Frontierele Ortodoxiei:

figuri ilustre, putere politică și teologie comparatã

*

Coordonatori

Alexandru Lazăr; Maxim (Iuliu-Marius) Morariu

Autori

Alexandru Lazăr; Maxim (Iuliu-Marius) Morariu
Dragoș Șamșudean; Marko Kapetanov; Marian Bota;
Adrian Ciurea; Ioan-Adrian Buta; Alexandru Iovu

Alexandru Lazăr
Maxim (Iuliu-Marius) Morariu
(Coordonatori)

Alexandru Lazăr; Maxim (Iuliu-Marius) Morariu
Dragoș Șamșudean; Marko Kapetanov; Marian Bota;
Adrian Ciurea; Ioan-Adrian Buta; Alexandru Iovu
(Autori)

Frontierele Ortodoxiei:

figuri ilustre, putere politică și teologie comparată

Editura Napoca-Star
Cluj-Napoca
2025

© Alexandru Lazăr; Maxim (Iuliu-Marius) Morariu; 2025

Volum acreditat academic sub tutela *Institutului Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New-York* (https://www.romanian-institute-ny.org/), ASTRA *(Asociația Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român), Institutului Delphy pentru Dezvoltare Umană și Comunitară* (https://delphy-institute.org/) și a *Multicultural Business Institute* (https://mcb-institute.org/), promovat de *Platforma Națională „Valori Românești”* (http://www.valori.mcb-institute.org/) și de *Academia Elitelor, Modelelor și Valorilor* (https://elite.mcb-institute.org/).

Editura Napoca Star
Strada București, Nr. 1
Cluj-Napoca, România
+40 264 432547
+40 740 167461
dinuvirgil2000@gmail.com
www.napocastar.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Frontierele Ortodoxiei: figuri ilustre, putere politică și teologie comparată / Alexandru Lazăr (coord.), Maxim (Iuliu-Marius) Morariu (coord.), Dragoș Șamșudean, ... - Cluj-Napoca
Napoca Star, 2025
ISBN 978-630-354-056-6
I. Lazăr, Alexandru
II. Morariu, Maxim
III. Șamșudean, Dragoș
2.

Cuprins

I. Figuri Ilustre

Aspecte privitoare la urmărirea de către Securitate a părintelui Andrei Scrima în perioada 1960-1961 10

Protos. Dr. Iuliu-Marius Morariu - Academia Oamenilor de Știință, Filiala New York Universitatea din Pretoria, Africa de Sud Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca

Arhiepiscopul Averchie Taușhev: înțelegerea profundă a ascetismului și iubirii evanghelice 19

Diacon Drd. Alexandru Lazăr - Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

II. Putere Politică

Religia politică în timp de război:
Biserica Ortodoxă Rusă și narativele Ortodoxismului Slav între februarie 2022 - februarie 2024 35

Asist. Univ. Dr. Dragoș Șamșudean - Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Is the Existing State - Russian Orthodox Chuch relations in Russia an Example of Symphonia?..... 66

Mrd. Marko Kapetanov - Hellenic College Holy Cross, Boston, Massachusetts

III. Teologie Comparată

Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Tihon al Moscovei. Un răspuns rusesc și o traducere românească 101

Mrd. Marian Bota - Institutul Liturgic Pontifical, Ateneul Pontifical Sfântul Anselm, Roma, Italia

Inspirația Sfintei Scripturi în teologia modernă: Bart Ehrman și James Barr – provocări și soluții..... 138

Mrd. Adrian Ciurea - Universitatea Catolică din Leuven, Belgia

Perspective ale cercetării patristice: spre un consens hristologic deplin cu Bisericile Orientale Necalcedoniene 163

Prof. Drd. Ioan-Adrian Buta - Universitatea „1 Decembrie 1918", Alba Iulia

Critica religiozității în opera lui Christos Yannaras..... 183

Drd. Alexandru Iovu - Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Ortodoxia fără frontiere

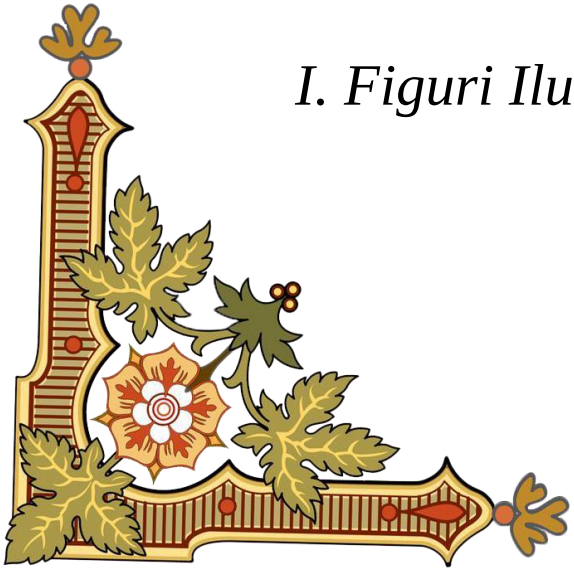
Rod al eforturilor susținute al unui grup de tineri cercetători, *Frontierele Ortodoxiei* se dorește deopotrivă un instrument de lucru, o invitație la lectură, analiză și introspecție și un text menit a aduce în discuție subiecte de actualitate. Tineri cercetători din diferite spații geografice, cu preocupări convergente, totuși, își dau mâna aici spre a invita la redescoperirea unor chipuri și mesaje. Astfel, alături de semnatarii acestor rânduri, veți regăsi și nume ale unor autori precum Dragoș Șamșudean, deja consacrat în spațiul științific prin opere apărute la edituri prestigioase, Marko Kapetanov, de la Hellenic College Holy Cross din Bsoton, Marian Bota de la Ateneul Pontifical Sfântul Anselm din Italia, Adrian Ciurea de la Universitatea din Leuven din Belgia, Ioan-Adrian Bota de la Universitatea „1 Decembrie" din Alba-Iulia, sau doctorandul Alexandru Iovu de la universitatea clujeană.

Segmentarea pe trei capitole vine să faciliteze orientarea cititorului în vastul context informațional. Astfel, în cadrul celei dintâi chipurile a doi oameni care au avut un cuvânt important de spus în spațiul teologic, respectiv părintele Andrei Scrima și arhiepiscopul Averchie Taușev sunt descoperire prin prisma unor instrumente inedite. Apoi, într-o parte pusă sub oblăduirea sintagmei de „religie politică", Dragoș Șamșudean vine să vorbească despre religia politică în timp de război și analizează discursul Bisericii Ortodoxe Ruse între anii 2022 și 2024. Investigația lui e urmată de cea a lui Marko Kapetanov, care se întreabă dacă relațiile dintre stat și biserică din spațiul rus contemporan pot fi considerate un exemplu de simfonie.

Ultima și cea mai densă parte a demersului vine să vorbească despre Dumezeiasca Liturghie a Sfântului Tihon al Moscovei, pe care domnul Marian Bota o analizează și traduce, despre inspirația textului sacru în teologia modernă, analizată prin prisma a doi exegeți cunoscuți, respectiv Bart Ehrman și James Barr, Ioan-Adrian Buta vine să ofere noi perspective ale cercetării patristice pornind dinspre un potențial consens cu bisericile necalcedoniene, iar Alexandru Iovu se oprește asupra modului în care se regăsește critica religiozității în opera lui Christos Yannaras.

Texte mustind a mesaj, dedicate unor subiecte de actualitate, volumul *Frontierele Ortodoxiei* vine să provoace, să analizeze și să ilustreze. Pornește de la situații concrete, ori de la ideile unor personalități contemporane spre a descoperi aspecte de actualitate și a invita la o reflecție originală, personală. E meritul părintelui diacon Alexandru Lazăr de a-i fi adunat împreună și a-i fi invitat să împărtășească și altora din rodul muncii lor. Autorii, deși tineri, au ceva de împărtășit celor care se vor apleca cu atenție asupra ideilor lor. Vă dorim lectură plăcută și spor la reflectat!

Pr. Maxim (Iuliu-Marius) Morariu



I. Figuri Ilustre

Aspecte privitoare la urmărirea de către Securitate a părintelui Andrei Scrima în perioada 1960-1961

Protos. Dr. Iuliu-Marius Morariu
Academia Oamenilor de Știință, Filiala New York,
Universitatea din Pretoria, Africa de Sud
Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca

Introducere

Despre Părintele Andre (Andrei) Scrima (1925-2000) s-a scris destul de mult în ultima vreme[1]. În vreme ce autori precum Alexandru

[1] Între titlurile recent apărute menționăm: Viorel Coman, Ioan Alexandru Tofan (Eds.), *Eastern Orthodox Christianity and the Culture of Dialogue: The Legacy of André Scrima (1925-2000)*, Cerf, Paris, 2024; Lucian Zenoviu Bot, „André Scrima's Christology and Its Practical Implications", in *Religion*, 13, 2022, no. 12: 1160, p. 1-11 (10.3390/rel13121160); Ioan Alexandru Tofan, *André Scrima, un „gentleman creștin". Portret biographic*, Humanitas, București, 2021; Viorel Coman, *Bridge-Builder between East and West. Andre Scrima and the Ecumenical Turn in Orthodox-Catholic Relationships*, Brill, Schooningh, Leuven, 2024; Iuliu-Marius Morariu, „Ecumenism and Communism in the Romanian Context: Fr. Andre Scrima in the Archives of the Securitate", în *Religions*, 12, 2021, no. 9, p. 719. https://doi.org/10.3390/rel12090719; Nicu Dumitrașcu, „Andre Scrima and the Power of Spiritual Ecumenism", în *The Ecumenical Review* 68 no. 2-3, Summer-Fall 2016, p. 272-281; Flavius-Cristian Mărcău, Iuliu-Marius Morariu, „Ecumenism and Communism: priests Virgil Gheorghiu and André Scrima in the dossiers of the Securitate", în *European Journal of Science and Theology* 19, no. 1, Spring 2023, p. 21-28; Iuliu-Marius Morariu, „Andrei Scrima (1925-2001). Ein orthodoxer Mönch mit ökumenischer Berufung", în *Geist & Leben*, 96, 2023, no. 3, 508, p. 235-240; Bogdan Tătaru-Cazaban, „The Inner Dimension of the Orthodox Tradition and Traditionalism According to André Scrima's Hermeneutics", în *Review of Ecumenical Studies* 12, issue 3, Fall 2020, p. 488-501; Iuliu-Marius Morariu, „The Relevance of Philocalic Collection in the Mystical Thinking of Fr. André Scrima", în *Studia Monastica*, LXV, 2023, no. 1, p. 165-176; Marius Vasileanu, „Father André Scrima – A New Kind of Fool for Christ", în *Review of Ecumenical Studies*, 12 issue 3, Fall

Tofan și Viorel Coman insistă cu precădere asupra contribuției sale în mediul ecumenic și a rolului pe care l-a jucat în prezentarea Ortodoxiei și a comorilor ei, cercetători precum Anca Manolescu realizează adevărate exegeze ale operei sale[2], alții se preocupă de aducerea în discuție a elementelor care țin de restituirea documentară a vieții și operei sale, ori de investigarea în profunzime a modului îăn care a înțeles dânsul spiritualitatea ca punte de dialog[3].

Cercetarea de față își propune de asemenea aducerea în prim plan a unor aspecte care nu au fost suficient investigate până acum de către istoriografia mai veche sau mai nouă, cu privire la părintele Scrima. Pe baza documentelor păstrate în diferite fonduri ale Consiliului pentru Studierea Arhivelor Securității (CNSAS), vom încerca aici să vorbim despre modul în care a fost el urmărit de către structurile represive ale României comuniste între 1960 și 1961. Vom prezenta aici chestiuni privitoare la relația lui cu Dumitru Bacu, informațiile pe care Securitatea le deținea cu privire la el, dar și alte chestiuni, care se vor regăsi ulterior în anexa materialului de față.

2020, p. 518-524; Bogdan Tătaru-Cazaban, Diana Dumbravă (eds.) *André Scrima. Expérience spirituelle et langage théologique. Actes du colloque de Rome, 29-30 octobre 2008*, Orientalia Christiana Analecta, Rome, 2019; Iuliu-Marius Morariu, „Romanian Orthodox contributions to the Ecumenism during the Communist Period", în *ŒCUMÉNISME*, LV (2020-2023), no. 212-213, p. 5-11; Anca Manolescu, „La paix chretienne comme dialogue: le pere Andre Scrima", în *Irenikon* 88, no. 1, Spring 2015, p. 1-55; Iuliu-Marius Morariu, „The Romanian Orthodox Youth in the Ecumenical Movement: History and Potential Future", în *Let the Waves Roar Perspectives of Young Prophetic Voices in the Ecumenical Movement*, eds. Joy Eva Bohol, Benjamin Simon, World Council of Churches Publications, Geneva, 2021, p. 147-156.

[2] Vezi: Anca Manolescu, *Modelul Antim, modelul Păltiniş: cercuri de studiu şi prietenie spirituală,* Humanitas, București, 2015. Cf. Teodor Baconsky, *Turn înclinat. Fragmente de arheologie profetică,* Curtea Veche, București 2007, p. 158-160; Teodor Baconsky, *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței,* Anastasia, București, 1999, p. 240-244; Teodor Baconsky, *Darul desăvârșit. Gânduri despre civilizația creștină,* Doxologia, Iași, 2018, p. 77-84.

[3] A se vedea: Marco Toti, „Religious Morphology, Hermeneutics and Initiation in Andrei Scrima's Il padre spirituale (The Spiritual Father)", în *Aries* 11 no. 1 (Spring 2011), p. 77-97.

Aspecte privitoare la urmărirea de către Securitate a părintelui Andrei Scrima în perioada 1960-1961

Plecat în anul 1956 cu o bursă de studii în India, părintele Scrima va refuza să se întoarcă în țară. Ca atare, dacă anterior fusese obiectul atentei supravegheri din partea Securității, de această dată, atenția acesteia pentru el se va intensifica. Așa se face că, precum am arătat deja în paginile unor cercetări anterioare, există în arhivele CNSAS 3 dosare de urmărire pe numele lui,[4] totalizând un număr de peste 1000 de pagini. Între informațiile prezentate aici, multe sunt redundante. Astfel, există câteva zeci de fișe personale, rezoluții, menite în fapt a rezuma informații ce pot fi regăsite în notele informative pe care le acompaniază, dar și alte documente care nu spun mare lucru nici despre cel în cauză, nici despre opera, ori activitatea lui.

Între ele, există totuși și informații menite a arăta care erau oamenii cu care se întâlnea arhimandritul român, preocupările acestuia, informații cu privire la atitudinea lui în anumite situații, traduceri și rezumate ale unor interviuri, ori lucrări ale sale, dar și diferite alte informații. Securitatea era în general interesată unde se afla, cu cine se întâlnea, care erau scopurile pentru care avea întrevederi cu anumite persoane, ori care erau opiniile sale în legătură cu viața culturală și cea politică din România. Trimitea în acest sens diferiți agenți spre a-l întâlni și i-a ofertat de mai multe ori înrolarea în cadrul structurilor sale. Sursa „Gălățeanu I." raporta de exemplu, la data de 26 ianuarie 1961[5], faptul că a aflat de la o cunoștință comună, rudenie a teologului, respectiv Gheorghe Puncichi, informații cu privire la viața dânsul. Se sublinia aici faptul că a ținut legături cu familia până în anul 1958, când a încetat să le mai scrie, ori că lucrează la un ziar reacționar al emigranților români. Cu două pagini mai înainte, plasată astfel probabil dintr-o eroare de inventariere, întrucât data de după documentul pomenti adineauri, nota extras a sursei „Ionescu Marian" predată maiorului E. Friedlander la 6 aprilie 1960[6] venea să contureze profilul

[4] Iuliu-Marius Morariu, „Elements of Father Andrei Scrima's Ecumenical Activity as Reflected in File No. 0005468 from the „Securitate" Archives" , în *Review of Ecumenical Studies* 12, Issue 3 (2020), p. 49.
[5] A. C. N. S. A. S., *Fond Andrei Scrima,* Dosar nr. 94690, vol. 1, f. 49.
[6] A. C. N. S. A. S., *Fond Andrei Scrima,* f. 47.

său, descriind în detaliu parcursul său intelectual și monastic, dar și trăsături precum „părul șaten", sau „nasul coroiat". Sursa se va dovedi de asemenea onestă în a vorbi despre profilul său moral, declarându-l „corect de tot din punct de vedere moral".

La rândul lui, sursa „Gălățeanu I." va reveni o lună mai târziu cu o altă notă, în cadrul căreia va detalia situația familială a părintelui Scrima[7]. Va arăta care sunt înrudirile lui cu diferite familii de machedoni, respectiv Caracotă, ori cu soția lui Dumitru Bacu, scriitorul care va oferi o prețioasă mărturie cu privire la „fenomenul Pitești"[8]. Nici profesiile surorilor lui, ori aspecte cu privire la viața matrimonială a tatălui său nu vor scăpa sursei, care va oferi o caracterizare a surorilor vitrege și a profesiilor lor.

În loc de concluzii

Alături de acestea, există și alte documente cu privire la părintele Andrei Scrima, datând din această perioadă, păstrate în dosarele Securității. Lăsăm cititorului dorința de a le descoperi în anexa investigației de față, cu mențiunea că prezența lor în cadrul acestuia vine să vorbească despre importanța pe care o avea el în fața organelor de supraveghere și represiune, ori despre modul în care acestea încercau să găsească o cale de a-l șantaja și de a-l coopta la cauza lor. Din fericire pentru cel în cauză, toate încercările se vor solda cu un eșec.

Anexă

Lista documentelor:

I. 26. 01. 1961. București. Relatarea sursei „Gălățeanu I." cu privire la Andrei Scrima și activitatea lui la Paris.

II. 06. 04. 1960. București. Sursa „Ionescu Marian" oferă o notă extras cu privire la Andrei Scrima.

[7] A. C. N. S. A. S., *Fond Andrei Scrima,* f. 48.

[8] A se vedea: Dumitru Bacu, *Pitești – centru de reeducare studențească* ediția a IV-a, Christiana, București 2011.

III. 20. 02. 1961. București. Notă a sursei „Gălățeanu I.” cu privire la Andrei Scrima.

IV. 28. 06. 1963. București. Hotărârea Ministerului Afacerilor Externe cu privire la scoaterea dosarului lui Andrei Scrima de la secțiunea de obiectiv (problemă) și clasarea lui la secțiunea „C”.

I.

26. 01. 1961. București. Relatarea sursei „Gălățeanu I.” cu privire la Andrei Scrima și activitatea lui la Paris.
271
Lt. Maj. Mihai C.
„Gălățeanu I.”,
Casa „Victoria”
26. ian. 1961
STRICT SECRET
Exemplar nr...

NOTA

În cursul lunii dec. 1960, sursa întâlnindu-se cu numitul Puncichi Gherorghe, cumnat al lui Bacu Dumitru, care în prezent se află la Paris, printre alte discuţii acesta a relatat sursei următoarele:

- O rudă îndepărtată a lui, anume Andrei Scrima, fost călugăr bibliotecar la Patriarhia din București, în anul 1957, a plecat cu pașaport în India, la intervenția vicepreședintelui Indiei care venise în vizită la noi în țară, pentru a studia.
- Andrei Scrima a întreținut legături de corespondență cu familia sa până în luna mai 1958, când a încetat să mai scrie.
- Familia lui afirmă că ar fi scris o carte anticomunistă și din această cauză a plecat din India, deoarece îi era teamă să nu fie extrădat.
- Ulterior au aflat din corespondență că Andrei Scrima se află la Paris și lucrează la redacția unui ziar reacționar al emigranților români./

ss. / „Gălățeanu I.”

N. B.

Andrei Scrima este cunoscut la 272 ca fugar și urmează să i se deschidă dosar de urmărire pe țară. Agentul a fost dirijat să mențină legăturile cu Pundichi Gheorghe și în discuții să adâncească problemele relatate în notă. În special de unde cunosc rudele fugarului faptul că a scris cartea anti-comunistă și că este la redacția ziarului fugarilor români.
Propun ca o copie de pe notă să fie dată la 272 pentru exploatare.

Lt. Maj.
Mihai C.

A. C. N. S. A. S., *Fond Andrei Scrima,* Dosar nr. 94690, vol. 1, f. 49 f. v.

II.

06. 04. 1960. București. Sursa „Ionescu Marian” oferă o notă extras cu privire la Andrei Scrima.

Dir. Reg. M. A. I. București
Sursa „Ionescu Marian”
Casa: „Periș”
Primit: Mr. Friedlander E.
Data: 6 aprilie 1960
STRICT SECRET
Exemplar unic
NOTA-EXTRAS
Privind pe ANDREI SCRIMA

ANDREI SCRIMA, călugăr, în vârstă de 31-32 ani, a fost trimit cu 3-4 ani în urmă în India să studieze latura aceasta mistică sau altă facultate (nu știu exact).

De statură potrivită, de culoare blond, nas coroiat, părul șaten. Inteligent, cunoștea încă în țară limba franceză, engleză și ceva

germană. Teolog, venit inițial de la mănăstirea Slatina-Moldova, unde făcuse noviciatul. Liniștit și corect de tot din punct de vedere moral. În ultima vreme, bibliotecar la cabinetul Patriarhal, de unde a plecat în India, având chiar invitația specială de către președintele Nehru, când acesta a venit în țară. A luat parte la masa de recepție oferită și a servit ca translator în problema Patriarh și plecarea lui în India. După ce a plecat a scris câteva scrisori și apoi nu a mai scris. Cât fusese în țară, nu avusese nici o ceartă cât de mică, cu nimeni și nici alte intrigi mari sau mici nu făcuse. Nu am știut nimic mai mult despre el, decât ceea ce am arătat că a făcut pe la Liban.

Domiciliu actual al lui se zice că ar fi în prezent în Franța sau Elveția[9].

A. C. N. S. A. S., *Fond Andrei Scrima,* Dosar nr. 94690, vol. 1, f. 47 f. v.

III.

20. 02. 1961. București. Notă a sursei „Gălățeanu I." cu privire la Andrei Scrima.
271
Lt. Maj Mihai C.
„Gălățeanu"
STRICT SECRET
20 feb. 1961
exemplar nr. 1

NOTĂ

Din cele știute de la rudele lui ANDREI SCRIMA sursa relatează următoarele:

[9] Notă manuscrisă „De luat legătura telefonic cu tov. Friedleman pentru a cere fie nota veche, fie, precizări cum îl putem găsi. – Adresă – Semnătură indescifrabilă.

Părinții lui ANDREI SCRIMA sunt decedați. Tatăl lui a fost căsătorit a doua oară cu VICTORIA CARACOTĂ SCRIMA, deci aceasta îi este mamă vitregă.

Tatăl lui, împreună cu VICTORIA CARACOTĂ SCRIMA, a avut 2 fete: DOINIȚA SCRIMA, studentă anul 6 la Facultatea de Medicină, iar practica de spital o face la spitalul de hematologie nr. 2 C. F. R. Aceasta locuiește împreună cu mama ei. Sursa nu cunoaște adresa.

A doua soră – SÂNZIANA SCRIMA – a făcut Facultatea de Geologie și este încadrată la Comitetul Geologic. Aceasta este căsătorită și domiciliază în str. Principatele Unite nr. 71, la familia CARACOTĂ PETRE, fost farmacist, care a crescut-o.

CARACOTĂ PETRE este frate cu mama vitregă a lui ANDREI SCRIMA și cu Dr. CARACOTĂ care lucrează la Spitalul nr. 2 C. F. R.

Alte rude ale lui ANDREI SCRIMA mai sunt, o soră de-a mamei lui vitrege, care are o fată și locuiește în apropiere de Principatele Unite. Sursa se va interesa de adresa lor și o va comunica. Acestea se numesc FLORICA CONSTANTINESCU și RODICA CONSTANTINESCU.

Alte rude ale lui ANDREI SCRIMA sursa nu cunoaște. Pe acestea le-a cunoscut în casă la BACU DUMITRU, fiind rude cu soția acestuia, anume MARICA BACU, născută Pundichi.

ss. / „Gălățeanu”

C. N. S. A. S., *Fond Andrei Scrima,* Dosar nr. 94690, vol. 1, f. 48.

IV.

28. 06. 1963. București. Hotărârea Ministerului Afacerilor Externe cu privire la scoaterea dosarului lui Andrei Scrima de la secțiunea de obiectiv (problemă) și clasarea lui la secțiunea „C”.

MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
DIRECȚIA 111
STRICT SECRET

Data 28 noiembrie 1963

HOTĂRÂRE[10]

La data de ... a fost luat în evidența dosarului de obiectiv (problemă) nr. 564 numitul SCRIMA Andrei născut la 1 decembrie 1928 în comuna GHEORGHIENI, raionul Ciuc, regiunea Mureș Aut(onomă) Maghiară, fiul lui NACUS și VICTORIA, a domiciliat în București, str. Antim, nr. 29, raionul N. Bălcescu pentru următoarele motive:

Militant activ al Cultului Ortodox.

Motivele clasării materialului. În anul 1957 SCRIMA ANDREI a fost trimis de către conducerea Bis(ericii) Ort(odoxe) Rom(âne) din R. P. R. să studieze în India.

Ulterior SCRIMA ANDREI a refuzat să revină în țară și s-a alăturat activității de calomniere a regimului democrat popuar, desfășurată în străinătate de ceilalți transfuvi români.

PROPUNERI:

Scoaterea materialului de la dosarul de obiectiv (problemă) și clasarea lui la arhiva Serviciului „C” cu menținerea individului în evidența elementelor dușmănoase.

Dosarul conține 11 (unsprezece) file.

DE ACORD
Șeful biroului (semnătură ilizibilă)
Lucrător operativ
Semnătură ilizibilă

N. S. A. S., *Fond Andrei Scrima,* Dosar nr. 94690, vol. 1, f. 50.

[10] Rezoluție „refacere”.

Arhiepiscopul Averchie Taușhev: înțelegerea profundă a ascetismului și iubirii evanghelice

Diacon Drd. Alexandru Lazăr

Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Introducere

Părintele arhiepiscop Taușev este o personalitate marcantă a spiritualității ortodoxe, cunoscută pentru înțelepciunea și profunzimea învățăturilor sale. Viața și gândirea sa religioasă au fost dedicate în special înțelegerii și trăirii autentice a principiilor creștine fundamentale, precum ascetismul și dragostea evanghelică. Într-o lume marcată din ce în ce mai mult de ispite și tulburări materiale, învățăturile sale rămân un far de lumină pentru credincioși, oferindu-le o cale către purificarea spirituală și apropierea de Dumnezeu. Averchie Taușev (19 octombrie 1906 - 13 aprilie 1976) s-a născut în Kazan, Rusia. În ajunul revoluției bolșevice a părăsit țara împreună cu familia sa. În 1950 a fost trimis în SUA, unde mai târziu a devenit al patrulea stareț al Mănăstirii Sfânta Treime din Jordanville, New York. A fost un mare apărător al Ortodoxiei, ceea ce i-a făcut pe mulți convertiți, precum părintele Serafim Rose, să-l aprecieze și să-l laude.

Lucrarea *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată* [11] este o adevărată pledoarie pentru mântuirea omului contemporan. Deoarece descrie multe situații actuale, va fi ușor pentru omul de astăzi să se identifice în această expunere. De asemenea, ca un punct comun, vor exista multe referiri la Sfântul Teofan Zăvorâtul deoarece, așa cum s-a menționat, el a fost unul dintre mentorii spirituali ai părintelui Averchie. Alte referințe includ Sfântul Ignațiu Briancianinov și Sfântul Ioan de Kronstadt. Acest articol își propune să exploreze viziunea profundă a Arhiepiscopului Averchie asupra

[11] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, pp. 47–48.

ascezei - ca mijloc de curățire a inimii și a sufletului, dar și a iubirii evanghelice ca expresie a unei vieți trăite în adevăr și smerenie. Asceza, înțeleasă nu doar ca o renunțare la plăcerile lumești, ci și ca o lucrare a inimii, devine un instrument esențial în dobândirea iubirii desăvârșite, izvorâtă din comuniunea autentică cu Hristos. În acest context, iubirea evanghelică nu este doar un ideal teoretic, ci o chemare zilnică și concretă de a trăi cu sacrificiu și devotament față de aproapele nostru[12].

Prin învățăturile Arhiepiscopului Averchie, vom încerca să înțelegem cum aceste principii fundamentale ale credinței ortodoxe pot transforma viața unui creștin, dându-i puterea de a rezista răului și de a păstra puritatea sufletului în fața provocărilor lumii contemporane. Astfel, vom descoperi cum asceza și iubirea evanghelică se împletesc și devin pietre de temelie ale unei vieți trăite în Duhul lui Hristos.

Importanța discernământului spiritual - Dragostea evanghelică și altruismul uman

Părintele arhiepiscop Averchie, o personalitate marcantă a Bisericii Ortodoxe, a fost cunoscut nu doar pentru profunditatea sa teologică, ci și pentru exemplul de viață duhovnicească și filantropică pe care l-a oferit. Viața și învățăturile sale ne arată cât de important este discernământul spiritual în înțelegerea și trăirea dragostei evanghelice, precum și cum altruismul uman poate fi îmbogățit și transfigurat prin iubirea divină. Referindu-se la 1 Cor. 2:14, părintele Averchie precizează că există oameni care nu pot înțelege lucrurile duhului. Ei pot fi blânzi, buni, sufletiști, dar nu spirituali. Omul este alcătuit din trup și suflet. Iar sufletul trebuie considerat ca fiind sursa vieții, cauza vieții și a mișcării în fiecare ființă vie. Declarația Mântuitorului din Mc. 8, 35 este mult mai ușor de înțeles în această lumină. Dar dacă asta ar fi tot, omul nu ar merita titlul de coroană a întregii creații. În Evrei 4, 12, Sfântul Pavel spune că omul este alcătuit din trup, suflet și duh. Sufletul este inferior spiritului, pentru că, așa cum spune Sfântul Teofan Zăvorâtul, pe care îl citează Părintele Averchie, sufletul este

[12] Alexandru Lazăr, *„*The Vision of the Fathers of the Last Centuries: Archbishop Averchie Taușev (1906-1976)*”, Symposium,* Vol 31, Nr. 1, 2024, p. 46.

orientat în întregime spre ordonarea existenței noastre temporale, pământești[13].

Omul este tripartit, iar corpul aparține mundanului, deoarece este pământ (Gen 3:19). El a fost alcătuit cu înțelepciune de către Creator. A fost înzestrat cu cele cinci simțuri și lăsat cu funcțiile de reproducere și supraviețuire pentru a trăi și a se înmulți. Fără suflet, ar fi o mașină fără viață[14]. Sufletul este cel care transmite seva vieții către corp. Acțiunile sufletului sunt împărțite în trei și corespund celor trei categorii identificate de psihologie: gândurile - psihologia cognitivă; sentimentele - psihologia sentimentelor; și dorințele - psihologia dorințelor[15]. Organul muncii mentale este creierul, iar organul sentimentelor este inima. Nucleul în care se acumulează toată experiența umană este inima. Voința este stăpâna dorințelor și nu este gestionată de niciun organ. Sufletul și corpul fiind conectate, generează acțiunea voinței prin semnalele transmise. Voința acționează apoi prin intermediul corpului. Astfel, sufletul îndeplinește cele trei acțiuni specificate mai sus, iar corpul pe cele lumești. Cu toate acestea, potrivit unora, există o viziune distorsionată asupra corpului:

> *"trupul trupesc este întotdeauna păcătos, tulburat de patimi și vicii, și nu trupul în sensul său obișnuit. Când vorbim de mortificarea trupului, a cărnii, ne referim la zdrobirea tendințelor păcătoase... și nu la disprețul trupului ca atare"*[16].

Ceea ce îl deosebește pe om de toate celelalte creaturi vii este principiul superior al existenței sale, elementul divin din alcătuirea sa, coroana trupului și a sufletului, și anume spiritul. Dacă toate acestea sunt luate în considerare, omul poate descoperi că chemarea sa este mult mai mare și că împlinirea ei necesită un efort special. Special nu înseamnă ireal, ci diferit de spiritul lumii. Astfel, conceptul de asceză poate fi readus la el.

---

[13] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, pp. 47–48.
[14] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 49.
[15] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 49.
[16] Ilarion Alfeyev, *Taina Credinței*, Doxologia, Iași, 2014, p. 109.

Discernământul spiritual este, în esență, darul de a percepe voia lui Dumnezeu într-un mod clar și precis, de a înțelege ce este bun și drept în fața Lui. În concepția autorului, acest discernământ se manifestă nu doar în aprofundarea teologică, ci și în atenția și grija față de oameni. El sublinia mereu importanța unui raport direct cu Dumnezeu, dar și cu ceilalți, a unei comuniuni autentice care depășește simpla relație religioasă formală și se transformă într-o legătură de iubire și sacrificiu.

Autorul citează din nou din cartea Sfântului Teofan *Viața spirituală și cum o putem dobândi și descrie trei moduri de manifestare a Duhului*: frica de Dumnezeu, conștiința și setea de Dumnezeu[17]. Prima se referă la faptul că omul este conștient de existența unui Principiu superior de viață, mai presus de orice existență, și se teme de El, cunoscând bunătatea și măreția Sa. Apoi intervine conștiința pentru a face ceea ce îi place Domnului. Setea de Dumnezeu este acea sete de infinit, de împlinire fără sfârșit, dincolo de sfera limitărilor și insuficienței lumești, deoarece o aspirație infinită nu poate fi împlinită într-o materie finită. Viața spirituală, prin urmare, se ocupă de necesitățile spiritului. Aspirația omului către infinit are de-a face cu asemănarea sa cu Dumnezeu. Căci omul nu a fost creat pentru a fi un microcosmos, ci un micro-theos[18]. Dar omul contemporan a pierdut din vedere această orientare a ființei. Ignorarea laturii spirituale a condus la consecințe vizibile în viața omului și la pierderea din vedere a conceptului de nevoie. Sufletul nu este în niciun caz material: *„Materialiștii neagă complet sufletul și îl consideră parte a creierului și a sistemului nervos. Prin urmare, ei consideră viața spirituală o manifestare materialistă, studiind-o ca pe o funcție a creierului, a sistemului nervos”*[19].

Cauza este că mândria autoimpusă[20] a omului a înlocuit credința în Dumnezeu; și că sufletul a fost înălțat deasupra spiritului. Dar atunci

[17] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 51.
[18] Ilarion Alfeyev, *Taina Credinței*, p. 112.
[19] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, pp. 53–54.
[20] Deși este un termen ambiguu și exprimat într-o manieră unică de către autor, acesta poate fi înțeles dacă este privit contextual. De fapt, autorul face referire la modul prin care mândria se manifestă preponderent în modernitate

când spiritul își va revendica drepturile, mândria umană nu va putea să își satisfacă nevoile, ci va căuta ceva lumesc. „*Acest tip de imitație, această înlocuire a spiritualității cu ceva emoțional, este o caracteristică definitorie a timpurilor noastre"*[21]. Omul de astăzi nu mai face diferența între sentimentele spirituale și cele lumești și este astfel confuz. În iconografie, el preferă fața lumească rotunjită, cu obraji roșii, față de fața spirituală „alungită". Cântarea religioasă este bună doar dacă seamănă cu cântarea de operă, altfel generează plictiseală. Profunzimea spirituală este trecută cu vederea. Părintele Averchie spune că diferența este că o experiență spirituală nu va stimula niciodată o senzație trupească[22].

Dragostea evanghelică, despre care vorbesc textele sacre, este acea iubire care nu ține cont de egoism sau de interese personale, ci se dăruiește necondiționat. Arhiepiscopul Averchie trăia această iubire în mod concret, îndrumându-i pe cei din jur să își îndrepte viața către ceilalți, să ajute și să își depășească limitările egoiste, pentru a deveni adevărați purtători ai iubirii divine. Dragostea evanghelică este o iubire care nu face discriminări, ci se manifestă ca o binecuvântare pentru întreaga umanitate.

Prin intermediul banilor, societatea a creat un mecanism de distrugere a vieții. Accentul este pus pe productivitate, iar viața umană nu mai permite introspecția. Lumea este tensionată, mereu sub presiune. Din dorința de relaxare, omul apelează la soluțiile superficiale ale lumii, deoarece numai acestea sunt constituite pentru a-i permite această odihnă. Acest divertisment creează dependență și amorțește viața spirituală[23]. Omul devine exclusiv „carne". Aceasta este starea unui

---

și anume subjugarea celorlalți în fața cultului propriei persoane, văzută ca fiind absolutul existențial. Lupta cu orgoliul a fost mutată de la răpunerea acestuia, la răpunerea celor ce periclitează supremația acestuia.

[21] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 55.

[22] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 56.

[23] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 58.

om care, potrivit psalmistului, devine *un animal*[24]. Numai prin încrederea în Dumnezeu omul se poate ridica din depravarea în care a căzut.

Diviziunea și ura sunt alte consecințe ale acestui spirit de „mândrie autoimpusă". Dar Noul Legământ promovează cu totul altceva, iar prin aceasta creștinul se identifică în societate (Ioan 13:34-35). Iubirea generează viață. Lumea a fost creată din iubire. Ascetismul se naște din iubire. Și tot Noul Testament poate fi rezumat în versetele din Matei 22, 37-40. Această iubire divină nu poate fi izolată, ci trebuie împărtășită pentru a fi împlinită.

Apoi vine învățătura despre dumnezeirea Sa (Matei 22:41-46). Motivul este următorul: „Fără credința că Hristos este Fiul lui Dumnezeu, nu poate exista dragoste adevărată față de Dumnezeu și față de aproapele"[25]. Adevărata iubire poate fi dobândită doar realizând că Hristos s-a sacrificat pentru aproapele. Iar societatea de astăzi are nevoie cu disperare de acest lucru:

> *„Iubirea crede în om cu slăbiciunile lui sufletești și trupești. Cea mai tristă situație este atunci când cel pe care îl iubești nu te înțelege. Îi spui necazurile tale și el nu te crede. Acesta este cel mai sigur mod de a răni pe cineva. Dacă îi spui mereu că este neajutorat, că este veșnic bolnav sau că este prost și bun de nimic, cu siguranță îl vei doborî. Un copil căruia i se spune mereu că este prost va deveni așa, chiar dacă este un copil normal"*[26].

Pentru a vindeca iubirea de otrava egoismului[27] necesită har. Fără ea, omul poate trăi în iluzia unei false iubiri de aproapele și de Dumnezeu, condus de iubirea de sine, fără să-și dea seama.

---

[24] *Psalm 72, 22: „Că eram fără de minte și nu știam; ca un dobitoc eram înaintea Ta".*

[25] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 63.

[26] IPS Andrei Andreicuț, *Dragostea fascinantă și nemuritoare*, Ediția a II-a, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 42.

[27] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, pp. 64–65.

În societatea altruismului și a filantropiei, moralitatea este separată de religie. Creștinii sunt considerați egoiști pentru că fac binele fie de teama judecății, fie pentru recompensa eternității. Se dorește să se arate că morala autonomă este superioară moralei creștine[28]. În primul rând, noțiunea de a fi creștin implică mult mai mult decât să faci fapte bune. Presupune, în primul rând, credința în Dumnezeu, în Iisus Hristos Întrupat și mărturia Lui.

