Problema de ordin doctrinar în privința căsătoriilor mixte este vădită în momentul în care se pune problema Euharistiei de către miri. De asemenea, nu trebuie să scăpăm din vedere nici aspectul apartenenței și al educației religioase a copiilor care vor rezulta dintr-un astfel de mariaj, dar nici aspectul sincerității convertirii la Ortodoxie a soțului/soției care provine dintr-o religie/confesiune diferită;

Un alt aspect esențial este reintegrarea împărtășirii mirilor în cadrul slujbei Cununii, iar primirea Euharistiei se poate face cu Daruri Înaintesfințite. Astfel, prin redescoperirea acestei practici, se nasc o serie de roade duhovnicești: împlinirea operei sociale și creatoare a lui Dumnezeu în lume, restaurarea mirilor în starea lor originală, împlinirea sensului eshatologic al Nunții prin prezența Euharistiei și încorporarea mirilor ca membri ai Trupului tainic al Bisericii⁶⁹;

Credem că este nevoie de o analiză temeinică extinsă pe diverse domenii de competență, care să cuprindă cel puțin patru perspective de cercetare, și anume: perspectiva istorică, perspectiva dogmatică, perspectiva liturgică și perspectiva pastoral-misionară, care împreună să vină cu un răspuns clar și unitar privind problema căsătoriilor mixte.

⁶⁹ Despre acest subiect, a se vedea Nenad S. MILOȘEVICI, *Dumnezeiasca Liturghie – centrul cultului în Ortodoxie. Legătura indisolubilă a sfințitelor Taine cu dumnezeiasca Euharistie*, trad. Ioan Ică sr., Sibiu, Edit. Deisis, 2012, p. 141-145.

LISTA AUTORILOR

Mihai HIMCINSCHI este Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia (2016-până în prezent). Este cadru universitar din anul 2001, ocupând în decursul carierei sale universitare următoarele funcții: Șef de Departament (2001-2004), Șef de catedră (2004-2008), Director al Școlii Doctorale de Teologie (2011), Director CSUD (2012-2016). De asemenea, este evaluator național ARACIS-Domeniul Teologie, evaluator național CNATDCU-Domeniul Teologie și membru în Colegiul Consultativ pentru Cercetare, Dezvoltare și Inovare al Ministerului Cercetării și Inovării. În anul 2000, a susținut teza de doctorat cu titlul *Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. A publicat mai multe lucrări de specialitate: *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, 2003; *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea contemporană*, 2006; *Misionarismul vieții ecleziale*, 2008; *Mărturie și dialog. Aspecte misionare în societatea actuală*, 2008; *Violența – o analiză misionară și teologică*, 2010.

GURIE GEORGIU este Episcopul Deveii și Hunedoarei. Între anii 2001-2009 a fost episcop vicar al Arhiepiscopiei Craiovei cu titulatura de „Gorjeanul”. Este cadru didactic la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. În perioada 1992-1996

a urmat cursurile Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, iar între anii 1996-1997 a urmat cursuri de Teologie sistematică la Facultatea de Teologie Catolică din Padova, Italia. În perioada 1997-2001 a urmat studii universitare de specializare și doctorat la Institutul de Teologie Pastoral-Misionară din Padova și Alba Iulia. A publicat mai multe lucrări de specialitate: *Meditații duhovnicești la sfârșit de modernitate*, 1999; *Despre mântuirea sufletului în era post-industrială*, 2001; *Ofensiva Noilor Mișcări Religioase (NMR) și reversibilitatea secularizării*, 2013; *Vocația preoțească în context postmodern. Responsabilitate pastorală și criză de motivație în perimetrul eclezial*, 2014; *Il dramma dell'Europa odierna, «stanca» metafisicamente. Il “metabolismo” del terroismo e delle sette nella visione di Massimo Introvigne*, 2014; *Articularea credinței în cultura timid-postmodernă românească – perspective aplicate de consolidare rațional-mistică a demersului pastoral*, 2014.

Benedict (VESA) BISTRIȚEANUL este Episcop vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului. Este Lector Universitar la catedra de Spiritualitate Ortodoxă a Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. În perioada 2004-2008 a urmat cursurile Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, iar în anul 2010 a absolvit un master în Teologie Ortodoxă Sistematică în cadrul aceleiași facultăți. În perioada 2009-2011 a urmat un program de master în Studii Ecumenice la Institutul Ecumenic de la Bossey, Elveția, iar între anii 2011-2012 a frecventat cursuri de master, domeniul Spiritualitate, la Institutul Teologic „Sant’Antonio Dottore” din Padova, Italia. Între anii 2010-2013 a urmat studii universitare de doctorat la Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia (2010-2011), fiind transferat la Școala Doctorală „Isidor

Todoran” din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (2012-2013), unde a și obținut titlul de doctor în Teologie. Urmează un al doilea doctorat, în studii istorice și istorico-religioase, în perioada 2012-2016, la Facultatea de Istorie din cadrul Universității din Padova, Italia. A publicat mai multe lucrări de specialitate: *Canoane și reguli monahale în spațiul siro-oriental*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2018; *Knowledge and Experience in the Writings of St. Isaac of Nineveh*, Gorgias Eastern Christian Studies 51, 2018; *Personalități duhovnicești contemporane. Biografii și repere I*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2016; *Personalități duhovnicești contemporane. Biografii și repere II*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2018; *Doing Ecumenical Theology from a Spiritual Perspective: The case of St. Isaac of Niniveh and St. Thérèse of Lisieux*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing, 2016; *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Issac Sirul*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2013.

Viorel IONIȚĂ este Profesor emerit, fost profesor de Istorie Bisericească Universală la Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul” din București (1986-2011), visiting professor la Universitățile din München, Mainz și Heidelberg din Germania și la cele de la Freiburg, Berna și Chur din Elveția, Director de studii al Conferinței Bisericilor Europene de la Geneva (1994-2011), membru în mai multe comisii internaționale și autor de numeroase cărți și studii de istorie bisericească și de relații ecumenice. Între anii 1965-1969 a absolvit Institutul Teologic de Grad Universitar din Sibiu, iar între anii 1969-1972 a urmat Studii de doctorat în teologie la Institutul Teologic de Grad Universitar din București. Între anii 1972-1975 a realizat studii de specializare la Seminarul Vechi-Catolic și Facultatea de Teologie Evanghelică, Universitatea din Bonn (Germania), iar în 1974 a urmat studii de specializare la Institutul Ecumenic din Bossey (Elveția).

În anul 1978 a obținut titlul de doctor în Teologie, pe baza tezei intitulată *Sinodul al VI-lea Ecumenic și însemnătatea sa pentru ecumenismul actual*. A publicat mai multe lucrări de specialitate: *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, București, Edit. Basilica, 2011 (coordonator al volumului); *Orthodox Theology in the 20th Century and Early 21st Century. A Romanian Orthodox Perspective*, București, Edit. Basilica, 2013; *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009 – spre Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, București, Edit. Basilica, 2013; *Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, Sesiunea 13*, Kloster Drübeck, 2013; *Sfințenia și sfințirea*, Viorel Ioniță și Ștefan Tobler (eds.), Documenta Oecumenica 1.13, Cluj-Napoca, Edit. Presa Universitară Clujeană, 2014; *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009*, Studia Oecumenica Friburgensia Nr. 62, Institut for Ecumenical Studies, Friedrich Reinhardt Verlag Basel, 2014; *Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe. Documente pregătitoare*, București, Edit. Basilica, 2016; *Istoria Bisericească Universală*, Vol. I (De la întemeierea Bisericii până la anul 1054), Manual pentru Facultățile de Teologie din Patriarhia Română, București, Edit. Basilica, 2019 (coordonator al volumului).

Adrian LEMENI este cadru universitar la catedra de Apologetică Ortodoxă a Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din București, începând cu anul 2000. De asemenea, este Director al Centrului pentru Dialog și Cercetare în Teologie, Filosofie și Știință din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea din București și Director al Școlii Doctorale din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București. A absolvit Facultatea de Teologie Ortodoxă

„Justinian Patriarhul” din București (1998). Și-a perfecționat pregătirea teologică, urmând între anii 1998-1999 studii aprofundate de master în specializarea Doctrină și Cultură din cadrul aceleiași facultăți, susținând la absolvire lucrarea de disertație intitulată: *Cosmos și știință. Evaluare teologică*. A publicat mai multe lucrări de specialitate: *Teologie ortodoxă și știință*, scrisă cu Pr. Răzvan Ionescu, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, ediția a II-a 2007; *Sensul eshatologic al creației*, București, Edit. ASAB, 2003, ediția a II-a 2005; coordonator al volumului colectiv *Apologetica ortodoxă*, vol. I, București, Edit. Basilica, 2013, *Apologetica Ortodoxă*, vol. II, București, Edit. Basilica, 2014; *Adevăr și comuniune*, București, Edit. Basilica, 2011; *Aspecte apologetice contemporane*, București, Edit. ASAB, 2010; coordonator al volumului colectiv *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință*, București, Edit. Basilica, 2009; *Adevăr și demonstrație. De la incompletitudinea lui Godel la vederea mai presus de orice înțelegere a Sfântului Grigorie Palama*, Edit. Basilica, 2019, ediția a II-a 2020.