> *„Creștinismul face acest lucru posibil, arătându-ne că scopul de a face bine este prezent în iubirea noastră naturală față de Dumnezeu ca Tată iubitor și binefăcător și în iubirea noastră față de aproapele nostru ca frate în Hristos. Poruncile părintești ale Dumnezeului nostru iubitor și rudenia noastră cu aproapele nostru ne inspiră"*[29].

Cât despre cei care cred, dar nu fac fapte bune, reprosul fariseilor este reprosul lor. Această credință superficială este aspru taxată de Mântuitorul; Sfântul Apostol Iacov atrage atenția în epistola sa asupra necesității faptelor bune pentru a da viață credinței. Vina în acest caz nu este a religiei, ci a persoanei.

În vederea recompensării faptelor bune și a pedepsirii celor rele, această concepție este total eronată. „Acestea nu sunt nici îndemnuri, nici metode pedagogice pentru a-l determina pe om să acționeze într-un anumit fel. Ele sunt rezultatul alegerii unui mod de viață față de care Mântuitorul Iisus ne avertizează foarte clar"[30]. Singura motivație rămâne iubirea. Dar nici măcar motivația omului autonom din punct de vedere moral nu este tocmai corectă: „Fac bine doar atât cât este necesar pentru propriul meu interes și succes. De exemplu, îmi ajut aproapele, așteptând ca mai târziu el să mă ajute pe mine în caz de nevoie. Nu fac rău nimănui, pentru ca nimeni să nu-mi poată face

[28] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 65.
[29] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 67.
[30] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 69.

rău"[31]. Creștinismul, pe de altă parte, este mai mult decât o speculație, este un mod de viață concretizat în fapte[32].

Un aspect fundamental în învățăturile sale a fost ideea că altruismul nu poate fi decât o reflexie a iubirii divine. Atunci când omul acționează dintr-o motivație profundă de a ajuta, de a dărui fără a aștepta vreun beneficiu personal, el atinge esența învățăturii lui Hristos. În acest sens, Averchie Taușev ne îndemna să ne înălțăm sufletele prin actele de caritate și de ajutor reciproc, să vedem în fiecare om nu doar un frate în credință, dar și un companion pe calea mântuirii.

Prin dragostea sa față de aproapele și prin dedicarea sa pentru binele comun, arhipăstorului ne arată că doar atunci când îmbinăm spiritualitatea profundă cu o acțiune socială responsabilă, putem aduce adevărata lumină în lume. Discernământul spiritual devine astfel o busolă care ne ghidează nu doar în viața personală, dar și în relațiile noastre cu ceilalți, în modul în care înțelegem și practicăm altruismul.

Viața părintelui arhiepiscop ne învață că adevărata mântuire nu se obține doar prin rugăciune și post, ci și prin dăruirea de sine pentru binele altora, prin crearea unei comuniuni autentice bazate pe iubirea și mila divină. Discernământul spiritual, în acest sens, nu este doar o înțelegere teoretică a voii lui Dumnezeu, ci un mod de viață, o alegere constantă de a trăi în adevăr și iubire. De aceea, dragostea evanghelică, transpusă în acte de altruism uman, devine o cale deschisă spre comuniunea cu Dumnezeu și cu semeni, un drum al desăvârșirii spirituale.

Înțelegerea creștină a libertății - Protejarea inimii împotriva tulburărilor lumii

Pentru a înțelege conceptele de necesitate, muncă, bine sau rău, este necesar să cunoaștem conceptul de libertate. Toate acestea se manifestă ca urmare a unei decizii, adică ca urmare a unui act uman

[31] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 71.
[32] IPS Andrei Andreicuț, *Mai putem trăi frumos? : pledoarie pentru o viață morală curată*, Ediția a II-a, Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, p. 23.

voluntar. Voința de a face bine este un act de libertate. Omul nu dorește să devină ascetic din obligație, ci din liberă alegere.

În gândirea părintelui sa, libertatea autentică nu poate fi despărțită de adevăr. Adevărul, spune el, este Hristos Însuși („Eu sunt Calea, Adevărul și Viața" – Ioan 14:6). Adevărata libertate nu este libertatea de a face orice, ci libertatea de a nu mai fi rob păcatului. Omul care se lasă condus de patimi, de dorințele necurățite, de egoism și iubire de sine, este un rob – chiar dacă aparent se bucură de libertăți lumești. Astfel, libertatea creștină înseamnă mai degrabă o eliberare de tirania lăuntrică a patimilor, o restaurare a voinței omului în armonie cu voia lui Dumnezeu.

Pentru autor, omul este cu adevărat liber doar când trăiește în ascultare față de poruncile lui Dumnezeu, când inima lui nu mai este atrasă de „zgomotul" lumii și nu mai este tulburată de fricile și neliniștile cotidiene. În acest sens, libertatea creștină este o lucrare duhovnicească, o nevoință continuă de a curăța inima și a păstra liniștea în mijlocul furtunii.

Omul este superior prin libertate și a fost creat de Dumnezeu cu această libertate înrădăcinată în el. A alege binele sau răul este un act care ține în întregime de voința umană. Motivația pentru acest dar este evidentă. Iubirea așteaptă iubire. Iar această relație este cerută[33], de o împărtășire liberă , în urma unui act voluntar și necondiționat. Această ascultare a fost cea care i-a ținut pe primii oameni în comuniune cu Dumnezeu. Din răutate, diavolul i-a ispitit prin viclenie, dorind să întoarcă acest liber arbitru împotriva Creatorului. Odată căzuți din bine, ei au simțit răul neascultării și tulburarea direcționării voinței în direcția greșită. Pomul care a fost așezat în mijlocul grădinii a devenit pomul cunoașterii binelui și răului[34].

Odată ce libertatea și ascultarea au fost refuzate, consecința a fost căderea în robia păcatului[35]. Acesta a fost riscul creării omului. Ca

[33] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 105.
[34] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 107.
[35] Ilarion Alfeyev, *Taina Credinței*, p. 118.

urmare, puterile omului au început să scadă. Discernământul a început să se întunece:

> *„Oroarea condiției omului constă în alienarea care i-a afectat mintea. El are impresia că face totul după propria sa voință, că acționează complet independent, dar în realitate nu face decât voia stăpânului său, diavolul”*[36].

Pentru Averchie Taușev, una dintre marile ispite ale creștinului contemporan este amestecarea cu spiritul lumii, sub pretextul toleranței, al adaptării sau al „deschiderii”. El atrage atenția că, fără discernământ, inima omului poate fi ușor rănită de tulburările lumii: frică, mânie, disperare, pofte necontrolate, false ideologii. De aceea, el încurajează o viață creștină sobru ancorată în rugăciune, post, citirea Scripturii și a Sfinților Părinți, precum și în viața sacramentală a Bisericii.

Mai mult, Arhiepiscopul învață că tulburarea vine din lipsa unei temelii duhovnicești solide. Cine își pune nădejdea în oameni, în conducători lumești, în ideologii sau sisteme trecătoare, va fi inevitabil dezamăgit și tulburat. Numai cel care își zidește viața pe Hristos, Stânca cea veșnică, va rămâne statornic în orice vreme.

Păzirea inimii este o cerință atât de des întâlnită la Sfinții Părinți. Toate acțiunile umane izvorăsc din inimă, așa cum învață Mântuitorul (Matei 15, 19). Aceasta înseamnă că este necesar să fim foarte atenți la toate mișcările interioare:

> *„Fii atent la tine însuți! Un sfat important care ar trebui să servească drept lecție pentru noi toți[...]și anume să fii atent la gândurile, sentimentele, dorințele și stările tale emoționale. Acordați atenție la tot ceea ce se întâmplă în sufletul vostru, în inima voastră. Nu permiteți inimii să devină o sursă de rău”*[37].

---

[36] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 109.
[37] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 121.

A avea o inimă de copil, așa cum ne îndeamnă Mântuitorul, înseamnă a păstra inocența și puritatea inimii de copil. Și tocmai în acest scop este necesară paza inimii. Pentru ca un om să-și poată păzi inima, el trebuie mai întâi să-și păzească simțurile, pentru că acestea sunt receptorii externi care transmit semnalul către inimă. Influențele negative asupra acestor organe trebuie evitate. *„Opusul vieții trăite într-o veghe încetată este viața distrusă și distructivă pe care majoritatea oamenilor o duc astăzi - oameni cărora nu le pasă de puritatea inimii și a vieții"*[38]. Oamenii, biruiți de nepăsare, nu mai veghează asupra elementelor exterioare pentru a păzi interiorul; dimpotrivă, ei își concentrează existența asupra lor. Neglijarea spiritualului definește această vârstă. Tot ceea ce caută omul contemporan este propria lui plăcere și confort. Singura lui preocupare este ca nu ar trebui să existe plăcere pe care el să nu fi epuizat. Nevoia de necesitate este evidentă într-un moment în care este greu să găsești un moment de răgaz. Omul dezorganizat trebuie să se adune din nou. Cel care nu se înțelege pe sine, prin urmare, nu poate înțelege pe cei de lângă el și astfel relațiile dintre oameni sunt distruse. Nici cel care nu veghează nu este pregătit să întâmpine durerea și de aceea îl surprinde atât de neplăcut. Atenția lui este, de asemenea, îndreptată doar spre plăcere. Neatenția pedepsește persoana în cauză prin plictiseală și monotonie. Plăcerea este epuizată și, drept consecință, este lovit de dezamăgire și tristețe. Aceasta este una dintre principalele cauze ale creșterii ratei de sinucidere. „Cel mai mare rău al neatenției este că dezvoltarea spirituală a omului este complet stagnată"[39]. Soluția este să-ți ocupi timpul cu activități spirituale și să eviți timpul inactiv. De asemenea, activitățile trebuie desfășurate cât mai calm și blând

Dobândirea iubirii evanghelice – Trezirea conștiinței

Pentru Averchie Taușev iubirea evanghelică nu este doar o virtute între altele, ci este „inima Evangheliei", o poruncă centrală: „Să

[38] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 125.
[39] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, p. 130.

iubești pe Domnul Dumnezeul tău… și pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Matei 22, 37-39). Însă această iubire, învăța el, nu se dobândește automat, prin simpla apartenență la Biserică sau printr-o moralitate exterioară. Ea presupune o lucrare lăuntrică, o convertire permanentă a inimii, un efort necontenit de a trece din egoism în dăruire.

În cuvintele sale, „iubirea adevărată este întotdeauna jertfelnică, iar jertfa fără iubire nu este decât formalism sau mândrie ascunsă". Așadar, dobândirea iubirii evanghelice este un drum anevoios, dar indispensabil pentru mântuire.

O temă recurentă în predicile și scrierile Arhiepiscopului Averchie este *trezirea conștiinței.* El observa cu durere cum mulți creștini viețuiesc cu o conștiință adormită, amorțită de obiceiuri, compromisuri și adaptări la spiritul lumii. Fără trezirea conștiinței, iubirea autentică nu poate prinde rădăcini – pentru că inima este învăluită în întunericul nepăsării.

Trezvia conștiinței, potrivit lui Averchie, nu este o simplă introspecție psihologică, ci o luminare de sus, o lucrare a harului care vine prin pocăință sinceră, prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu și printr-o viață de rugăciune. El chema neîncetat poporul ortodox să nu se mulțumească cu o religiozitate exterioară, ci să se cerceteze lăuntric: „Conștiința este glasul lui Dumnezeu în om. Dacă nu-l mai auzi, ești deja pe cale să pierzi legătura cu adevărul".

În fața duhurilor moderne care promovează un „creștinism" fără exigențe, fără asceză, fără luptă împotriva păcatului, părintele arhiepiscop a fost un mărturisitor curajos al faptului că iubirea fără adevăr este înșelare, iar adevărul fără iubire poate deveni cruzime. El insista că Evanghelia nu poate fi adaptată după gustul lumii. Hristos, Fiul Iubirii desăvârșite, este și Adevărul întrupat.

Astfel, iubirea evanghelică trebuie să fie întotdeauna luminată de dogma cea dreaptă, de învățătura Sfinților Părinți, de dreapta socoteală. Orice „iubire" care justifică păcatul, care tace în fața rătăcirii sau care confundă mila cu relativismul moral, devine o trădare a lui Hristos.

Ființele umane au nevoie de iubire. Incapabil să simtă dragostea adevărată, el caută înlocuitori pentru ea în societate: o viziune politică, un anumit lider, un curs de dezvoltare personală sau o comunitate al

cărei ideal ar trebui să-l urmeze până la moarte. Acestea reprezintă setea lui de iubire de Dumnezeu și de aproapele. Sau sunt împletite (1 Ioan 4, 20). Dragostea aproapelui este o nevoie endemică[40]. Din cauza căderii, această iubire a devenit și egoistă. Dragostea aproapelui este de fapt iubirea propriilor sentimente față de aproapele. Apostolul Pavel ne învață că „dragostea nu caută pe ale ei" (1 Cor. 13, 15): „Omul care iubește este altruist. Egoistul vrea să stăpânească pe toți și pe toate. Omul iubitor dorește să dăruiască și să se dea pe sine însuși"[41]. Iubirea trebuie deci să fie spirituală și nu trupească. Căci acesta din urmă se poate transforma cu ușurință în ură. „Din păcate, omul societății de consum este dominat de două pasiuni: goana după bani și plăcerile cărnii"[42]. Tocmai de aceea se manifestă atât de puternic Mântuitorul în Sfânta Scriptură, împotriva a tot ceea ce este iubire egoistă și lumească.

Lipsa păcii în suflet, adusă de această iubire, este cauza lipsei de pace în întreaga lume. Conferințele de pace desfășurate în întreaga lume nu sunt altceva decât iluzii fără acest spirit de pace evanghelică.

Omul contemporan își conduce existența ca și cum conștiința ar fi absentă din sfera activităților sale. Adesea se amăgește în plăceri temporare fără să se gândească profund dacă ceva este cu adevărat bun[43]. Căutarea fericirii este bună, dar cu discernământ.

> *"Adesea trecut cu vederea de mulți este faptul că cei care au comis crime în trecut au înțeles de obicei că ceea ce au făcut a fost greșit și adesea s-au pocăit și au vrut să repare ceea ce au făcut. Spre deosebire de ei, majoritatea contemporanilor noștri au pierdut conceptul de rău. Când greșesc, o vor face cu sânge rece și fără emoții.[44].*

---

[40] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată,* pp. 86–87.
[41] IPS Andrei Andreicuț, *Dragostea fascinantă și nemuritoare*, p. 30.
[42] IPS Andrei Andreicuț, *Dragostea fascinantă și nemuritoare*, p. 30.
[43] Stelian Pașca-Tușa, „Psalmul 1 - abordare isagogică, exegetică și teologică", în *Studia Universitatis Babeș- Bolyai. Theologia Ortodoxa,* Vol. 59, No, 2, 2014, p. 18.
[44] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, pp. 94–95.

Unii oameni de știință o numesc conștiință: instinctul de autoconservare umană sau limitează existența umană strict la nivelul faptului[45]. De asemenea, consideră posibilă greșeala sa[46]. Or, creștinul care este conștient de faptul că această conștiință este instrumentul divin lăsat să lumineze calea mântuirii, nu poate fi de acord cu astfel de afirmații. Dacă ar fi fost așa, martirii nu ar fi existat. Dacă ar fi doar un instinct de autoconservare, omul nu s-ar mai sacrifica pentru a salva viața aproapelui său. Prin urmare, aceste opinii pot fi ușor demontate. Doar o conștiință cu o „muchie ascuțită" îl poate conduce pe om la scopul său suprem: mântuirea și viziunea lui Dumnezeu. "Singura scăpare este să ne păzim conștiința. Sfinții Părinți disting patru moduri de a face acest lucru: prin relația cu Dumnezeu, cu aproapele, cu lumea din jurul nostru și cu noi înșine"[47].

Concluzie

În învățăturile sale, Taușhev ne îndeamnă să înțelegem asceza și dragostea evanghelică nu doar ca concepte teologice, ci ca elemente fundamentale ale unei vieți trăite în deplină comuniune cu Dumnezeu. Asceza, văzută ca o lucrare interioară de purificare a sufletului, ne oferă cheia unei transformări profunde care deschide calea către iubirea adevărată și altruistă a aproapelui. Iubirea evanghelică, învăluită în umilință și sacrificiu, devine un act continuu de dăruire care transcende orice comoditate pământească și ne conduce spre idealul creștinismului autentic.

Prin exemplul și învățăturile sale, Arhiepiscopul ne invită să trăim aceste principii fundamentale ale credinței ortodoxe, nu ca reguli de comportament impuse din exterior, ci ca o necesitate interioară, esențială pentru împlinirea spirituală. Într-o lume marcată tot mai mult de conflicte interioare și influențe materiale, învățăturile sale rămân o

[45] Grigorie-Dinu Moș, „Știința și religia în mentalitatea omului contemporan. Riscurile ideologizării", în *Tabor,* Vol. 10, Octombrie, 2014, p. 78.
[46] John F. Haught, *Știință și religie: de la conflict la dialog,* Eonul Dogmatic, București, 2002, p. 22.
[47] Averchie Taușev, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată,* p. 101.

chemare la o viață trăită în autenticitate, în spiritul iubirii divine, capabilă să depășească orice obstacol al vieții cotidiene.

Astfel, ascetismul și iubirea evanghelică se împletesc armonios în viziunea Arhiepiscopului Averchie Taușhev, formând fundamentul unei vieți trăite în Hristos, o viață care nu se simte doar în comuniunea cu Dumnezeu, ci și în relațiile cu cei din jur, devenind un exemplu de puritate, rezistență și dăruire necondiționată.

Bibliografie

- Alfeyev, Ilarion, *Taina Credinței*, Doxologia, Iași, 2014.
- Andreicuț, IPS Andrei, *Mai putem trăi frumos? : pledoarie pentru o viață morală curată*, Ediția a II-a, Renașterea, Cluj-Napoca, 2012.
- Andreicuț, IPS Andrei, *Dragostea fascinantă și nemuritoare*, Ediția a II-a, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 42.
- Haught, John F., *Știință și religie: de la conflict la dialog,* Eonul Dogmatic, București, 2002.
- Lazăr, Alexandru, *„*The Vision of the Fathers of the Last Centuries: Archbishop Averchie Taușev (1906-1976)*"*, *Symposium*, Vol 31, Nr. 1, 2024, p. 46.
- Pașca-Tușa, Stelian, „Psalmul 1 - abordare isagogică, exegetică și teologică", în *Studia Universitatis Babeș- Bolyai. Theologia Ortodoxa,* Vol. 59, No,.2, 2014.
- Moș, Grigorie-Dinu „Știința și religia în mentalitatea omului contemporan. Riscurile ideologizării", în *Tabor,* Vol. 10, Octombrie, 2014
- Taușev, Averchie, *Nevoința pentru virtute: asceza într-o societate modernă secularizată*, Editura Doxologia, Iași, 2016.



II. Putere Politică

Religia politică în timp de război: Biserica Ortodoxă Rusă și narativele Ortodoxismului Slav între februarie 2022 - februarie 2024

Asist. Univ. Dr. Dragoș Șamșudean

Facultatea de Istorie și Filosofie
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Introducere

Pentru mult timp, religia a ocupat agenda de cercetare în sfera relațiilor internaționale, remarcându-se o influență crescândă odată cu căderea regimurilor comuniste în Estul Europei, ciocnirea ideologică fiind înlocuită de ciocnirea culturală în care religia se regăsește ca unul dintre criteriile care definesc anumite societăți și chiar civilizații[48]. În mod particular, Ortodoxiile Estice au cunoscut o revitalizare spirituală vizibilă atât la nivel personal prin libertatea și chiar digitalizarea elementelor de ortopraxie individuală și eclesială[49], cât mai mult în poziția și prezența Bisericilor Ortodoxe în discursurile publice și în dezbaterile sociale și politice[50]. În acest context global și pe fondul revitalizării creștinismului Ortodox în spațiul fostelor republici sovietice,

[48] Thomas Scott, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. Palgrave Macmillan Dialogue, New York, 2005, p.1-118.
[49] Dragoș Șamșudean, „Digitalising the Church: Clergy's Attitudes towards the Church's Mission Online", în *Culture and Religion*, no. 00, 2023, p. 1–19; Dragoș Șamșudean, „Digital Orthodoxy. A Typology of Non-Institutionalized", *Baltic Words* XV, no. 3–4, 2022, p. 92–102.
[50] Hans-Peter Grosshans și Pantelis Kalaitzidis, „Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in an Age of Globalization: Introduction" în *Hans-Peter Grosshans și Pantelis Kalaitzidis (Edt.), Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, Brill, Paderborn, pp. IX-1, 2022.

unele cercetări scot în evidență totodată și tendința politizării dogmei Ortodoxe[51] și chiar a securitizării spiritualității Creștin-Ortodoxe[52].

În cazul Federației Ruse, venirea la putere a lui Vladimir Putin a însemnat punctul de plecare în dezvoltarea unor doctrine și strategii (*Conceptul de Politică Externă al Federației Ruse*-2008/2023, *Strategia de Securitate Națională a Federației Ruse pentru 2020* – 2009/2015) în cadrul cărora valorile moral spirituale tradiționale apar ca o componentă culturală distinctă și ca un factor cultural important și totodată izolat într-un context de analiză complex[53]. Primii ani după căderea comunismului au portretizat o Federație Rusă deschisă spre reformele democratice. Cu toate că au existat încă lacune în ceea ce privește identitatea și valorile naționale, Biserica Ortodoxă Rusă a fost instituția dispusă să umple aceste lacune, implicându-se astfel atât pe plan intern cât și extern în stabilirea și apărarea valorilor moral-spirituale tradiționale rusești[54]. Dacă până în 2014 și chiar post 2014, această implicare a luat forma unor proiecte de soft power (Holy Rus[55] și Ruskii Mir), odată cu invadarea Ucrainei în 2022 narativele religiei politice rusești s-au aliniat politicii de putere pe plan extern, promovată de liderii de la Kremlin.

Studiul de față urmărește să identifice narativele religioase prezente în discursul public din Federația Rusă, atât la nivel politic cât și religios,

---

[51] Cyril Hovorun, *Political Orthodoxies.The Unorthodoxies of the Church Coerced*, Fortress Press, Minneapolis, 2018, pp.1-200.

[52] Georgis Karyotis și Stratos Patrikios, „Religion, Securitization and Anti-Immigration Attitudes: The Case of Greece", în *Journal of Peace Research*, vol.47, nr.1, 2010, p. 43-57; Payne, Daniel P. „Spiritual Security, the Russian Orthodox Church, and the Russian Foreign Ministry: Collaboration or Cooptation?", în *Journal of Church and State*, Vol. 52, nr. 4, 2010, p. 712–727.

[53] Alicja Curanović, „The religious diplomacy of the Russian Federation", în *Russie.Nei.Reports*, nr.12, 2012, p. 3-11.

[54] Dragoș Șamșudean, „Populism Religios În Federația Rusă. Analiza Discursurilor Online În Perioada 2008-2020", în *Sfera Politicii* 28, no. 3–4, 2020, p. 53–62; Alicja Curanović, „The religious diplomacy of the Russian Federation", în *Russie.Nei.Reports*, nr.12, 2012, p. 3-11.

[55] Holy Rus - concept care se referă la teritoriul canonic format din Ucraina, Federația Rusă, Belarus.

în vederea contextualizării și justificării acțiunilor militare din conflictul ruso-ucrainean post februarie 2022. Cu toate că justificarea războiului prin intermediul credinței nu constituie o noutate[56], particularitatea studiului de față este dată de contextul creștinismului Ortodox în care se revendică. Studii precedente asupra relației stat-Biserică în statele Ortodoxe evidențiază numeroase situații în care valorile creștin-ortodoxe, dogma și activitatea Bisericii devin instrumente și argumente în justificarea acțiunilor politice[57]. Astfel, prezenta cercetare urmărește să identifice principalele narative religioase justificative pentru conflictul din Ucraina, prezente în discursurile liderilor politici și religioși Ortodocși din Federația Rusă, în perioada 2020-2022. În acest sens am propus o structură metodologică bazată pe o abordare calitativă, având Federația Rusă ca și studiu de caz singular de tip deviant și o colectare de date bazată pe selecția și analiza documentelor scrise online. Totodată, colectarea de date presupune studierea Orto-blogurilor ca set de date foarte puțin considerat[58] și adresat în literatura de specialitate pe religie digitală și studii religioase. Analiza narativă va servi ca metodă de analiză a datelor.

[56] Melvin Endy, „Francisco de Vitoria and Francisco Suárez on Religious Authority and Cause for Justified War: The Centrality of Religious War in the Christian Just War Tradition", în *Journal of Religious Ethics*, vol. 46, nr. 2, 2018, p. 289-331.

[57] Lincoln Flake, *Defending the Faith. The Russian Orthodox Church and the Demise of Religious Pluralis,* Verlag, Stuttgart, 2021, p. 1-230; Milos Jovanović, „Silence or Condemnation: The Orthodox Church on Homosexuality in Serbia", în *Družboslovne razprave,* Vol. XXIX, nr. 73, 2013, p. 79-95.

[58] Dragoș Șamșudean, „Digital Orthodoxy. A Typology of Non-Institutionalized", pp. 92-102; Michail Suslov and Irina Kotkina. „Ortho-Blogging' from Inside: A Virtual Roundtable,", în *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*, Vol. 14 ,2015, p. 163–72.; Nadia D. Zasanska, „New Producers of Patriarchal Ideology: Matushki in Digital Media of Russian Orthodox Church", în *ESSACHESS - Journal for Communication Studies* , Vol.12, nr. 2 ,2019, p. 99–128.

Scurt istoric al relației Stat-Biserică în cazul Federației Ruse

Conform Statutului oficial al Bisericii Ortodoxe Ruse, Biserica este separată de stat, dar nu de națiune, astfel încât Biserica nu numai că are dreptul, ci și o datorie impusă de a rămâne activă în sfera publică[59]. De asemenea, odată cu căderea Constantinopolului, Moscova s-a proclamat „a treia Roma" și și-a asumat misiunea de a asigura securitatea spirituală nu numai pentru poporul rus, ci pentru întreg spațiul est-european[60]. Pornind de la aceste afirmații, relația dintre stat și Biserică în cazul Federației Ruse a fost construită pe baza simfoniei. Conceptul de simfonie este definit ca o triadă complexă formată din stat, biserică și națiune, legate și dependente una de alta. Biserica vede naţiunea ca pe o turmă având în propria agendă misiunea de a face naţiunea cât mai Ortodoxă; Ortodoxia este parte importantă a identităţii naţionale, iar naţiunea parte a Bisericii, iar nu în cele din urmă, statul fiind Ortodox, cooperează cu Biserica, astfel având un impact asupra opiniilor și ideilor națiunii. Deoarece există un schimb între Biserică, stat și națiune pe mai multe și diferite niveluri, este dificil să distingem unde se oprește una și unde începe cealaltă[61]. În liniile descrise de simfonie, BORu a cooperat cu regimul politic atât pentru obiective interne, dar mai ales pentru obiective externe, în special în imediata apropiere a Federației Ruse, vizând fostele republici sovietice (Țările Baltice, Ucraina, Georgia, etc)[62]. Un factor important care consolidează relația dintre Biserică și guvern este noțiunea de „teritoriu

[59] Alicja Curanović, „The religious diplomacy of the Russian Federation", pp.18-30.

[60] Greg Simons, „The Russian Orthodox Church:Toward a New, Global Role", în *Cicero Foundation Great Debate Paper*, Nr.16, 2016, p. 3-4.

[61] Erik Heemskerk, *Blessed are the Peacemakers The Role of the Orthodox Churches in the Russian-Georgian Conflict*, Universitatea Leiden, Olanda, consultat la data de 23.10.2017, disponibil on-line: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/52435/dox_Churches_in_the_Russian-Georgian_conflict_Final_Version.docx.pdf?sequence=1.

[62] Erik Heemskerk, *Blessed are the Peacemakers The Role of the Orthodox Churches in the Russian-Georgian Conflict*,https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/52435/dox_Churches_in_the_Russian-Georgian_conflict_Final_Version.docx.pdf?sequence=1.

canonic" promovat de Biserica Ortodoxă Rusă și care descrie autoritatea religioasă asupra unui spațiu geografic specific. De ase-menea BORu se declară a fi „Biserică multinațională" în ciuda faptul că în dreptul canonic Ortodox acest concept nu există. Interpretarea Bisericii Ortodoxe Ruse a proiectului „Ruskii Mir" include toate Bise-ricile din vecinătatea apropiată (fostele republici sovietice) ca fiind parte a unei singur Biserici. Această interpretare a permis cooperarea pe plan extern a BORu cu regimul Putin, pornind de la ideea că trebuie apărate valorile moral-spirituale tradiționale a compatrioților și etnicilor ruși din afară[63].

Cadrul instituțional al cooperării

Majoritatea publicului consideră Ortodoxia ca o parte importantă a culturii ruse și un marker al identității care diferențiază poporul rus de restul lumii. Mai mult decât atât, Biserica Ortodoxă Rusă este văzută ca parte integrantă a cadrului instituțional al statului, fapt care a permis de asemenea, Kremlinului să folosească BORu în scopuri politice interne și externe[64]. Din 2003, când Patriarhul Alexei al II-le a vizitat oficial Ministerul Afacerilor Externe pentru prima dată, s-a format un grup de lucru permanent între Biserica Ortodoxă Rusă și Ministerul Afacerilor Externe, cu rolul de a dezvolta politici pentru apărarea și promovarea valorilor spirituale ruse în străinătate. Acesta a fost punctul din care s-a dezvoltat continuu cadrul instituțional de colaborare între Biserică și stat[65]. Figura de mai jos prezintă modul în care Biserica și statul conlucrau la nivel instituțional, în vederea securitizării spirituale.

---

[63] Stephen White, Ian McAllister, „The politics of religion in Postcommunist Russia", în *Religion, State & Society, Vol. 25, Nr.3, 1997.* p. 247-248.

[64] Chawryło Katarzyna, „The altar and the throne alliance. The Russian Orthodox Church vs. the Government in Russia", în *Ośrodek Studiów Wschodnich Studies*, nr.54, 2016, p. 7-25.

[65] Robert C. Blitt, „Russia's Orthodox Foreign Policy: the Growing Influence of the Russian Orthodox Church in Shaping Russia's Policies Abroad", în *Journal of International Law*, nr.2, Vol. 33, 2011, p. 380-382.

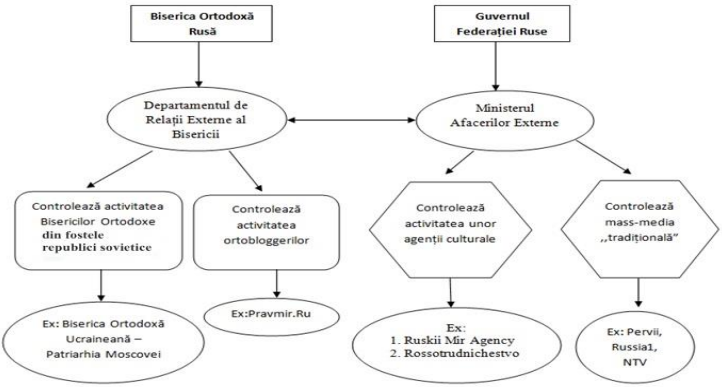


Figura 1.1: Structura de cooperare externă Biserică-Stat înainte de conflictul ruso-ucrainean

Cadrul legal al cooperării

Pentru ca cooperarea dintre Biserică și stat să poată avea loc pe plan extern, vizate fiind fostele republici sovietice, Federația Rusă a trasat valorile tradiționale moral-spirituale specifice culturii ruse ca fiind amenințate, considerându-le astfel o problemă de securitate națională prin includerea lor în strategiile de securitate națională începând cu *Conceptul de securitate națională al Federației Ruse din 2000* până la cea mai recentă strategie de securitate națională din 2015[66]. Mai precis, s-a recurs la un proces de securitizare având ca obiect de referință valorile spirituale printr-un act discursiv reprezentat de o narațiune strategică conservatoare[67]. Mai mult, vizând asigurarea securității spirituale a etnicilor ruși din străinătate, securizarea valorilor tradiționale morale și spirituale ruse a fost inclusă ca obiectiv al

[66] Elkner Julie, „Spiritual security in Putin's Russia", în *History & Policy*, 2005, p.1-5, disponibil online la: http://www.historyandpolicy.org/policy-papers/papers/spiritual-security-in-putins-russia.

[67] Barry Buzan, Ole Waever, Jaap de Wilde, *Securitatea. Un nou cadru de analiză*, Cluj Napoca, CA Publishing, 2011, p. 44-54.

politicii externe a Federației Ruse, aceasta fiind bazată pe *Conceptul de politică externă al Federației Ruse*. Astfel, a fost asigurat cadrul legal pentru securizarea elementelor culturale care vizează compatrioți și etnici ruși din străinătate[68]. De asemenea, BORu a acționat în baza titlului ei de „Biserica multinațională" prin care Patriarhia Moscovei vizează teritoriul canonic al fostelor republici sovietice. Această teorie canonică nu include doar comunități ortodoxe ruse, dar și comunități ortodoxe, indiferent de țară, care trebuie să fie subordonate unei Patriarhii sau Mitropolii precum și comunități Ortodoxe din alte state care aleg de bună voie să fie subordonate Patriarhiei Moscovei[69]. Nu în ultimul rând, conform documentului *Doctrina privind Securitatea Informațiilor Federației Ruse,* activitățile de informații ale organismelor guvernamentale se bazează, printre altele și pe principiul legalității în domeniul relațiilor publice în sfera informațiilor și egalității juridice a tuturor participanților, care rezultă din dreptul constituțional al cetățenilor de a căuta, primi, transmite, produce și difuza în mod liber informații în mod legal. Astfel, este asigurat cadrul legal privind utilizarea media în vederea securitizării valorilor moral-spirituale tradiționale rusești și asigurării securității spirituale. Astfel, trusturi media precum Russia Today, Vocea Rusiei și ITAR-TASS acționează în colaborare cu BORu în asigurarea securitizării spirituale a compatrioților și etnicilor ruși din afară[70].

---

[68] Marsh Christopher, „Eastern orthodoxy and the fusion of national and spiritual security", în *Seiple Chris* (Ed.) *The Routledge Handbook of Religion and Security*, Londra, Routledge, 2013, p.24-27.

[69] Vlad Cubreacov, *Ortodoxia Rusă și Ortodoxia Română. Statistici Comparate*, 20 iunie 2016, consultat la data de 24.08.2017, disponibil on-line: http://www.rostonline.ro/2016/06/ortodoxia-rusa-si-ortodoxia-romana-statistici-comparate/.

[70] Mike Winestig, *Tools of destabilization: Russian soft power and non-military influence in the Baltic States*, decembrie 2014, p. 26, consultat la data de 14.04.2018, disponibil on line: https://www.stratcomcoe.org/mike-winnerstig - ed-tools-destabilization-russian-soft-power-and-non-military-influence-baltic-states.

Contextul Geopolitic înaintea invaziei din Ucraina - 2022

1. Proiectul politico-identitar „Ruskii Mir"

Proiectul *Ruskii Mir* reprezintă o cale de adresare către realitatea descrisă după dezintegrarea URSS, un instrument care umple "golurile" dintre fostele republici sovietice pe care Federația Rusă dorește să le mențină în propria sferă de interes, acționând de fiecare dată când acestea au în vedere o nouă orientare externă. Acest proiect politico-identitar al *Lumii Ruse/Russian World/Ruskii Mir* are la bază trei piloni: limba rusă, Biserica Ortodoxă Rusă și memoria istorică comună a fostelor republici sovietice care se concentrează pe victoria asupra nazismului în timpul celui De-al Doilea Război Mondial[71]. Relevant pentru tema de cercetare propusă este faptul că proiectul *Ruskii Mir* a fost înțeles încă de la început în termeni spirituali, ca fiind comunitatea de creștini ortodocși care trăiesc în unitatea credinței, riturilor și tradițiilor specifice. Ruskii mir este definit într-un limbaj al spiritualității, al comunității care transcende materialitatea granițelor politice existente. Într-unul din discursurile sale din 2014 vizând criza Ucraineană, Putin afirma :„Când vorbesc de ruși și cetățeni vorbitori de rusă, mă refer la acei oameni care se consideră parte a unei largi comunități ruse, care e posibil să nu fie neapărat etnici, dar se consideră ruși". Putin a explicat că noțiunea de lume rusă „a depășit granițele geografice ale Rusiei." Un spațiu cultural și informațional comun este un instrument cheie al interacțiunii dintre stat și conaționalii de peste hotare. „Ceea ce contează este nu locul unde te afli geografic, ci mentalitatea, aspirațiile și valorile tale și cu ce te identifici tu"[72]. În iunie 2007, când Putin a semnat decretul de instituire a organizației *Ruskii Mir Agency*, Biserica Ortodoxă Rusă a fost singura reprezentantă a unei confesiuni care are reprezentanți în

[71] Kristina Kallas, „Claiming the diaspora: Russia's compatriot policy and its reception by Estonian-Russian population", în *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, nr.3, Vol.15, 2016, p.7-9.

[72] John O'Loughlin, Gerard Toal și Vladimir Kolosov, „Who Identifies with the "Russian World"? Geopolitical Attitudes in Southeastern Ukraine, Crimea, Abkhazia, South Ossetia and Transnistria", în *Eurasian Geography and Economics*, Nr. 5, 2016, p. 3-6.

consiliul de conducere al Agenției – rezultă că proiectul Ruskii Mir este considerat echivalent cu comunitatea credincioșilor Ortodocși ruși și nu numai[73].

2. Proiectul politico-spiritual „Holy Rus"

Din punct de vedere istoric, termenul apare pentru prima dată menționat într-o scrisoare a prințului Kurbskii către țarul Ivan cel Groaznic, însă primește notorietate odată cu preluarea în cadrul discursului slavofil al secolului XIX, pentru a descrie spațiul geografic în care se regăseau lavrele și relicvele considerate sfinte. Termenul devine concept instrumentalizat politic prin atribuirea de către Anton Kurtașov a unei tente geopolitice, acesta definind „Holy Rus" ca fiind expresia autodeterminării culturale a națiunii ruse[74]. Patriarhul Kiriil este cel care preia definiția lui Kurtașov, oferindu-i mai multă importanță politică și intelectuală, ce a rezultat într-o viziune geopolitică diferită de cea a proiectului „Lumii Ruse". Această viziune a fost prezentată de către Kiriil în anul 2009 în prima sa vizită ca Patriarh al Moscovei și Întregii Rusii, în Ucraina. În discursul său de la Kiev a menționat printre altele că Biserica Ortodoxă Rusă, nu este o biserică doar a Rusiei, ci a întregii „Rusii Istorice", deci inclusiv a Ucrainei[75]. De asemenea, a afirmat că Ucraina reprezintă centrul „Holy Rus", iar Kievul capitala sudică a acestui proiect - un *Ierusalim* precum și un *Constantinopol*, care deține moștenirea și memoria experiențelor religioase. În aceleași linii, a descris pământul Donbasului ca fiind sacru și sfânt, Crimeea ca sursă a creștinătății pentru toată Europa de Est, nu în ultimul rând numind lavrele și bisericile din vestul Ucrainei

[73] John O'Loughlin, Gerard Toal și Vladimir Kolosov, „Who Identifies with the "Russian World"?, p. 6-7.
[74] Mikhail Suslov, „The Russian Orthodox Church and the Crisis in Ukraine", în *Andrii Krawchuk și Thomas Bremer (Ed.), Churches in the Ukrainian Crisis*, Cham, Springer International Publishing, 2016, p.138-139.
[75] Mikhail Suslov, „The Russian Orthodox Church and the Crisis in Ukraine", p.139.

ca ,,ultime bastioane ale Ortodoxiei care înfruntă vestul", iar Ucraina a descris-o ca fiind ,, fortăreață a adevăratei credințe"[76].

Conform lui Mikhail Suslov, în viziunea geopolitică a Patriarhului Kiriil, Rusia ocupă un loc mai puțin important decât Ucraina, ,,Holy Rus" fiind o unitate descentralizată a cărui punct focal, după cum reiese și din metaforele geopolitice utilizate (*Ierusalim, Constantinopol*), este Kievul. Peste toate acest proiect al ,,Holy Rus" promovat de Kiriil a stabilit cadrul, cel puțin conceptual, pentru relații mult mai favorabile între Federația Rusă și Ucraina, acest proiect fiind mult mai bine receptat de laicatul Ortodox în frunte cu Biserica Ortodoxă Ucraineană aparținând de Patriarhia Moscovei (BOU-PM), decât proiectul „Lumii Ruse", păstrând totodată BOU-PM în sfera de influență a Bisericii Ortodoxe Ruse și descurajând eventuale încercări de obținere a autocefaliei. În ciuda acestor rezultate, momentul Crimeea - 2014 și evoluțiile ulterioare au condus la pierderea controlului de către Biserică a evoluțiilor ideologice în Federația Rusă. În acest context, Patriarhia Moscovei a fost nevoită să adopte o nouă agendă discursivă care să se suprapună proiectului inițial al ,,Lumii Ruse" printr-o reconceptualizare dinspre *Holy Rus* spre *Insula Rusie* care portretiza o Federație Rusă ducând un „război sfânt" împotriva valorilor vestice care au pătruns în Ucraina[77].

3. Religie politică: narațiune strategică conservatoare a Federației Ruse

Interpretarea în termeni spirituali ai *Ruskii Mir* are la bază noua narațiune strategică conservatoare construită de Federația Rusă cu ajutorul Bisericii Ortodoxe Ruse, odată cu venirea lui Vladimir Putin la putere. Această narațiune este construită pentru a introduce o nouă cultură de securitate, adică un nou set de reprezentări sociale despre: cine sunt inamicii noștri? Cu ce ne amenință? Și cum ar trebui să ne apărăm? În aceste condiții avem de a face cu noi structuri discursive

[76] Mikhail Suslov, „The Russian Orthodox Church and the Crisis in Ukraine", p.139.
[77] Mikhail Suslov, „The Russian Orthodox Church and the Crisis in Ukraine", p.141-150.

privind securitizarea (securitizare spirituală), noi rețele de comunicații (noi actori de securitizare: Biserica) și noi valori politice (religia civilă Ortodoxă transformată în religie politică)[78]. Ca și o consecință a noii narațiuni strategice coroborate cu o logică maniheistă a dezinformării, Federația Rusă s-a legitimat ca protector al valorilor moral-spirituale tradiționale, ca o putere morală care trebuie să oprească valul imoral al valorilor Occidentale. Rolul Bisericii Ortodoxe Ruse în această confruntare civilizațională este acela de a construi și susține narațiunea, printr-o simfonie Bizantină asimetrică care compromite poziția BORu pe plan intern, dar îi întărește poziția pe plan extern. Acest lucru se realizează printr-o strânsă colaborare a Bisericii cu agenții și fundații guvernamentale de tipul Ruskii Mir și Rossotrudnichestvo, pe teritoriul fostelor republici sovietice și în cadrul proiectului „Ruskii Mir"[79]. Esența noii narațiuni strategice conservatoare este reprezentată de valorile moral-spirituale tradiționale rusești, fostele republici sovietice care reprezintă ținta narațiunii, fiind îndemnate în a fi mândre de aceste valori și a nu permite occidentului să le țină prelegeri despre care sunt adevăratele norme[80].

Forme ale securitizării spirituale în fostele republici sovietice înainte de conflictul ruso-ucrainean.

1. Mass-media și mediul online

O fostă jurnalistă pentru Russia Today, relata faptul că știrile trebuiau să se conformeze unor principii de bază, cum ar fi prezentarea lor în așa fel încât SUA și occidentul să fie înfățișate într-o imagine nefavorabilă, astfel încât prin contrast, Federația Rusă să fie privită într-o lumină favorabilă și ca acționând în liniile democratice, promovând

[78] Lucian Dumitrescu, „The Role of Strategic Narratives in Information Warfare", în *Romanian Review of Political Sciences & International Relations*, Vol.15, Issue nr.1, București, 2018, p. 34-38.
[79] Lucian Dumitrescu, „The Role of Strategic Narratives in Information Warfare", p. 38-39.
[80] Lucian Dumitrescu, „The Role of Strategic Narratives in Information Warfare", p. 40.

valorile moral-spirituale tradiționale ruse care sunt singurele valori adevărate[81]. De asemenea, Biserica Ortodoxă Rusă a primit spațiu de transmisie de la unele posturi de televiziune rusești care difuzează în fostele republici sovietice, iar prin Bisericile locale aflate sub jurisdicția Moscovei, promovează discursuri cu teme precum: societatea occidentală decadentă, valorile imorale ale Occidentului, susținând o cruciadă împotriva acestora. Societățile fostelor republici sovietice, unite sub auspiciile morale și spirituale ale valorilor Ortodoxe trebuie să se confrunte cu o lume caracterizată de globalizare care influențează tot mai mult spațiul socio-cultural. Statele occidentale încearcă să forțeze aceste societăți să accepte identitatea spirituală bazată pe un individualism egoist, ceea ce duce la fragmentarea și degradarea culturii, precum și la pierderea valorilor spirituale, la o „sărăcire" spirituală[82].

Mediul online reprezintă, de asemenea, un spațiu în care se realizează securitizarea spirituală. Deși comunicarea bazată pe internet schimbă dinamica comunicării politice în lume, efectele acestei schimbări sunt diferite de la societate la societate. Modul în care fiecare din această societate creează, accesează, folosește și modelează informațiile este o reflectare a unui anumit sistem de spațiu și media online alături de o cultură politică specifică[83]. La Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse din 2013, Patriarhul Kiriil a subliniat importanța prezenței BORu în spațiul online, o prezență care, potrivit lui, a adus noi oportunități pentru „promovarea credinței și valorilor Ortodoxe"[84]. În

[81] Christopher Walker, Jessica Ludwig, *The Meaning of Sharp Power. How Authoritarian States Project Influence*, 16.11.2017, consultat la data de 10.02.2018, disponibil on line: https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2017-11-16/meaning-sharp-power.

[82] Yuri Grigorjevich Volkov, Diana Vladimirovna Filyushkina, „Spiritual Lumpenization of the Russian society in the circumstances of globalization", în: *Middle-East Journal of Scientific Research*, volumul 21, nr.3, 2014, pp.449-451.

[83] Bruce Etling, „Public Discourse in the Russian Blogosphere:Mapping RuNet Politics and Mobilization", în *Berkman Center Research Publication*, nr. 2010-11, 2010, p.7.

[84] Irina Kotkina, Mikhail Suslov, „ 'Ortho-Blogging' from Inside: A Virtual Roundtable", în *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*, nr.14, 2015, p.166.

ceea ce privește acțiunile online, liniile discursive abordate includ subiecte precum: „nivelul de trai scăzut în fostele republici sovietic datorită legăturilor occidentale" și „Guvernul Federației Ruse care încearcă să lupte pentru protecția valorilor tradiționale moral-spirituale"[85]. Atât în structurile discursive prin intermediul mass-media tradiționale, cât și în cazul mediului online, întâlnim conținut cu formulări precum: „ Ucraina este fratele posedat al Federației Ruse, posedat de forțele demonice din vest". De asemenea, în contextul Euro-Maidan, activiștilor pro-UE li se spunea că acționează împotriva voinței lor. Criza ucraineană din cauza anexării Crimeei și conflictele din Donbass și Luhansk sunt descrise ca o „Sfânta Cruciadă împotriva forțelor malefice ale Occidentului", toate acțiunile Federației Ruse fiind puse în contextul unui război religios[86].

2. Securitizare prin colaborare: BORu și Fudațiile Ruskii Mir & Rossotrudnichestvo

Biserica Ortodoxă Rusă colaborează pe teritoriul fostelor republici sovietice și în spațiul „Lumii Ruse" și cu o serie de agenții și fundații guvernamentale rusești precum Fundația Ruskii Mir și Agenția Rossotrudnichestvo. Agenția Rossotrudnichestovo este subordonată Ministerului Afacerilor Externe și a fost înființată în 2008 cu scopul de a coordona centrele culturale și științifice din afara Federației Ruse. Fundația Ruskii Mir, este o instituție cvasi-guvernamentală formată în 2007, prin decret prezidențial de Vladimir Putin, potrivit căruia limba rusă cuprinde un spațiu mult mai mare, dincolo de granițele Federației Ruse, de aceea este necesară înființarea unei fundații naționale pentru limba rusă. În esență, principalul scop al Ruskii Mir este promovarea limbii ruse ca parte a moștenirii naționale ruse, dar și ca parte a culturii mondiale, precum și sprijinirea programelor de predare a limbii ruse în străinătate. Cele două organizații beneficiază de sprijin guvernamental prin intermediul Ministerului Afacerilor Externe și Ministerului

[85] Bruce Etling, „Public Discourse in the Russian Blogosphere:Mapping RuNet Politics and Mobilization", pp.22-43.
[86] Mikhail Suslov, „The Russian Orthodox Church and the Crisis in Ukraine", p.146-151.

Educației și Științei[87]. Unul dintre proiectele principale pus în aplicare pe teritoriul fostelor republici sovietice, de grupul de lucru format din Biserica Ortodoxă Rusă (prin Bisericile locale marionetă) și Fundația Ruskii Mir și Agenția Rossotrudnichestvo este reprezentat de „Zilele culturii spirituale rusești". Activitățile acestui proiect includ concerte ale corului mănăstirii Sretensky, pentru publicul secular, vânzarea literaturii Ortodoxe publicată de Patriarhia Moscovei și familiarizarea cetățenilor cu Ortodoxia rusă modernă. În paralel cu activitățile religioase, se poartă discuții cu privire la cooperarea regională, parteneriate strategice și investiții, programul Zilele culturii spirituale rusești creând cadrul necesar pentru promovarea obiectivelor de politică externă ale Federației Ruse și diseminarea Ortodoxiei. Cu alte cuvinte, contextul excelent pentru realizarea securitizării spirituale în spațiul „Lumii Ruse"[88].

Aspecte metodologice ale studiului

Selecția Federației Ruse ca și caz singular de tip deviant în studiul narativelor religioase care justifică războiul ruso-ucrainean se bazează pe trei caracteristici majore. În primul rând, Biserica Ortodoxă Rusă reprezintă majoritatea Ortodoxă în rândul Ortodoxiilor Estice, existând o reîntoarcere la credință după căderea comunismului. Particularitatea în cazul Federației Rusă este dată de faptul că, deși un stat multi-etnic și multi-religios, societatea post-URSS s-a îndreptat spre credința Ortodoxă în marea sa majoritate. Ceea ce face astfel acest caz, particular, este convertirea majoritară dinspre ateism spre Biserica Ortodoxă în condițiile unor credințe sincretice mult mai apropiate de gândirea atee[89].

[87] Robert C. Blitt, „Russia's Orthodox Foreign Policy: the Growing Influence of the Russian Orthodox Church in Shaping Russia's Policies Abroad", p. 385-387.

[88] Robert C. Blitt, „Russia's Orthodox Foreign Policy: the Growing Influence of the Russian Orthodox Church in Shaping Russia's Policies Abroad", p. 390-394.

[89] Kira Tsekhanskaia, „Russia: Trends in Orthodox Religiosity in the Twentieth Century", în *Religion and Politics in Russia*, ed. Marjorie Mandelstam Balzer, New York: Routledge, New York, 2010, pp.18-31.

În al doilea rând, BORu, în virtutea relației de simfonie, și-a adaptat atât cadrul legislativ intern, cât și structura Eclesiologică (reorganizarea Departamentului de Relații Externe al Bisericii, formarea de comisii de lucru mixte în cadrul unor ministere) pentru a-și spori și diversifica activitatea, cu o prezență activă la nivel social și politic[90]. De asemenea, Patriarhul Chiriil adoptat un discurs în care vorbește despre existența unei „Rusii Sfinte-Holy Rus". Această viziune a „Holy Rus" a fost prezentată de către Chiriil în anul 2009 în prima sa vizită ca Patriarh al Moscovei și Întregii Rusii, în Ucraina. În discursul său de la Kiev a menționat printre altele că Biserica Ortodoxă Rusă, nu este o biserică doar a Rusiei, ci a întregii „Rusii Istorice", deci inclusive a Ucrainei. De asemenea, a afirmat că Ucraina reprezintă centrul „Holy Rus", iar Kievul capitala sudică a acestui proiect – un „Ierusalim" precum și un „Constantinopol", care deține moștenirea și memoria experiențelor religioase[91]. Astfel, acest excepționalism eclesiologic al unei Biserici Ortodoxe Universale în propria lume, „Lumea Rusă", reprezintă un al doilea argument pentru excepționalitatea Federației Ruse, ca și studiu de caz.

În al treilea rând, mediul informațional din Federația Rusă poartă particularitățile unor noi actori religioși implicați în diseminarea narativelor, atât politice, cât și religioase: Orto-bloggerii. Rețeaua rusă RuNet este modelată și influențată într-un grad foarte mare de natura închisă a celor mai populare platforme de blog. Aceste platforme, numite Sisteme de Rețele Sociale Hibride („RSH"), combină caracteristici tipice platformelor de blog deschise (Blogspot, Wordpress) cu caracteristici ale serviciilor de rețea socială închise (Facebook, MySpace). Blogosfera în limba rusă este dominată de patru astfel de hibrizi RSH: Live Internet, Ya.ru, blog.mail.ru și Live Journal[92].

---

[90] Dragoș Șamșudean, „Digital Orthodoxy. A Typology of Non-Institutionalized", p. 53-62.

[91] Dragoș Șamșudean, „Digital Orthodoxy. A Typology of Non-Institutionalized", p. 53-62.

[92] Dragoș Șamșudean, „Digital Orthodoxy. A Typology of Non-Institutionalized", p. 53-62; Etling, Bruce, Karina Alexanyan, John Kelly, Robert Faris, John G. Palfrey and Urs Gasser, „Public Discourse in the Russian Blogosphere: Mapping RuNet Politics and Mobilization", în *Berkman Center Research Publication* 2010–2011, 2010, p.1-47.

Astfel, majoritatea Ortodoxă, particularitatea relației stat-Biserică și mediul informațional digital fac din Federația Rusă un caz particular în studiul narativelor religioase justificative ale conflictului din Ucraina.

Ca metodă de colectare a datelor am utilizate selecția documentelor (articole de presă, postări de pe Orto-bloguri instituționalizate, documente instituționale ale Președinției Ruse) în limba engleză, disponibile atât în presa locală și instituțiile din Federația Rusă, cât și în presa internațională. Ca metodă de analiză a acestor surse de date am optat pentru analiza narativă. Analiza narativă urmărește să organizeze experiența generală a unui grup de povești. Scopul este de a transforma narațiunile individuale ale oamenilor în date care pot fi codificate și organizate, astfel încât cercetătorii să poată înțelege cu ușurință impactul unui anumit eveniment, sentiment sau decizie asupra persoanelor implicate[93].

Narativele Religiei Politice în perioada războiului - 2022-2024

1. Sperând pacea, nedorind conflictul: o narativă pentru „Lume Occidentală" și elita rusă

Una dintre cele două narative care se remarcă în cei doi ani de conflict militar, se fundamentează pe valorile moralei creștine. Atât la nivelul discursului liderilor religioși ai BORu cât și la nivelul discursului politic, Federația Rusă este portretizată ca urmărind pacea și încheierea conflictului. Într-o adresă oficială postată pe pagina oficială a Bisericii Ortodoxe Ruse, Patriarhul Chiriil afimă:

> *„În aceste momente grele, inima mea este alături de Ucraina, de fiecare dintre fiii și fiicele ei care sunt în durere, supărare și disperare. Mă rog ca toate victimele să se odihnească în pace, ca viețile victimelor să fie salvate și ca răniții să-și revină cât mai curând*

[93] Fina, Anna De, "Narrative Analysis." în *Research Methods in Intercultural Communication: A Practical Guide*, Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, 2016, p. 327-342.

> *posibil. Rugăciunea mea arzătoare este pentru vindecarea țării și pacificare, pentru ca sângele să nu mai fie vărsat și violența să fie oprită pentru totdeauna"*[94].

Într-o altă adresare publică, liderul Bisericii Ortodoxe Ruse spunea: „Biserica se roagă ca acest război să se încheie cât mai curând posibil, ca cât mai puțini frați să se omoare între ei în acest război fratricid"[95]. Narativa păcii este prezentă și în discursul președintelui Putin care, sub pretextul sărbătorii Crăciunului a ordonat o încetare a focului, propunând un armistițiu temporar părții Ucrainene pentru datele de 6 și 7 ianuarie 2023[96]. Aparența păcii în narativele discursive ale celor doi lideri este contrazisă de date. Inclusiv în ajunul Crăciunului pe stil vechi, luptele au continuat pe frontul din Ucraina[97].

Pe lângă discursul general adresat publicului Occidental și lumii în general, narativa păcii este construită și prezentă în discursul oficial intern, în special în rândul elitelor din Federația Rusă. Într-o discuție cu liderii religiilor din Federația Rusă, Vladimir Putin afirma: „Aș dori să vă mulțumesc încă o dată și să-mi exprim speranța că această întâlnire și binecuvântarea tuturor liderilor religioși va aduce puterea de a găsi o soluție care să aducă pacea în Orientul Mijlociu și, dacă Dumnezeu vrea, în întreaga lume"[98], Într-o altă declarație din

---

[94] Site-ul oficial al Patriarhiei Moscovei – Departamentul de Relații Externe Bisericești, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://mospat.ru/en/news/51528/.

[95] Radio Free Europe, *Russian Patriarch Kirill Says Dying In Ukraine 'Washes Away All Sins'* , accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://www.rferl.org/a/russia-patriarch-kirill-dying-ukraine-sins/32052380.html.

[96] France24, *Putin orders cease fire in Ukraine over Orthodox Christmas*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la https://www.france24.com/en/video/20230105-putin-orders-cease-fire-in-ukraine-over-orthodox-christmas.

[97] Global News, *Christmas ceasefire fails as shelling continues at Ukraine-Russia border*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://globalnews.ca/news/9391594/russia-ukraine-ceasefire-orthodox-christmas/.

[98] Președinția Rusă, *Meeting with representatives of religious associations*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la http://en.kremlin.ru/events/president/news/72593.

decembrie 2023, a Consiliului Interreligios din Rusia care reunește cele trei mari religii vetero-testamentare și Budismul se afirma:

> *„Comunitățile religioase din Rusia se roagă pentru restabilirea rapidă a păcii în Ucraina. Chemăm pe toți credincioșii religiilor tradiționale - creștini, musulmani, evrei și budiști – în a promova răbdare, pacea și dragoste pentru vecinii noștri, indiferent de naționalitatea și confesiunea lor religioasă. Responsabilitatea în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, respectul reciproc, aderarea la tradiții - asta ne deosebește de sectele și mișcările sectante"*[99].

Narativa războiului nedorit și a speranței pentru pace este prezentă în discursul liderilor religioși. Cu toate acestea, îndemnurile la pace și rugăciune sunt adesea acoperite de conflictul încă în desfășurare și de realitatea faptului că, la data de februarie 2022 Federația Rusă a declanșat o invazie neprovocată și nejustificată asupra teritoriului Ucrainean. Astfel, narativa păcii este o narativă a ipocriziei menită să mențină aparența dogmatică și de comuniune a Ortodoxiei slave din Federația Rusă. Dovezi ale ipocriziei narativei păcii vin tocmai dinspre regimul religiei politice din Federația Rusă. Într-un articol din 2023, titlul titrează: „Preoții ortodocși ruși se confruntă cu persecuții din partea statului și a bisericii pentru că susțin pacea în Ucraina"[100]. În cadrul acestui articol, un fost preot Ortodox rus explică faptul că nu s-a putut ruga pentru victoria Federației Ruse în Ucraina. Înlocuind textul oficial al rugăciunii care chema pentru „victorie", cu „pace" în rugăciunile din timpul slujbelor bisericești, consistoriul BORu i-a retras dreptul de slujire[101]. Acestea confirmă existența a două mesaje:

---

[99] Site-ul oficial al Patriarhiei Moscovei – Departamentul de Relații Externe Bisericești, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://mospat.ru/en/news/91107/.

[100] ApNews, *Russian Orthodox priests face persecution from state and church for supporting peace in Ukraine*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://apnews.com/article/russia-orthodox-church-defrocked-priests-ukraine-war-21660b57105a95a04e6321fb8baffa9e.

[101] ApNews, *Russian Orthodox priests face persecution from state and church for supporting peace in Ukraine*, accesat la data de 06.02.2024,

narativa pacifistă menită audienței Occidentale și conștiinței liderilor de vârf de la Kremlin și narativa justificării războiului. Despre ultima, în secțiunea următoare.

2. Sperând victoria, justificând războiul: o narativă pentru „Lume Rusă"

Proiectul Lumii Ruse și cel al Holy Rus, așa cum le-am discutat în secțiunile anterioare acestei analize, necesită justificarea invaziei militare din Ucraina, parte a ambelor proiecte geopolitice și cultural-spirituale ale Federației Ruse. La începutul invaziei, Patriarhul Chiriil numea războiul ca fiind unul de natură metafizică[102]. Narativa războiului justificat implică astfel două componente, prima fiind strâns legată de această afirmație a unui război metafizic care are loc în Ucraina și care implică o componentă puternic religioasă, dogmatică în natură. În aprilie 2022, liderul BORu afirma într-o predică: „Mergi cu curaj să-ți îndeplinești datoria militară. Și amintește-ți că, dacă îți dai viața pentru țara ta, vei fi cu Dumnezeu în Împărăția, slava și viața veșnică a Lui"[103]. În accepțiunea liderului BORu, participarea la invazia deliberată a Ucrainei este suficientă și substitutivă totodată judecății Divine. Într-o altă adresare, Patriarhul Chiril evidenția misiunea mântuitoare de suflete a soldaților ruși care luptă în Ucraina:

> *„Biserica realizează că dacă cineva, mânat de simțul datoriei și de nevoia de a-și îndeplini jurământul, merge*

disponibil online la: https://apnews.com/article/russia-orthodox-church-defrocked -priests-ukraine-war-21660b57105a95a04e6321fb8baffa9e.

[102] National Catholic Reporter, *Russia's Patriarch Kirill defends invasion of Ukraine, stoking Orthodox tensions*
accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://www.ncronline.org/news/people/russias-patriarch-kirill-defends-invasion-ukraine-stoking-orthodox-tensions.

[103] Radio Europa Liberă, *Patriarhul Kiril îi îndeamnă pe ruși să nu se teamă de moarte și să nu-i urască pe ucraineni***,** accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://moldova.europalibera.org/a/patriarhul-kirill-%C3%AEi-%C3%AEndeamn%C4%83-pe-ru%C8%99i-s%C4%83-nu-se-team%C4%83-de-moarte-%C8%99i-s%C4%83-nu-i-urasc%C4%83-pe-ucraineni/32048217.html.

> *să facă ceea ce îi cere datoria și dacă o persoană moare în îndeplinirea acestei îndatoriri, atunci, fără îndoială, a comis un act echivalent cu sacrificiul. Ei se vor fi sacrificat pentru alții și, prin urmare, credem că acest sacrificiu spală toate păcatele pe care o persoană le-a comis''*[104].

Pentru a justifica și susține invazia militară a Ucrainei, Patriarhul Chiriil reduce conflictul militar la o formulă de ortopraxie chiar necesară în contextul existent, printr-un sincretism ideologic și politizarea mesajului Sfintei Scripturi: „Nu e iubire mai mare decât să-și pună cineva sufletul pentru aproapele său" (Ioan 15,13). Această componentă a narativei justificative a războiului poate fi considerată o erezie fundamentată pe religia politică a regimului autoritar de la Kremlin. Narativa este cu atât mai periculos cu cât, pe lângă distrugerile materiale și pierderile omenești cauzate de război, pune în pericol însuși mântuirea indivizilor și unitatea de credință a Bisericii Ortodoxe.

O a doua componentă a narativei ce încearcă să justifice conflictul ruso-ucrainean poartă amprenta teritoriului canonic. În discursul i din februarie 2022 venit în explicarea invaziei din Ucraina, președintele Vladimir Putin afirma:

> *„Kievul continuă să pregătească distrugerea Bisericii Ortodoxe Ucrainene a Patriarhiei Moscovei. Aceasta nu este o evaluare emoțională; dovada în acest sens poate fi găsită în decizii și documente concrete. Autoritățile ucrainene au transformat cu cinism, tragedia schismei, într-un instrument al politicii de stat. Actualele autorități nu reacționează la apelurile poporului ucrainean de a desființa legile care încalcă drepturile credincioșilor. Mai*

[104] Adrian Hilton, *Kirill's crusade against Ukraine is more jihadi than Christian*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la https://www.spectator.co.uk/article/kirill-s-crusade-against-ukraine-is-more-jihadi-than-christian/.

> *mult, noi proiecte de legi îndreptate împotriva clerului și a milioanelor de enoriași ai Bisericii Ortodoxe Ucrainene a Patriarhiei Moscovei au fost înregistrate în Rada Supremă"*[105].

Referirile la teritoriul canonic au fost explicite și în discursul Patriarhului Chiriil. Acesta afirma într-o predică din martie 2022: „Fie ca Domnul să păzească pământul rusesc. Când spun „rusesc", folosesc expresia antică din „Povestea anilor trecuți" – „De unde a venit țara rusă", teritoriul care acum include Rusia și Ucraina și Belarus și alte triburi și popoare"[106]. Într-o altă declarație din decembrie 2022, liderul BORu spunea cu referire la războiul din Ucraina: „Cei care au deschis focul asupra populației din Ucraina au căutat și caută în continuare să-l răspândească în toate țările din „Lumea Rusă", pe tot teritoriul canonic al bisericii noastre: asupra Rusiei, Belarusului, statelor baltice, asupra Republicii Moldova, a țărilor Transcaucaziene și a celor din Asia Centrală"[107]. Luând cuvântul la ședința parlamentară de Crăciun din 2023 din camera inferioară a parlamentului rus, Duma de Stat, Patriarhul Chiriil a declarat:

> *„Se fac raiduri în eparhii, mănăstiri, parohii, împotriva clerului și a credincioșilor, se fac dosare penale sub pretexte deznădăjduite, care sunt și discreditate în mass-media. Cele mai importante sanctuare ortodoxe pentru popoarele noastre sunt luate cu asalt și profanate. Apeluri zilnice sunt făcute din ce în ce mai*

---

[105] Președinția Rusă, *Address by the President of the Russian Federation*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la http://en.kremlin.ru/events/president/news/67828.

[106] Knox Thames, *Defending religion in Ukraine – Russia's Putin distorts shared Christian roots to justify war*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la https://www.foxnews.com/opinion/defending-religion-ukraine-russia-putin-knox-thames.

[107] Cristina Mirca, *Patriarhul Kiril al Rusiei, declarații halucinante la adresa Republicii Moldova*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://tvrmoldova.md/article/843ea35c0c632891/patriarhul-kiril-al-rusiei-declaratii-halucinante-la-adresa-republicii-moldova.html?fbclid=IwAR1CiXShAHi9uUTJK9mrWJk-HFDSPsRvCgwO4kEZVamgJgXg_fXj9jj2pk4.

> *puternic pentru a interzice complet activitățile Bisericii Ortodoxe Canonice. Toate acestea pot fi considerate ca parte a unei ordini externe globale pentru distrugerea Ortodoxiei canonice într-o singură țară - Ucraina"*[108].

Aceste narative sunt preluate mai departe și distribuite în mediile online prin intermediul Orto-blogurilor. Orto-blogurile sunt spații digitale în care principala activitate a utilizatorilor și bloggerilor este de a urmări activitatea Bisericilor Ortodoxe și viața spirituală Ortodoxă. Cu toate acestea, nu de puține ori, teme din afara credinței Ortodoxe sunt prezentate și discutate, inclusiv teme politice, economice, de securitate și de mediu[109]. Într-un astfel de articol postat pe Orto-blogul "Pravoslavie.ru" (varianta paginii în engleză se numește *Orthodox Christianity*) Biserica Ortodoxă Ucraineană Autocefală este numită ca fiind schismatică și recunoscută doar de Patriarhia Ecumenică, în timp ce alt articol de pe blogul Ortodox privește autocefalia ca un alt pas al Vaticanului pentru a catoliciza Ucraina[110]. Mai mult decât distribuirea narativelor oficiale, Orto-bloggerii ruși îndeamnă direct spre continuarea conflictului și chiar încurajează actele de atac asupra civililor[111].

În final, ca parte a narativei de susținere a războiului din Ucraina, Patriarhul Chiriil a adoptat inclusiv sintagma „operațiune militară specială„ utilizată de Vladimir Putin pentru a descrie invazia Federației Ruse în Ucraina. Într-un comunicat al Patriarhiei de Moscova se afirma:

---

[108] Cristina Mirca, *Patriarhul Kiril al Rusiei, declarații halucinante la adresa Republicii Moldova*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://tvrmoldova.md/article/843ea35c0c632891/patriarhul-kiril-al-rusiei-declaratii-halucinante-la-adresa-republicii-moldova.html?fbclid=IwAR1CiXShAHi9uUTJK9mrWJk-HFDSPsRvCgwO4kEZVamgJgXg_fXj9jj2pk4.

[109] Dragoș Șamșudean, "Digital Orthodoxy. A Typology of Non-Institutionalized Ortho-Blogs", p. 53-62.

[110] Matfei Shaheen, *Analyzing the Ukrainain Cross Processions-Why did 300000 Ukrainians march for the baptizer of Russia?*; Taras Melnick, *The Roman Catholic „Anaconda Plan„*, accesate la data de 14.02.2024, disponibile online la: https://orthochristian.com/docs/search.html

[111] Valentyna Romanenko, *Blogger and priest of Russian Orthodox Church urges Russian military to kill Ukrainians*, accesat la data de 14.02.2024, disponibil online la: https://www.pravda.com.ua/eng/news/2023/04/7/7396912/

> *„Sanctitatea Sa Patriarhul Kiril a semnat un decret privind numirea protopopului Dimitri Vasilenkov, cleric al diecezei Sankt Petersburg, în calitate de președinte al Departamentului pentru interacțiunea cu cazacii din eparhia Sankt Petersburg, vicepreşedinte interimar al Eparhiei Sankt Petersburg, al Departamentului sinodal pentru interacțiunea cu forțele armate și agențiile de aplicare a legii și preot militar principal al clerului care are grijă de personalul militar al Forțelor Armate Ruse și angajații altor agenții de aplicare a legii din zona Operațiunii militare speciale*"[112].

Comunicatul oficial evidențiază alinierea narativei religioase cu narativa politică asupra conflictului: nu este război, ci doar o operațiune militară specială. Mai mult, narativele comunicatului arată către legătura strânsă dintre Biserică și stat prin forțele de securitate și armată, acestora din urmă fiindu-le atribuit un departament dedicat în cadrul Bisericii. Mai mult decât atât, preoții sunt direct implicați în grija față de buna funcționare spirituală a celor care iau parte în acest conflict.

Discuții

Pentru a legitimiza acțiunile de protejare a elemntelor culturale și a compatrioților din afară, a fost creat un cadru teoretic care include ca superconcept securitatea spirituală. Acest concept se bazează atât pe derivate conceptuale seculare precum compatrioții, lumea rusă și vecinătatea apropiată, cât și pe conceptul religios al bisericii multi-naționale. Astfel, securitatea spirituală stă la baza relațiilor între stat și Biserică și a acțiunilor comune în vederea promovării limbii și culturii ruse în afară și asigurării continuității valorilor spirituale și morale

[112] Site-ul oficial al Patriarhiei Moscovei – Departamentul de Relații Externe Bisericești, accesat la data de 14.02.2024, disponibil online la: http://www.patriarchia.ru/db/text/6017170.html

tradițională în rândul comunităților de etnici ruși din afară. Mai mult decât atât, în contextul invaziei din Ucraina și a conflictului militar aflat în desfășurare, securitatea spirituală implică asigurarea narativelor necesare pentru:

a) legitimarea externă a conflictului

b) legitimarea moral-spirituală internă a așa numitei operațiuni militare speciale.

Cu alte cuvinte, securitatea spirituală legitimează acțiunile de securitizare în sfera culturală pe plan extern întreprinse de statul rus în cooperare cu Biserica Ortodoxă Rusă, în timp ce pe plan intern asigură conștiința celor care iau parte la conflictul ruso-ucrainean.

Pentru a realiza securitizarea valorilor morale și spirituale tradiționale rusești, acestea au fost aduse pe agenda de securitate națională. În acest sens, Federația Rusă a trasat valorile moral-spirituale tradiționale specifice culturii rusești ca fiind amenințate, deci considerându-le o problemă de securitate națională prin includerea lor în Strategiile de Securitate Națională începând cu Conceptul de Securitate Națională a Federației Ruse din anul 2000 și până la cea mai recentă Strategie Națională de Securitate din anul 2015. Mai mult, vizând asigurarea securității spirituale a etnicilor ruși din afară, securitizarea valorilor morale și spirituale tradiționale rusești a fost inclusă ca obiectiv al politicii externe a Federației Ruse, acest lucru reieșind din Conceptului de Politică Externă a Federației Ruse. În acest mod a fost asigurat cadrul legal pentru acțiunile de securitizare a elementelor culturale ce vizează compatrioții și etnicii ruși din afară.

În vederea realizării obiectivelor din sfera culturală și socială care vizează etnicii ruși și compatrioții, BORu a dezvoltat relații la nivel interdepartamental cu Ministerul Afacerilor Externe, din partea instituției eclesiastice Ortodoxe fiind relevant Departamentul de Relații Externe al Bisericii din cadrul patriarhiei Moscovei. De asemenea, Biserica Ortodoxă Rusă are încheiate acorduri de cooperare în vederea promovării limbii și culturii ruse precum si a valorilor moral-spirituale tradiționale cu agențiile Rossotrudnnichestovo și Ruskii Mir. Ultimul, dar nu cel din urmă actor implicat este mass-media rusească reprezentată de trusturile de presă ITAR-TASS, Russia Today și Vocea Rusiei.

Biserica Ortodoxă Rusă, prin vocea liderilor Bisericilor Ortodoxe locale afalte sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei, susține mișcările compatrioților prin presiuni asupra liderilor politici locali și naționali în diferite probleme precum menținerea limbii ruse ca limbă oficială de stat. Ministerul Afacerilor Externe, prin intermediul ambasadelor asigură sprijin financiar agențiilor Rossotrudnnichestovo și Ruskii Mir, precum și celorlalte ONG-uri ruse afiliate pentru organizarea de evenimente culturale și artistice în vederea promovării limbii, culturii și valorilor tradiționale rusești, în timp ce cel de-al treilea actor implicat, mass-media asigură diseminarea acestor evenimente, a slujbelor religioase Ortodoxe în limba rusă, dar și a altor elemente de propagandă transmise direct din Federația Rusă, pentru ca etnicii ruși și compatrioții să mențină în permanență legătura cu patria mamă în scopul evitării erodătii valorilor morale și spirituale tradiționale ruse. Odată cu declanșarea invaziei Federației Ruse în Ucraina, toate aceste mecanisme care înainte de invazie funcționau ca elemente de soft-power în fostele republici sovietice, s-au transformat în mecanisme de hard-power. Narativele false pro-pace și cele pro-război adresate publicului intern, alături de sacționarea preoților care nu se aliniază mesajului BORu și implicarea directă în conflict prin preoții militari și Orto-bloggeri fac din BORu și liderii Ortodocși Ruși instrumente în justificarea invaziei ruse din Ucraina.

Bibliografie

- ApNews, Russian Orthodox priests face persecution from state and church for supporting peace in Ukraine, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://apnews.com/article/russia-orthodox-church-defrocked-priests-ukraine-war-21660b57105a95a04e6321fb8baffa9e.
- Blitt, Robert C. „Russia's Orthodox Foreign Policy: the Growing Influence of the Russian Orthodox Church in Shaping Russia's Policies Abroad" în: *Penn Carey Law Journals*, Vol.33, Issue 11, 2011.
- Buzan, Barry Ole Waever, Jaap de Wilde, Securitatea. Un nou cadru de analiză, Cluj Napoca, CA Publishing, 2011.
- Chawryło Katarzyna, „The altar and the throne alliance. The Russian Orthodox Church vs. the Government in Russia", în Ośrodek Studiów Wschodnich Studies, nr.54, 2016.
- Cubreacov, Vlad Ortodoxia Rusă și Ortodoxia Română. Statistici Comparate, 20 iunie 2016, consultat la data de 24.08.2017, disponibil on-line: http://www.rostonline.ro/2016/06/ortodoxia-rusa-si-ortodoxia-romana-statistici-comparate/.
- Curanović, Alicja, „The religious diplomacy of the Russian Federation", în *Russie.Nei.Reports*, nr.12, 2012.
- De Fina, Anna "Narrative Analysis." În: *Research Methods in Intercultural Communication*: A Practical Guide, Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, 2016.
- Dumitrescu, Lucian „The Role of Strategic Narratives in Information Warfare", în: *Romanian Review of Political Sciences & International Relations*, Vol.15, Issue nr.1, București, 2018.
- Elkner Julie, „Spiritual security in Putin's Russia", în *History & Policy*, 2005, p.1-5, disponibil online la: http://www.historyandpolicy.org/policy-papers/papers/spiritual-security-in-putins-russia.