Petre GURAN este cercetător la Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române, doctor în istoria civilizațiilor (2003), cu o teză intitulată *Sfințenie regală și putere universală în lumea ortodoxă*, susținută la École des Hautes Etudes en Science Sociales, Paris; autor al volumului *Biserica în cetate. Studii de ecleziologie ortodoxă* (București, 2014) și a peste 40 de studii în limbile engleză și franceză dedicate antropologiei faptului religios și istoriei intelectuale a formelor de putere în lumea bizantină, antică și medievală, coautor la *Oxford History of Historical Writing* și *Oxford History of Late Antiquity*; autor a numeroase studii, articole și recenzii în română, pe teme de istorie, arhitectură și religie; fost director al Institutului Cultural Român „Mihai Eminescu” de la Chișinău, fellow al Center for Hellenic

Studies, Princeton University, fellow NEC. Coordonator al volumelor *Constantin Brâncoveanu et le monde de l'Orthodoxie*, Edit. Academiei, 2015; *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est aux époques moderne et contemporaine*, ouvrage édité par Olivier Delouis, Anne Couderc et Petre Guran, École française d'Athènes, Mondes Méditerranéens et Balkaniques, 2013. *Împăratul hagiograf. Cultul sfinților și monarhia bizantină și post-bizantină*, New Europe College, 2001; autor al proiectului de educație alternativă *Școala de la Bunești* (www.bunesti.ro).

Răzvan BUCUROIU este jurnalist, realizator TV și publicist creștin. A urmat cursurile Facultății de Geografie-Franceză din București. Este director fondator al Editurii *Lumea Crediței*, care are în portofoliu revistele *Lumea Crediței*, *Lumea Monahilor*, *Sfinții Ortodoxiei*, *Case Regale* etc. A fost redactor la *România Liberă*, *Ziua* și *Azi* și redactor șef al editurilor *Anastasia*, *România Creștină* și *Ponte*. A fost director de programe la PAX TV și editorialist *Radio România Actualități*. Este membru UNITER. Este autor și coautor al volumelor: *Cum să-i învățăm pe copii religia?*, *21 de chipuri ale mărturisirii* și *La curțile Duhului*, dar și al volumului de dialoguri cu Teodor Baconski intitulat *Mărturii încrucișate. Faptul creștin în era smartphone*.

Lucian COLDA este Lector Universitar în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. După absolvirea studiilor de Licență și Master la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu, urmează studii de Teologie catolică la Theologische Hochschule Chur – Elveția (1999-2001), finalizate cu decernarea titlului de „Lizentiat der Theologie” – echivalentul Masteratului din sistemul actual de învățământ, lucrarea având titlul: *Die Mariologie des*

Patriarchen Photius von Konstantinopel. Între anii 2001-2002 urmează studii aprofundate postmagisteriale la Theologische Hochschule Chur – Elveția. De asemenea, urmează o cercetare postdoctorală, la Facultatea de Teologie Catolică din cadrul Universității Miséricorde din Fribourg – Elveția și la Theologische Hochschule Chur, pe tema: *Das Bischofsamt im orthodox-katholischen Dialog nach dem II. Vatikanischen Konzil; Mit Berücksichtigung der historischen Rückfrage bezüglich der evangelisch-lutherischen Konzeption des Bischofsamtes.* În anul 2007 primește titlul de doctor al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, specializarea „Patrologie și literatură postpatristică”, cu titlul: *Patriarhul Fotie cel Mare al Constantinopolului – Contribuții la dezvoltarea teologiei. O analiză a Mariologiei din perspectiva hristologic-antropologică a învățăturii despre păcatul strămoșesc.*

Dan CIACHIR este scriitor și publicist. A urmat cursurile Facultății de Filologie (Secția Română-Italiană) din București, pe care le-a absolvit în anul 1975. Autor de cărți publicate (selectiv): *Cronica Ortodoxă*, vol. I-III, Iași, 1994-1999, Ediția a II-a, Iași, 2002; *Ofensivă Ortodoxă*, București, Edit. Anastasia, 2002; *File din Cronica Ortodoxă*, București, 2008; *Gânduri despre Nae Ionescu*, ediția a 4-a, București, Edit. Lumea credinței, 2018; *Evocări bisericești*, vol. I-II, Edit. Lumea Credinței, 2018-2019; *În lumea presei interbelice*, București, Edit. Lumea Credinței, 2019.