- Etling, Bruce, „Public Discourse in the Russian Blogosphere: Mapping RuNet Politics and Mobilization", în *Berkman Center Research Publication*, nr. 2010-11, 2010.
- Endy Melvin, „Francisco de Vitoria and Francisco Suárez on Religious Authority and Cause for Justified War: The Centrality of Religious War in the Christian Just War Tradition", în *Journal of Religious Ethics*, vol. 46, nr. 2, 2018.
- Flake, Lincoln Defending the Faith. The Russian Orthodox Church and the Demise of Religious Pluralis, Verlag, Stuttgart, 2021.
- France24, Putin orders cease fire in Ukraine over Orthodox Christmas, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la https://www.france24.com/en/video/20230105-putin-orders-cease-fire-in-ukraine-over-orthodox-christmas.
- Global News, Christmas ceasefire fails as shelling continues at Ukraine-Russia border, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://globalnews.ca/news/9391594/russia-ukraine-ceasefire-orthodox-christmas/.
- Grosshans Hans-Peter, Pantelis Kalaitzidis, „Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in an Age of Globalization: Introduction" în Hans-Peter Grosshans și Pantelis Kalaitzidis (Edt.), Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age, Brill, Paderborn, pp. IX-1, 2022.
- Heemskerk, Erik Blessed are the Peacemakers The Role of the Orthodox Churches in the Russian-Georgian Conflict, Universitatea Leiden, Olanda, consultat la data de 23.10.2017, disponibil on-line: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/52435/dox_Churches_in_the_Russian-Georgian_conflict_Final_Version.docx.pdf?sequence=1.
- Hovorun, Cyril Political Orthodoxies.The Unorthodoxies of the Church Coerced, Fortress Press, Minneapolis, 2018.
- Jovanović, Milos, „Silence or Condemnation: The Orthodox Church on Homosexuality in Serbia", în Družboslovne razprave, Vol. XXIX, nr. 73, 2013.

- Kallas, Kristina „Claiming the diaspora: Russia's compatriot policy and its reception by Estonian-Russian population", în Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe, nr.3, Vol.15, 2016.
- Kenney, Zachary S. „The Interplay of Military and Cultural Power: Russia's Orthodox Christian Soft Power Strategy in the Context of Post-Soviet Globalization", în Geopolitics, vol.25, nr.1, 2020.
- Kotkina, Irina, Mikhail Suslov, „ 'Ortho-Blogging' from Inside: A Virtual Roundtable", în Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media, nr.14, 2015.
- Marsh Christopher, „Eastern orthodoxy and the fusion of national and spiritual security", în Seiple Chris (Ed.) The Routledge Handbook of Religion and Security, Londra, Routledge, 2013.
- Melnick, Taras The Roman Catholic „Anaconda Plan„ accesate la data de 14.02.2024, disponibile online la: https://orthochristian.com/docs/search.html.
- Mirca, Cristina, *Patriarhul Kiril al Rusiei, declarații halucinante la adresa Republicii Moldova*, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://tvrmoldova.md/article/843ea35c0c632891/patriarhul-kiril-al-rusiei-declaratii-halucinante-la-adresa-republicii-moldova.html?fbclid=IwAR1CiXShAHi9uUTJK9mrWJk-HFDSPsRvCgwO4kEZVamgJgXg_fXj9jj2pk4
- National Catholic Reporter, Russia's Patriarch Kirill defends invasion of Ukraine, stoking Orthodox tensions accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://www.ncronline.org/news/people/russias-patriarch-kirill-defends-invasion-ukraine-stoking-orthodox-tensions.
- O'Loughlin, John Gerard Toal și Vladimir Kolosov, „Who Identifies with the "Russian World"? Geopolitical Attitudes in Southeastern Ukraine, Crimea, Abkhazia, South Ossetia

and Transnistria", în Eurasian Geography and Economics, Nr. 5, 2016.

- Președinția Rusă, Address by the President of the Russian Federation, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la http://en.kremlin.ru/events/president/news/67828.
- Președinția Rusă, Meeting with representatives of religious associations, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la http://en.kremlin.ru/events/president/news/72593.
- Radio Europa Liberă, Patriarhul Kiril îi îndeamnă pe ruși să nu se teamă de moarte și să nu-i urască pe ucraineni, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://moldova.europalibera.org/a/patriarhul-kirill-%C3%AEi-%C3%AAndeamn%C4%83-pe-ru%C8%99i-s%C4%83-nu-se-team%C4%83-de-moarte-%C8%99i-s%C4%83-nu-i-urasc%C4%83-pe-ucraineni/32048217.html.
- Radio Free Europe, Russian Patriarch Kirill Says Dying In Ukraine 'Washes Away All Sins', accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://www.rferl.org/a/russia-patriarch-kirill-dying-ukraine-sins/32052380.html.
- Romanenko, Valentyna Blogger and priest of Russian Orthodox Church urges Russian military to kill Ukrainians, accesat la data de 14.02.2024, disponibil online la: https://www.pravda.com.ua/eng/news/2023/04/7/7396912/.
- Scott, Thomas The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. Palgrave Macmillan Dialogue, New York, 2005.
- Suslov, Mikhail „The Russian Orthodox Church and the Crisis in Ukraine", în Andrii Krawchuk și Thomas Bremer (Ed.), Churches in the Ukrainian Crisis, Cham, Springer International Publishing, 2016.
- Simons, Greg „The Russian Orthodox Church: Toward a New, Global Role", în Cicero Foundation Great Debate Paper, Nr.16, 2016.
- Shaheen Matfei, Analyzing the Ukrainian Cross Processions-Why did 300000 Ukrainians march for the baptizer of

Russia?; Taras Melnick, The Roman Catholic ,,Anaconda Plan,, accesate la data de 14.02.2024, disponibile online la: https://orthochristian.com/docs/search.html.

- Site-ul oficial al Patriarhiei Moscovei – Departamentul de Relații Externe Bisericești, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://mospat.ru/en/news/51528/.
- Site-ul oficial al Patriarhiei Moscovei – Departamentul de Relații Externe Bisericești, accesat la data de 14.02.2024, disponibil online la: http://www.patriarchia.ru/db/text/6017170.html.
- Site-ul oficial al Patriarhiei Moscovei – Departamentul de Relații Externe Bisericești, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la: https://mospat.ru/en/news/91107/.
- Șamșudean, Dragoș, „Populism Religios În Federația Rusă. Analiza Discursurilor Online În Perioada 2008-2020", în Sfera Politicii 28, no. 3–4, 2020.
- Thames, Knox Defending religion in Ukraine – Russia's Putin distorts shared Christian roots to justify war, accesat la data de 06.02.2024, disponibil online la https://www.foxnews.com/opinion/defending-religion-ukraine-russia-putin-knox-thames.
- Volkov, Yuri Grigorjevich Diana Vladimirovna Filyushkina, „Spiritual Lumpenization of the Russian society in the circumstances of globalization", în: Middle-East Journal of Scientific Research, volumul 21, nr.3, 2014.
- Walker, Christopher, Jessica Ludwig, The Meaning of Sharp Power. How Authoritarian States Project Influence, 16.11. 2017, consultat la data de 10.02.2018, disponibil on line: https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2017-11-16/meaning-sharp-power.
- White, Stephen, Ian McAllister, „The politics of religion in Postcommunist Russia", în Religion, State & Society, Vol. 25, Nr.3, 1997.
- Winestig, Mike, Tools of destabilization: Russian soft power and non-military influence in the Baltic States, decembrie

2014, p. 26, consultat la data de 14.04.2018, disponibil on line: https://www.stratcomcoe.org/mike-winnerstig-ed-tools-destabilization-russian-soft-power-and-non-military-influence-baltic-states.

- Zasanska, Nadia D. „New Producers of Patriarchal Ideology: Matushki in Digital Media of Russian Orthodox Church", în ESSACHESS - Journal for Communication Studies , Vol.12, nr. 2 ,2019.

Is the Existing State - Russian Orthodox Chuch relations in Russia an Example of Symphonia?

Marko Kapetanov

Hellenic College Holy Cross, Boston, Massachusetts

Introduction

Patriarch Kirill, in his address titled "Edict" at the XXV "All-World Council of the Russian People" on March 27, 2024 in the Assembly Hall of the Christ the Savior Cathedral, opened the event by stating several key points for understanding the relationship between the Church and the state in Russia. He began his speech by addressing Russia's aggression towards Ukraine, which, according to the established Moscow narrative, he referred to as a "special operation"[113]. However, during his speech, Kirill made one particularly important assertion for understanding the role of the Church in this aggression: he referred to this war as a "Holy War". That is, it is not just a clash between two states but between believers and non-believers. Such a war cannot be understood or initiated without the involvement of a religious institution, which in this case should be the so-called "traditional religious communities"[114] led by the Russian Orthodox

[113] "Наказ XXV Всемирного Русского Народного Собора «Настоящее и Будущее Русского Мира» / Официальные Документы / Патриархия.Ru," Патриархия.ru, March 27, 2024, accessed on May 23, 2024: http://www.patriarchia.ru/db/text/6116189.html.

[114] Constitutional "traditional religions" in Russia encompass faiths like Russian Orthodoxy, Islam, Judaism, and Buddhism, which hold constitutionally recognized status, granting them special privileges and protections within the legal framework. Russian Orthodoxy, established as the state religion in the 10th century, holds a dominant position and receives significant state support. Islam, practiced predominantly in regions like Tatarstan and Chechnya, also holds constitutional recognition, alongside Judaism, which has a historical presence in major cities. Buddhism, thriving notably in regions like Buryatia and Kalmykia, also enjoys constitutional acknowledgment. This recognition

Church. Kirill thus defined his church as a Church at war, or a warring Church, which has often been the case in history, but a conflict between two Orthodox sides has never been defined as a "Holy War" in Orthodoxy. Therefore, this war is not just a religious issue but also a national one; the essence that distinguishes Orthodox believers in Ukraine and Russia is their nationality, so in this aggression, this is the fundamental division, not a religious one.

Many Orthodox theologians rightly question whether this is a form of heresy for Orthodoxy[115]. For how can a military campaign against believers of the same faith be called a "Holy War"? In other words, what difference between two Orthodox peoples gives the leader of one the right to call the aggression "holy"? The answers to these questions cannot be purely theological but, when viewed in context, also become political. The reality is that the state initiated the aggression, and the Church was expected to declare it "holy". Therefore, in this case, the decision of the Church is not about resisting war but blessing it. Thus, the ROC has defined itself as a "state church", which it has long been unwilling to accept.

Patriarch Kirill justified his claim by stating that Russia is not only fighting against another nation but against the "satanism of the West" manifested through "liberalism, globalism, and the degradation of traditional values", and that Russia is defending the "Russian world" that extends beyond the borders of the federation, including the empire. Therefore, as the head of the Church, Krill believes it is his spiritual authority to support the state in pursuit of this goal. Such authority would not be as problematic if it were not occurring in a constitutionally secular state. A question therefore arises: what is the relationship between the Russian state and the church? Orthodox history has idealized the concept of *the symphony of powers* as the best relationship, which could be said to be happening in modern Russia. However, the reality is that the contemporary secular Russian

reflects the cultural and historical significance of these religions within Russia and grants them certain benefits and protections under the law.

[115] See: John Chryssavgis, "Casting the First Stone of Heresy," Public Orthodoxy, April 19, 2024, accessed on May 23, 2024:https://publicorthodoxy.org/2024/04/19/casting-the-first-stone-of-heresy/.

Federation is not the Byzantine Empire, so this relationship can be *de facto* applicable, not *de jure*. Russia is not a Christian empire as Byzantium was but rather the heir of enlightened absolutist and dictatorial communism. In both cases, the sovereign of the state had absolute power. In other words, the ROC has rarely, if ever, functioned in a symphonic relationship with the state, as known in the Byzantine Empire. Therefore, the Russian national idea is not just imperialistic or communist, but in many forms, it has experienced a blend of these ideas with the aim of preserving the national corpus, demonstrating pride in both of its historical realities.

In this process, the Church has played a significant role; it has become the essential bearer of nationality by transforming itself with the state to not only be the heir of the imperial church without a leader or the communist one with a leader but without any rights. It has now become the guardian of Russian society, particularly the idea of the "Russian world" beyond the state's borders through its missionary work. In this regard, the relationship between the state and the Church has transformed into a new post-communist (but also post-imperialist) reality, which could be called a symphony if only the benefits for both sides were considered. Because of this transformed relationship, both sides benefit, but concerning the influence and balance of power, the application of symphony at the institutional and social level raises questions. On the Church's side, which wishes to realize itself in the Byzantine reality driven by the idea of the "Third Rome"[116], it seeks to have complete influence on society through education, ethical and moral issues, tradition, culture, customs, and to become the guardian

[116] The idea of the Third Rome, as articulated by the monk Nestor (XII century) in his chronicles, epitomized the belief in Moscow's divine mission to safeguard and perpetuate the Christian faith following the decline of the Roman and Byzantine Empires. Nestor's writings, particularly in *The Tale of the Princes of Vladimir,* emphasized the providential role of Moscow as the new spiritual and political center, ordained to uphold Orthodoxy and protect it from external threats. His narrative imbued Moscow's rulers with a sense of sacred duty, portraying them as heirs to the Roman and Byzantine legacy and guardians of the Orthodox faith, thus solidifying the notion of Moscow as the Third Rome.

of Russian society, while the state guards this reality institutionally, primarily through military superiority. A state that sees benefit in the Church and its influence is not against a greater influence of the Church when needed, but it does not want the Church to be the ruler of society, i.e., to create everything. Therefore, it strives to limit the Church's power. For example, the state long refused to allow the Church to determine the issue of abortion, but due to wartime conditions and the need for Church support in society, it agreed to greater Church influence on that issue. Hence, there is an apparent difference in understanding *symphony* on both sides. While the Church sees *symphony* as singing the same song together, the state sees it as their main singing voice, with the church following. In both cases, consensus is guaranteed. Both sides benefit, but regarding the question of power and who has influence where, the question remains.

This paper will address these issues, how they have developed in history, and what impact they have on the present in the Russian Federation. In the labyrinthine reality of post-communist Russia, the Orthodox tradition still has a significant influence on the Russian. That is, how both sides express imperialistic aspirations in the contemporary world, with consequences for institutions, the Russian people, neighboring states, and global Orthodoxy. The post-Soviet imperialistic spirit has transformed these relationships and created a "symphony" that not only corresponds to previous historical applications thereof but also to periods where such a relationship did not exist. Therefore, this paper will examine the new paradigm between Church and state authority, the historical patterns which have contributed to post-Soviet Russian discourse. and It will further explore Russia's internal aim to regain imperial power, for the common good of both the Russian state and the Russian Orthodox Church.

Byzantium and "Holy Rus"

The concept of symphony as a church-state relationship in Russia traces its roots to the advent of Christianity, but it was solidified with the emergence of the idea of the "Third Rome" following the fall of Constantinople in the 15th century. Thus, the reality of symphonic relations originated in the Byzantine state-church connection, but they

had quite different connotations from modern Russia, thus requiring a closer historical approach to understand the developmental differences, despite sharing the same starting point: an established relationship for more effective functioning. Aristotle Papanikolaou defines this relationship in Byzantium as: *"The Christian political vision called for the emperor and the bishop to cooperate for the sake of the unity of the Christian empire, the unity of the faith, and formation of virtue"*[117]. Between them the aim was to achieve unity of the empire and faith as the drivers of this relationship, but throughout history. They underwent transformations, and today they not only determine internal relations but also relations with the world. However, the relationship with unity of faith has also changed from the principle of one Church to "traditional communities".

Emperor Justinian I of Eastern Roman Empire expressed the idea of symphony between church and state in his sixth Novella: *"For if the priesthood is in every way free from blame and possesses access to God, and if the emperors administer equitably and judiciously the state entrusted to their care, general harmony (symphonia tes agathe) will result and whatever is beneficial will be bestowed upon the human race"*[118]. The Emperor was understood as the one responsible for maintaining order in this political relationship; his absolute authority was not questioned, but it did not allow him to degrade the authority of bishops, especially the Patriarch of Constantinople. The Church, or the Patriarch, had unlimited authority in matters of morality and faith, so the role of the Patriarch was rightly termed by Steve Runciman as "Keeper of the empire's conscience"[119]. The morality dictated by the Church became the empire's morality, and the mode of governance in society and the faith propagated by the Church became the faith of the Empire, so anyone who did not believe so became enemies of the empire and were often persecuted for it. Morality and faith had to be

[117] Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political*, University of Notre Dame Press, 2012, p. 67.

[118] Justinian, "*Novela 6"* în *Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan, From Irenaeus to Grotius*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999, p. 194.

[119] Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy: The Weil Lectures, Cincinatti*, Cambridge University Press, 2004, p. 36.

purely Christian to preserve the idea of a Christian state, which was a common desire of both the clergy and the monastic community. (The monastic community, more traditional than either emperor or patriarch, often opposed the decisions of both in the interest of preserving this Christian state.

The idea of a Christian state differentiated two roles in the ruler's office: Imperium and Sacerdotium: "the former refers to the emperor and it responsible for 'human affairs', whereas the latter refers to the priesthood, symbolized in the person of the bishop, and 'serves divine things'"[120]. The power relationship was not monolithic, and conflicts often arose in this field, especially in the later centuries of the Empire. But the driving idea to preserve the Christian state through joint efforts was never questioned. Thus, Byzantium understood symphony in the divine granted authority for both sides, and they must together preserve such a state. Therefore, it is not surprising that the emperors were not only against members of other faiths but openly persecuted them, especially non-Chalcedonian heretics and Jews. The imperial role was not only about state matters but also about preserving faith. The emperor, therefore, as one who truly believes, would be respected by his subjects of that faith. Eusebius defined Byzantine political theology in a similar fashion: "By the will of God, we govern an empire that has come to us from His Divine Majesty", and also, "God alone and the Emperor who follows God can rule the world justly"[121]. The Byzantine Empire characterized itself as the guardian of Christian tradition and culture. In other words, it was a sacral state at the institutional level, but also at the social level, because no decision went against the purity of faith and its morality but rather affirmed Orthodox faith. This symphonic reality – which did not mean dividing power into administrative areas but into a sacral empire with a sacral emperor- was understood quite differently in Imperial Russia, especially in the present-day Russian Federation. Contemporary Russian symphony does not imply that Orthodoxy is the state religion or holds complete primacy; here, the principle of secularism has been applied, which was

[120] Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political*, p. 26

[121] Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy: The Weil Lectures, Cincinatti*, p. 46

certainly unknown to Byzantium. However, Russia is not a state where laicism is fully developed, as Orthodoxy is still traditionally present in the Russian people, so it largely constitutes an essential part of Russian society. It influences the building of morality and education, which is part of the former Byzantine symphony, but it is a much broader concept than what is seen in Russia today.

Because present-day Russia emerged from the synthesis of the imperial and communist states, it is considered a full-fledged successor of both its predecessors. Orthodoxy, although marginalized in the former system and persecuted in the latter, sees itself equally involved in preserving both parts of its history, insisting on finding within what gives it the means to define its place in modern Russia. Therefore, the paradigm of the state-church relationship in Russia cannot be understood without understanding the Empire and then the Soviet state.

The influence that the Russian Empire had on Orthodoxy, especially in creating the image of itself as a "bastion of Orthodoxy", was immense primarily due to historical circumstances. With the fall of Constantinople in 1453, Orthodoxy in these regions sought to fight for its survival, and Russia, being the only place where Orthodoxy was not under Turkish rule, saw itself as the inheritor of that Orthodox empire. Thus, a movement emerged within the Russian church that saw the empire as the natural successor to Byzantium, and the tsar as the Byzantine emperor. Consequently, in regards to theology, monasticism, liturgy, and iconography, the Russian Empire became a center of development. There was, however, little evident proof that the civil, legal, and judicial systems of the Roman Empire were transferred to Russia. As A. Papanikolaou puts it, "Justinian's notion of *symphonia* was a guiding principle within the Russian Empire, but there was not a clear transmission of a tradition of thinking on the shape of *symphonia* in the long history of the Byzantine Empire. The Russians were left to apply the principle of *symphonia* in its own history without any recourse to a body of work from the Byzantine Empire that could help guide them"[122]. The Russian Empire attempted to be the successor of this system, but unsuccessfully; they even called Moscow the "Third Rome" to create the idea that they were heirs and could govern the

[122] Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political*, p. 29.

state as such. However, these attempts - although they represented strong ideas until the reign of Peter the Great - failed to strengthen the church to rival the imperial authority. Instead, the church was weakened by its internal division between the old and new rites.

The role of the patriarch from the 16th to the 18th century was of great significance in Russian society, and he performed many functions related to the role of the tsar. Both the patriarch and the tsar had influence within society, but with different scopes of influence:

> *"The tsar took care of the security of the community inside and outside, while the patriarchate regulated the life of the subjects from birth to death. Additionally, the Patriarch was an obligatory member of the boyars' Duma (government). If there was no tsar, the most important affairs were decided in consultation with the Patriarch… The symphonia as equilibrium between the tsar and the ROC's responsibilities was nevertheless more an ideal than a stable reality, hence fluctuating between the dominion of the tsar or the Patriarch depending on the circumstances"*[123].

This connection was an informal one, not governed by written law. Rather, the tsar and patriarch employed the idea of symphonic partnership to resolve conflicts and maintain the status quo. However, such a relationship could not last long because many tsars and patriarchs were not in a partnership. Patriarch Nikon attempted to resolve this issue by not only asserting his authority but also reforming church life in Russia. His idea, inspired by the thought of the "Third Rome", was to make Moscow a new center of Christianity through Greek reforms[124]. His idea, however, was to take control of certain social issues that were otherwise within the domain of the royal authority, leading to conflict. For Nikon, the spiritual authority of the

[123] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, Cambridge University Press, 2021, pg. 247.
[124] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 249.

patriarch surpassed the emperor's earthly one, and he should have more say in social and state matters, while the tsar should become the supreme protector of such reality. During Nikon's time, symphony left the hands of the tsars and became solely the prerogative of the patriarch[125]. However, many disagreed with his reforms, leading to the emergence of a new community of Old Believers. This division greatly harmed the Church and weakened its position against the state, although initially, the tsar and the state persecuted schismatics. The division became deeper, and the Church had weak internal relations before the rise of Peter the Great to power, so he could easily bring about drastic changes that would completely degrade the idea of any symphony.

Russian Imperial Church

The Enlightenment period-- which entered Russia decisively with Peter the Great (1682-1725)[126] and was solidified with Catherine the Great – brought a new reality to church-state relations, placing Russia among the enlightened absolutist monarchies. Russia severed any, even sentimental, ties with Byzantium, shifting the relationship between the Church and the state in a direction where the state held all power. The first and most significant step in this process was the abolition of the patriarchy. When the last patriarch died, Peter the Great did not allow for a new one to be elected. Instead, in 1721, he

[125] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 248

[126] Peter the Great, also known as Peter I or Pyotr Alexeyevich, was one of Russia's most prominent and influential tsars, ruling from 1682 until his death in 1725. He is renowned for his efforts to modernize Russia and transform it into a more Europeanized and powerful state. During his reign, Peter initiated sweeping reforms across various aspects of Russian society, economy, and military. He established St. Petersburg as Russia's new capital and introduced Western-style administrative, educational, and military systems. Peter also waged successful military campaigns, expanding Russia's territory and influence. His reign marked a pivotal period in Russian history, often referred to as the "Petrine era," characterized by extensive modernization efforts and Russia's emergence as a major European power.

issued the document Ecclesiastical Regulation, which established the state bureaucratic body, the Holy Synod. The Holy Synod was composed of several laymen and clerics, headed by an overprocurator appointed directly by the tsar. Such an arrangement,the enfoldment of the church administration with the state apparatus, was unknown in Orthodox history. In this period, one cannot speak of any symphony, especially not the kind that existed in Byzantium:

> *"Peter's configuration of church-state relations was unprecedented in the history of the Orthodox Church and weakened substantially any possibility of ecclesial resistance, either hierarchical or monastic, to imperil power. This particular Russian structure highlights the fact that symphonia within the Byzantine Empire entailed some form of independence and distance between the ecclesial and political spheres of authority, which allowed for a dynamic of constant negotiation between these spheres"*[127].

Peter's reforms not only abolished the patriarchy but also placed the clergy on the level of state officials through swearing to unconditionally defend the prerogatives of power belonging to the *High Autocracy of His Majesty*. Furthermore, the clergy were expected to report anyone expressing any anti-state or problematic ideas heard during confessions to the authorities[128].

Catherine the Great (1762-1796)[129] continued with radical secularism, expressing ideas like "the power of the monarch is higher than the laws

---

[127] Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political*, p. 31

[128] Richard Pipes, *Russia Under the Old Regim*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974, p. 240-44.

[129] Catherine the Great, born Sophie of Anhalt-Zerbst, was a German princess who became Empress of Russia, reigning from 1762 until her death in 1796. She was one of the most renowned and influential monarchs in Russian history, known for her intelligence, political astuteness, and cultural patronage. Catherine came to power through a coup that deposed her husband, Emperator Peter III. During her reign, she implemented significant reforms aimed at modernizing Russia's administration, economy, and society, drawing inspiration from the Enlightenment ideals. Catherine expanded Russia's territory

of the Gospel"[130], which she pragmatically applied to benefit the state budget. She confiscated large land possessions from monasteries and dioceses, affecting both monastery workers and buildings. She completely removed the autonomy of the clergy and halved the numbers of monks and nuns. A significant step she took was addressing religious tolerance, particularly towards the Old Believers, who were no longer considered heretics by the state. The state also became tolerant towards Muslims, even recognizing their marriage rights. Catholicism posed a problem due to its center being in the Vatican, which represented a foreign element for the state. However, with the annexation of a large part of Poland, the same laws as those applied to the Russian Orthodox Church (ROC) were extended to them, i.e., synodal administration under state control. As for the Jews, they were viewed as a foreign element and were not granted significant rights. This period was also marked by "secular holiness", where secular literature began to replace religion, especially Orthodoxy, which due to pressure and dependence on the state, could not fulfill its moral mission[131], Ideas from this group of writers—Nikolai Gogol, Fyodor Dostoevsky, and Leo Tolstoy–transcended aristocratic circles and reached lower classes, contributing to the construction of Russian identity and the "Slavic soul," which played a significant role in national identity formation: *"It is important to highlight that during this phase, the national fate was identified with the state's interests. In other words, the process of state-building set the parameters for the development of the national community"*[132].

At the same time, alongside the development of national identity, socialist ideas emerged due to the difficult living conditions of the lower classes. Thus, in this dynamic period of severe state repression at all levels, social and national issues became significant concerns of Russian society. After the defeat in the Russo-Japanese War (1905)

through military conquests and diplomacy, notably annexing Crimea and parts of Poland.

[130] Richard Pipes, *Russia Under the Old Regim*, p. 476.

[131] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 255.

[132] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 255

and the dire economic situation during World War I, the Russian Empire faced its end, leading to a new social order and a new state. The new Soviet state, where communism became the new religion, left no room for any other religion, transforming the church reality into illegality during this period.

Communism and Persecution of the ROC

With the arrival of the Bolsheviks to power, preceded by the civil war, the Russian Empire underwent a complete transformation, giving rise to the communist USSR, where power was dictatorial, and religion was considered anti-state and pro-monarchist, thus slated for elimination. However, before the Bolsheviks seized power during the October Revolution[133], it was preceded by the February Revolution[134], which replaced the empire with two attempts at state organization that failed due to widespread discontent among the people due to food shortages and poverty as consequences of the First World War. The February Revolution saw the dissolution of the Russian Empire, the

[133] The October Revolution, also known as the Bolshevik Revolution, was a pivotal event in Russian history that occurred in October 1917 (according to the Julian calendar, or November 1917 according to the Gregorian calendar). It was led by the Bolshevik Party, headed by Vladimir Lenin, and resulted in the overthrow of the Provisional Government established after the February Revolution earlier that year. The October Revolution effectively brought the Bolsheviks to power, leading to the establishment of a communist government in Russia. This event marked the beginning of the Russian Civil War and the formation of the Soviet Union, profoundly shaping the course of 20th-century history.

[134] The February Revolution, also known as the February Bourgeois Democratic Revolution, took place in Russia in February 1917 (Gregorian calendar). It resulted in the overthrow of Tsar Nicholas II and the end of the Romanov dynasty. The revolution was sparked by widespread discontent over food shortages, military failures, and political repression. Mass protests and strikes erupted in Petrograd (modern-day St. Petersburg), leading to the abdication of the tsar and the establishment of a provisional government. This event marked the beginning of a tumultuous period of political upheaval in Russia, ultimately culminating in the October Revolution later that year.

abdication of Tsar Nicholas II[135], and two attempts at democracy of which the people were dissatisfied This paved the way for resolution in the October Revolution when the Bolsheviks fully took over.

Regarding the church, in the early moments of the revolution, it did not oppose but supported the revolution, as evidenced by the fact that 90 percent of the church hierarchy supported the revolution upon its arrival.[136] Church officials were not separate authorities but part of the state apparatus, so it was fitting for them to accept the new system[137]. The change in power allowed the church, after centuries of imperial pressure, to hold a great council of the Russian Orthodox Church during the summer of 1917, where one of the first items on the agenda was the restoration of the patriarchy. On behalf of the Congress of the People and the Clergy, Russian philosopher Sergius Bulgakov[138]

---

[135] Nicholas II, full name Nicholas Alexandrovich Romanov, was the last Emperor of Russia, reigning from 1894 until his abdication in 1917. He was born in 1868 into the Romanov dynasty, which had ruled Russia for over three centuries. Nicholas II's reign was marked by political turmoil, economic instability, and social unrest. He faced numerous challenges, including the Russo-Japanese War, the Revolution of 1905, and Russia's involvement in World War I. Nicholas II's autocratic rule and failure to address the grievances of the Russian people ultimately contributed to his downfall. He abdicated the throne in 1917 following the February Revolution, which led to the end of the Romanov dynasty and the establishment of a provisional government in Russia. Nicholas II and his family were later executed by Bolshevik revolutionaries in 1918.

[136] Gregory Freeze, "Church and Politics in Late Imperial Russia: Chrisis and Radicalization of the Clergy," în *Russia under the Last Tsar: Opposition and Subversion, 1894-1917*, Blackwell, Malden, 1999, p. 270

[137] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 265.

[138] Sergei Bulgakov was a Russian Orthodox theologian, philosopher, and economist, prominent in the early 20th century. Born in 1871, he was initially trained as a lawyer but later turned to theology. Bulgakov played a significant role in the Russian religious renaissance of the early 20th century and was involved in various intellectual and theological movements, including the Russian Religious Renaissance and the Russian Symbolism literary movement. He is best known for his theological works, particularly his exploration of the relationship between theology and philosophy. Bulgakov's theological views

issued a report titled The *Church and Democracy*, which welcomed the new democratic system: "The Church needs the freedom that it was deprived of under the old order… If democracy gives her this benefit, she will be grateful to her"[139].

The provisional government, despite granting many rights to religious communities, did not address the issues of separation of powers and the concrete resolution of the status of different religions in the state[140]. The council was held in October, but due to the revolution, it could not make any other decisions apart from choosing a new patriarch. While the Bolsheviks seized power in Petrograd, in Moscow, the metropolitan Tikhon (Belavin) was elected patriarch in early November 1917[141]. Since the Bolsheviks wanted not only to control over religion as the tsars did but to utterly destroy it, they swiftly began persecuting the Church at all levels. They succeeded in organizing their "Living Church", composed of secessionist clergy who implemented many reforms: *"the elimination of patriarchate, the creation of elected bodies for the church administration, the abolition of the institution of monasticism, and the use of modern Russian for worship"*[142].

Thus, a very difficult situation emerged in the Russian Church, with the young patriarchy on one side and persecution by communists and secessionists forming a new church on the other. After condemning

were influential and controversial, and he engaged in debates with other prominent theologians of his time. He was also involved in social and political issues, advocating for Christian socialism and critiquing both capitalism and Marxism.

[139] Bulgakov, Sergey, *Церковь и Демократия (Church and Democracy)*, Direct Media, Moscow, 1917, p. 9.

[140] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 265.

[141] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 265.

[142] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 266.

the Bolsheviks and repression in his letters[143], the patriarch was imprisoned and died there in 1925. No patriarch would be elected after him. The period of persecution of religious communities by the state, especially in the first years after the civil war[144], was very harsh and cruel. The state declared atheism as the new faith and enforced radical secularism. All church property was confiscated, and the Russian Orthodox Church went from having 54,000 parishes before the war to 500 by 1940. Over a thousand priests were killed, and many more were tortured, while others left the country[145]. This period left deep scars on the spiritual state of Russia, and it would take many years for the Church to recover. Similar persecutions were endured by the Catholic Church, Islam, and Jews.

Changes in the attitude toward the Church began during the Second World War when the entire country faced the onslaught of another power, forcing it to gain deeper support beyond military means. Stalin[146] realized that people's faith could be mobilized for victory over

---

[143] Tikhon Bellavin, "Patriarch's Epistle to the Soviet of People's Commissars",November 7, 1918, accessed on May 23, 2024: https://orthochristian.com/108201.html.

[144] The Russian Civil War was a conflict that took place in Russia from 1917 to 1922, following the collapse of the Russian Empire and the October Revolution of 1917. The war was fought between the Bolshevik (Red) forces, led by Vladimir Lenin and the Communist Party, and a diverse array of opposition groups, known as the White Army, which included monarchists, liberals, conservatives, and foreign interventionist forces. The Civil War was characterized by intense fighting, political upheaval, and widespread violence. The Bolsheviks ultimately emerged victorious, establishing the Soviet Union in 1922. The Civil War had profound consequences for Russia and the world, shaping the course of 20th-century history and leading to significant social, political, and economic changes.

[145] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 267.

[146] Joseph Stalin, born in 1878, was a Soviet politician and dictator who ruled the Soviet Union from the mid-1920s until his death in 1953. Stalin rose to power after the death of Vladimir Lenin, becoming the General Secretary of the Communist Party of the Soviet Union in 1922 and later consolidating his control over the party and the country. He implemented policies of rapid industrialization, collectivization of agriculture, and centralization of power,

Nazism, so he allowed certain rights that had been forbidden in previous years. Metropolitan Sergius[147] proved to be a good collaborator for him, supporting the efforts of the Soviet army in defending the state and praying for victory in *the Great Patriotic War*: *"The fascist robbers attacked our country… The fate of people has always been shared by our Orthodox Church. She and the rest carried and consoled his success together with him. Even now, she won't leave her people"*[148]. The clergy preached under Metropolitan Sergius with similar national zeal, often joining the battles themselves. In September 1941, Stalin approved the holding of a council that would elect Sergius as patriarch[149]. Thus, a new form of relationship emerged in which the Church, for its freedom, agreed to serve the state's interests, especially in matters of foreign policy and propaganda. It can be said that a new concept of symphony was then being created, which would await the end of the twentieth century and the beginning of the twenty-first to be realized in the Russian Federation.

---

which led to significant economic growth but also resulted in widespread repression, forced labor camps (Gulags), and mass executions. Stalin's rule was characterized by a cult of personality, with propaganda portraying him as a benevolent leader and father figure of the nation. He led the Soviet Union through World War II, playing a key role in the defeat of Nazi Germany, but his regime also brought immense suffering to the Soviet people. Stalin's legacy remains highly controversial, with opinions ranging from viewing him as a brutal dictator responsible for millions of deaths to considering him as a transformative leader who modernized the Soviet Union.

[147] Patriarch Sergius (Stragorodsky), born Ivan Nikolayevich Stragorodsky, was a significant figure in the history of the Russian Orthodox Church during the 20th century. Serving as the head of the Russian Orthodox Church from 1943 until his death in 1944, he led the Church during a tumultuous period marked by World War II and under the Soviet regime. Patriarch Sergius navigated the challenges of his time with a commitment to maintaining the stability and continuity of the Church. His leadership was characterized by efforts to uphold the spiritual and moral integrity of the Church while also negotiating the complex relationship with the Soviet government.

[148] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 271.

[149] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations,* p. 271.

The Russian Church and State Today

After the fall of communism in the early 1990s, Orthodoxy in post-communist countries found itself theologically unprepared for the new order. As A. Papanikolaou argues, the role of churches in post-communist countries in effecting change did not meet expectations. *"At first, it appeared that the Orthodox Churches in these formerly Communist countries would embrace democratic reforms as the antithesis to Communism. When faced with concrete situations, however, their attitude to democracy was more ambivalent"*[150]. Thus, in most post-communist Orthodox churches, there was animosity towards any ideas of secular Europe that might endanger Orthodoxy and its values in a democratic country. Russia, having endured the greatest persecutions and being the most populous Orthodox country, became a model for other Orthodox post-communist countries, especially Slavic ones, in how Orthodoxy relates to secularity. There were differing views within Russian Orthodoxy on what secularism meant, both during and after the persecutions:

> *"From the perspective of the repressed church, secularism was a hardened, inimical ideology; from the perspective of the collaborative church, it was a deficient form of twin toleration; from the perspective of dissidence, the secularism on paper of the Soviet Constitution was something to aspire to, as it promised to guarantee freedom of religion and separation of church and state; from the perspective of the emigrant church, secularism was the natural environment in which Orthodoxy found itself abroad"*[151].

The law "The Law on Freedom of Conscience and Religious Associations" enacted in 1997 brought about the separation of state and the Russian Orthodox Church (ROC) into effect. Article 14 declared that there is no state religion and that the Russian Federation

[150] Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political*, p. 47.
[151] Kristina Stoeckl, *Russian Orthodoxy and Secularism*, Brill, Leuven, 2020, p. 27.

is a secular state. The law of 2001 also banned the formation of political parties based on religious affiliation. The law declared the independence of any religious community, so they could not interfere in each other's internal affairs, and issues of marriage and justice became the exclusive prerogatives of the state[152]. However, under this form of secularism, the relationship showed much greater interaction between state and church than during centuries prior. The state became closest to the Orthodox Church but also particularly emphasized and legally regulated the status of "traditional communities" which, besides Orthodoxy, included Judaism, Islam, Buddhism, and paganism. Later, these communities became the basis for the persecution of others. The Protestant denominations were especially seen as a threat to Russian society and the spread of liberalism. In this relationship, the state and church became and built their place for mutual benefit; the state granted increasing rights to the church as it followed its policies:

> *"Even after the 1997 law on religious freedom, the Russian legislator has continued to meet the demands of the Russian Orthodox Church for rights and privileges: in 2012, the elective and non-confessional course on "The Fundamentals of Orthodox Culture" opened a pathway for Orthodoxy into schools; military chaplaincy was introduced in 2008; the Church was allowed to have a say in health reforms in 2013 regarding the regulation of abortion; and in 2017, theology was accredited as a subject at state universities"*[153].

The state, on its part, has increasingly granted privileges over time as it has realized the significance of the church in bolstering its political power. With this, the Russian Church has monopolized society. However, the state certainly did not allow the Church to be the only voice at the social level, so there were disagreements, but they always

[152] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 278.
[153] Kristina Stoeckl, *Russian Orthodoxy and Secularism*, p. 34.

knew how to overcome them for mutual benefit. In his commentary on the ROC's Social Concept[154], Papanikolaou emphasizes:

> *"Even if the ROC rejects any formalization as a state church, it is indicating that it expects a symphonia between the church and state, in which the state would guarantee Orthodoxy a privileged place within Russian society, and the church would do its part to promote the construction of civil society within Russia… It sees its role as promoting civil society that is under a moral canopy approved by the ROC"*[155].

The symphony desired by the Russian Church is acceptable to the state as long as it does not jeopardize its position and power. While still a metropolitan, Patriarch Kirill described the relationship between state and church: "The freedom of the Church is necessary in order to express the voice of the people and the interests of the people, and non-interference of the Church in political life"[156]. In other words, what the Church has always insisted on is the idea of "two powers", each having its place: the state institutionally, the church socially. This was the principle of symphony that was ideal for the church, in which it recognized *"kingdom and priesthood as two equally divine gifts"*[157],

---

[154] *The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church* is a foundational document that outlines the Russian Orthodox Church's official stance on various social issues. Released in 2000 by the Moscow Patriarchate, this document provides a comprehensive framework for understanding the Church's teachings and perspectives on matters such as family, marriage, human rights, social justice, economic ethics, ecology, and the relationship between church and state. It reflects the Church's commitment to addressing contemporary social challenges while remaining grounded in Orthodox Christian doctrine and tradition.