Vasile-Octavian MIHOC este Coordonator al Programului „Relații Ecumenice” al Consiliului Mondial al Bisericii și Staff în Comisia „Credință și Constituție” a aceleiași instituții. Pe lângă acestea, este profesor la Institutul Ecumenic de la Bossey, asociat Facultății de Teologie Protestantă a Universității Geneva. După absolvirea

studiilor de licență și master la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu, a urmat studiile doctorale la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității Göttingen, Germania. Între anii 2013-2019, a predat la Facultatea de Teologie Catolică a Universității Münster, Germania.

Ștefan BUZĂRNESCU este profesor universitar la Universitatea de Vest din Timișoara. Între anii 2009-2015 a fost directorul Școlii Doctorale, domeniul Sociologie. Între anii 1990-1992 urmează cursurile doctorale și obține titlul de doctor în cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, domeniul Sociologie. Între anii 1992-1994 a fost prodecan al Facultății de Sociologie și Psihologie din Timișoara, iar între anii 1994-2004 a fost decan al aceleiași facultăți. Între anii 1992-2004 desfășoară traininguri academice și documentări ca visiting professor la universitățile din Zaragoza, Barcelona, Strasbourg, Saint Etienne, Bonn, Mahrburg, Frankfurt am Main, Strasbourg, Zurich, Glasgow, Leeds Metropolitan University, Pantheyon University Athens, Bruxelles. Între anii 1976-1978 urmează un curs postuniversitar de Sociologia Tineretului (București), iar între anii 1971-1976 urmează cursurile Facultății de Istorie și Filosofie (Sociologie) din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

Alexandru OJICĂ este doctor în Teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, cu o teză de cercetare intitulată *Învățătura hristologică și mariologică reflectată în teologia Sfântului Ioan Casian*. A urmat cursurile Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” (2008-2012) și ale Facultății de Litere, Departamentul de Jurnalism, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” în perioada 2010-2013, Iași. Între 2012-2014 a urmat cursurile masterului de Exegeză și Ermineutică Biblică din

cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, București. Din 2015 locuiește în Franța, fiind redactor al revistei *Apostolia* și responsabil media al Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale. A coordonat împreună cu Iulia Badea-Guérítée volumul *Dialogul religiilor în Europa Unită*, Iași, Edit. Adenium, 2015.

Gabriel NOJE este absolvent al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, fiind licențiat în anul 2010 și absolvind masteratul în anul 2013. Din 2014 este doctorand în cadrul aceleiași instituții la disciplina *Teologie Morală* sub îndrumarea părintelui profesor Ștefan Iloaie, cu o temă de cercetare privind etica trupului și probleme de etică corporală în societatea contemporană și abordarea lor din perspectivă teologică. A fost bursier Erasmus al Institut Catholique de Paris, Franța (februarie-iunie 2009), precum și bursier Ceepus al Kathologisch-Theologische Fakultät, Wien, Austria (martie-aprilie 2016). A participat la mai multe școli de vară cu tematică bioetică organizate prin rețeaua *Ceepus*: Opole, Polonia (mai 2018), Pécs, Ungaria (aprilie 2018), Olomouc, Cehia (octombrie 2016), Ljubljana, Slovenia (mai 2016). A participat la ultimele întruniri anuale ale Association of the Bioethicists in Central Europe (BCE): 1) 20-22 oct. 2017, Viena, Austria, cu tema „*Wenn ICH nicht mehr ICH bin...*” *Krankeheitsbedingte Persönlichkeitsveränderungen ethisch reflektiert* și 2) 21-23 oct. 2016, Praga, Cehia, cu tema *Unfruchtbarkeit als ethische Herausforderung – Infertility as an ethical challenge*. Este autorul mai multor studii publicate în *Tabor*, *Studia UBB Theologia Orthodoxa*, *Studia UBB Bioetica*, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, volume ale unor conferințe naționale și internaționale etc.