[155] Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political*, p. 48-49

[156] Andrey Melnikov, "Из-За Украины Патриарх Кирилл Стал Сторонником Отделения Церкви От Государства (Because of Ukraine, Patriarch Kirill Became a Supporter of the Separation of Church and State)", Nezavisimaia Gazeta, December 27, 2018, accessed on May 24, 2024, https://www.ng.ru/faith/2018-12-27/100_rel2712.html, p. 282.

[157] Andrey Melnikov, "Из-За Украины Патриарх Кирилл Стал Сторонником Отделения Церкви От Государства (Because of Ukraine, Patriarch Kirill

as Kirill also mentioned. However, as Jocelyne Cesari points out, this was a "Church's romanticized conception of symphonia"[158] that was not often implemented in Russian reality. The Church's attempts to hold complete power in society and to determine morality were not acceptable to the state: "The strict moral censorship of television, a ban on abortion, legislative restrictions on the activities of religious competitors, the introduction of catechism in state education, and state support of the institution of priests in social organizations are not met with understanding on the part of the Russian government and actually clash with the current trends in domestic policy"[159]. Although the Church has become a significant voice among the people, it cannot create state laws; its role in this relationship is not dynamic but rather accompanying, meaning it must follow, agree with, and bless state policy for its own good. Although the number of adherents has increased since 2000 and the nominal affiliation with Orthodoxy has increased, the number of those who attend church and practice their faith is very small[160]. Therefore, although the ROC holds traditional great influence, it is not someone who can express an opinion contrary to the state without getting into trouble, so the idea of the symphony of powers cannot be discussed. The ROC and the Russian state do share an agenda and certain mutual benefits, which may imply a new concept of symphony in a secular state. Nonetheless, the two bodies do not possess anything resembling the Byzantine concept of symphonic relationship in which the patriarch of Constantinople could openly oppose the emperor.

Became a Supporter of the Separation of Church and State)", Nezavisimaia Gazeta, December 27, 2018, accessed on May 24, 2024, https://www.ng.ru/faith/2018-12-27/100_rel2712.html, p. 282.

[158] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 282.

[159] Niklolay Mitrokhin, "The Russian Orthodox Church in Contemporary Russia: Structural Problems and Contradictory Relations with the Government, 2000–2008," *Social Research: An International Quarterly* 76, no. 1 (March 2009): 289–320, accessed on May 24, 2024, https://doi.org/10.1353/sor.2009.0065., pg. 319

[160] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 283.

Russian Church in the Public Space

The relationship between the state and the Church — due to its historical significance, despite the constitutional separation of powers in modern Russia — has significant implications for society, both within the federation through legal frameworks and globally through the Church's "soft power" authority. The Church's influence on society is not limited by law because it does not harm the state, but rather protects it, which is the goal of cooperation. However, when we delve into the direct laws concerning Russian society, it becomes apparent that they do not allow the Church total control over society. The Church expresses its opinions and plays a role in society, but its opinions cannot become law in a secular state, especially if they extend from matters of tradition, which in a social context is considered something common and, to the Russians, always matters of doctrine and ethics. Thus, it is only in the public sphere that conflicts and where differences in opinion may arise.

Family Law

When the Russian Federation became a member of the Council of Europe in 1996 and needed to align its social rights with Europe, an amendment to the family law was necessary. During President Medvedev's time, the law was presented to the Duma in 2011 and became a significant political issue. As Kristina Stoeckl points out: "At this stage of the legislative process, this seemingly uncontroversial topic turned into a major political issue, which saw the Church up in arms, together with other nationalist forces, against the 'imposition of foreign rights standards' "[161]. Priests and parent associations were particularly concerned about the possibility that authorities would find it easier to take children away from parental custody under the new legislation. At a protest rally against these reforms, Father Vsevolod Chaplin, then responsible for relations between the Moscow Patriarchate and civil society, stated that the reform was imposed by "international organizations"[162]. As emphasized, the Church opposed

[161] Kristina Stoeckl, *Russian Orthodoxy and Secularism*, p. 52.
[162] Kristina Stoeckl, *Russian Orthodoxy and Secularism*, p. 52.

the idea of the state intervening in any way in parental educational rights. In February 2013, the Council of Bishops of the Russian Orthodox Church issued a declaration with a similar stance, emphasizing that "any system of children's rights should be adapted to national culture and traditions"[163]. The Church's protest, in which it became the defender of tradition against the world and the state, succeeded because when Putin returned to power, he withdrew the law.

"**Traditional Values**"

Particularly interesting in contemporary Russia is the question of "traditional values". Initially used by Metropolitan Kirill, now Patriarch Kirill, referring to them as moral values opposing backward liberal ones, stating that the Church and the Russian state are obliged to defend them[164]. Sergey Chapnin points out that this terminology was not part of the discourse during the 1990s, where more emphasis was placed on morality, while tradition was mentioned more in connection with religious communities that are essentially part of the Russian identity, thus being traditional[165]. Therefore, this logic of preserving tradition is transferred to moral values and becomes a project of both the state and the Church. These values become a model for preserving the "Orthodox nation"[166], and the state is obligated to protect such a nation from the impact of other values that are not traditional to the "Russian world", with the Church having a voice in recognizing such anomalies in Russian society, or in Kirill's words: *"wirh a policy of introducing a system of values that are traditional for Russia into the youth upbringing, education, and interpersonal*

[163] Kristina Stoeckl, *Russian Orthodoxy and Secularism*, p. 52.
[164] Kristina Stoeckl, *Russian Orthodoxy and Secularism*, p. 49.
[165] Sergey Chapnin, "The Rhetoric of Traditional Values in Contemporary Russia," în *Postsecular Conflict – Debating Tradition in Russia and the United States*, ed. Kristina Stoeckl and Dmitry Uzlaner, Innsbruck University Press, 2020, http://dx.doi.org/10.15203/3187-99-3-11, p. 128.
[166] Sergey Chapnin, "The Rhetoric of Traditional Values in Contemporary Russia", p. 130-131.

relationship formation […] shaping the legislation, education, culture, social relations, and public morals"[167].

As emphasized by K. Stoeckl, since becoming patriarch, Kiril has classified "traditional values"[168] as one of the main parts of his agenda. Thus, they are mentioned as a concept in many official documents of the Russian Church. In other words, the Church becomes a very important factor in society through its influence on family life, and its views are considered a way of preserving the state and the people through this traditionalist agenda.

The item at the top of the traditionalist agenda is conservative family values. These include traditional gender roles, which see the man as husband and breadwinner and the woman as wife and mother. The positive evaluation of patriarchal family structures extends to the rejection of special rights for children, since these are thought to weaken parental authority, and the refutation of state policies that regulate family life, for example policies against domestic violence or special children's rights. Conservative family values include the rejection of abortion and of homosexuality, transsexuality, and same-sex marriage[169].

The Russian Church has not only stated what it considers wrong or right, but also what kind of society it expects, and that society the state should accept as its most loyal. Thus, traditional values have become "a form of religion" that all religions must respect, regardless of their dogma; they are there for the preservation of the state and immanence, rather than transcendence.

Education

Another crucial area where the Church seeks to have influence is education. Linked to questions of family law, the Minister of Education wanted to introduce a course nationwide called "Foundations of Orthodox

[167] Sergey Chapnin, "The Rhetoric of Traditional Values in Contemporary Russia", p. 130.
[168] Kristina Stoeckl, *Russian Orthodoxy and Secularism*, p. 50.
[169] Kristina Stoeckl, *Russian Orthodoxy and Secularism*, p. 53.

Culture". Such an influence of Orthodoxy and insistence on the identity culture that Orthodoxy gives to Russia was not acceptable to many secular and non-Orthodox circles, so the course was renamed "Religions of the World", which did not satisfy the ROC, who wanted to have an undisputed voice in the upbringing of the young. However, the Church retained communication with educational institutions, their visits to worship, and printing books for young people, so that education can become one of the most important segments of the Church's influence on Russian society[170].

The need for unity of Russian society through the unity and preservation of family values has become the cornerstone of internal cooperation between the Church and the state. These social conservative norms became part of the constitution in 2020, which, as K. Stoeckl says, was not a sign of victory of religion over the Russian secular state, "but rather the effect of the combination of secular attitudes and religious arguments in support of a pragmatic policy goal: national legal sovereignty". Subsequently, both sides found a common possibility in these spheres to establish their places in society, so even if there are different opinions, the unity of the state and the people does not come into question but is preserved on both sides.

Conclusion

The *symphony of power*, as the interconnectedness and joint functioning of the church and state apparatus at the institutional and social level in Orthodoxy, can be observed from its inception as an institution. As soon as the Church came into contact with the state that recognized it, it immediately became part of its life, which is especially true in the case of the Roman Empire. In Orthodoxy, *symphony* thus became the *modus operandi* in its relationship with the state and what it aspired to. Even in secular society, the vast majority of Orthodox believers desire Byzantium or a possible successor as the best form of governance. The Russian Church, being the largest Orthodox community and having endured severe persecutions from

[170] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations,* p. 282.

the state, seeks to see itself in a symphonic relationship with the state. However, the essential question is how symphonic can that relationship truly be and what are its parameters, namely, which historical moment and factor define it?

The history of the relationship between Orthodoxy and the state, termed *symphony*, in the case of Russia, could be divided into three forms of symphony. The first would be Byzantine, which implied a shared God-given authority that involved mutual cooperation, preserving one faith, but also preserving the God-given empire. Problems existed in this relationship; although the state always possessed power, patriarchs were able to oppose emperors. Taking the iconoclastic persecution during the 9th century, when the emperor assumed great authority over the church, the Orthodox managed to resist the emperor and restore an Orthodox leader. Emperors could influence the selection of patriarchs, but they could not abolish the patriarchate because they understood that the purity of faith, as a means of preserving the unity of the empire, had to be maintained. In this symphony, there were tensions, yet the patriarch wielded significant social influence because the Church had authority over morality, while the state guarded it and defended itself against divisions among Christians through the emperor's right to convene councils. Thus, in this relationship, there were mutual benefits, as well as shared divisions of power, with the state responsible for institutions and defense of borders, and the Church for morality and the preservation of society.

The second form of symphony that emerged in Russia, following the fall of Constantinople in the 15th century, primarily stemmed from Slavic admiration for Byzantium and the attempt to emulate Byzantium with the idea of Moscow as the "Third Rome". This relationship can be divided into two periods: ante-and post-Peter the Great.

In the period before Peter, the relationship aimed at the same goals as in Byzantium: preserving the state and faith, making Orthodoxy the state religion. However, due to weak central authority in the state and issues with the Tatars, the influence was highly fluctuating. Sometimes the Church held sway, and sometimes it depended on the moment and whose word was more respected. However, as the state centralized further, and when Peter the Great introduced absolutist monarchy, the

idea of dual power became impossible. He completely abolished the patriarchate and established a body under his control to govern the Church. Thus, during the period of absolutist rule, *symphony* cannot be said to exist because although the Church existed, it was headless and led by a bureaucratic body, effectively turning it into a state agency. During Catherine the Great's reign, radical secularism was enforced, and church properties were confiscated, met with little resistance except from one metropolitan, illustrating how far it was from Byzantium where Constantinopolitan patriarchs openly opposed the authorities. Catherine herself, writing to Voltaire, emphasized that the problem of the Russian hierarchy was not fanaticism, but the desire for dual power[171]. Under such pressure on one side and desires for rights on the other, the Russian Orthodox Church (ROC) awaited revolutions that would completely change the course of both Russia and the Church.

The third form of the relationship between the Church and the state in Russia could be termed post-communist (or imperial-Soviet) *symphony*. Like the contemporary Russian Federation, it emerged from the mixing of these two historical predecessors of the modern state. During the communist period, religion was completely banned, except for the state's attempt to establish a church with a secessionist priesthood, which did not last long. A patriarch was elected at the end of one revolution and the beginning of another as a protest against the vanished empire but at the same time as a guardian of the empire against the anarchy and civil war that ensued. His role was short-lived as he was killed in prison, and the church, completely banned, could not choose a new successor. This was one side of communism's relationship with the Church. The other side emerged during World War II when the state realized the need for the Church due to external enemies and allowed it to choose a patriarch, who became a state agent. He was not the lay-overprocurator from Peter's time, but now a bishop loyal to the state. His loyalty was based on the goal of preserving the state, as in Byzantium, but with the crucial addition of defending the nation. Thus, the patriarch's voice became a rallying cry

[171] Jocelyne Cesari, *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, p. 252.

for the defense of the homeland against enemies, reviving the Church, albeit not in the true sense.

After the fall of communism, the situation changed, but not in a democratic direction; rather, it continued the legacy of absolutism and communism with both being transformed into a secular state, altering the symphony in the process. The law enacted by the state in 1997 defines the Russian Federation as a secular state, with power separated from religion. However, the state only recognizes "traditional religions", meaning it selects which religions are acceptable in society, which does not truly reflect the concept of power separation. The reality of Russian secularism involves constitutional separation, but also mutual assistance and privileges. All "traditional religions", especially Orthodoxy, receive privileged status, but their voices must serve the state. The role of the patriarch becomes crucial for the state, and the state holds significant influence in his choosing.

At the latest inauguration of the President of Russia, Vladimir Putin, on May 7, 2024, Patriarch Kirill delivered a speech wishing him to reign "until the end of the century"[172], all of which was captured in a Byzantine setting—an ancient church with Byzantine iconography, the patriarch in full regalia, and the president devoutly gazing at him. Thus, the patriarch represented both a voice and a supplicant for the president. In this secular state, *a new concept of symphony* emerged, encompassing old forms of this relationship, but with new elements. It is not Byzantine because it does not involve just one state church; the state defines itself as secular. It is not imperial since there is a patriarch, not a layperson as the first authority. Neither is it communist, where the church is prohibited. However, it upholds the idea of statehood as Byzantium did, respects the president on par with an emperor, prays for his endless reign, and, in the Soviet spirit, acts as a voice of state support in the fight against its enemies, especially from

[172] Cf. Andrew Roth, "Putin Sworn in for Fifth Term in Ceremony Boycotted by US and UK," *The Guardian*, May 7, 2024, https://www.theguardian.com/world/article/2024/may/07/putin-sworn-in-for-fifth-term-russian-president-ceremony-boycotted-by-us-and-uk.

the West, blessing the state's aggression against believers of the same Orthodox faith in Ukraine.

This mixture has created a unique and new relationship in which both sides benefit, but the power of the Church is not as it would desire—that is, to have complete influence on society and its morality. In this relationship, the state always holds primacy and precedence, and religions are obliged to follow. Dogmatic differences are irrelevant to the state as long as tradition, specifically the tradition of the "Russian world", is preserved, and morality is aligned, albeit with the caveat that the Church cannot shape it unless necessary for external state preservation, a Stalinist approach. The Church is allowed to promote the state to the world and influence education, but with the goal of preserving tradition, not spreading faith. Thus, the state does not pose problems for the Church, as long as it agrees with it and does not interfere with institutions, while respecting and utilizing the influence in society granted to it.

The relationship that emerged in post-communist secular Russia can be defined as a *symphony*, but the reality of two powers that can oppose each other is not something expected in the current structure. A *symphony*, as Orthodox tradition envisions, cannot merely be power on one side and obedience with privileges on the other, aimed at preserving the state and the people; such a symphony fundamentally entails one side yielding to the other. In modern Russia, it is based on elements of previous systems and established as a relationship pleasing to both sides, where cooperation exists, but decisions are made by the state, while the Church is entrusted with preserving traditions and expanding influence beyond national borders.

Epilogue

The new form of secularity in Russia, arising from absolutist monarchy that reduced the Orthodox Church to a state bureaucratic institution and from the communist anti-religious regime that, in times of external attacks, utilized faith for state defense and created a new reality in the life of the Russian Orthodox Church (ROC). Despite being persecuted under both forms of governance, in the 21st century,

the Russian Orthodox Church pragmatically utilizes the heritage of both systems to solidify its position in the state and project the image of a national Russian corpus or "Russian world" and its philosophy beyond Russia's borders. The ROC conducts "soft power" service, not only in Russia, but also worldwide. However, it is not just a supporter of imperialistic ideas of the post-communist state, but also tries to enforce them within the intra-Orthodox relationship. Thus, the power and resources possessed by the state become means of spreading Russian influence through the Church, which utilizes them in its missionary activities. This creates interest groups that serve as vehicles for spreading the idea of the "Russian world".

However, the peril of such a symphony is evident in the disruption of intra-Orthodox relations and the fragmentation of the Church. Although Orthodox churches are divided into ancient and national autocephalous churches, they belong to one Church; they are not a confederation of churches, but one body. By refusing to respect administrative unity and only acknowledging "unity of faith", the Moscow Patriarchate has renounced this unity by severing communication with the center of global Orthodoxy, the Ecumenical Patriarchate. The Ecumenical Patriarchate is not only a church in Orthodoxy, but also the guardian against confederation through its right to convene councils of all Orthodox churches and grant autonomy to churches.

These ecclesiological issues are also related to the Church's attitude towards governance and human freedoms. The ROC assumes the role of an anti-Western guardian of Orthodoxy, automatically deeming everything from the West as negative. While it does not interfere with human rights issues in Russia, it also does not allow anyone to speak against the regime without facing sanctions from the Church. During the writing of this work, a priest who buried Alexei Navalny[173] was banned by the Russian patriarch from serving for

[173] Alexei Navalny (1976-2024) was a prominent Russian opposition leader, activist, and anti-corruption campaigner known for his investigations into high-level corruption and his vocal opposition to the government of Vladimir Putin. Through his blog and grassroots organizing, Navalny garnered widespread attention for his efforts to expose corruption among Russian officials and mobilize public discontent, often leading to mass protests.

several years, and his financial support was revoked[174]. Such ideas, driven by the enormous influence of the ROC, are attempted to be portrayed as the *modus operandi* of the entire Orthodox Church.

Since Moscow represents nominally the most populous church and has resources provided by the state, it has the means to spread this form of Orthodoxy to many parts of the world. However, such ideas about human rights and freedoms are entirely foreign to Orthodox teachings, as often emphasized by the Ecumenical Patriarch Bartholomew I. Keeping this in mind, he granted Ukraine ecclesiastical independence in 2018, just as church history recognizes the role of the Patriarchate of Constantinople. The Russian Church interpreted this move as interference in its jurisdiction and unilaterally severed Eucharistic communion with Constantinople. This move by the Ecumenical Patriarch will prove to be prophetic in the coming years, considering the current Russian aggression in Ukraine, as he realized the importance of Ukraine's spiritual freedom from Russia. The Moscow Patriarchate not only rejected this, but also engaged in uncanonical incursions into other independent churches that supported Ukraine's ecclesiastical independence. Thus, it not only opposed what it deemed wrong, but also utilized it to expand its influence, especially in Balkan national churches, Africa, and other places, thanks to the wholehearted support of the state. In Africa, which now represents a significant Russian interest zone, the ROC has made unwarranted incursions into the territory of the ancient Patriarchate of Alexandria.

Despite facing repeated arrests, legal challenges, and even surviving a poisoning attempt with the nerve agent Novichok, Navalny remained steadfast in his opposition to the Kremlin and continued to be a symbol of resistance against authoritarianism in Russia. His arrest and subsequent imprisonment in early 2021 triggered widespread international condemnation and sparked protests across the country, further solidifying his status as a key figure in Russian politics.

[174] Cf. Mark Trevelyan, "Russian Orthodox Church Suspends Priest Who Prayed at Navalny's Grave," *Reuters*, April 24, 2024, https://www.reuters.com/world/europe/russian-priest-presiding-over-navalnys-memorial-suspended-duties-2024-04-24/.

Regarding the decision of this Patriarchate to revive the ancient service of deaconess in Orthodoxy due to needs in Zimbabwe, on his Facebook profile on May 9, 2024, Fr. George Maximov, chairman of the Missionary Department of the (Russian) Patriarchal Exarchate of Africa, said that these unacceptable decisions were influenced by "the secular West", and Africa "needs real Orthodoxy"[175], thereby questioning the orthodoxy of one of the ancient patriarchates solely based on the force Russia exerts in Africa.

Thus, the centuries-old unity of global Orthodoxy has been undermined by the new concept of the symphony of state and church in Russia, placing national and state ideology above the unity of the Church and Christianity. Cooperation between the state and the Church on these issues is one of the most prominent aspects because both work for each other's improvement and security.

[175] "Rev. George Maximov, Chair of Missionary Department of Patriarchal Exarchate of Africa, Arrives in Cameroon," Exarchate of Africa, February 13, 2023, https://exarchate-africa.ru/en/news/rev-george-maximov-chair-of-missionary-department-of-patriarchal-exarchate-of-africa-arrives-in-cameroon/.

Bibliography

- Bellavin, Tikhon. "Patriarch's Epistle to the Soviet of People's Commissars." OrthoChristian.Com, November 7, 1918. https://orthochristian.com/108201.html.
- Bulgakov, Sergey. *Церковъ и Демократия (Church and Democracy)*. Moscow: Direct Media, 1917.
- Cesari, Jocelyne. *We God's People: Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*. Cambridge University Press, 2021.
- Chapnin, Sergey. "The Rhetoric of Traditional Values in Contemporary Russia." In *Postsecular Conflict – Debating Tradition in Russia and the United States*, edited by Kristina Stoeckl and Dmitry Uzlaner, 128–38. Innsbruck University Press, 2020. http://dx.doi.org/10.15203/3187-99-3-11.
- Chryssavgis, John. "Casting the First Stone of Heresy." Public Orthodoxy, April 19, 2024. https://publicorthodoxy.org/2024/04/19/casting-the-first-stone-of-heresy/.
- Freeze, Gregory. "Church and Politics in Late Imperial Russia: Chrisis and Radicalization of the Clergy." In *Russia under the Last Tsar: Opposition and Subversion, 1894-1917*, edited by Anna Geifman, 269–84. Malden: Blackwell, 1999.
- Melnikov, Andrey. "Из-За Украины Патриарх Кирилл Стал Сторонником Отделения Церкви От Государства (Because of Ukraine, Patriarch Kirill Became a Supporter of the Separation of Church and State)." Nezavisimaia Gazeta, December 27, 2018. https://www.ng.ru/faith/2018-12-27/100_rel2712.html.
- Meyendorff, John. *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1982.

- Mitrokhin, Niklolay. "The Russian Orthodox Church in Contemporary Russia: Structural Problems and Contradictory Relations with the Government, 2000–2008." *Social Research: An International Quarterly* 76, no. 1 (March 2009): 289–320. https://doi.org/10.1353/sor.2009.0065.
- O'Donovan, Oliver, and Joan Lockwood O'Donovan. *From Irenaeus to Grotius*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- Papanikolaou, Aristotle. *The Mystical as Political*. University of Notre Dame Press, 2012.
- Pipes, Richard. *Russia Under the Old Regim*. New York: Charles Scribner's Sons, 1974.
- Exarchate of Africa. "Rev. George Maximov, Chair of Missionary Department of Patriarchal Exarchate of Africa, Arrives in Cameroon," February 13, 2023. https://exarchate-africa.ru/en/news/rev-george-maximov-chair-of-missionary-department-of-patriarchal-exarchate-of-africa-arrives-in-cameroon/.
- Roth, Andrew. "Putin Sworn in for Fifth Term in Ceremony Boycotted by US and UK." *The Guardian*, May 7, 2024. https://www.theguardian.com/world/article/2024/may/07/putin-sworn-in-for-fifth-term-russian-president-ceremony-boycotted-by-us-and-uk.
- Runciman, Steven. *The Byzantine Theocracy: The Weil Lectures, Cincinatti*. Cambridge University Press, 2004.
- Stoeckl, Kristina. *Russian Orthodoxy and Secularism*. Brill, 2020.
- Trevelyan, Mark. "Russian Orthodox Church Suspends Priest Who Prayed at Navalny's Grave." *Reuters*, April 24, 2024. https://www.reuters.com/world/europe/russian-priest-presiding-over-navalnys-memorial-suspended-duties-2024-04-24/.

- Worth, Robert F. “Russia, Ukraine, and the Coming Schism in Orthodox Christianity.” *The Atlantic*, April 10, 2024.
- Патриархия.ru. “Наказ XXV Всемирного Русского Народного Собора «Настоящее и Будущее Русского Мира» / Официальные Документы / Патриархия.Ru,” March 27, 2024. http://www.patriarchia.ru/db/text/6116189.html.



III. Teologie Comparată

Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Tihon al Moscovei. Un răspuns rusesc și o traducere românească

Mrd. Marian Bota

Institutul Liturgic Pontifical,
Ateneul Pontifical Sfântul Anselm, Roma, Italia

Introducere

În 1889 Charles C. Grafton, preot în Biserica Episcopaliană, este hirotonit episcop pentru eparhia de Fond du Lac, Wisconsin. Era profund marcat de *Mișcarea de la Oxford*, iar alegerea i-a oferit posibilitatea de a se afirma ca reprezentant al facțiunii anglo-catolice din cadrul Bisericii Episcopaliene. Curând după hirotonire, din pricina unui concurs de împrejurări care nu îl aveau ca protagonist, se nimerește într-o relație tensionată cu Vladimir (Sokolovski-Avtonomov), Episcop de Insulele Aleutine și Alaska, reprezentant al Bisericii Ortodoxe Ruse în Statele Unite ale Americii. Cu toate acestea, în 1900 îi trimite o scrisoare Sfântului Tihon (Bellavin), la acea vreme ierarhul eparhiei anterior menționate. Grafton îl invita să ia parte la hirotonirea lui Reginal H. Weller ca Episcop Auxiliar pentru Eparhia de Fond du Lac[176]. Sfântul Tihon a acceptat invitația și a asistat la ceremonie. Gestul amândurora a fundamentat prietenia dintre cei doi și a deschis calea spre dialog.

În 1904 Sfântul Tihon a înaintat Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse „întrebarea". Cu puțin timp înainte, a fost abordat de niște credincioși episcopalieni care doreau să știe dacă, trecând în Biserica Ortodoxă, ar putea să își păstreze tradiția liturgică. Chestiunea viza rânduielile din *The Book of Common Prayer* și ortodoxia conținutului. În traducerea lui Wilfrid J. Barnes la „Observații rusești" întrebarea Sfântului Tihon este rezumată astfel: Dacă o parohie întreagă, împreună

[176] Peter C. Haskell, „Bishop Grafton: An Early Chapter in Anglo-Orthodox Relations in the New World", în *St. Vladimir's Theological Quarterly,* No.11, Issue, 4, 1967, pp. 193-194.

cu preotul ei, părăsește simultan Anglicanismul pentru a se alătura Bisericii Ortodoxe din America, ar fi posibil să se autorizeze „The Book of Common Prayer" pentru uzul lor liturgic? Dacă da, atunci ce ar trebui eliminat din această cartea, ce corectat și ce suplimentat?[177].

Răspunsul comisiei întocmite de către Sfântul Sinod a fost publicat în același an în *Христианское чтение*[178], revista științifică a Academiei Teologice din Sankt Petersburg: pentru convertire, este posibilă păstrarea tradiției anglicane, dar sunt necesare mai multe modificări. Replica în sine este un rezumat citit într-una din ședințele comisiei întocmită pentru susținerea dialogului cu vechii-catolici și cu anglicanii. Asocierea celor două confesiuni în titulatura și în obiectivul unui singur organ ne descoperă atitudinea sau cel puțin intuiția Bisericii Ortodoxe Ruse față de tradiția anglicană. Tezaurul său, un produs ulterior Marii Schisme și influențat de mișcările reformatoare, ar (putea) fi la fel de valoros ca moștenirea vechilor-catolici, cu rădăcini în primul mileniu creștin. Acestei comisii, dublu orientate, Sfântul Sinod i-a încredințat întrebarea adresată de Sfântul Tihon și, totodată, versiunea americană a *The Book of Common Prayer* din 1892, pe care ierarhul a atașat-o memoriului. Prin urmare, „Răspunsul rusesc" vizează această ediție.

În 1907 Sfântul Tihon s-a întors în Rusia, iar răspunsul primit a fost lipsit pe moment de urmări. În 1958 Mitropolitul Anthony (Bashir), întâistătătorul Arhiepiscopiei Creștine Ortodoxe Antiohiene a Americii de Nord, emite edictul de înființare al Vicariatului Antiohian de Rit Apusean[179]. În această structură canonică, aparținând de Patriarhia Ortodoxă Greacă a Antiohiei și a Întregului Orient, urma ca tainele

[177] Walter H. Frere (Ed.), *Russian Observations upon the American Prayer Book* (Alcuin Club Tracts XII), traducere Wilfrid J. Barnes, A. R. Mowbray & Co., London, 1917, p. 1.

[178] „Замечания об американской „Книге общих молитв": реферат, читанный в заседании учрежденной Св. Синодом комиссии по старокатолическому и английскому вопросам", în *Христианское чтение* 12 (1904), pp. 787-807, traducere în engleză în WALTER H. FRERE (ed.), *Russian Observations*, No.11, Issue, 4, 1967

[179] Anthony Bashir, „Edict on the Western Rite", în *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal: Curated Essays on the Western Rite in the Antiochian Orthodox Church*, Orthodox Christian Press, Whittier, 2023, p. 15-18.

credinței să fie celebrate în conformitate cu tradiția liturgică a Occidentului. În 1962 Alexander Turner, Vicarul General, a promulgat un „Îndrumar”[180]. În acest document este menționată în treacăt replica din 1904 a comisiei rusești, de unde putem deduce că Biserica Antiohiei a receptat și a validat răspunsul.

Cu toate acestea, sesizăm prima consecință abia în 1977 – 73 de ani de la întrebarea rostită de Sfântul Tihon și 19 ani de la edictul emis de Mitropolitul Antonie: Biserica Episcopaliană „Nașterea Domnului” din Detroit, Michigan, este primită în vicariat și aduce cu sine o Liturghie euharistică de tradiție anglo-romană[181]. Este diferită de Liturghia euharistică din *The Book of Common Prayer* din 1892, iar lipsurile doctrinar-liturgice remarcate în 1904 au fost redresate cu elemente din ritul tridentin. Pentru implicarea sa, vicariatul i-a oferit Sfântului Tihon al Moscovei „paternitatea onorifică”.

În cele ce urmează, vom prezenta răspunsul și observațiile comisiei cu privire Liturghia euharistică din *The Book of Common Prayer* din 1892, care au oferit posibilitatea receptării „Dumnezeieștii Liturghii a Sfântului Tihon al Moscovei” în tezaurul liturgic al Bisericii Ortodoxe a Antiohiei, și vom oferi o traducere. Menționăm că rânduiala descrisă este doar pentru Liturghia Solemnă, adică Dumnezeiasca Liturghie pe care preotul o săvârșește împreună cu un diacon și ipodiacon. În traducere, ne-am folosit de cărțile de cult și versiunile aprobate[182]. Acolo unde există mai multe variante, am ales-o pe cea mai apropiată de varianta în latină. Fragmentele scripturistice sunt preluate din versiunea sinodală a Sfintei Scripturi.

---

[180] Alexander Turner, „Western Rite Directory”, în *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 19-29.

[181] Benjamin J. Andersen, „A Short History of the Western Rite Vicariate in the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese”, în *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 93-94.

[182] *The Orthodox Missal: According to The Use of The Vicariate of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*, Saint Luke's Priory Press, Stanton, 1995, p. 172-194; *The American Altar Missal*, Lancelot Andrewes Press, Glendale, 2010, p. 3-31; *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal: Curated Essays on the Western Rite in the Antiochian Orthodox Church*, pp. 297-354.

Observațiile Comisiei

Prima parte a răspunsului cade sub incidența preocupărilor noastre. Este intitulată „Rânduiala pentru administrarea Cinei Domnului, sau Sfânta Împărtășanie" și se ocupă de Liturghia euharistică într-una din expresiile americane ale tradiției anglicane. Pentru început, comisia s-a ocupat cu „piatra de temelie a Liturghiei ortodoxe", credința în prefacerea (ru. *преложеніе, пресуществленіе*[183]) Cinstitelor Daruri în Trupul și Sângele Mântuitorului. Primul obiectiv a fost să stabilească măsura în care această credință este exprimată clar[184]. *And we most humbly...*, fragmentul epicletic din anaforaua din *The Book of Common Prayer* din 1892[185], asociat în mod firesc cu petiția pentru eficacitatea împărtășirii, este următorul:

> *„Și Te implorăm preaumil, Părinte Milostiv, să ne auzi; și, din bunătatea Ta atotputernică, binevoiește să binecuvintezi și să sfințești, cu Cuvântul Tău și cu Sfântul Duh, aceste daruri și creații ale Tale de pâine și vin; ca noi, primindu-le după instituirea sfântă a Fiului Tău, Mântuitorul nostru Iisus Hristos, întru aducerea-aminte de moartea și pătimirea Sa, să fim părtași Trupului și Sângelui Său Preasfânt"*[186].

---

[183] *Замечания об американской*, p. 788; Wilfrid Barnes a tradus eronat cuvântul prin englezescul „transformation". Termenul ar putea da de înțeles că prefacerea ar surveni la nivelul formei, aspect străin de învățătura Bisericii Ortodoxe.

[184] Walter H. Frere, *Russian Observations*, p. 2.

[185] Pentru a facilita lectura, vom numi această secțiune „anaforaua americană". Datorită structurii anaforalelor anglicane, de multe ori cu totul netradițională, considerăm necesar să stabilim „granițele ei": de la dialogul preanaforal până la doxologia finală, o îmbinare și o reformulare a lui *Per quem* și *Per ipsum* din tradiția romană; *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church: According to the Use of the Protestant Episcopal Church in the United States of America: Together with the Psalter or Psalms of David*, Convention, New York, 1892, pp. 232-236.

[186] *The Book of Common Prayer*, p. 236.

Pentru a demonstra caracterul vag al formulării, fapt intuit de comisie încă de la început, s-a recurs la *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare*. Invocarea din anaforaua americană, deopotrivă hristologică și pnevmatologică, este făcută cu scopul sfințirii și binecuvântării Darurilor. Cererea de după ar fi „o frază imprecisă și flexibilă" despre credința în prefacerea euharistică[187]. Comisia a optat pentru *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare* fiindcă, la fel ca anaforaua americană, nu cere prefacerea. Totuși, anaforaua basiliană prezintă dogma exprimată fără echivoc. Preotul se roagă ca Darurile să fie sfințite, binecuvântate și *arătate* (gr. *ἀναδεῖξαι*) însuși Trupul și Sângele lui Hristos. Comisia a fost conștientă că segmentul „prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt" este un adaos, în încercarea de a uniformiza Liturghia bizantină. De asemenea, a anticipat câteva posibile apologii sau contra-argumentări.[188] Realitatea prefacerii este exprimată vag și în unele Liturghii vechi. Este oferit ca exemplu *Quam oblationem* din *Canonul roman*, unde se folosește formula „ca *să se facă pentru noi* Trupul și Sângele Fiului Tău"[189]. Se face o referire superficială la Liturghia galicană și mozarabică și se admite că în redacția etiopiană a Liturghiei din *Constituțiile Apostolice* credința în prefacere e mai puțin explicită decât în *The Book of Common Prayer* din 1892.

Ceea ce este exprimat vag în unele secțiuni, îndeosebi în anafora, poate fi exprimat clar în altele. Spre exemplu, în Liturghia romană preotul numește Darurile „Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos" la ritul unirii Darurilor și în formula de împărtășire[190]. Nu este și cazul Liturghiei euharistice din *The Book of Common Prayer* din 1892, unde nu există alte locuri care să completeze deficitul. O altă obiecție, nu la fel de solidă, privește cererea pentru eficacitatea împărtășirii. Când este prezentă credința în prefacere, petiția vizează împărtășirea fără de osândă, spre iertarea păcatelor, spre viața de veci ș.a.m.d. O petiție pentru chiar părtășia la Trupul și Sângele lui Hristos,

[187] Walter H. Frere (ed.), *Russian Observations*, p. 2.
[188] Walter H. Frere (ed.), *Russian Observations*, p. 6.
[189] Bernard Botte (ed.), *Le Canon de la Messe Romaine*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1935, p. 38.
[190] *Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum: summorum Pontificum cura recognitum: editio typica*, Benziger Brothers, Novi Eboraci, 1962, pp. 313, 315.

precum în anaforaua americană, este foarte interpretabilă. În opinia comisiei, din cauza acestui tip de recurs, în *The Book of Common Prayer* s-ar cere împărtășirea ca ceva ce ar succede primirea Tainei. În acest caz, Darurile nu sunt, pentru cel care se împărtășește, aceleași cu Trupul și Sângele Domnului[191]. Singurul neajuns al acestei obiecții este suportul său, condiționat și virat doar de interpretare. Mai mult, comisia a ignorat faptul că există o petiție „tradițională" în *And we earnestly desire...*, următorul fragment din anafora:

> *„Iar aici ne oferim și ne dăruim Ție [...] implorându-Te umil ca noi și toți ceilalți care vor fi părtași la această Sfântă Împărtășanie să primească cu vrednicie Trupul și Sângele Preascump al Fiului Tău, Iisus Hristos, să fie pliniți cu harul și binecuvântarea Ta cerească și să fie făcuți un trup cu El, ca El să locuiască întru ei și ei întru El"*[192].

Deși Liturghia euharistică din *The Book of Common Prayer* din 1892 nu susține explicit prefacerea Darurilor, ea confirmă credința în împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului. Pe lângă petiția din fragmentul epicletic, în *The Book of Common Prayer* 1892 mai există încă cinci locuri: *Dearly beloved in the Lord...* este adresat celor care caută să vină la „Sfânta Împărtășanie a Trupului și a Sângelui Mântuitorului nostru"; *We do not presume...* amintește de mâncatul Cărnii și băutul Sângelui; în *And we earnestly desire...* se cere împărtășirea cu vrednicie din Trupul și Sângele Domnului; *Almighty and everliving God...* este rugăciunea de mulțumire pentru primirea „hranei duhovnicești" a Trupului și a Sângelui; ultima exortație, când se anunță următoarea Liturghie euharistică, este un îndemn la împărtășirea din „Taina preamângâietoare" a Trupului și Sângelui lui Hristos[193]. Dar acest aspect, oricât ar fi el de evident, nu eclipsează problemele pe care le poate ridica lipsa unei exprimări categorice în ceea ce privește prefacerea.

---

[191] Walter H. Frere (ed.), *Russian Observations*, p. 7.
[192] *The Book of Common Prayer...*, p. 236.
[193] *The Book of Common Prayer...*, pp. 229, 234, 236, 237-238, 240.

Prima complicație apare la nivel instrumental, în modul prin care credinciosului i se oferă accesul la Trupul și Sângele Domnului. În viziunea tradițională împărtășirea se poate realiza datorită preoției sacramentale, prin care Dumnezeu preface Darurile, prin care credinciosul devine părtaș Trupului și Sângelui. Anaforaua americană lasă suficient spațiu pentru un alt fel de metodologie, nu atât sacramentală, cât anamnetică. În *And we most humbly...* Dumnezeu Tatăl este rugat să binecuvinteze și să sfințească pâinea și vinul. Aceste două elemente, primite în conformitate cu instituirea Fiului și întru aducerea aminte de Jertfa Sa, oferă acces la Trupul și Sângele Său. Pe de o parte, împărtășirea cu Darurile binecuvântate se suprapune cu împărtășirea cu Trupul și Sângele. Pe de altă parte, nu este totuna cu ea, ci o precedă ca un intermediar. „Metodologia" din anaforaua americană atrage cu sine următoarea întrebare: Dacă credinciosul consumă pâinea și vinul binecuvântat și sfințit, dar nu o face spre pomenirea Jertfei lui Hristos, el nu se împărtășește cu Trupul și Sângele Său? Următorul pas în dezvoltarea metodologiei anamnetice ar putea fi întoarcerea la recepționism, ori poate chiar fragmentul în cauză poartă pecetea sa.

A doua complicație este „traseul" pe care îl implică anaforaua americană. În anaforalele tradiționale întâlnim următoarele etape, care conturează o mișcare progresivă: anamneza Jertfei lui Hristos – oferirea Darurilor – invocarea Duhului – prefacerea – accesul la Trupul și Sângele Mântuitorului. În anaforaua americană traseul este parțial ciclic: anamneză – oferire – invocare – anamneză – acces. Din cauza acestei „cotituri", lucrarea Persoanei invocate este trecută în subsidiar. Credinciosul nu devine părtaș Tainei ca urmare a prefacerii realizate de Ea, ci pentru anamneza pe care comunitatea ori el însuși o săvârșește. Nu Dumnezeu condiționează împărtășirea, ci comunicantul, prin ceea ce face ori nu face.

Cu toate acestea, în *The Book of Common Prayer* 1892 există o asociere de ordin logic între pâinea și vinul euharistic și Trupul și Sângele Mântuitorului. Nu este suficientă, dar o menționăm drept „circumstanță atenuantă". În *And we most humbly...* se folosește verbul „to partake" și se cere împărtășirea din Trupul și Sângele Domnului. Puțin mai jos, în *And we earnestly desire...*, se folosește același verb și se cere ca cei care se vor împărtăși din „această" Sfântă Împărtășanie să primească cu vrednicie Trupul și Sângele. Termenul

„Sfântă Împărtășanie" este determinat de „această", un adjectiv pronominal care are forma unui pronume demonstrativ de apropiere. Prin urmare, Sfânta Împărtășanie se poate referi doar la darurile euharistice, aflate pe masa altarului. Corelând informațiile, părtășia la Trupul și Sângele Domnului este totuna cu părtășia la Sfânta Împărtășanie, care este totuna cu părtășia la Daruri. Așadar, nu este exclusă posibilitatea ca Darurile să fie Însuși Trupul și Sângele lui Hristos. În plus, în alte expresii ale tradiției anglicane, identificarea este evidentă. Bunăoară, în versiunea scoțiană a *The Book of Common Prayer* 1912 preotul cere venirea Sfântului Duh ca, Darurile fiind binecuvântate și sfințite, să devină Trupul și Sângele lui Hristos.[194]

A doua obiecție a comisiei vizează caracterul sacrificial al Dumnezeieștii Liturghii, săvârșită și folositoarea pentru cei vii și pentru cei răposați. În Liturghia bizantină există numeroase exemple. Comisia amintește de Proscomidie și de rugăciunea *Nimeni din cei legați cu pofte trupești...* și mărturisește că n-a găsit fragmente corespondente în *The Book of Common Prayer* 1892[195]. Interesantă este presupunerea pe care au făcut-o, căutând un fragment echivalent în *Wherefore, O Lord...*, anamneza din anaforaua americană:

> *„Așadar, Doamne și Părinte ceresc, potrivit instituirii Fiului Tău Preaiubit, Mântuitorul nostru Iisus Hristos, noi, slujitorii Tăi umili, celebrăm și săvârșim aici, înaintea Maiestății Tale dumnezeiești, cu aceste daruri sfinte ale Tale, pe care acum Ți le oferim, pomenirea pe care Fiul Tău ne-a poruncit să o facem, având în amintire pătimirea Sa fericită și moartea scumpă, învierea Sa puternică și înălțarea slăvită [...]"*[196].

Remarcăm că *Wherefore, O Lord...* nu este diferit de anamnezele din anaforalele bizantine și semnalăm prezența verbului *to offer* și a substantivului *memorial*. Ambele implică ideea sacrificiului. Dar această idee, existentă în subsidiar, nu a fost suficientă pentru comisie.

---

[194] *The Book of Common Prayer*, Cambridge University Press, Edinburgh, 1912, pp. 284-285.
[195] Walter H. Frere (ed.), *Russian Observations*, p. 3.
[196] *The Book of Common Prayer*, pp. 235-236.

O altă trimitere la caracterul sacrificial există în *And we earnestly desire...*, unde Dumnezeu este rugat să primească „această jertfă a noastră de laudă și mulțumire". Comisia nu a fost străină de faptul că, în alte redacții ale *The Book of Common Prayer*, *And we earnestly desire...* este o rugăciune de mulțumire după împărtășire. Expresia există și într-o rugăciune care este menită să fie rostită pe mare[197]. Prin urmare, nu s-ar referi la jertfa euharistică și ar fi o simplă mulțumire generală. Dar rezumatul omite faptul că *sacrificium laudis* a fost o sintagmă asociată cu Euharistia încă din primele secole ale creștinismului[198].

Cât privește folosința Dumnezeiești Liturghii pentru cei vii și pentru cei răposați, comisia a identificat un fragment vag, cu o și mai vagă referință la cei adormiți. Ceea ce numesc ei Ofertoriu[199] este de fapt *Rugăciunea pentru întreaga așezare a Bisericii*[200]. În *The Book of Common Prayer* din 1892 rugăciunea este pentru „the whole state of Christ's Church militant", deci se înțelege de la sine că nu îi va cuprinde pe cei răposați. În rugăciune Dumnezeu este rugat să primească milostenniile (dacă s-au adus), prinoasele și rugăciunile, iar această acceptare este pusă în legătură cu cererile care urmează. Comisiei i s-a părut că „prinoase" nu este o referire la Daruri. De asemenea, a făcut confuzie între *oblations* și *donations*, pe care l-au tradus cu *пожертвованіяхъ*. Walter Frere pretinde că s-ar referi la Daruri[201], însă o rubrică din *The Book of Common Prayer* 1892 îl contrazice: fraza „să accepți milosteniile și prinoasele noastre" este omisă dacă nu s-au adus daruri

---

[197] *The Book of Common Prayer: From the Original Manuscript Attached to the Act of Uniformity of 1662, And now preserved in the House of Lord*, Eyre & Spottiswoode, London, 1892, p. 504. Mai există și în două rugăciuni de mulțumire, pentru restaurarea păcii și pentru izbăvirea de ciumă sau diverse boli (pp. 84-85). Walter Frere vede întrebuințarea expresiei într-o rugăciune pentru marină drept una dintre greșelile revizuirii făcute în 1661; Walter H. Frere (ed.), *Russian Observations*, p. 5.

[198] Edward J. Kilmartin, „Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers", în *Theological Studies* 35, 2 (1974), p. 268-287.

[199] Walter H. Frere (ed.), *Russian Observations*, p. 4.

[200] *The Book of Common Prayer*, pp. 228-229.

[201] Walter H. Frere (ed.), *Russian Observations*, p. 4.

spre milostenie și dacă nu sunt prinoase[202]. Dacă „prinoase" se referă la Cinstitele Daruri, cum este posibil să existe Euharistie fără prinoase? Spre final, după ce au existat mai multe petiții pentru Biserica luptătoare, sunt menționați „slujitorii strămutați din această viață". Însă, petiția nu îi vizează pe cei strămutați, ci pe cei vii.

Observațiile comisiei vădesc lipsuri semnificative în formularul euhologic din *The Book of Common Prayer* din 1892. Comisia nu a analizat îndeajuns de atent aceste goluri, iar pe alocuri a făcut greșeli, dar nu poate fi acuzată de rea-voință. Noi le numim lipsuri fiindcă problemele pe care le ridică se datorează nu atât conținutului, cât lipsei de specificitate. Acest caracter obscur poate susține și conduce spre interpretări contrare învățăturii de credință a Bisericii Ortodoxe. Rezumativ, rânduiala pentru săvârșirea Euharistiei din *The Book of Common Prayer* 1892 este deficitară în a exprima credința prefacerii Darurilor de pâine și vin în Trupul și Sângele lui Hristos, caracterul sacrificial al Euharistiei și folosul acesteia pentru cei vii și pentru cei adormiți. Considerăm grăitoare observația lui Walter Frere: „Se reclamă lipsa de claritate [...] [Formulările], deși ne pot mulțumi pe noi înșine (*n.a.* anglicanii), nu sunt suficient de precise pentru a-i mulțumi sau a-i liniști pe prietenii noștri (*n.a.* rușii ortodocși)"[203]. Această imprecizie va fi remediată, după cum vom putea sesiza în rânduiala pentru TIK, prin îmbinarea tradiției liturgice anglicane cu tradiția liturgică romană.

Traducerea

În timp ce slujitorii intră în biserică, ori când se rostesc rugăciunile pregătitoare, corul cântă Antifonul Intrării sau un imn[204]. Preotul, fiind înveșmântat, se apropie împreună cu diaconul, ipodiaconul și ministranții de Sfânta Masă, se închină, își face semnul Sfintei Cruci și spune:

[202] *The Book of Common Prayer*, p. 228.
[203] Walter H. Frere (ed.), *Russian Observations*, p. 6.
[204] Alternativa imnului există doar la Dumnezeieștile Liturghii săvârșite după rânduiala solemnă și doar în timpul rostirii rugăciunilor pregătitoare; *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 297.

P. **În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin**[205]**.**

Apoi își împreunează mâinile și, împreună cu slujitorii, zice stihul de mai jos, urmat de Psalmul 42, rostit alternativ, de **Slavă**... **Și acum**... și de repetarea stihului.

P. **Intra-voi la jertfelnicul lui Dumnezeu.**

R. **La Dumnezeul Cel ce veselește tinerețile mele** (Ps. 42, 4)**.**

După care preotul își face semnul Sfintei Cruci și spune:

P. **Ajutorul nostru este în numele Domnului.**

R. **Cel ce a făcut cerul şi pământul** (Ps. 123, 8)**.**

Pe urmă își împreunează mâinile, se pleacă adânc și zice mărturisirea. La fiecare rostire a cuvântului **vină** se bate cu pumnul în piept.

Mărturisesc Atotputernicului Dumnezeu, Fericitei Pururea Fecioare Maria, Fericitului Arhanghel Mihail, Fericitului Ioan Botezătorul, Sfinților Apostoli Petru și Pavel, tuturor sfinților și vouă, fraților, că am păcătuit peste măsură, în gând, cuvânt și faptă, din vina mea, din vina mea, din prea mare vina mea. De aceea, rog pe Fericita Pururea Fecioară Maria, pe Fericitul Arhanghel Mihail, pe Fericitul Ioan Botezătorul, pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel, pe toți sfinții și pe voi, fraților, să vă rugați pentru mine la Domnul, Dumnezeul nostru.

Slujitorii răspund:

Dumnezeu Atotputernicul să te miluiască, să îți ierte păcatele și să te ducă la viața veșnică. P. **Amin.**

Preotul se îndreaptă. Slujitorii repetă mărturisirea. Unde preotul a spus **și vouă, fraților** și **pe voi, fraților**, slujitorii vor spune **ție, părinte**, respectiv **pe tine, părinte**. După aceea preotul, cu mâinile împreunate, dă dezlegarea, zicând:

Dumnezeu Atotputernicul să vă miluiască, să vă ierte păcatele și să vă ducă la viața veșnică. R. **Amin.**

Apoi își face semnul Sfintei Cruci și adaugă:

[205] "R. Amin" (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 297; *The Orthodox Missal*, p. 172)

Domnul Atotputernic și Milostiv să ne dea iertare, dezlegare și lăsare păcatelor noastre. R. **Amin.**

Se pleacă și rostesc împreună stihurile:

P. **Întorcându-Te Tu, Dumnezeule, pe noi ne vei via.**

R. **Și poporul Tău se va veseli întru Tine** (Ps. 84, 6)**.**

P. **Doamne, arată-ne nouă mila Ta.**

R. **Și mântuirea Ta dă-ne-o nouă** (Ps. 84, 7)**.**

P. **Doamne, auzi rugăciunea mea.**

R. **Și strigarea mea la Tine să ajungă** (Ps. 101, 1)**.**

După care preotul [se îndreaptă], își întinde mâinile și zice **Domnul cu voi**, se răspunde **Și cu duhul tău**, și, împreunându-și mâinile, îndeamnă **Să ne rugăm** și spune rugăciunea următoare. După obicei, rugăciunea poate fi rostită acum ori înainte de **Ascultați ce spune**...[206]

Dumnezeule Atotputernic, înaintea Căruia toate inimile sunt descoperite, toate vrerile cunoscute și față de Care nici o taină nu este ascunsă, curăță cugetele inimilor noastre prin insuflarea Sfântului Tău Duh, încât desăvârșit să Te iubim și cu vrednicie să mărim numele Tău cel sfânt. Prin Hristos, Domnul nostru. R. **Amin.**

Pe urmă, urcând la Sfânta Masă, rostește în taină:

Ridică de la noi fărădelegile[207] **noastre, Te rugăm, Doamne, ca ⌜să fim vrednici⌝**[208] **să intrăm, cu minți curate, în Sfânta Sfintelor. Prin Hristos**[209]**, Domnul nostru. Amin.**

După aceea se pleacă, își așază mâinile pe Sfânta Masă și se roagă. La **ale căror moaște sunt aici** sărută Sfânta Masă[210].

---

[206] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal,* p. 301.
[207] "toate fărădelegile" (*The Orthodox Missal,* p. 174).
[208] omis (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal,* p. 300).
[209] "Iisus Hristos" (*The Orthodox Missal*, p. 174).
[210] omis (*The American Altar Missal*, p. 4).

Te rugăm, Doamne, pentru rugăciunile[211] **sfinților Tăi, ale căror moaște sunt aici, și ale tuturor sfinților Tăi, să binevoiești ⌜a-mi ierta⌝**[212] **toate păcatele. Amin**[213]**.**

Între timp, dacă nu s-a cântat Antifonul Intrării, corul îl cântă acum. Diaconul aduce vasul cu tămâie preotului, care binecuvintează tămâia și spune: **Binecuvântată fii de Cel în cinstea cui vei fi arsă. Amin**. Preotul cădește Sfânta Masă, Apoi diaconul îl cădește pe preot.

Preotul citește Antifonul Intrării. La sfârșit, se întoarce spre popor[214] și, cu mâinile împreunate la piept, zice:

Ascultați ce spune Domnul nostru Iisus Hristos: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău. Aceasta este marea şi întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată Legea şi prorocii" (Mt. 22, 37-40)**.** (R. **Amin**)[215]**.**

După care corul cântă următoarele. Preotul le recită alternativ cu slujitorii.

Kyrie eleison *x3*

Christe eleison *x3*

Kyrie eleison *x3*

---

[211] "meritele" (*The American Altar Missal*, p. 4), alternativă (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 300). Întâlnim cuvântul, în asociere cu martirii, încă din secolul al V-lea. Presupunem o deviere a teologiei romano-catolice de la înțelesul primordial al cuvântului. Acolo unde nu am găsit alternativă, am tradus cuvântul prin sintagma „cele ce se cuvin".

[212] ⌜a ne ierta⌝ (*The American Altar Missal*, p. 4).

[213] "Te rugăm, Doamne, pentru rugăciunile sfinților Tăi (ale căror moaște sunt aici), să binevoiește a ne ierta toate păcatele. Amin" (*The Orthodox Missal*, p. 174).

[214] omis (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 301; *The American Altar Missal*, p. 5; *The Orthodox Missal*, p. 174). *The American Altar Missal* oferă Decalogul ca alternativă pentru „Rezumatul Legii".

[215] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 301; omis (*The Orthodox Missal*, p. 174).

ori

Doamne, miluiește *x3*

Hristoase, miluiește *x3*

Doamne, miluiește *x3*

Pe urmă, întinzând și împreunând mâinile sale, și plecându-și capul, preotul intonează Doxologia Mare: „**Slavă în cer lui Dumnezeu**”, iar corul cântă toate cele de după.

Slavă în cer lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire. Lăudămu-Te, Te binecuvântăm, (își pleacă capul) **închinămu-ne Ție, slăvimu-Te,** (își pleacă capul) **mulțumim Ție pentru slava Ta cea mare, Doamne Dumnezeule, Împărate ceresc, Dumnezeule Părinte Atotputernice. Doamne, Fiule Unule-Născut,** (își pleacă capul) **Iisuse Hristoase, Doamne Dumnezeule, Mielul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, Cel ce ridici păcatele lumii, miluiește-ne pe noi. Cel ce ridici păcatele lumii,** (își pleacă capul) **primește rugăciunea noastră. Cel ce ședzi de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl, miluiește-ne pe noi. Că Tu unul ești sfânt, Tu unul ești Domnul, Tu unul preaînalt,** (își pleacă capul) **Iisuse**[216] **Hristoase, cu** (își face semnul Sfintei Cruci) **Sfântul Duh, întru slava lui Dumnezeu Tatăl. Amin.**

După aceea preotul sărută Sfânta Masă, se întoarce spre popor, își întinde mâinile și spune **Domnul cu voi**, se răspunde **Și cu duhul tău**, și, împreunându-și mâinile, îndeamnă **Să ne rugăm**. Apoi se întoarce spre Sfânta Masă, [își întinde mâinile] și zice rugăciunile cuvenite, una sau mai multe, după rânduială.

După care se citește din Epistolele Sfinților Apostoli. Cititul înainte-vestește lectura: **Epistola este din** (numele cărții)**, din capitolul** (numărul capitolului)**, începând la versetul** (numărul versetului)[217] [ori **Din Epistola către** (adresanții) **a Fericitului Apostol** (N) **citire**][218] ori

[216] se poate omite (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 302).
[217] *The American Altar Missal*, p. 7.
[218] în uzanță.

nu zice nimic[219]. La sfârșit, citețul poate spune **Aici se sfârșește Epistola**[220] și se răspunde **Mulțumim lui Dumnezeu**. Corul cântă Gradualul și **Aliluia** cu stihul, sau Tractul ori Secvența, așa cum timpul liturgic ori Dumnezeiasca Liturghie o cere. În timp ce corul cântă cele cuvenite, preotul le citește în taină. Sfârșindu-se citirile, diaconul ia Evangheliarul și îl așază pe Sfânta Masă. Preotul binecuvintează tămâia ca mai sus, iar diaconul îngenunchează înaintea Sfintei Mese și se roagă în taină:

Curăță inima mea și buzele mele, Dumnezeule Atotputernic, Care ai curățat buzele profetului Isaia cu un cărbune arzând; ⌜așa binevoiește, din milosârdă mila Ta, a mă curăța, încât⌝[221] să vestesc cu vrednicie Sfânta Ta Evanghelie. Prin Hristos, Domnul nostru. Amin.

Pe urmă ia cartea de pe Sfânta Masă și, îngenunchind din nou, cere binecuvântare de la preot: **Te rog, doamne, dă-mi binecuvântarea ta**[222] ori **Dă, doamne, binecuvântare**[223]. Preotul îl binecuvintează:

Domnul fie în inima ta și pe buzele tale ca să vestești cu vrednicie și cum se cuvine Evanghelia Sa. În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin[224]**.**

După aceea diaconul merge cu slujitorii, cu tămâie și lumânări, la locul din care se citește pericopa evanghelică. Cu mâinile împreunate, diaconul spune **Domnul cu voi**, se răspunde **Și cu duhul tău** și vestește citirea: **Continuarea** (ori **Începutul**) **Sfintei Evanghelii după**

---

[219] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 303; *The Orthodox Missal*, p. 176.
[220] *The American Altar Missal*, p. 7.
[221] ⌜și, în milosârdă mila Ta, curățește-mă așa încât⌝ (*The Orthodox Missal*, p. 176).
[222] *The American Altar Missal*, p. 8.
[223] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 303; lat. *Iube, domine, benedicere*. Când este rostit de către diacon, vocativul „doamne", forma arhaică pentru „domnule", se referă la preot.
[224] "Domnul fie în inima ta și pe buzele tale ca să slujești cu vrednicie Sfânta Sa Evanghelie. Amin" (*The Orthodox Missal*, p. 176).

(N)[225] ori **Sfânta Evanghelie este din** numele cărții**, din capitolul** numărul capitolului**, începând la versetul** numărul versetului[226]**.** Face semnul Sfintei Cruci cu degetul mare al mâinii drepte la începutul pericopei, Apoi își face sieși semnul Sfintei Cruci la frunte, la gură și la piept. În timp ce se răspunde **Slavă Ție, Doamne**, cădește de trei ori Sfânta Evanghelie. După care își împreunează mâinile și citește. La sfârșit, se răspunde **Laudă Ție, Hristoase** și ipodiaconul duce cartea la preot, care o sărută și zice **Prin cuvintele Evangheliei nimicnicite fie păcatele noastre**. Diaconul îl cădește pe preot.

Se poate rosti predica și se pot vesti zilele de post și de sărbătoare din săptămâna care vine ori alte informați mai de seamă pentru comunitate[227]. Întors la Sfânta Masă, cu fața spre ea, preotul, întinzând și împreunând mâinile sale, intonează Simbolul credinței: **Cred într-unul Dumnezeu**, iar corul și adunarea rostesc următoarele.

Dacă nu s-au spus înainte, preotul zice predica[228] și face vestirile cuvenite[229]. După, ori îndată după Simbolul credinței, se poate rosti rugăciunea cuvenită ori altele, pentru care s-a primit binecuvântare[230].

Preotul sărută Sfânta Masă, se întoarce spre popor, [își întinde mâinile] și spune **Domnul cu voi**, se răspunde **Și cu duhul tău**, și, [împreunându-și mâinile], îndeamnă **Să ne rugăm**. Corul cântă Antifonul la Ofertoriu și, dacă consideră de cuviință, un imn[231]. Între timp, întors la Sfânta Masă, preotul citește antifonul și pregătește Darurile. Se întinde corporalul pe Sfânta Masă. Diaconul aduce patena cu agnețul. Preotul ridică patena și se roagă în taină:

---

[225] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 304; *The Orthodox Missal*, p. 176.
[226] *The American Altar Missal*, p. 8.
[227] în uzanță.
[228] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 306; *The American Altar Missal*, p. 10.
[229] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 306; *The Orthodox Missal*, p. 177.
[230] *The American Altar Missal*, p. 10.
[231] în uzanță.

Primește, Părinte Sfinte, Dumnezeule Atotputernic și Veșnic, această jertfă[232] fără de prihană pe care eu, nevrednicul Tău slujitor[233], o dăruiesc Ție, Dumnezeul meu cel Viu și Adevărat, pentru nenumăratele mele păcate, greșeli și nepurtări de grijă, pentru toți cei aflați aici și pentru toți ⌜creștinii credincioșii⌝[234], vii și morți, ca să ne folosească mântuirii[235] spre viața veșnică. Amin.

Face semnul Sfintei Cruci cu patena și așază agnețul pe corporal. Diaconul aduce vinul și ipodiaconul apa pentru a fi turnate în potir. Preotul binecuvintează apa, zicând:

Dumnezeule, ⌜Care în zidirea firii umane minunat ai înnoit-o, și încă mai minunat ai replămădit-o, dă ca prin taina acestei ape și a acestui vin să devenim părtași firii Sale dumnezeiești, [a Celui] care a binevoit să fie părtaș firii noastre omenești⌝[236], Iisus Hristos, Fiul Tău, Domnul nostru, Dumnezeu, Care viază și împărățește cu Tine, în unitatea Sfântului Duh, în toți vecii vecilor. Amin.

Pe urmă primește potirul, îl ridică și se roagă:

Îți dăruim, Doamne, Potirul Mântuirii, rugând[237] milostivirea Ta, ca să se înalțe [acesta] înaintea Maiestății Tale dumnezeiești ca[238] bună mireasmă pentru mântuirea noastră și a lumii întregi. Amin.

---

[232] engl. *host* (*The Orthodox Missal*, p. 178), *victim* (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 307).
[233] "nevrednic slujitor" (*The Orthodox Missal*, p. 178).
[234] ⌜credincioșii în Hristos⌝ (*The American Altar Missal*, p. 10).
[235] omis (*The Orthodox Missal*, p. 178).
[236] ⌜Care minunat ai zidit vrednicia firii omenești și încă mai minunat ai înnoit-o, dă ca prin taina acestei ape și a acestui vin să fim părtași dumnezeirii Sale, [a Celui] care a binevoit să se facă părtaș umanității noastre⌝ (*The American Altar Missal*, p. 11); ⌜Care minunat ai zidit vrednicia firii umane, și încă mai minunat ai înnoit-o, dă ca prin taina acestei ape și a acestui vin să fim făcuți împreună-moștenitori ai dumnezeirii Sale, [a Celui] care a binevoit să se facă părtaș umanității noastre⌝ (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, pp. 307-308).
[237] "rugând cu smerenie" (*The American Altar Missal*, p. 11).
[238] "cu" (*The American Altar Missal*, p. 11).

Face semnul Sfintei Cruci cu potirul, îl așază pe corporal și îl acoperă. După aceea se pleacă spre Sfânta Masă, își așază mâinile pe ea și spune:

Primește-ne, Doamne, în duhul smereniei și zdrobirea inimii și dă ca plăcută să fie Ție, Doamne, Dumnezeule, jertfa pe care astăzi o aducem înaintea Ta[239]**.**

Se îndreaptă, își întinde mâinile, le înalță și le împreunează, își înalță privirea și o coboară, și binecuvintează Darurile:

Vino, Sfințitorule, Atotputernice, Veșnicule Dumnezeu, și binecuvintează această jertfă pregătită pentru numele Tău sfânt[240]**.**

Apoi binecuvintează tămâia, zicând următoarea rugăciune. În timp ce se cădește și preotul își spală mâinile corul poate cânta un imn.

Prin mijlocirea Fericitului Arhanghel Mihail, care stă de-a dreapta Altarului tămâierii, și a tuturor aleșilor Săi, Domnul să binevoiască a binecuvânta această tămâie și să o primească ca[241] **bună mireasmă. Prin Hristos, Domnul nostru. Amin.**

Primește cădelnița de la diacon și cădește Darurile, spunând: **Să urce la Tine această tămâie, de Tine binecuvântată, Doamne, și să pogoare peste noi mila Ta**. După care cădește Sfânta Masă și rostește: **Să se îndrepteze rugăciunea mea**... (Ps. 140, 2-4). Pe urmă dă cădelnița diaconului și se roagă: **Domnul să aprindă întru noi focul iubirii Sale și flacăra veșnicei mărinimii. Amin**. Diaconul îl cădește pe preot. Acum se pot aduce daruri pentru milostenie[242]. După aceea preotul se spală pe mâini și spune: **Spăla-voi întru cele nevinovate mâinile mele**... (Ps. 25, 6-12), urmat de **Slavă**... **Și acum**... Apoi se pleacă ușor spre Sfânta Masă, își așază mâinile pe ea și zice:

---

[239] "Să fim primiți de Tine, Doamne, în duhul smereniei și cu inimă zdrobită și jertfa noastră într-așa chip fie adusă astăzi înaintea Ta, Doamne, Dumnezeule, încât să-Ți fie bineplăcută" (*The American Altar Missal*, p. 11).
[240] "Vino, Dumnezeule Sfințitor, Atotputernic și Veșnic, binecuvintează această jertfă pregătită pentru slava numelui Tău sfânt" (*The Orthodox Missal*, p. 178).
[241] "pentru" (*The Orthodox Missal*, p. 179).
[242] *The American Altar Missal*, p. 12.

Primește, Sfântă Treime, acest prinos, pe care îl aducem Ție întru aducerea-aminte de Pătimirea, Învierea și Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos și în cinstea Fericitei Pururea Fecioare Maria, a Fericitului Ioan Botezătorul, a Sfinților Apostoli Petru și Pavel și a tuturor sfinților[243], ca să fie spre cinstea lor și mântuirea noastră; iar ei, a căror pomenire o păzim[244] pe pământ, să binevoiască a mijloci pentru noi în cer. Prin același Hristos, Domnul nostru. Amin.

Preotul le poate cere credincioșilor să se roage în taină pentru felurite trebuințe și nevoi[245]. După care sărută Sfânta Masă, se întoarce spre adunare, își întinde și își împreunează mâinile și cere rugăciunea poporului. [Înainte de a cere rugăciunea poporului, poate vesti ocazia pentru care se săvârșește Dumnezeiasca Liturghie][246].

Rugați-vă, fraților, ca jertfa[247] mea și a voastră să-i fie plăcută[248] lui Dumnezeu, Tatăl Atotputernic.

Slujitorii sau cei din apropierea Sfântului Altar (ori adunarea)[249] răspund:

Să primească Domnul jertfa din mâinile tale spre lauda și slava numelui Său, spre folosul nostru și al întregii Sale Sfinte Biserici.

Dacă preotul nu are pe nimeni în preajma sa, el însuși zice **din mâinile mele**. Răspunde **Amin**, se întoarce spre Sfânta Masă și rostește rugăciunile din taină, una sau mai multe, după rânduială. Unde se obișnuiește, se rostesc în auzul tuturor. Când termină, ridică vocea, spunând **în toți vecii vecilor**, și se răspunde **Amin**.

---

[243] "sfinților Tăi" (*The American Altar Missal*, p. 12).
[244] "o prăznuim" (*The Orthodox Missal*, p. 179).
[245] *The American Altar Missal*, p. 12.
[246] în uzanță.
[247] "jertfa aceasta" (*The American Altar Missal*, p. 13; *The Orthodox Missal*, p. 180).
[248] engl. *acceptable*.
[249] în uzanță.

Pe urmă diaconul[250] îndeamnă: **Să ne rugăm pentru întreaga așezare a Bisericii lui Hristos**. Preotul își întinde mâinile și rostește rugăciunea următoare. Dacă s-au adus daruri spre milostenie, zice și **milosteniile**. La **singurul nostru mijlocitor și părtinitor** își așază mâinile pe Sfânta Masă.

Dumnezeule Atotputernic și Veșnic, Care ne-ai învățat prin Sfinții Tăi Apostoli să facem cereri și rugăciuni și să mulțumim pentru toți oamenii (I Tim. 2, 1)**, Te rugăm cu umilință, Mult-Milostive, să ne primești (milosteniile) și prinoasele, încă și aceste rugăciuni ale noastre, pe care le aducem Maiestății Tale dumnezeiești, rugându-Te să insufli neîncetat Biserica Catholică**[251] **cu duhul adevărului, al unității și al înțelegerii; și dă ca toți cei care mărturisesc sfânt numele Tău să se învoiască în adevărul sfântului Tău cuvânt și să viețuiască în unire și iubire cucernică.**

Încă Te mai rugăm să povățuiești și să orânduiești inimile tuturor cârmuitorilor creștini, așa încât, cu adevărat și nepărtinitor, să chivernisească dreptatea spre osânda răutății și a patimii și spre păstrarea credinței Tale celei adevărate și a virtuții.

Dăruiește har, Părinte ceresc, tuturor episcopilor și celorlalți slujitori, (mai ales Patriarhului nostru (N)**, (Arhi-) Episcopului (și Mitropolitului) nostru** (N) **și Sfântului Sinod al** jurisdicția)[252]**, ca ei, prin viața și învățătura lor, să mărturisească cuvântul Tău cel viu și adevărat și să iconomisească Sfintele Tale Taine cu dreptate și cum se cuvine.**

Dăruiește harul Tău ceresc și la tot poporul Tău; și mai ales acestei adunări care este de față, ca să audă și să primească cuvântul Tău cel sfânt cu inima sfielnică și cu evlavia cuvenită, slujindu-Te cu adevărat, în sfințenie și dreptate, în toate zilele vieții lor.

---

[250] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 311.

[251] "Universală" (*The American Altar Missal*, p. 13; *The Orthodox Missal*, p. 180).

[252] *The American Altar Missal*, p. 13; ⌜mai ales (N), Mitropolitul nostru, și (N), Episcopul nostru⌝ (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 312).

Iar noi, Doamne, Te rugăm smerit foarte să mângâi și să sprijini, din bunătatea Ta, pe toți cei care în această viață vremelnică sunt în necaz, întristare, nevoie, boală ori în orice altă strâmtorare.

Încă binecuvântăm sfânt numele Tău pentru toți slujitorii Tăi mutați din viața aceasta în credința și frica Ta, rugându-Te să le dai lor creștere necontenită în iubirea și slujirea Ta, iar nouă să ne dăruiești har pentru a urma pildele cele bune (ale Fericitei Maria)[253] **și alte tuturor sfinților Tăi, așa încât, prin mijlocirile lor, să fim părtași împreună cu ei împărăției Tale cerești.**

Dă aceasta, Părinte, pentru Iisus Hristos, singurul nostru mijlocitor și părtinitor[254]**.** R. **Amin.**

După aceea diaconul[255] se întoarce spre adunare și spune către cei care se vor împărtăși:

Cei care vă pocăiți cu adevărat și cu sârguință de păcatele voastre, sunteți în iubire și binefacere cu aproapele vostru și căutați să duceți o viață nouă, urmând poruncilor lui Dumnezeu și umblând de acum încolo în căile Sale sfinte, apropiați-vă cu credință, luați această Sfântă Taină spre mângâierea voastră și, îngenunchind cu evlavie, faceți smerita voastră mărturisire Dumnezeului Atotputernic.

Preotul, cu fața spre Sfânta Masă, face o îngenunchere (sau îngenunchează)[256] și zice împreună cu cei care se vor împărtăși:

[Mărturisire obștească]

Dumnezeule Atotputernic, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Făcătorul a toate, Judecătorul a tot omul, recunoaștem și tânguim păcatele și răutățile noastre cele numeroase, pe care, din când în când, prea cumplit le-am săvârșit, prin gând, cuvânt și faptă, împotriva Maiestății Tale dumnezeiești, stârnind în chip întemeiat mânia și supărarea Ta împotriva noastră; ne pocăim cu sârguință și ne pare rău foarte pentru aceste fărădelegi ale noastre; amintirea

[253] opțional (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 312).
[254] engl. *advocate*.
[255] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 312; preotul (*The American Altar Missal*, p. 14).
[256] în uzanță.

lor ne este amarnică, povara lor de nepurtat. Miluiește-ne, miluiește-ne, Părinte Mult-Milostiv. Pentru Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, iartă-ne tot ce a fost și dă ca întotdeauna de acum înainte să-Ți slujim și să-Ți plăcem întru înnoirea vieții, spre cinstea și slava numelui Tău. Prin Iisus Hristos, Domnul nostru. Amin.

Apoi preotul se întoarce spre adunare, rostește cele de mai jos, ori le rostește cu fața spre Sfânta Masă până la **se întorc spre Dânsul**, când se întoarce spre adunare, și binecuvintează poporul.

Dumnezeu Atotputernicul, Părintele nostru ceresc, Care din marea Sa milostivire a făgăduit iertare de păcate tuturor celor care se întorc spre Dânsul cu pocăință și credință adevărată, să vă miluiască, să vă ierte și să vă izbăvească din toate păcatele voastre, să vă dovedească[257] **și să vă întărească în toată bunătatea și să vă ducă la viața veșnică. Prin Iisus Hristos, Domnul nostru.** R. **Amin.**

După care preotul zice următoarele:

Auziți ce cuvinte mângâietoare spune Mântuitorul nostru Hristos tuturor celor care se întorc cu adevărat la El:

„Veniți la Mine toţi cei osteniți şi împovărați şi Eu vă voi odihni pe voi (Mt. 9, 28)**. Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică"** (In. 3, 16)**.**

Ascultați ce zice și Sfântul Pavel: „Vrednic de credință şi de toată primirea e cuvântul că Iisus Hristos a venit în lume ca să mântuiască pe cei păcătoși" (I Tim. 1, 15)**.**

Ascultați ce zice și Sfântul Ioan: „Dacă va păcătui cineva, avem mijlocitor către Tatăl, pe Iisus Hristos cel drept. El este jertfa de ispășire pentru păcatele noastre" (I In. 2, 1-2)**.**

Pe urmă preotul, încă cu fața spre popor, își întinde mâinile și spune **Domnul cu voi**, se răspunde **Și cu duhul tău**, își ridică mâinile și adaugă **Înălțați inimile voastre**, se răspunde **Le înălțăm Domnului**, După aceea își împreunează mâinile și, plecându-și capul, îndeamnă

[257] engl. *confirm*.

Să mulțumim Domnului Dumnezeului nostru, la care iarăși se răspunde, zicând **Vrednic și drept este să facem așa**[258]**.** Apoi preotul se întoarce spre Sfânta Masă, își întinde mâinile și spune prefața cuvenită.

După care își împreunează mâinile și, plecându-se, zice, cu corul cântând în același timp, **Sfânt, sfânt, sfânt**... și următoarele. La **Binecuvântat** se îndreaptă și își face semnul Sfintei Cruci. Un ministrant sună clopoțelul de trei ori, o dată la fiecare **Sfânt**[259]**.**

Sfânt, sfânt, sfânt Domnul, Dumnezeul oștirilor. Plin este cerul și pământul de slava Ta. Slavă Ție, Doamne Preaînalt. Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cele mai înalte.

Pe urmă preotul își întinde, își ridică și își împreunează mâinile, își înalță și își coboară privirea și, cu mâinile întinse, spune:

Toată slava Ție, se pleacă adânc și [își împreunează mâinile] **Dumnezeule Atotputernic, Părintele nostru ceresc, că Tu, din dărăstoasă mila Ta, ai dat pe Unul Tău Fiu,** sărută Sfânta Masă, se îndreaptă și își întinde mâinile **Iisus Hristos, să pătimească moarte pe Cruce pentru răscumpărarea noastră, Cel care**[260]**,** binecuvintează de trei ori Cinstitele Daruri (**prin a Sa aducere de Sine o dată adusă), a înfăptuit o deplină, desăvârșită și îndestulătoare jertfă, prinos și ispășire**[261] **pentru păcatele întregii lumi,** își întinde mâinile deasupra Cinstitelor Daruri **și a întemeiat, și în Sfânta Sa Evanghelie ne-a poruncit nouă să păzim**[262]**, o neîncetată amintire a acestei scumpe Sale morți și jertfe până la venirea Sa din nou**[263]**.**

---

[258] Dialogul are loc cu fața spre altar (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 314).
[259] omis (*The American Altar Missal*, p. 15).
[260] "Cel care acolo" (*The Orthodox Missal*, p. 185).
[261] engl. *satisfaction*.
[262] engl. *continue*.
[263] Toate gesturile care se fac în timpul rostirii rugăciunii euharistice sunt omise, cu excepția celor de la Cuvintele Domnului (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, pp. 327-330).

Își adună mâinile și continuă cu cele de mai jos. Acolo unde se obișnuiește, un ministrant sună clopoțelul[264].