Maxim (Iuliu-Marius) MORARIU este secretarul științific al Centrului de Studii „Ioan Lupaș” al Facultății de Teologie din Cluj-Napoca și cercetător afiliat Institutului de Istorie Eclesiastică „Nicolae Bocșan” al Universității Clujene și al Universității din Pretoria, Africa de Sud. Este, de asemenea, doctor în Teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca și beneficiază în prezent de o bursă în cadrul Universității Pontificale Angelicum din Roma, unde studiază sociologia. Are studii de teologie, istorie (la Cluj-Napoca), teologie ecumenică (la Institutul Ecumenic din Bossey, afiliat Universității din Geneva, Belgrad, Košice și Graz) și a publicat, editat sau coordonat peste 25 de volume de teologie și istorie. De asemenea, este autorul a peste 250 de studii, articole și recenzii de teologie și istorie (între care 15 publicate în reviste indexate Web of Science) și membru în board-ul editorial sau științific a 8 reviste de specialitate (dintre care două sunt indexate Web of Science). A participat cu comunicări la peste 100 de conferințe, simpozioane și congrese în țară și în străinătate.

Ovidiu HURDUZEU este un scriitor și critic social român, care și-a făcut doctoratul în literatura franceză și științe umaniste la universitatea Stanford din SUA. Pe lângă preocupările sale literare, proză scurtă și roman, autorul este cunoscut în mod special datorită cărților de eseistică: *Sclavii fericiți. Lumea văzută din Silicon Valley*; *Unabomber. Profetul ucigaș* și *A Treia Forță. România profundă* (împreună cu Mircea Platon). Este coeditor alături de economistul, teologul și omul de afaceri american John Chrystostom Medaille, în 2009, al antologiei *Economia Libertății*, o culegere de texte programatice, semnate de autori clasici și contemporani, care pledează pentru un model economic mai just, cum ar

fi distributivismul și alte doctrine economice de alternativă față de liberalism. De asemenea, este cunoscut pentru viziunea sa nonconformistă, pentru disecarea meticuloasă a lumii occidentale ca produs al tehn-economismului (sau al impunerii ideologiei homo oeconomicus ca normă axiomatică), cel care stă la baza individualismului liberal, a capitalismului financiar fără granițe statale și morale, a societății spectacolului și a pragmatismului utilitarist. Ovidiu Hurduzeu arată caracterul complementar al celor două sisteme care au concurat de-a lungul secolului XX – comunismul și capitalismul – în special în ceea ce privește subordonarea ambelor regimuri primatului economicului și obsesia unei expansiuni mondiale pentru impunerea propriului model tuturor popoarelor și statelor.

Ioan CARAZA este profesor universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, specializat în Patrologie. Între 1961-1965, a studiat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, unde a obținut licența în Teologie Ortodoxă. Ulterior, între 1965-1968, acesta a urmat cursurile doctorale în cadrul aceleiași instituții de învățământ, la secția de Teologie Patristică, avându-l ca îndrumător pe părintele profesor Ioan G. Coman. Între 1969-1970 a studiat la Universitatea din Tübingen. Între 1970-1971 a studiat la Universitatea din Bonn (Germania) sub îndrumarea profesorului Walter Kreck, ucenic al lui Karl Barth. Ulterior, între anii 1971-1972, a studiat la Universitatea din Freiburg (Elveția). Începând cu anul 1977, părintele Ioan Caraza debutează în activitatea didactică, fiind încadrat ca asistent universitar la Catedra de Patrologie și Literatură Creștină Postpatristică, iar din 1997 a devenit lector titular la Catedra de Teologie Patristică. Între 2002-2005, Ioan Caraza a fost conferențiar la Catedra de Teologie istorică, iar din anul 2005 și până în prezent este profesor universitar și îndrumător de doctorat, la

disciplina *Patrologie și literatură postpatristică*. A publicat mai multe lucrări de specialitate: *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în teologia patristică*, 2004; *Fundamentul liturgic al Sfințelor Scripturi în teologia patristică*, 2005; *Importanța preacinstirii Maicii Domnului pentru mărturisirea lui Dumnezeu, în Hristos, la Sfântul Chiril al Alexandriei*, 2013.