Căci, în noaptea în care a fost vândut, ia agnețul în mâini **a luat pâine** își înalță și își pleacă privirea și, ținând agnețul cu mâna strângă, îl binecuvintează cu dreapta: **și, după ce a mulțumit, a frânt-o și a dat-o ucenicilor Săi, zicând: Luați, mâncați** ținând cu ambele mâini agnețul, între degetul mare și cel arătător, se pleacă și rostește: **Acesta este trupul meu, care se dă pentru voi. Faceți aceasta întru pomenirea Mea.**

Preotul face o îngenunchere, înalță agnețul, îl așază pe corporal și face o altă îngenunchere. Un ministrant sună clopoțelul de trei ori, la fiecare îngenunchere și la înălțarea agnețului.[265] După aceea se descoperă potirul și preotul zice:

Asemenea, după cină, ia potirul cu ambele mâini **a luat paharul** își pleacă capul și, ținând potirul în mâna stângă, îl binecuvintează cu dreapta: **și, după ce a mulțumit, l-a dat lor, zicând: Beți dintru acesta toți** se pleacă și, ținând potirul deasupra Sfintei Mese, rostește: **Beți dintru acesta toți, căci acesta este sângele meu, al Noului Testament, care se varsă pentru voi și pentru mulți spre iertarea păcatelor.** Așază potirul înapoi. **Faceți aceasta întru pomenirea Mea ori de câte ori îl veți bea.**

Face o îngenunchere, înalță potirul, care se acoperă, și face o altă îngenunchere. Un ministrant sună clopoțelul de trei ori, la fiecare îngenunchere și la înălțarea potirului.[266] Apoi preotul își întinde mâinile și spune:

Pentru aceea, Doamne și Părinte ceresc, potrivit întemeierii iubitului Tău Fiu, Mântuitorul nostru Iisus Hristos, noi, smeriții Tăi slujitori, prăznuim și săvârșim aici, înaintea Maiestății Tale dumnezeiești, își împreunează mâinile și binecuvintează de trei ori Cinstitele Daruri: **cu aceste sfinte daruri ale Tale, pe care acum Ți le aducem, pomenirea pe care Fiul Tău ne-a poruncit să o facem,**

[264] *The Orthodox Missal,* p. 185.
[265] omis (*The American Altar Missal*, p. 18).
[266] omis (*The American Altar Missal,* p. 18).

având în amintire fericita Sa Pătimire și scumpa Moarte, puternica Sa Înviere și slăvita Înălțare, aducându-Ți mulțumiri[267] **pentru nenumăratele binefaceri agonisite nouă prin aceleași.**

După care se pleacă adânc, își așază mâinile pe Sfânta Masă și zice:

Și Te rugăm smerit foarte, Părinte Milostiv, să ne auzi și, din atotputernică bunătatea Ta, se îndreaptă și își întinde mâinile deasupra Cinstitelor Daruri **binevoiește să-L trimiți pe Sfântul Tău Duh peste aceste daruri**[268] **de pâine și vin, ca să fie prefăcute** binecuvintează agnețul: **în Trupul și** binecuvintează potirul: **Sângele preaiubitului Tău Fiu.**

Se acoperă potirul. Preotul face o îngenunchere, își întinde mâinile și continuă:

Dă ca noi, primindu-le după sfânta întemeiere a Fiului Tău, Mântuitorul nostru Iisus Hristos, întru aducerea-aminte de Moartea și Pătimirea Sa, să fim părtași își împreunează mâinile și binecuvintează agnețul: **Preasfântului Său Trup** binecuvintează potirul: **și Sânge.**

Acolo unde se obișnuiește, poporul răspunde **Amin. Amin. Amin** și [un ministrant sună de trei ori clopoțelul][269]. Preotul își întinde mâinile și spune:

Și dorim foarte ca bunătatea Ta părintească să primească cu milostivire își împreunează mâinile și binecuvintează de trei ori Darurile: **această jertfă a noastră de laudă și mulțumire, rugându-Te smerit foarte să dai ca, pentru cele cuvenite Fiului Tău, Iisus Hristos, și pentru moartea Sa și prin credință în sângele Său**[270]**, noi și întreaga Ta Biserică să dobândim iertarea păcatelor noastre și toate celelalte foloase ale pătimirii Sale.**

Pe urmă preotul se pleacă, își așază mâinile pe Sfânta Masă și zice:

---

[267] engl. *most hearty thanks*.

[268] engl. *gifts and creatures*.

[269] *The Orthodox Missal*, p. 186. Întreitul „Amin" a fost suprimat de către Vicarul General în 2009. De aceea, nu se încurajează rostirea întreitului „Amin". Cu toate acestea, o seamă de parohii nu au renunțat la el.

[270] engl. *by the merits and death of thy Son Jesus Christ, and through faith in his Blood*.

Și ne aducem aici, și de dăruim Ție, Doamne, pe noi înșine, sufletele și trupurile noastre, ca să fie Ție jertfă potrivită[271]**, sfântă și vie; rugându-Te cu smerenie ca noi și toți ceilalți care vor fi părtași** sărută Sfânta Masă **acestei Sfinte Împărtășanii să primim cu vrednicie Preascumpul** își împreunează mâinile și binecuvintează agnețul: **Trup și** binecuvintează potirul: **Sânge al Fiului Tău, Iisus Hristos, să fim pliniți** își face semnul Sfintei Cruci **cu harul și binecuvântarea Ta cerească și să fim făcuți un trup cu El, ca El să petreacă întru noi și noi întru El.**

După aceea își întinde mâinile și se roagă pentru cei adormiți:

Încă adu-Ți aminte, Doamne, de ⌜slujitorii și slujitoarele⌝[272] **Tale care sunt plecați înaintea noastră cu semnul credinței și se odihnesc în somnul păcii** își împreunează mâinile și îi pomenește [în taină] pe cei adormiți: (N)**.** Își întinde mâinile: **Lor, Doamne, și tuturor celor care se odihnesc în Hristos, ⌜Te rugăm să le dai⌝**[273] **loc de înviorare, lumină și pace.**

⌜Încă dă-ne și nouă, păcătoșilor, slujitorii Tăi, care ne aflăm încrezându-ne în mulțimea milelor Tale⌝[274]**, parte și părtășie cu Sfinții Tăi Apostoli și Mucenici: cu**[275] **Ioan, Ștefan, Matia, Barnaba, Ignatie, Alexandru, Marcelin, Petru, Felicitas, Perpetua, Agata, Lucia, Agnes, Cecilia, Anastasia și cu toți sfinții Tăi, în a căror însoțire Te rugăm să ne primești (din milostivirea Ta)**[276]**.**

Apoi își lovește pieptul, își întinde mâinile și spune:

Și chiar dacă suntem nevrednici, din pricina nenumăratelor noastre păcate, să aducem Ție vreo jertfă, Te rugăm totuși să primești această îndatorire și slujbă a noastră, nu cântărind cele

---

[271] engl. *reasonable*.
[272] ⌜sufletele slujitorilor și slujitoarelor Tale⌝ (*The American Altar Missal*, p. 19); "slujitoarelor" omis (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 329).
[273] ⌜dă-le, Te rugăm⌝ (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 329).
[274] ⌜Și nouă binevoiește să ne dai⌝ (*The American Altar Missal*, p. 19).
[275] omis (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 330; *The Orthodox Missal*, p. 187).
[276] omis (*The American Altar Missal*, p. 19).

ce ni se cuvin nouă[277]**, ci iertând greșelile noastre.** Își împreunează mâinile și binecuvintează de trei ori Darurile: **Prin Iisus Hristos, Domnul nostru.**

Se descoperă potirul. Preotul face o îngenunchere și ia agnețul între degetul mare și degetul arătător al mâinii drepte și, ținând potirul cu mâna stângă, face de trei ori semnul Sfintei Cruci cu agnețul de la o margine la alta a potirului, zicând:

Prin Care și cu Care, în unitatea Sfântului Duh, face de două ori semnul Sfintei Cruci cu agnețul între el și potir: **fie toată cinstea și slava Ție,** ridică potirul și agnețul: **Părinte Atotputernic, în toți vecii vecilor.** R. **Amin.**

Le așază pe Sfânta Masă, se acoperă potirul și face o îngenunchere. După care își împreunează mâinile, se înclină spre Sfintele Taine și spune: **Să ne rugăm. Iar acum, după cum ne-a învățat Mântuitorul Hristos, cutezăm a zice**... Își întinde mâinile și intonează: **Tatăl nostru**, după corul (și adunarea) continuă Rugăciunea Domnească.[278] Altfel, preotul însuși zice toată rugăciunea, până la **ci ne izbăvește de cel rău**, rostit ca răspuns și urmat de **Amin**, rostit de preot.

Pe urmă preotul ia cu mâna dreaptă patena între degetul arătător și cel mijlociu și, ținând-o deasupra Sfintei Mese, spune rugăciunea de după **Tatăl nostru**... La **dă-ne cu milosârdie** își face semnul Sfintei Cruci cu patena și o sărută.

Te rugăm, Doamne, izbăvește-ne de toate relele trecute, prezente și viitoare și, la mijlocirea ⌜Fericitei și Slăvitei Pururea Fecioare Maria⌝[279]**, Maica lui Dumnezeu, ⌜a Fericiților Tăi Apostoli Petru și Pavel, a lui Andrei și a tuturor sfinților Tăi⌝**[280]**, dă-ne cu milo-**

[277] engl. *our merits*.
[278] în uzanță.
[279] ⌜Fericitei, Slăvitei și Pururea Fecioarei Maria⌝ (*The American Altar Missal*, p. 22).
[280] ⌜cu cea a Fericiților Tăi Apostoli Petru și Pavel, a lui Andrei și a tuturor sfinților Tăi⌝ (*The American Altar Missal*, p. 22); ⌜cu Fericiții Tăi Apostoli Petru și Pavel, cu Andrei și cu toți sfinții Tăi⌝ (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 335).

sârdie[281] **pace în zilele noastre, ⌜ca, sprijiniți de ajutorul iubitoarei Tale mărinimii⌝**[282]**, să fim pururea liberi de păcat și păziți de toată tulburarea.**

Așază patena sub Sfântul Agneț. Se descoperă potirul. Preotul face o îngenunchere, ia Sfântul Agneț cu ambele mâini și, ținându-l deasupra potirului, îl frânge pe la mijloc, zicând:

Prin același Iisus Hristos, Fiul Tău, Domnul nostru, așază jumătatea din mâna dreaptă pe patenă, rupe o părticică din jumătatea din mâna stângă și continuă: **Dumnezeu**[283]**, Care viază și împărățește cu Tine, în unitatea Sfântului Duh,** așază jumătatea rămasă în mână pe patenă și, ținând părticica ruptă deasupra potirului, pe care îl ține cu mâna stângă, spune: **în toți vecii vecilor.** R. **Amin.**

După aceea face de trei ori semnul Sfintei Cruci cu părticica deasupra potirului și zice: **Pacea Domnului fie întotdeauna cu voi**. Se răspunde **Și cu duhul tău**. Preotul pune părticica în potir și se roagă în taină:

Această amestecare[284] **și sfințire a Trupului și a Sângelui Domnului nostru Iisus Hristos să ne fie nouă, celor care ⌜o primim⌝**[285]**, spre viața veșnică. Amin.**

Se acoperă potirul. Preotul face o îngenunchere, se pleacă spre Sfintele Taine, își împreunează mâinile și spune următoarele, în timp ce corul le cântă. La fiecare început se bate cu pumnul în piept.

Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridici păcatele lumii, miluiește-ne pe noi *x2*

Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridici păcatele lumii, pacea Ta dă-ne-o nouă.

Apoi se pleacă, își așază mâinile pe Sfânta Masă și zice în taină:

---

[281] "priință" (*The American Altar Missal*, p. 22).
[282] ⌜ca, prin ajutorul milei Tale⌝ (*The American Altar Missal*, p. 22).
[283] "Unul Dumnezeu" (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 335, *The Orthodox Missal*, p. 188).
[284] "împreună-amestecare" (*The American Altar Missal*, p. 23).
[285] ⌜ne împărtășim din ea⌝ (*The American Altar Missal*, p. 23).

Doamne, Iisuse Hristoase, Care ai zis Apostolilor Tăi „pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă” (In. 14, 27)**, nu căuta la păcatele mele, ci la credința Bisericii Tale, și ⌜dă-i ei⌝[1286] pace și unire după voia Ta, ⌜Cela ce viezi și împărățești în toți vecii vecilor⌝[1287]. Amin.**

Sărută Sfânta Masă și dă sărutarea păcii diaconului, spunând: **Pace ție**. Diaconul răspunde **Și duhului tău**. După care preotul face o îngenunchere și rostește, pentru sine și pentru cei care se vor împărtăși, următoarea rugăciune. [Dacă se obișnuiește, întreaga adunare îngenunchează și rostește][288].

Nu îndrăznim să venim la această Masă a Ta, Milostive Doamne, încrezându-ne în propria dreptate, ci în numeroasele și marile Tale milostiviri. Nu suntem vrednici nici încât să adunăm fărâmiturile de sub Masa Ta; dar Tu același Domn ești, Căruia firesc Îi este să fie întotdeauna cu milostivire. Așadar, Milosârde Doamne, dă-ne să mâncăm Carnea iubitului Tău Fiu, Iisus Hristos, și să bem Sângele Său (în aceste Sfinte Taine)[289], așa încât trupurile noastre păcătoase să fie curățite prin Trupul Său și sufletele noastre spălate prin Preascumpul Său Sânge și ca de-a pururi să petrecem întru El și El întru noi. Amin.

Pe urmă preotul rostește pentru sine rugăciunile de dinainte de împărtășire. Între timp, corul poate cânta un imn.

Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu celui Viu, Care, ⌜prin voia Tatălui și împreună-lucrarea Sfântului Duh⌝[1290], ai dat viață lumii prin moartea Ta, izbăvește-mă prin acest Preasfânt Trup și Sânge al Tău[291] de toate fărădelegile mele[292] și de tot răul,

---

[286] ⌜binevoiește să-i dai ei⌝ (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 337).
[287] ⌜Unul Dumnezeu, Care viezi și împărățești cu Tată și cu Sfântul Duh⌝ (*The American Altar Missal*, p. 23).
[288] în uzanță.
[289] opțional (*The American Altar Missal*, p. 23).
[290] ⌜după voia Tatălui și prin împreună-lucrarea Sfântului Duh⌝ (*The American Altar Missal*, p. 24).
[291] omis (*The Orthodox Missal*, p. 189).
[292] omis (*The Orthodox Missal*, p. 189).

⌜fă să mă alipesc pururea de poruncile Tale⌝[293] și nu îngădui să fiu vreodată despărțit de Tine, Dumnezeu, Care viezi și împărățești cu Dumnezeu Tatăl, ⌜în unitatea Sfântului Duh⌝[294], în toți vecii vecilor. Amin.

Împărtășirea Trupului Tău, Doamne Iisuse Hristoase, pe care, ⌜deși sunt nevrednic, o primesc, să nu-mi fie spre judecată sau osândă, ci, prin bunătatea Ta, să-mi fie pază și leac sufletului și trupului⌝[295], Dumnezeule, Care viezi și împărățești cu Dumnezeu Tatăl, în unitatea Sfântului Duh, în toți vecii vecilor. Amin.

Face o îngenunchere și zice: **Pâinea cerului voi lua și numele Domnului voi chema**. Se pleacă, ia cu degetul mare și cel arătător al mâinii stângi ambele părticele rupte din Sfântul Agneț, ia patena între același deget arătător și degetul mijlociu și, lovindu-și cu mâna dreaptă pieptul, spune, de trei ori și cu vocea ușor ridicată, următoarele. La fiecare **Doamne** un ministrant sună din clopoțel. După **nu sunt vrednic** preotul continuă în taină.

Doamne, nu sunt vrednic să intri sub acoperișul meu, ci zi numai cu cuvântul şi se va tămădui sufletul meu.

După aceea face cu Sfântul Trup semnul Sfintei Cruci pe verticală, deasupra patenei, și zice:

Trupul Domnului nostru Iisus Hristos, care s-a dat pentru mine, să-mi păzească trupul și sufletul spre viața veșnică. Amin.

---

[293] ⌜fă-mă de-a pururi ascultător poruncilor Tale⌝ (*The Orthodox Missal*, p. 189).

[294] ⌜în unitatea aceluiași Duh⌝ (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 337; *The Orthodox Missal*, p. 189).

[295] ⌜deși sunt nevrednic, îndrăznesc s-o primesc, să nu-mi fie spre judecată sau osândă, ci, din bunătatea Ta, să-mi folosească spre primirea ocrotirii și a tămăduirii trupești și sufletești⌝ (*The American Altar Missal*, p. 24); ⌜eu, nevrednicul, îndrăznesc să o primesc, să nu îmi fie spre judecată sau osândă, ci, din bunătatea Ta, să-mi folosească spre păzirea sufletului și a trupului, ca să primesc tămăduirea Ta⌝ (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, pp. 337-338).

Se pleacă și se împărtășește cu ambele părticele din Sfântul Trup. Se îndreaptă, cugetă puțin la această Taină, descoperă potirul, face o îngenunchere și curăță patena în potir, spunând:

Ce voi răsplăti Domnului pentru toate câte mi-a dat mie? Paharul mântuirii voi lua şi numele Domnului voi chema (Ps. 115, 3-4)**. Lăudând voi chema pe Domnul şi de vrăjmaşii mei mă voi izbăvi** (Ps. 17, 4)**.**

Ia potirul în mâna dreaptă, face cu el semnul Sfintei Cruci și se roagă:

Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru mine, să-mi păzească trupul și sufletul spre viața veșnică. Amin.

Apoi se împărtășește din potir. După care se întoarce spre credincioși și, ținând cu mâna stângă potirul ori ciboriul și cu dreapta o părticică din Sfântul Trup deasupra, zice: **Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii** (Ps. 1, 29). Pe urmă preotul rostește de trei ori cele de mai jos, iar adunarea rostește după el. La fiecare **nu sunt vrednic** credincioșii se bat cu pumnul în piept.

Doamne, nu sunt vrednic să intri sub acoperişul meu, ci zi numai cu cuvântul şi se va tămădui sufletul meu (Mt. 8, 8)**.**

După aceea se rostește **Cred, Doamne, și mărturisesc**... **Cinei Tale celei de taină**... **Nu spre judecată**...[296]. Apoi preotul îi împărtășește pe slujitori, pe cei din cler și pe credincioși. Între timp, corul poate cânta antifonul cuvenit sau un imn. Dacă împărtășește simultan, cu Sfântul Trup și Sfântul Sânge, preotul înmoaie părticica în potir, face cu ea semnul Sfintei Cruci deasupra potirului și spune:

Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, care s-au dat pentru tine, să-ți păzească trupul și sufletul spre viața veșnică. Amin.

[296] Ultimele două fragmente sunt opționale în *The American Altar Missal* și omise în *The Orthodox Missal*; *The American Altar Missal*, p. 24; *The Orthodox Missal*, pp. 190-191.

(**Ia și mănâncă aceasta întru aducerea-aminte că Hristos a murit pentru tine și hrănește-te cu El, în inima ta, prin credință, cu mulțumire**)[297].

Dacă împărtășește separat, preotul face semnul Sfintei Cruci cu părticica deasupra ciboriului și zice:

Trupul Domnului nostru Iisus Hristos, care s-a dat pentru tine, să păzească trupul și sufletul tău spre viața veșnică. Amin.

(**Ia și mănâncă aceasta întru aducerea-aminte că Hristos a murit pentru tine și hrănește-te cu El, în inima ta, prin credință, cu mulțumire**)[298].

După care el însuși sau diaconul[299] împărtășește din potir și spune:

Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru tine, să păzească trupul și sufletul tău spre viața veșnică. Amin.

(**Bea aceasta întru aducerea-aminte că sângele lui Hristos s-a vărsat pentru tine și fii recunoscător**)[300].

Preotul consumă Sfintele Taine. Se toarnă puțin vin în potir. Bea conținutul și se roagă:

⌜Să primim cu inimă curată, Doamne, cele de care ne-am împărtășit cu gura noastră⌝[301] **și, din dar vremelnic, facă-ni-se nouă leac veșnic**[302]**.**

Se toarnă apă în potir, își curăță buzele și dă potirul ipodiaconului. Pe urmă zice rugăciunea de mai jos.

---

[297] *John W. Fenton (Ed.), With What Zeal,* p. 342.
[298] opțional (*The American Altar Missal*, p. 25).
[299] engl. *minister*, dar singurul care ar putea împărtăși din potir rămâne diaconul; *The American Altar Missal*, p. 26.
[300] opțional (*The American Altar Missal*, p. 26).
[301] ⌜Dă ca ceea ce am luat cu buzele noastre, Doamne, să primim cu inimă curată⌝ (*The American Altar Missal*, p. 26).
[302] "Să primim întru curăția inimii, Doamne, cele pe care le-am luat cu gura noastră și folosească acest dar vremelnic tămăduirii noastre spre viața veșnică" (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 342).

Trupul pe care l-am mâncat și Sângele pe care l-am băut, Doamne, să se alipească de inima mea[303] **și dă ca nici o urmă de păcat să nu rămână întru mine, ⌜pe care m-ai înviorat cu**[304] **aceste Curate și Sfinte Taine⌝**[305]**, Cela ce**[306] **viezi și împărățești**[307] **în toți vecii vecilor. Amin.**

[Dacă nu s-a cântat între timp antifonul cuvenit, corul îl cântă acum, iar preotul îl citește în taină]. După aceea, dacă credincioșii s-au împărtășit, preotul îndeamnă **Să ne rugăm** și, în locul rugăciunii anterioare, spune **Dumnezeule Atotputernic și Veșnic**... și cele care urmează (ori le rostește împreună cu poporul)[308].

Dumnezeule Atotputernic și Veșnic, mulțumim Ție foarte, că ne-ai învrednicit să ne hrănești pe noi, cei care am primit după cuviință aceste Sfinte Taine, cu hrana duhovnicească a Preascumpului Trup și Sânge al Fiului Tău, Mântuitorul nostru Iisus Hristos, și ne-ai încredințat prin aceasta de bunăvoința și bunătatea Ta față de noi și de faptul că suntem mădulare adevărate, altoite în Trupul tainic al Fiului Tău, care este fericita însoțire a tuturor celor credincioși, care sunt încă și moștenitori, prin nădejde, ai veșnicei Tale împărății, prin cele cuvenite Preascumpei Sale Morți și Pătimiri; și Te rugăm cu umilință, Părinte ceresc, să ne fii alături cu harul Tău, așa încât să stăruim în această sfântă însoțire și să facem toate faptele cele bune precum ni le-ai gătit ca să umblăm întru ele. Prin Iisus Hristos, Domnul nostru, Căruia cu Tine și cu Sfântul Duh fie toată cinstea și slava în vecii vecilor. R. **Amin.**

---

[303] "de mădularele mele" (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 343); "de sufletul meu" (*The American Altar Missal*, p. 26).
[304] "pe care m-au înviorat" (*The American Altar Missal*, p. 26).
[305] ⌜hrănit fiind cu această Curată și Sfântă Taină⌝ (*The Orthodox Missal*, p. 191).
[306] "Dumnezeu, Care" (*The Orthodox Missal*, p. 191).
[307] "Cela ce viezi și împărățești în unitatea Sfântului Duh" (*The Orthodox Missal*, p. 191).
[308] În uzanță. Rugăciunea pare opționale doar în *The American Altar Missal*; *The American Altar Missal*, p. 26.

Apoi sărută Sfânta Masă, se întoarce spre adunare, spune **Domnul cu voi**, se răspunde **Și cu duhul tău**, și, cu mâinile împreunate, îndeamnă **Să ne rugăm**. Se întoarce la Sfânta Masă și zice rugăciunile de după împărtășire, una sau mai multe, după rânduială. Se răspunde **Amin** și preotul sărută Sfânta Masă. După care preotul se întoarce spre popor, spune **Domnul cu voi**, se răspunde **Și cu duhul tău**, și diaconul concediază adunarea:

D. **Plecați în pace.**

R. **Mulțumim lui Dumnezeu.**

Pe urmă preotul se pleacă înaintea Sfintei Mese, își așază mâinile pe ea și se roagă în taină:

Plăcută să fie Ție, Sfântă Treime, ⌜această îndatorire și slujbă a mea⌝[309]; încă dă ca primită[310] să fie Ție jertfa aceasta, pe care eu, nevrednicul[311], am adusă-o ⌜în văzul⌝[312] Maiestății Tale și ca, prin milostivirea Ta, să agonisească priința Ta[313] pentru mine și pentru toți cei pentru care am adus-o. ⌜Prin Hristos, Domnul nostru⌝[314]. Amin.

După aceea preotul, încă spre Sfânta Masă, zice cele de mai jos. După **Iisus Hristos, Domnul nostru** sărută Sfânta Masă, își înalță privirea, își întinde, își ridică și își împreunează mâinile și se pleacă spre Sfânta Cruce, iar la **și binecuvântarea Atotputernicului Dumnezeu** se întoarce spre credincioși și îi binecuvintează. (Ori sărută înainte Sfânta Masă, își înalță privirea, își întinde, își ridică și își împreunează mâinile, se pleacă spre Sfânta Cruce, se întoarce spre popor și rostește binecuvântarea)[315].

---

[309] ⌜supusa săvârșire a îndatoririi mele⌝ (*The Orthodox Missal*, p. 193).
[310] engl. *acceptable*.
[311] "deși nevrednic" (*The American Altar Missal*, p. 30).
[312] ⌜înaintea ochilor⌝ (*John W. Fenton (Ed.), With What Zeal*, p. 345).
[313] engl. *thy gracious favor* (*The American Altar Missal*, p. 30).
[314] ⌜Dumnezeu, Care viezi și împărățești, în toți vecii vecilor⌝ (*The Orthodox Missal*, p. 193).
[315] în uzanță.

Pacea lui Dumnezeu, care întrece toată înțelegerea, să vă păzească inimile și mințile în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu și a Fiului Său, Iisus Hristos, Domnul nostru, și binecuvântarea Atotputernicului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, să fie între voi și să rămână întotdeauna cu voi. R. **Amin.**

Apoi spune **Domnul cu voi**, se răspunde **Și cu duhul tău**, preotul binecuvintează Sfânta Masă ori cartea, își face semnul Sfintei Cruci la frunte, la gură și la piept și vestește citirea Evangheliei din urmă: **Începutul Sfintei Evanghelii după Sfântul Ioan**. Se răspunde **Slavă Ție, Doamne**. După care, cu mâinile împreunate, citește:

La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul... (In. 1, 1-14)**.**

La sfârșit, se răspunde **Mulțumim lui Dumnezeu**. Pe urmă slujitorii se pleacă adânc ori fac o îngenunchere și merg în procesiune spre sacristie. Între timp, preotul începe să rostească [cu slujitorii] rânduiala de mulțumire și corul poate cânta un imn.

Bibliografie

- „Замечания об американской „Книге общих молитв”: реферат, читанный в заседании учрежденной Св. Синодом комиссии по старокатолическому и английскому вопросам”, în Христианское чтение 12 (1904), pp. 787-807;
- *Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum: summorum Pontificum cura recognitum: editio typica*, Benziger Brothers, Novi Eboraci, 1962;
- *The American Altar Missal*, Lancelot Andrewes Press, Glendale, 2010;
- *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church: According to the Use of the Protestant Episcopal Church in the United States of America: Together with the Psalter or Psalms of David*, Convention, New York, 1892;
- *The Book of Common Prayer*, Cambridge University Press, Edinburgh, 1912;
- *The Book of Common Prayer: From the Original Manuscript Attached to the Act of Uniformity of 1662, And now preserved in the House of Lord*, Eyre & Spottiswoode, London, 1892;
- *The Orthodox Missal: According to The Use of The Vicariate of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*, Saint Luke's Priory Press, Stanton, 1995;
- Botte, Bernard (*ed.*), *Le Canon de la Messe Romaine*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1935;
- Frere, Walter H. (*Ed.*), *With What Zeal: Curated Essays on the Western Rite in the Antiochian Orthodox Church*, Orthodox Christian Press, Whittier, 2023;
- Frere, Walter H. (*Ed.*), *Russian Observations upon the American Prayer Book* (Alcuin Club Tracts XII), traducere de Wilfrid J. Barnes, A. R. Mowbray & Co., London, 1917;
- Haskell, Peter C., „Bishop Grafton: An Early Chapter in Anglo-Orthodox Relations in the New World”, în *St.*

Vladimir's Theological Quarterly, No.11, Issue, 4, 1967, pp. 193-204;

- Kilmartin, Edward J., „Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers", în *Theological Studies* 35, 2 (1974), p. 268-287.

Inspirația Sfintei Scripturi în teologia modernă: Bart Ehrman și James Barr – provocări și soluții

Mrd. Adrian Ciurea

Universitatea Catolică din Leuven, Belgia

Introducere

Creștinismul este îndeobște de acord cu faptul că Sfânta Scriptură este inspirată sau revelată de Dumnezeu. Mediul protestant s-a ocupat mai în detaliu despre ceea ce presupune conceptul de inspirație, pe când mediile catolic și ortodox au rămas la o înțelegere mai esențială a acestuia.

În lucrarea de față ne propunem să analizăm conceptul de inspirație a Sfintei Scripturi în încercarea de a explicita natura acestei inspirații și consecințele pe care aceasta le impune în raportarea hermeneutică la textul biblic. Această analiză nu este realizată într-o manieră exhaustivă, ci pornește de la câteva puncte nevralgice depistate în bibliografia teologică modernă și alcătuiește câteva direcții de critice de răspuns la acestea. În principal, temele de discuție din prezenta lucrare sunt dezvoltate pe baza abordărilor celor 2 autori menționați în titlu: Bart Ehrman și James Barr.

Scopul prezentului demers este acela de a readuce în atenția teologiei biblice românești conceptul de inspirație biblică și de a prezenta problemele pe care le ridică teologia modernă, în special cea protestantă. Acest demers nu se rezumă la un scop pur expozitiv, ci are în vedere și analiza critică a teoriilor pe care teologia modernă le elaborează cu privire la conceptul de inspirație biblică.

Astfel, prezenta lucrare conține 6 capitole. Primul capitol este unul introductiv și anunță tema lucrării, scopul acesteia și rezumă capitolele constituente. Cel de-al doilea capitol se ocupă de delimitarea conceptuală a termenului de inspirație biblică și de argumentarea necesității acceptării tezei inspirației pentru o hermeneutică autentică. Al treilea capitol analizează critic perspectiva lui Bart Ehrman asupra credibilității textului biblic. Cel de-al patrulea capitol tratează formularea principa-

lelor 3 ipoteze apărute în creștinism cu privire la natura inspirației textului sacru și le analizează din punctul de vedere al verosimilității lor. Al cincilea capitol analizează critic teoria lui James Barr care susține faptul că textul biblic, deși este inspirat de Dumnezeu, totuși nu este infailibil, nici măcar pe plan teologic. Ultimul capitol prezintă câteva deschideri și concluzii în legătură cu tema inspirației textului scripturistic și cu eventualele direcții viitoare de dezvoltare ale acesteia.

Inspirația biblică și necesitatea acceptării acesteia

Comisia biblică pontificală face o distincție între termenii revelație și inspirație. Revelația, așadar, este un act bivalent. Pe de-o parte, prin revelație Dumnezeu comunică cine este și care este voia Sa, iar, pe de altă parte, îi conferă omului capacitatea de a primi revelația. În schimb, inspirația este acțiunea prin care Dumnezeu alege anumiți oameni și îi înzestrează cu puterea de a transmite în scris revelația Sa. Inspirația presupune astfel revelația și se angajează în transmiterea ei fidelă în scrierile Sfintei Scripturi[316]. Din aceste considerente, ne vom referi în continuare la caracterul inspirat al Sfintei Scripturi și la natura inspirației acesteia pe baza delimitării conceptuale oferite de Comisia biblică pontificală.

Este imperios necesar să acceptăm caracterul inspirat al Sfintei Scripturi – atât în calitate de teologi sau exegeți, cât și în calitate de credincioși ai Bisericii, din mai multe motive.

În primul rând, caracterul inspirat al Bibliei asigură transcendența auctorială. Adică, doar în momentul în care credem cu adevărat că textul scripturistic a fost revelat de Dumnezeu putem considera că în spatele autorilor istorici ai cărților biblice se află Autorul unic, adică Dumnezeu. Această transcendență auctorială este necesară în afirmarea coerenței mesajului biblic pe parcursul întregii Scripturi. Astfel, cărțile Sfintei Scripturi nu sunt separate între ele, ci sunt unite prin identitatea Celui care le inspiră. Această identitate este cea care, în ciuda contex-

[316] Comisia Biblică Pontificală, „Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi”, 2019, p. 8, link: https://www.magisteriu.ro/inspiratia-si-adevarul-sfintei-scripturi-2014/, descărcat la data de 05.04.2024.

tului istoric și literar diferit de la o carte la alta, asigură interdependența tuturor cărților canonice și coerența mesajului biblic ca întreg.

În al doilea rând, autoritatea și sacralitatea Sfintei Scripturi nu se fundamentează pe informațiile pe care aceasta le transmite, ci pe autoritatea și sfințenia Autorului ei, anume Dumnezeu. Poruncile biblice nu sunt normative prin ele însele, ci prin faptul că ne sunt transmise prin autorii biblici de către Dumnezeu, iar mesajul lui Dumnezeu nu poate fi altfel de cât necesar și normativ.

În al treilea rând, caracterul inspirat al Sfintei Scripturi oferă textului sacru și caracterul de adevăr, întrucât Dumnezeu nu minte. De aceea, adevărul Sfintei Scripturi nu ar trebui căutat în cercetări istorice, în documente extra-biblice sau în raționamente metafizice, ci ar trebui înțeles ca decurgând din simpla natură a mesajului divin. Totuși, studiile istorice și arheologice asupra perioadei vieții Mântuitorului sunt necesare pentru hermeneutica biblică. În acest sens, preotul profesor Mircea Basarab explică faptul că arheologia biblică ajută la interpretarea mesajului scripturistic prin zugrăvirea tabloului contextual al societății în care Biblia a fost scrisă și căreia Biblia i-a fost adresată ca prim destinatar. În acest sens, exemplifică Basarab, arheologia este interesată atât de religia poporului care locuia Canaanul înaintea cuceririi sale de către evrei, cât și de arhitectura socială și instituțională a poporului evreu și, implicit, a poporului roman[317]. Astfel de cercetări pot fi, pe de-o parte, foarte benefice înțelegerii mesajului scripturistic în contextul său originar, dar, pe de altă parte crea și dificultăți atunci când, din varii motive, aceste cercetări conduc către concluzii divergente față de cele spre care ar trimite Sfânta Scriptură. Motivele pentru care pot apărea astfel de incongruențe sunt variate, fie că vorbim despre o inacuratețe în relatările istorice ale Bibliei, fie că vorbim despre dificultățile logistice inerente demersului arheologic ce vizează o perioadă îndepărtată în timp.

Comisia biblică pontificală aduce încă un argument în favoarea relevanței caracterului inspirat al Sfintei Scripturi. În acest sens, dacă

[317] Mircea Basarab, *Ermineutica biblică*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Oradea, Oradea, 1997, p. 118-121.

Scriptura este inspirată de Dumnezeu, El este autorul întregii Scripturi, dar Scriptura nu este doar Cuvântul lui Dumnezeu, ci este și cuvânt despre Dumnezeu. Or, continuă autorii, nimeni nu are o cunoaștere plenară a lui Dumnezeu, decât El însuși. La fel, nimeni nu este capabil să vorbească despre Dumnezeu, decât El însuși. Astfel, discursul teologic al Scripturii este fundamentat pe faptul că Biblia nu este o simplă culegere de cărți ale unor oameni care vorbesc despre Dumnezeu, ci este o culegere de cărți în care Însuși Dumnezeu vorbește despre Sine prin hagiografi[318].

Așadar, din toate aceste premise transpare însă necesitatea aspectului credinței. Doar prin credință poate fi acceptat caracterul inspirat al Sfintei Scripturi, deoarece în lipsa credinței, nici textul biblic nu are puterea de a se autolegitima, nici mărturia Tradiției nu mai are capacitatea de a-l autentifica.

Bart Ehrman și relativizarea credibilității Bibliei

Cu toate acestea, în zilele noastre sunt cunoscute mai multe încercări de discreditare a caracterului inspirat al Sfintei Scripturi, chiar și acolo unde acest caracter este susținut de credința personală. În acest context se abordează, de pildă, existența unor contradicții în textele biblice, de la o carte la alta, fapt care ar contesta coerența internă presupusă de caracterul inspirat al Sfintei Scripturi. Probabil cel mai cunoscut contestatar al coerenței interne a mesajului biblic este Bart Ehrman. Așa cum el însuși mărturisește, a ajuns ca dintr-un mediu protestant de factură tradițională să ajungă să aibă îndoieli cu privire la autenticitatea mesajului scriptursitic și chiar cu privire la divinitatea persoanei Mântuitorului Iisus Hristos. Avalanșa îndoielilor sale a fost declanșată, după cum el însuși afirmă, prin observarea unor contradicții de natură istorică între diferitele scrieri ale Noului Testament[319]. Dezbaterea cu privire la aceste contradicții o face într-o altă carte. Premisa de la care

[318]Comisia Biblică Pontificală, „Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi”, 2019, p. 4, link: https://www.magisteriu.ro/inspiratia-si-adevarul-sfintei-scripturi-2014/, descărcat la data de 05.04.2024.

[319] Bart D. Ehrman, *Cum a devenit Isus Dumnezeu: Preamărirea unui predicator evreu din Galileea*, Humanitas, București, 2020, p. 94-103.

pleacă este că descoperirea acestor contradicții este rezultatul aplicării lecturii istorico-critice asupra textului biblic, lectură care diferă în mod fundamental de lectura devoțională[320]. O diferență majoră între cele două lecturi, pe care autorul nu o menționează, dar pe care o putem intui cu ușurință este aceea că lectura istorico-critică nu ține cont de caracterul inspirat al Scripturii. Astfel, dintre incongruențele pe cărora Bart Ehrman le conferă o notă fatalistă față de credința creștină și pe care le consideră incompatibile cu orice coerență internă a Bibliei vom aminti câteva pentru exemplificare. De pildă, Ehrman prezintă amănunțit momentul morții Mântuitorului în Evangheliile după Marcu și după Ioan ajungând la concluzia că Sfântul Marcu plasează moartea Mântuitorului în ziua Paștelui iudaic, pe când Sfântul Ioan plasează moartea Mântuitorului în ziua de dinaintea Paștelui iudaic. Ehrman consideră această discrepanță ca fiind ireconciliabilă la nivel textual[321]. O altă problematică pe care Ehrman o dezbate este cea a relatărilor cu privire la Nașterea Domnului. În acest caz, autorul subliniază diferențele narative dintre Evanghelia după Matei și Evanghelia după Luca și formulează câteva îndoieli de ordin istoric cu privire la steaua care i-a condus pe magi și la episodul uciderii pruncilor de către Irod[322]. Astfel de diferențe sunt analizate în amănunt, atât în legătură cu această temă, cât și în legătură cu altele pentru a dovedi incongruența dintre Evanghelii. De remarcat este faptul că toate aceste contradicții identificate de Ehrman sunt de natură istorică, narativă, iar nu de natură teologică, doctrinară.