Ioan SAUCA este profesor de Misiologie Ortodoxă și Teologie Sistematică. Din ianuarie 2017 este numit în funcția de Secretar General Adjunct al Consiliului Mondial al Bisericilor, iar din 1 aprilie 2020 este Secretarul General Interimar al Consiliului Mondial al Bisericilor. A absolvit Institutul Teologic din Sibiu în 1981, iar între 1981-1984 a urmat cursurile de doctorat la Institutul Teologic din București. A urmat studii de specializare la Institutul Ecumenic de la Bossey, Elveția (1984-1985) și la Universitatea din Birmingham, Anglia (1985-1987) unde a obținut doctoratul în filosofie/teologie, teza de doctorat având titlul: *Implicațiile misionare ale eclesiologiei ortodoxe*. A fost asistent (1984) și lector (1988-1990) la Institutul Teologic din Sibiu la catedrele de Misiune și Ecumenism și Îndrumări Misionare. În 1994 este numit prin concurs Secretar Executiv pentru Studii Ortodoxe și Relații în Misiune din cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor (Geneva), unde a lucrat până în anul 1998. Din 1998 este profesor de Misiologie/ Teologie Ecumenică la Institutul Ecumenic Bossey, atașat Universității din Geneva, Elveția, iar din anul 2001 deține și funcția de director al acestui institut.

Doru COSTACHE este Lector Senior în Studii Patristice la St. Cyril's Coptic Orthodox Theological College, o instituție membră a Sydney College of Divinity, Australia. A predat la Universitatea din București (1995-2004) și Sydney College of Divinity (2005- până în prezent). A participat

la programul Știință și Ortodoxie în Jurul Lumii (National Hellenic Research Foundation, Atena, 2016-2019). Este asociat onorific al Departamentului de Studii ale Religiei, Universitatea din Sydney (2017-2020). De asemenea, este îndrumător de doctorate în Studii Patristice în cadrul Școlii Doctorale Sydney College of Divinity și coordonator al grupului de studiu „Cosmologie” din cadrul programului Știință și Ortodoxie în Jurul Lumii (National Hellenic Research Foundation, Atena, 2020-2023). Cea mai recentă carte a sa publicată, în colaborare, este *Dreams, Virtue and Divine Knowledge in Early Christian Egypt*, Cambridge University Press, 2019.

Teofil (Cristian) TIA este Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; este Director al Școlii Doctorale de Teologie Ortodoxă „Isidor Todoran” (2018-2020); este titularul catedrei de „Teologie Pastorală” (cu subdomeniile: Psihologie Pastorală, Psihoterapie Pastorală, Sociologie Pastorală, Antropologie Pastorală) de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; este duhovnic al facultății (2011-2020) și slujitor la Catedrala Mitropolitană; a studiat 4 ani (1996-2000) la Universitatea din Padova (Italia) și a activat 12 ani la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia (Universitatea „1 Decembrie 1918”) unde a fost și prodecan (2008-2012); este autor a 10 volume în domeniul Pastoraliei și a peste 100 de studii și articole de specialitate; este redactor și realizator de emisiuni la Radio „Reîntregirea” Alba Iulia (2000-2012) și Radio „Renașterea” Cluj-Napoca (2011-2020)/**Alexandra COROIAN-GEORGIU** este licențiată în Teologie, Psihologie și Artă Sacră, absolventă a Masteratului în Consiliere și Asistență Psiho-Socială, este doctorandă în Teologie la specializarea „Consiliere”. Pregătește o teză de doctorat intitulată *Redefinirea masculinului și a femininului în inconștientul colectiv contemporan*.

Ioan COZMA este doctor în Drept canonic oriental al Institutului Pontifical Oriental din Roma. A predat Dreptul canonic ortodox la facultățile de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia și Cluj-Napoca și Drept canonic comparat la Institutul de Studii Ecumenice „S. Bernardino” din Veneția. Din anul 2014 predă Dreptul canonic bizantin la Facultatea de Drept Canonic Oriental din Roma (PIO). Este membru al Comisiei de Canoane și Statute al Bisericii Ortodoxe din America și responsabil cu dispensele matrimoniale în Episcopia Ortodoxă Română din America. A publicat 3 cărți și 43 de studii și articole pe teme de drept canonic și civil, istorie bisericească și monahism.

Ionuț Daniel BĂNCILĂ este cercetător la Seminar für Religionswissenschaft al Universității din Erfurt, Catedra pentru Studiul Creștinismului Ortodox. A studiat Teologie Ortodoxă, Istoria Religiiilor și Orientalistică la Sibiu, Marburg și Berlin. Teza sa de doctorat, susținută la Universitatea Humboldt din Berlin, tratează problema relațiilor dintre Mandeism și Maniheism (*Die mandäische Religion und der aramäische Hintergrund des Manichäismus. Forschungsgeschichte, Textvergleiche, historisch-geographische Verortung*, Mandäistische Forschungen 6, Harrassowitz, Wiesbaden, 2018). A publicat articole despre Gnosticismul oriental și despre spiritualitatea ortodoxă (*Părintele Arsenie Boca, Ioan cel Străin, Philip Sherrard*). Are în pregătire o lucrare de sinteză despre „esoterismul ortodox” și editează împreună cu Vassilios Makrides un volum despre același subiect.

Diana CÂMPAN este profesor universitar în cadrul Facultății de Istorie și Filologie a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, *Doctor Abilitat* în Filologie și conducător de doctorate în domeniul de referință. A obținut titlul de

Doctor în Științe filologice în anul 2002, teza de doctorat având ca temă *Literatura lui A. E. Baconsky – de la lirismul utopizant la contra-utopie*, sub coordonarea criticului și istoricului literar Cornel Ungureanu (Timișoara). Este membră a Uniunii Scriitorilor din România și autoarea unor volume de critică, istorie literară și literatură comparată: *Gâtul de lebedă. Utopiile răsturnate și confesiunile mascate ale lui A. E. Baconsky*, Edit. Dacia, 2003; *Utopii, dileme, solitudini – pragurile poeticului în secolul XX*, Edit. Academiei Române, 2015; *A. E. Baconsky – solitarul de catifea*, Edit. Academiei Române, 2013; *Identitate culturală și discurs literar*, Edit. Aeternitas, 2017; *Introducere în cercetarea științifică. Litere și Teologie*, Edit. Reîntregirea, 2009; *Solitudine întru înțelepciune. Eseu asupra poeziei singurătății eminesciene*, Sibiu, Edit. Imago, 2006; *Încrustații în lemnul cărților*, Sibiu, Edit. Imago, 2005; *Singurătăți suprapuse. Studii de literatură comparată*, Sibiu, Edit. Imago, 2004 și coautoare în peste 20 de volume colective. A publicat peste 250 de studii științifice și articole în țară și în străinătate, în reviste de specialitate (*Orizont, Viața Românească, Steaua, Saeculum, Tabor, Acolada, Poesis, Discobolul, Arhipelag* ș.a.). Este director al Centrului de Cercetări Filologice și Dialog Multicultural din Alba Iulia.

Mihail MITREA este dublu licențiat al Universității „Babeș-Bolyai” (Clasice, 2008), respectiv al Universității „1 Decembrie 1918” (Teologie Ortodoxă, 2009). Din 2018 este doctor în Clasice al Universității din Edinburgh cu o lucrare de doctorat despre viețile de sfinți contemporani lui Filotei Kokkinos (*A Late Byzantine Hagiographer: Philotheos Kokkinos and His Vitae of Contemporary Saints*). Pe parcursul studiilor doctorale a beneficiat de burse prestigioase oferite de Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Harvard University (2016-2017) și Fundația Alexander S. Onassis (2014-2015). În prezent este cercetător al Institutului

de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române. Înainte de a se alătura institutului, Mihail Mitrea a condus un proiect de cercetare despre spațiul sacru în Bizanțul târziu la Universitatea din Newcastle, proiect finanțat de Comisia Europeană printr-o bursă postdoctorală Marie Skłodowska-Curie (2018-2020). Interesele sale de cercetare includ literatura Bizanțului târziu, hagiografie, epistolografie, studiul manuscriselor bizantine și critică textuală. Lista publicațiilor sale este disponibilă pe academia.edu.

Răzvan PORUMB este director adjunct și lector al Institutului pentru Studii Creștin Ortodoxe (IOCS), Cambridge (Marea Britanie). A susținut teza de doctorat cu titlul *Ortodoxie și Ecumenism. Spre o metanoia activă* în 2015 la Institutul pentru Studii Creștin Ortodoxe, teză care a fost publicată de către Edit. Peter Lang în 2019, cu același titlu. Anterior studiilor doctorale, între 2003-2005, a urmat cursurile de masterat în Teologie Pastorală ale IOCS, pe care le-a absolvit cu disertația intitulată *Teoza și Viața Duhovnicească în Teologia Pastorală Ortodoxă*. Este absolvent al Facultății de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași (1993). A activat în prealabil la Mitropolia Moldovei și Bucovinei ca redactor și redactor-șef al Editurii Trinitas (1994-2003) și a petrecut un an ca stagiar la Consiliul Mondial al Bisericilor (2000-2001).

Oliviu-Petru BOTOI este lector universitar și titularul catedrei de Teologie Morală la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia și consilier eparhial – sectorul învățământ și activități cu tineretul, cultural și comunicații media din cadrul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei. Este redactor-șef al revistei teologice *Altarul Reîntregirii* și al revistei eparhiale *Credința Străbună* și editor asistent al *Museikon – A Journal of Religious Art and*

Culture. Dublu licențiat, în Teologie Ortodoxă Pastorală (2008-2012) și Limba și Literatura Română – Limba și Literatura Franceză (2008-2011), a urmat două programe de masterat, în teologie (Teologie comparată) și filologie (Literatură și cultură românească în context european), după care a urmat cursurile de doctorat, susținând teza intitulată *Raportul dintre morala biblică și morala coranică. Istorie. Convergențe, Aglutinări*, în cadrul Școlii Doctorale de Teologie din Alba Iulia.

Mihail Khalid QARAMAH este licențiat (2016) și absolvent de master (2018) al Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București. În prezent urmează un stagiul doctoral în Teologie Liturgică, în cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, cu teza *Molitifelnicul românesc. Evoluția formularelor și structurilor liturgice (sec. XVI-XVII)*. Interesele sale de cercetare includ: evoluția riturilor liturgice răsăritene (cu precădere a celui bizantin), studiul manuscriselor liturgice bizantine, slavone și chirilice românești, reforma liturgică în Biserica Ortodoxă. O parte din publicațiile sale sunt disponibile online pe academia.edu.

Marius-Ștefan CIULU și-a susținut prima teză de doctorat cu titlul *Începuturile monahismului creștin în tradiția Sf. Antonie cel Mare* în 2018 (teza este în curs de publicare). În prezent elaborează o a doua teză de doctorat în cadrul Facultății de Teologie Protestantă a Facultății de Teologie a Universității Christian-Albrechts-Universität din Kiel sub îndrumarea profesorului Andreas Müller, lucrare intitulată: *Präsenz und soziale Aktivität des ägyptischen Wüstenmönchtums in „der Welt“ - historische und theologische Aspekte*. În perioada 2013-2019 a beneficiat de mai multe burse de studiu și de cercetare din partea fundației bisericești Brot für die Welt, a urmat cursuri de specializare în istoria creștinismului timpuriu. A absolvit programul de master

„Istorie și Tradiție” din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București (2014) și este licențiat (specializare Teologie Pastorală) al aceleiași facultăți. De-a lungul timpului a publicat mai multe studii despre monahismul primar.

Răzvan BRUDIU este lector universitar la catedra de Misiologie Ortodoxă din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. În perioada 2003-2007 a urmat cursurile Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul aceleiași instituții, iar între 2009-2011, a urmat cursurile de master din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu. Între anii 2011-2014 a urmat cursurile universitare de doctorat la Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, susținând teza de doctorat cu titlul *Incinerarea-provocare misionară sau contramărturie creștină* în 2014, teză publicată în anul 2017 la Edit. Reîntregirea, Alba Iulia, iar ediția a II-a în anul 2018 la Edit. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca. Cea mai recentă lucrare a sa este intitulată *Cu moartea pe moarte călcând. Dimensiunea liturgic-misiologică a slujbei înmormântării*, tipărită în anul 2020 la Edit. Felicitas, Stockholm (Suedia). De asemenea, este redactor-șef adjunct al revistei *Altarul Reîntregirii* din Alba Iulia și membru în Asociația pentru Studii Misiologice din Europa Centrală și de Est din Osijek (Croatia).

Volumul de față reunește
noi perspective de
reflecție și acțiune legate
de provocările viitorului
în viața Bisericii
Orodoxe. Contribuțiile
științifice semnate de mai
mulți teologi, cercetători
și oameni de cultură din
țară și din străinătate
creionează un veritabil
palimpsest vizionar care
răspunde unor provocări
stringente ale vremii,
promovând, totodată,
tradiția patristică și duhul
liturgic pe care Biserica le
păstrează ca pe niște
odoare de mare preț.
Considerăm că acest
proiect editorial, intitulat
*Biserica Ortodoxă și
provocările viitorului*,
poate să fie un adevărat
barometru pastoral-
misionar pentru generațiile
prezente, dar și pentru
cele viitoare. Textele
autorilor lucrării oferă
câteva direcții de
înțelegere asumată în
revalorificarea tezaurului
spiritual al Ortodoxiei,
determinând întregul
Corp eclezial să
conlucreze activ pentru o
societate fundamentată
pe principii și valori
creștine.

† IRINEU
Arhiepiscop
al Alba Iuliei