Deși combaterea lui Bart Ehrman nu face obiectul lucrării noastre considerăm de cuviință și amintim și un autor cu o perspectivă complementară celei oferite de Ehrman pentru a echilibra situația. Daniel Wallace așadar este unul dintre cercetătorii Noului Testament care îi răspunde lui Ehrman în mai multe rânduri. De fapt, cei doi au avut și o dezbatere pe tema credibilității textului Noului Testament, așa cum a fost el receptat până în ziua de astăzi. În cadrul respectivei dezbateri,

[320] Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)*, HarperOne, New York, 2009, pp. 6-12.
[321] Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted*, p. 23-27.
[322] Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted*, p. 29-34.

Wallace relativizează argumentele lui Ehrman arătând și cealaltă parte a monedei criticii textuale. Wallace, de asemenea, propune soluții pertinente la problemele pe care Ehrman le ridică cu privire la diferite alterări ale textului biblic sau la variate discrepanțe prezente în narațiunea scripturistică. Întreaga dezbatere a fost transcrisă și publicată într-un volum care tratează pe larg problema credibilității textului noutestamentar[323]. O altă lucrare care merită amintită aici este cartea *Dethroning Jesus: exposing popular culture's quest to unseat the biblical Christ*, semnată de Darrell Bock și Daniel Wallace. În această carte autorii demitizează 6 teze de factură sceptică, relativizantă cu privire la Noul Testament. Metoda de lucru a autorilor este demnă de apreciere întrucât nu neglijează importanța și impactul dialogului polemic cu respectivele teze, nici nu le refuză aprioric, ci le combat tocmai prin faptul că reușesc să le plaseze în context și să le evalueze critic pornind de la datele disponibile cu privire la problemele în cauză. Una dintre aceste teze îi aparține tocmai lui Bart Ehrman și este adiacentă temei dezbaterii citate mai sus, și anume faptul că tradiția manuscrisă a Noului Testament este prea obscură pentru a fi credibilă. Autorii reușesc să plaseze această afirmație în context prezentând date statistice comparative cu transmiterea altor texte antice. De asemenea, contextualizarea tezei nu se rezumă la simple comparații de date cantitative, ci se extinde și către conștientizarea cititorilor cu privire la complexitatea fenomenului transmiterii textului Noului Testament în istorie[324]. O altă carte însemnată care se ocupă de problema credibilității și autenticității Noului Testament este *Reinventing Jesus: How Contemporary Skeptics Miss the Real Jesus and Mislead Popular Culture*. Demersul acestei cărți este impresionant și lăudabil întrucât prezintă o abordare cuprinzătoare, sistematică și edificatoare cu privire la îndoielile pe care transmiterea textului Noului Testament le poate

[323] Pentru dezbaterea dintre Ehrman și Wallace, a se vedea Robert Stewart (ed.), *The Reliability of the New Testament: Bart D. Ehrman & Daniel B. Wallace in dialogue*, Fortress Press, Minneapolis, 2011, pp. 20-46.

[324] Pentru discuția cu privire la transmiterea textului Noului Testament, a se vedea Darrell Bock, Daniel Wallace, *Dethroning Jesus: exposing popular culture's quest to unseat the biblical Christ*, Thomas Nelson, Nashville, 2007, p. 35-76.

ridica. Autorii se referă adesea la tezele lui Ehrman și le evaluează critic reușind să risipească caracterul lor fatalist[325].

Din punctul nostru de vedere, în ceea ce îl privește pe Bart Ehrman considerăm că ne aflăm în fața aceluiași paradox pe care îl formulează mai-marii poporului iudeu în momentul răstignirii Mântuitorului (Matei 27:40-42). Acest paradox este identificat și analizat într-o manieră magistrală de către părintele Nicolae Steinhardt. Astfel, explică Steinhardt, atunci când arhiereii cer o dovadă palpabilă pentru a crede ei fac o eroare logică – odată ce ai văzut, odată ce ți s-a dovedit fără echivoc, nu mai poți crede, poți doar să iei la cunoștință, poți doar să te supui. În schimb, credința presupune încrederea că ceva este adevărat nu pe baza dovezilor, ci mai cu seamă în lipsa lor[326]. Credința lui Ehrman ajunge în criză în momentul în care textul biblic încetează să mai reprezinte pentru el o dovadă suficientă pentru credința sa. Căutarea dovezilor istorice pentru fundamentarea credinței este o eroare logică asemănătoare celei pe care o fac arhiereii în episodul citat. Totuși, pentru ca un eventual răspuns ce ar putea fi formulat pentru obiecțiile lui Ehrman să fie relevant din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, acesta trebuie să plece de la fundamentul credinței. O dată ce este asumată credința, prin credință și ajutorul mărturiei Tradiției se autentifică și caracterul inspirat al Sfintei Scripturi, iar odată ce inspirația Sfintei Scripturi este înțeleasă dincolo de nivelul ei superficial se deschid noi orizonturi de abordare a respectivelor incongruențe ale narațiunii biblice.

Poziția lui Bart Ehrman și a celor care îi împărtășesc convingerile nu este lacunară doar din punctul de vedere al credinței. Poziția sa are însă la bază și o înțelegere superficială a naturii inspirației textului biblic. Această înțelegere superficială slăbește autoritatea conceptului de inspirație care ajunge să se prăbușească în fața incongruențelor de tipul celor identificate de Ehrman. Ehrman provine din mediul protestant, mediu teologic care nu recunoaște autoritatea, importanța și necesitatea

[325] Ed Komoszewski, *Reinventing Jesus: How Contemporary Skeptics Miss the Real Jesus and Mislead Popular Culture*, Kregel Publications, Grand Rapids, 2006.
[326] Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 121-129.

Sfintei Tradiții, așa că prăbușirea credinței în caracterul inspirat al Scripturii coincide cu momentul în care credința sa creștină intră în disoluție. Astfel, Biblia ajunge să-și piardă autoritatea sacră, normativă, teologică și rămâne un simplu obiect de studiu al științelor istorico-filologice. De aceea, considerăm că este necesar să oferim o lămurire, pe cât este posibil, asupra naturii revelației Sfintei Scripturi analizând implicațiile și limitările acesteia.

Inspirația Sfintei Scripturi – 3 ipoteze

O primă ipoteză asupra inspirației textului biblic este cea a teoriei inspirației verbale. Această teorie, în forma ei fundamentalistă, susține faptul că textul scripturistic a fost dictat de către Duhul Sfânt autorilor. Într-o formă mai volatilă, teoria inspirației verbale vorbește despre o modalitate necunoscută în care se produce relația de inspirație dintre Dumnezeu și autori, dar ale cărei efecte sunt cunoscute. Efectele acestei relații ar fi faptul că autorii nu scriu nici un cuvânt în plus pe care Dumnezeu nu L-ar dori acolo și nu uită nici un cuvânt dintre cele pe care Dumnezeu le vrea în mesajul Său. Deși, la prima vedere pare că a doua perspectivă lasă loc de dezbateri, ideea centrală este aceeași – Dumnezeu asigură infailibilitatea, inclusiv formală, a textului într-o manieră mecanică. Cu toate că o astfel de perspectivă nu este prezentă în mediul creștin-ortodox, ea merită amintită întrucât a fost și este încă prezentă în dialogurile teologice din mediul protestant, după cum vedem în descrierea profesorului James Barr[327].

Consecințele pe care o asemenea perspectivă sunt numeroase. În primul rând, vorbim despre infailibilitatea formală a textului. Astfel, textul biblic în întregul său trebuie să fie infailibil pe toate planurile – lingvistic, istoric și teologic. În al doilea rând, o astfel de abordare impune și abolirea tuturor datelor contextuale referitoare la autorii umani. Particularitățile hermeneutice și exegetice referitoare la autor, scopul scrierii, destinatari, contextul socio-cultural își pierd relevanța în momentul postulării inspirației verbale. În al treilea rând, din teoria inspirației verbale reiese și imuabilitatea textului – ceea ce Dumnezeu

[327] James Barr, *Fundamentalism*, The Westminster Press, Philadelphia, 1977, p. 286-299.

a dictat nu poate fi schimbat. Imuabilitatea textului ridică așadar probleme serioase pentru legitimitatea traducerii Scripturii în limbile vernaculare.

Această teorie nu este însă lipsită de limitări evidente. În primul rând, ideea infailibilității textului este îndoielnică sub raport lingvistic și sub raport istoric, mai ales având în vedere receptarea sa până în prezent. O primă problemă este faptul că nu s-au păstrat manuscrisele autografe ale scrierilor biblice, fapt care face imposibilă argumentarea infailibilității lingvistice. Multitudinea de manuscrise păstrate până astăzi abundă de diferențe lingvistice – în marea lor majoritate minore, dar acestea există. O altă problemă este cea a infailibilității istorice în contextul diferențelor de natură narativ-istorică prezente în textul biblic și care, sub raport istoric sunt ireconciliabile. În această categorie s-ar încadra, de pildă, și contradicțiile textuale identificate de către Bart Ehrman și considerate de către acesta drept motive ale discreditării coerenței interne și inspirației textului biblic[328].

Cea de-a doua ipoteză ar fi cea în care considerăm că deși Duhul Sfânt nu dictează autorilor textul propriu zis, Acesta totuși îi ferește de greșeli pe autori. O asemenea ipoteză este atestată și în mediul ortodox, fiind susținută chiar de manualul de dogmatică Zăgrean – Todoran[329]. Celelalte manuale de dogmatică citate, deși afirmă caracterul inspirat al Sfintei Scripturi nu detaliază natura acestei inspirații. De asemenea, cartea lui Dănuț Mănăstireanu omite orice discuție cu privire la inspirația Sfintei Scripturii și natura acesteia[330]. În schimb, părintele Mircea Basarab prezintă pe scurt tema inspirației Scripturii la Sfântul Vasile cel Mare, dar această prezentare se încadrează mai degrabă la următoarea ipoteză, așa că o vom prezenta acolo.

Problema prezentei ipoteze rezidă în superficialitatea cu care este tratată greșeala. Afirmația conform căreia Duhul Sfânt îi ferește de greșeli pe autori poate însemna mai multe lucruri – vorbim astfel despre

[328] A se vedea notele 5 și 6.
[329] Ioan Zăgrean, Isidor Todoran, *Dogmatica ortodoxă*, p. 60.
[330] Dănuț Mănăstireanu, *Locul Scripturii în tradiția ortodoxă*, Alma Mater, Cluj-Napoca, 2006.

omonimia greșelii[331]. O greșeală poate fi lingvistică, istorică sau doctrinară. De care greșeli îi ferește Duhul Sfânt pe autori? Manualul Zăgrean – Todoran, de pildă, care susține această ipoteză, nu ține cont de omonimia conceptului de greșeală. Astfel, s-ar putea crede că autorii se referă la greșeală în general ceea ce ar presupune o infailibilitate formală a textului originar pe toate planurile. Consecințele și limitările care decurg din acceptarea ipotezei că Duhul Sfânt i-ar feri pe autori de greșeli lingvistice și istorice sunt similare cazului primei ipoteze. Aceste greșeli și diferențe care apar incontestabil în textul Sfintei Scripturi sunt ireconciliabile în varianta postulării unei infailibilități formale și ținând cont și de contextul actual conturat de receptarea textului biblic.

Cea de-a treia ipoteză este cea în care considerăm că Duhul Sfânt asigură autenticitatea mesajului transmis. Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt asigură infailibilitatea teologică, kerygmatică a mesajului transmis[332]. Într-o asemenea perspectivă sunt înlăturate problemele pe care le-am întâmpinat mai sus cu privire la infailibilitatea lingvistică și istorică.

Ca o notă explicativă a perspectivei de mai sus, se cuvine să amintim una dintre ipotezele înaintate de James Barr cu privire la natura legăturii dintre Dumnezeu și autor în cadrul inspirației divine. Barr propune ca paradigmă de înțelegere a acestei naturi modelul perihorezei hristologice – astfel autorul uman al unei cărți biblice corespunde firii umane din persoana lui Hristos, care este unită în mod deplin și tainic cu firea divină, care este Dumnezeu sau Sfântul Duh ca inspirator al Scripturii[333].

În continuare, merită să amintim o observație pe care o face Barr cu privire la raportul dintre inspirație, Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură.

---

[331] Superficialitatea cu care este tratat conceptul de greșeală într-o asemenea ipoteză este denunțată și de către Comisia Biblică Pontificală, a se vedea Comisia Biblică Pontificală, „Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi", p. 54, link:https://www.magisteriu.ro/inspiratia-si-adevarul-sfintei-scripturi-2014/, descărcat la data de 05.04.2024.

[332] Mircea Basarab, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, pp. 103-104.

[333] James Barr, *Escaping from Fundamentalism*, SCM Press, London, 1984, p. 125-126.

Astfel, Barr sugerează că inspirația divină a Scripturii nu se referă *stricto sensu* la redactarea cărților biblice, ci se referă la întreaga experiența a lui Dumnezeu cu poporul Israel, respectiv cu Biserica. Această experiență este numită tradiție de către Barr. Tradiția este apoi transcrisă în cărțile Scripturii pentru a fi păstrată, fără să mai existe neapărat un raport direct de inspirație între Dumnezeu și autori[334]. Cu toate că la o primă vedere poziția lui Barr pare interesantă, trebuie să remarcăm faptul că autorul omite distincția terminologică dintre revelație și inspirație. Astfel, Barr încearcă să comute sensul conceptului de inspirație la cel al conceptului de revelație, fără să lase nimic în locul inspirației. Rezultatul unei astfel de tranziții conceptuale are drept consecință ambiguizarea rolului pe care inspirația îl are asupra redactării textelor biblice întrucât procesul de redactare devine doar un efect secundar al inspirației. În mod concret, concluzia la care ajunge Barr în urma acestei tranziții este aceea că textul biblic, deși este inspirat, nu este infailibil pe nici un plan, nici măcar pe plan teologic[335].

James Barr și teoria inspirației fără infailibilitate

Abordarea lui Barr constituie, așadar, cea de-a patra ipoteză de înțelegere a naturii inspirației textului scripturistic. Dacă pentru primele trei ipoteze ideea centrală a fost infailibilitatea – pe plan lingvistic, istoric și teologic, pentru această ipoteză finală nu mai vorbim nici măcar de infailibilitate teologică în contextul inspirației divine a Scripturii.

Pentru perspectiva lui James Barr cu privire la inspirația Scripturii ne vom folosi de cele două cărți ale lui, citate deja până acum. Cele două cărți, *Fundamentalism* (1977) și *Escaping from fundamentalism* (1984) tratează tema fundamentalismului protestant, mai ales în raportarea la Sfânta Scriptură. Barr abordează mai multe teme conexe

[334] James Barr, *Fundamentalism,* p. 288.

[335] Comisia Biblică Pontificală explică diferența dintre termenii revelație și inspirație și accentuează faptul că inspirația se referă în mod specific la autorii scrierilor biblice, a se vedea Comisia Biblică Pontificală, „Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi", 2019, p. 7-8; 43-44, link: https://www.magisteriu.ro/inspiratia-si-adevarul-sfintei-scripturi-2014/, descărcat la data de 05.04.2024.

relației dintre Biblie și fundamentalism. Una dintre temele importante pentru ambele cărți este inspirația Scripturii. Teza centrală a autorului cu privire la această temă – faptul că inspirația nu presupune infailibilitate – apare cu consecvență în ambele cărți.

În cartea sa *Fundamentalism*, publicată în 1977, James Barr dedică un subcapitol problemei inspirației verbale. În cadrul acestui subcapitol autorul dezvoltă problema naturii inspirației scripturistice. În prima parte a subcapitolului Barr vorbește despre teoria inspirației verbale, despre care spune că, dacă este bine definită, nu contravine studiului academic al Bibliei. Astfel, spune autorul, teoria inspirației verbale devine incompatibilă cu teologia biblică modernă doar în măsura în care presupune că inspirația textului sacru garantează infailibilitatea acestuia nu doar în aspectele doctrinare, ci și în aspectele istorice. Cu alte cuvinte, continuă autorul, ideea care ar trebui să transpară din conceptul de inspirație ar fi aceea că ideile au fost inspirate, conținuturile generale au fost inspirate sau autorii cărților biblice au fost inspirați, dar cuvintele propriu-zise nu au fost inspirate[336]. Ceea ce Barr pare să propună până acum este o distincție între prima ipoteză prezentată de către noi și cea de-a treia.

În continuare însă firul ideilor lui Barr virează către teza *inspirației fără infailibilitate*. Întrucât am discutat deja problema incongruențelor de ordin istoric ne vom concentra atenția asupra perspectivei lui Barr referitoare la infailibilitatea teologică a textului inspirat. Afirmația că textul scripturistic nu este infailibil pe plan doctrinar pornește de la ideea că textul este condiționat de limitările specifice umanității autorilor. Este vorba despre limitări precum cele de ordin cultural, istoric, geografic, dar și de limitări spirituale, păcate, patimi, afecte și inclinații specifice firii umane[337]. De asemenea, Barr argumentează și

[336] James Barr, *Fundamentalism,* p. 287.

[337] Aproximativ la un an după publicarea acestei cărți a lui Barr apare declarația de la Chicago privind ineranța biblică. Prin această declarație Consiliul Internațional privind ineranța biblică se pronunță împotriva ideii că textul biblic ar putea să fie altfel decât infailibil. De asemenea, deși afirmă faptul că Dumnezeu nu anulează personalitatea fiecărui autor în parte prin actul inspirației, neagă faptul că limitările inerente autorilor au putut conduce la includerea erorilor în textul biblic, a se vedea International Council on

faptul că inspirația se referă mai ales la experiența lui Dumnezeu cu poporul ales și cu Biserica, iar Scriptura este doar transcrierea acestei experiențe. Într-o asemenea stare de fapt, Scriptura nu reprezintă o revelație specială, antecedentă experienței Bisericii, ci doar înregistrează în scris această experiență. Astfel stând lucrurile, Scriptura aparține Bisericii, iar comunitatea bisericească posedă autoritatea de a autentifica Scriptura și de a o evalua critic[338].

În continuare, Barr critică perspectiva conform căreia Scriptura ar reprezenta modalitatea prin care Dumnezeu transmite adevărata doctrine omului, întrucât pentru Barr, Scriptura este o operă a comunității ecleziale cu care se află Dumnezeu în relație de fapt, și din care fac parte și autorii cărților biblice. Pentru Barr perspectiva conform căreia textul biblic este revelat autorilor care îl transmit ulterior comunității se aseamănă cu ideea infailibilității papale[339].

Câteva pagini mai târziu Barr amintește și varianta celei de-a treia ipoteze prezentate de către noi, pe care nu o evaluează, nici nu îi aduce vreun contraargument principial, ci doar îi acuză de inconsecvență pe fundamentaliștii protestanți care aderă la acea ipoteză dar se opun criticii textuale[340].

Mai departe, autorul aduce în discuție o problemă esențială pentru dezbaterea cu privire la inspirația textului biblic. Oricărei ipoteze privind natura inspirației i-am subscrie, trebuie să ne punem următoarea întrebare: Inspirația a asigurat infailibilitatea manuscriselor autografe, ce se întâmplă apoi cu toate copiile care s-au păstrat și în care sunt evidente numeroase diferențe?[341] Barr amintește apoi ideea conform căreia inspirația acționează asupra textului sacru și în manieră conservativă păstrându-l intact și autentic de-a lungul istoriei. Totuși, observă Barr, protestanții conservatori nu au adoptat această idee. Autorul propune două motive pentru care această idee nu a prins rădăcini în protestantismul conservator. Pe de-o parte, afirmă el, variațiile textuale sunt

Biblical Inerrancy, „The Chicago Statement on Biblical Inerrancy", https://library.dts.edu/Pages/TL/Special/ICBI_1.pdf, descărcat 03.04.2024.

[338] James Barr, *Fundamentalism*, p. 288.

[339] James Barr, *Fundamentalism*, p. 289.

[340] James Barr, *Fundamentalism*, p. 293.

[341] James Barr, *Fundamentalism*, p. 293.

evidente. Pe de altă parte, probabil conservatorilor le-a fost frică să nu încurajeze alterarea Scripturii[342].

O altă problemă pe care o remarcă autorul este cea a adaosurilor textuale în Biblie și modul de raportare la ele în contextul inspirației. Ca adaosuri Barr se referă la textele din *1 Ioan 5:17* (comma ioanneum), *Ioan 8:1-11* și *Marcu 16:9-20*. În legătură cu aceste texte citează câțiva comentatori cu perspective contrarii. Pe de-o parte, îl evocă pe Leon Morris care se dezice de *comma ioanneum* ca de o intruziune ilicită în textul biblic, pe de altă parte citează autori precum A. J. Macleod și C. E. Graham care consideră că atestarea timpurie și autoritatea tradiției autentifică și aceste adaosuri[343].

James Barr conchide subcapitolul dedicat inspirației reiterând ideea conform căreia Scriptura este inspirată, dar această inspirație trebuie înțeleasă în contextul experienței comunitare pe care au avut-o Israelul, respectiv Biserica alături de Dumnezeu. Scriptura este așadar transcrierea acestei experiențe. De asemenea, caracterul inspirat al Bibliei, continuă Barr, nu ar trebui să fie sursa de autoritate a acesteia, ci, deducem noi, faptul că ea a apărut în mod organic în comunitatea eclesială și a fost autentificată de către această comunitate[344]. Încă o dată, Barr afirmă că nu poate fi vorba despre infailibilitate lingvistică sau istorică, dar nu spune nimic despre infailibilitatea doctrinară. În încheiere, Barr spune că inspirația verbală nu este atât de importantă și nici nu ar trebui „să ne cauzeze insomnii”[345].

Se cuvine să observăm că în această primă carte, Barr deși amintește în treacăt ideea că inspirația Scripturii nu presupune infailibilitate

[342] James Barr, *Fundamentalism*, p. 294-295.
[343] James Barr, *Fundamentalism*, p. 296-297.
[344] Declarația de la Chicago privind ineranța biblică se pronunță și împotriva unei asemenea perspective întrucât autorii acesteia consideră că orice ține de tradiție, sinoade și receptare eclesială sunt acte umane, pe când Sfânta Scriptură prin caracterul ei inspirat este un act al comunicării divine care nu poate fi subordonat unui act uman, a se vedea International Council on Biblical Inerrancy, „The Chicago Statement on Biblical Inerrancy”, https://library.dts.edu/Pages/TL/Special/ICBI_1.pdf, descărcat 03.04.2024.
[345] James Barr, *Fundamentalism*, p. 299.

teologică, el totuși se concentrează mai ales pe celelalte două aspecte ale infailibilității – cea lingvistică și cea istorică.

În cartea sa ulterioară, *Escaping from fundamentalism* (1984), James Barr acordă două capitole tratării problemei inspirației textului biblic. Înainte de a rezuma și a analiza ideile pe care Barr le aduce în aceste două capitole, trebuie să menționăm că este evidentă o anumită schimbare de perspectivă. Dacă în Fundamentalism (1977), Barr vorbea despre infailibilitate sau ineranță, acum vorbește despre perfecțiune teologică. Deși la prima vedere există o congruență între termenii infailibilitate, ineranță și perfecțiune teologică, există nuanțe care îi diferențiază în mod esențial. Vom evidenția aceste nuanțe la momentul potrivit.

Primul dintre cele două capitole pe care le vom analiza „Is the Bible Theologically Perfect" cuprinde câteva deschideri interesante pe care Barr la face cu privire la perfecțiunea doctrinară a Scripturii. Prima problemă pe care autorul o aduce în discuție este una conceptuală: la ce se referă perfecțiunea teologică, la parte sau la întreg? Din punctul nostru de vedere, o astfel de distincție este ambiguă, deși pare să aibă sens inițial. Ideea lui Barr este următoarea. Poate fi luat un singur pasaj din Biblie, la întâmplare, și să fie considerat perfect din punctul de vedere al ideii teologice pe care îl transmite despre Dumnezeu? Direcția logică e evidentă, dacă răspunsul este da, atunci Biblia este perfectă teologic în fiecare parte a ei, iar rezultatul sumei unor afirmații perfecte nu poate fi decât perfect la rândul lui. Pentru a ilustra însă șubrezimea acestui demers vom recurge la un exemplu de factură lingvistică. Să presupunem că avem un text care are sens, de pildă o narațiune sau un text juridic. Poate avea o singură propoziție sens la rândul ei? Sigur! Poate acea propoziție depozita sensul întreg al textului? Cel mai probabil nu va putea. Dacă ducem discuția mai departe, șubrezimea e și mai evidentă. Poate avea un singur cuvânt din acel text sens – da, din punct de vedere funcțional, sintactic, dar nu va putea avea un sens semantic. La fel este și în cazul Sfintei Scripturi, un verset sau chiar un capitol va avea cu siguranță sens, dar sensul va fi mereu incomplet pentru că în sine textul respectiv nu a fost gândit și nici revelat astfel încât să fie citit separat. Aici intervine distincția dintre ineranță teologică și perfecțiune teologică – ineranța presupune că într-un text biblic nu este nici o eroare teologică, adică nici un aspect care să contrazică adevărul. Perfecțiunea teologică presupune mai mult decât

atât – explicitate și completitudine. Așadar, suntem de acord că textul biblic, luat în parte este uneori incomplet sau inexplicit teologic? Da. Suntem de acord că prin aceasta el nu este infailibil din punct de vedere teologic? Nu.

James Barr însă nu aplică cu consecvență distincția dintre perfecțiune și ineranță, ci folosește cele două concepte într-o manieră interschimbabilă și arbitrară. Autorul încearcă să dovedească faptul că textele biblice individuale nu pot fi adevărate din punct de vedere teologic printr-un demers de identificare a unor incongruențe dintre texte veterotestamentare și texte ioanine cu privire la Dumnezeu. Astfel, spune el, un text precum cel din Iezechiel 20:25[346] nu poate fi la fel de adevărat cu privire la Dumnezeu precum un text de genul celui din Ioan 3:16.[347] Pe lângă distincția dintre ineranță sau infailibilitate și perfecțiune se cuvine să mai introducem încă o distincție pentru a desluși problema ridicată de Barr. Este vorba despre distincția dintre ineranță, respectiv adevărul unui text, și *adecvare*. Conceptul de adecvare îl înțelegem în paradigma construită de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Acesta observă că în textul biblic există două categorii de afirmații despre Dumnezeu: cele mai puțin adecvate – precum cele antropomorfizante[348] și cel mai adecvate, precum „Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4:8). Distincția dintre cele două categorii de afirmații nu se face pe terenul adevăr – eroare, ci pe terenul adecvării. Aceeași paradigmă trebuie aplicată în cazul oricărui text biblic care este evaluat din punct de vedere al imaginii pe care o transmite despre Dumnezeu. Nu se poate pune problema că unul dintre texte ar transmite o imagine teologic eronată – o erezie[349], ci doar că imaginea

[346] „Ba încă le-am dat și legi care nu erau bune și rânduieli prin care ei nu puteau trăi;" (Iezechiel 20:25, BOS).

[347] „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică." (Ioan 3:16, BOS).

[348] A se vedea, de pildă „Deșteaptă-Te, pentru ce dormi, Doamne? Scoală-Te și nu ne lepăda până în sfârșit." (Psalmi 43:25, BOS) sau „Și S-a deșteptat Domnul ca cel ce doarme, ca un viteaz amețit de vin," (Psalmi 77:71, BOS).

[349] În anul 1986, la doi după publicarea acestei cărți a lui Barr, Consiliul Internațional privind ineranța biblică se află deja la al treilea congres, care produce o a treia declarație. În prezenta declarație autorii denunță teza

respectivă este mai puțin proprie firii lui Dumnezeu decât altele, rămânând totuși adevărată[350].

Cititorul se poate întreba cum este posibil totuși să existe imagini despre Dumnezeu care să se situeze într-un raport de contradicție și să fie totodată adevărate, până la urmă, a pretinde că *a* și *non a* sunt simultan adevărate este o eroare logică. Răspunsul la această întrebare nu este tocmai la îndemână. În primul rând, trebuie să vedem dacă într-adevăr este vorba despre o contradicție între două texte, iar, în al doilea rând, trebuie să vedem dacă aceste contradicții sunt de natură teologică. În exemplele citate de către Barr, de pildă, presupusele contradicții au în vedere natura lui Dumnezeu – așadar sunt de factură teologică. Însă atunci când vorbim despre natura lui Dumnezeu trebuie să fim foarte precauți. Presupunând că textele biblice sunt infailibile[351], a pretinde că am descoperit prin ele contradicții ce privesc natura lui Dumnezeu este similar cu a pretinde că știm cu precizie natura lui Dumnezeu, ori Dumnezeu este incognoscibil în Ființa Sa. Mai mult decât atât, Ființa Sa este infinită și posedă o multitudine de atribute a căror relație de multe ori ni se pare paradoxală pentru că presupune o natură complementară prea complexă pentru rațiunea umană. Așadar, a susține că un text veterotestamentar contrazice un text noutestamentar în ceea ce afirmă despre natura lui Dumnezeu este similar cu a susține că judecata lui Dumnezeu contrazice mila sau iubirea lui Dumnezeu.

Concluzia parțială a lui Barr ce survine în urma citării celor două texte este că textele biblice sunt de o corectitudine teologică inegală. Inconsecvența exprimării lui Barr contribuie la îngreunarea oricărui demers de dialog critic. În premisa argumentului vorbește despre faptul

---

conform căreia limbajul biblic uman ar fi incapabil să Îl descrie pe Dumnezeu, a se vedea International Council on Biblical Inerrancy, „The Chicago Statement on Biblical Application”, https://library.dts.edu/Pages/TL/Special/ICBI_3.pdf, descărcat 03.04.2024.

[350] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Polirom, Iași, 2018, p. 255-257.

[351] James Barr întrebuințează el însuși presupunerea că textele biblice sunt infailibile în analizarea conflictului dintre textul din Iezechiel 20:25 și cel din Ioan 3:16.

că textele biblice nu pot fi perfecte teologic luate în parte[352]. În dezvoltarea argumentului vorbește despre imposibilitatea infailibilității textelor biblice în contextul existenței unei contradicții de natură teologică[353], iar în concluzie vorbește despre grade diferite de corectitudine teologică[354]. Pentru că a răspunde punctual afirmațiilor sale ar produce probabil și mai multă confuzie, vom formula propria concluzie parțială.

Suntem de acord că există incongruențe de factură teologică la nivelul textelor biblice, mai ales între textele veterotestamentare și cele noutestamentare. Aceste incongruențe se încadrează însă în zona de adecvare așa cum a fost ea teoretizată de către Sfântul Dionisie, iar nu în zona de eroare. Incongruențele respective nu sunt de fond, ci survin ca urmare a decontextualizării a două texte care nu au fost gândite și nici inspirate spre a fi înțelese în mod separat. Barr nu ia în discuție coerența internă a textului biblic – această coerență rămâne intactă chiar în contextul existenței acestor incongruențe întrucât ele nu se află în raport de contradicție, ci în raport de complementaritate. În discuția referitoare la nivelul de adecvare al textelor biblice, atunci când se fac paralele între Vechiul Testament și Noul Testament, trebuie să se aibă în vedere și conceptul de *revelație progresivă*[355].

Barr continuă să încerce să demonstreze faptul că textul biblic nu este infailibil sau perfect luat în parte, însă rămâne tot într-o zonă de ambiguitate. El afirmă faptul că există o multitudine de texte care pot

---

[352] James Barr, *Escaping from Fundamentalism*, p. 110.
[353] James Barr, *Escaping from Fundamentalism*, p. 110-111.
[354] James Barr, *Escaping from Fundamentalism*, p. 111.
[355] Conceptul de revelație progresivă are în vedere faptul că revelația supranaturala nu a fost transmisă oamenilor dintr-o dată, ci treptat, în etape progresive. În acest sens, este elocvent următorul pasaj din epistola către Evrei: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile;" (Evrei 1:1-2, BOS). Prin aceasta înțelegem faptul că deși Dumnezeu s-a descoperit pe Sine în Vechiul Testament arătându-se profeților, totuși punctul culminant al Revelației îl reprezintă întruparea Mântuitorului. A se vedea și Ioan Zăgrean, Isidor Todoran, *Dogmatica ortodoxă*, p. 56-57.

fundamenta variate practici reprobabile din punct de vedere creștin precum poligamia, sclavagismul, rasismul, genocidul și altele. Și continuă el, astfel de texte au și fost folosite cu asemenea scopuri. Astfel, autorul ajunge la ipoteza că înțelegerea mesajului biblic ca adevărat trebuie să aibă în vedere întregul, iar nu părțile. Acest demers argumentativ nu ni se pare satisfăcător din două motive. Întâi, a afirma că un pasaj biblic a fost înțeles greșit în diferite contexte istorice nu spune nimic despre conținutul textului respectiv, ci, eventual, spune ceva despre receptarea lui. Apoi, simplul fapt că este vorba despre individualizarea unui text, despre decontextualizarea lui trimite intuitiv la probabilitatea unei înțelegeri eronate. Așadar, trebuie să observăm diferența dintre a afirma că un text biblic este interpretat greșit și a afirma că un text biblic este eronat pentru că o practică reprobabilă l-a folosit cândva ca fundament. Cazurile de genul acesta nu reprezintă nimic mai mult decât simple erori hermeneutice, care trebuie abordate ca atare.

Deși am criticat argumentarea lui Barr în această privință, menționăm faptul că nu suntem pentru interpretarea textului biblic la nivelul pasajelor individuale – ci suntem pentru o interpretare contextuală. James Barr însă nu aduce argumentele de mai sus pentru a susține interpretarea contextuală, ci identifică eroarea exegetică a decontextualizării cu o eroare intrinsecă a textului biblic, ceea este de neacceptat.

În cea de-a doua parte a capitolului, Barr evaluează ideea perfecțiunii teologice a Bibliei ca întreg. Obiecția sa principala are în vedere faptul că Biblia ca întreg nu are un caracter preponderent teologic. Astfel, explică Barr, multe texte ale Bibliei sunt narațiuni, parabole cu tâlc, texte de factură morală care nu sunt explicite în a formula concluzii teologice. Din punctul nostru de vedere o asemenea obiecție nu își are rostul în discuția despre ineranța teologică a Bibliei. Teza ineranței teologice Bibliei se referă la concluziile teologice formulate pe baza textului biblic. În mod natural, nu se vor formula concluzii teologice pornind de la texte eminamente non-teologice. Aici, se cuvine să introducem așadar o nouă distincție între ineranță și relevanță teologică. Astfel, deși considerăm că Biblia, atât ca întreg cât și în parte este lipsită de erori teologice, considerăm de asemenea adevărat faptul că există texte ce comportă grade diferite de relevanță teologică, întrucât există texte mai dense din punct de vedere teologic și există texte mai

puțin dense din punct de vedere teologic. De asemenea, există dogme sau aspecte teologice diverse pentru care unele texte sunt mai relevante decât altele. De pildă, într-o dezbatere dogmatică din sfera hristologiei este natural să se recurgă cu preponderență la texte noutestamentare în defavoarea celor veterotestamentare. La fel, într-o dezbatere dogmatică din sfera cosmologiei este mai relevantă utilizarea textului Genezei decât recurgerea la epistola către Filimon. Aceasta nu înseamnă că vreunul dintre texte nu este infailibil din punct de vedere teologic, ci doar că este mai puțin relevant în contextul dat.

Barr își dezvoltă această obiecție și afirmând faptul că Biblia nu are un caracter teologic explicit, că există aspecte doctrinare în Biblie care apar doar într-o formă embrionară[356] și care sunt explicitate abia în perioada Părinților Bisericii. Din nou, această afirmație adusă în sprijinul tezei lui Barr conform căreia nu putem vorbi despre ineranță teologică uită de distincția dintre inerant și perfect. Tocmai faptul că aceste învățături apar, chiar și doar în formă embrionară, confirmă ineranța Bibliei. Stadiul incipient de dezvoltare doctrinară nu presupune o eroare, ci doar un caracter mai general, mai inexplicit[357].

Autorul mai poposește pe terenul ambiguității și al confuziei prin ideea conform căreia Biblia nu poate fi perfectă teologic nu doar pentru că nu ne oferă răspunsuri perfecte, ci și pentru că ne poate induce în eroare (!). În favoarea acestor afirmații, Barr argumentează faptul că se poate ajunge la greșeli teologice pe baza Bibliei. Deși are intuiția de a anticipa obiecția conform căreia astfel de greșeli au la bază o interpretare defectuoasă, el spune că acest lucru nu schimbă starea de fapt – orice exeget crede că el interpretează corect. Din punctul nostru de vedere, o asemenea idee face abstracția de distincția elementară dintre obiectiv și subiectiv. Dacă interpretarea subiectivă a unui individ este eronată din punct de vedere obiectiv, impresia subiectivă că acea interpretare este corectă este irelevantă din punctul de vedere al conținutului teologic al Bibliei. Aici însă s-ar putea formula o altă obiecție, și anume: care ar fi criteriul de obiectivare a

[356] Barr exemplifică prin amintirea învățăturilor despre Sfânta Treime și despre Întrupare.

[357] La această dezvoltare în timp, sau aprofundare mai degrabă se referă aspectul dinamic al Sfintei Tradiții.

unei interpretări astfel încât aceasta să iasă din sfera subiectivă? Un astfel de răspuns nu este facil. Din punctul nostru de vedere, obiectivarea unei interpretări biblice vizează două aspecte. Primul și cel mai important este racordarea interpretării la Tradiția Bisericii. Concret, atunci când interpretarea nu încearcă să fundamenteze erezii, erori flagrante, practici imorale sau altele de acest fel, ci se încadrează pe drumul deschis de Biserică prin Sfintele Sinoade și prin Părinții Bisericii, atunci ea este obiectivată întrucât este asumată de Biserică. Cel de-al doilea aspect este utilizarea unei metodologii exegetice coerente – o astfel de metodologie are rolul de a-l ajuta pe interpret să înțeleagă textul în contextul în care el a fost scris, să înțeleagă aspectele particularizatoare ale genului literar în care textul interpretat se încadrează, să evalueze corect conceptele din text pe baza analizei filologice a textului original și așa mai departe. În momentul în care aceste două aspecte sunt respectate, interpretarea transcende granițele subiectivității[358].

Concluzia prezentului capitol se focalizează spre o direcție pe care nu am anticipa-o în mod intuitiv din cuprinsul capitolului. Barr conchide că deși nu consideră textul Scripturii ca fiind perfect teologic acest lucru nu înseamnă că autoritatea Scripturii este știrbită. Scriptura are autoritate, continuă autorul, dar această autoritate se manifestă prin evaluarea teologico-critică a textului, adică prin interpretare. Concluzia aceasta exprimă o evidență – simpla lectură a textului Scripturii presupune o interpretare în vederea înțelegerii mesajului. Chiar și atunci când credincioșii nespecializați din punct de vedere teologic citesc Biblia ei o interpretează inconștient – ar fi imposibil să considerăm că putem face o lectură pură, non-interpretativă a Bibliei pentru că interpretarea face parte din actul înțelegerii. Problema care rămâne de discutat în legătură cu concluzia lui Barr este cine este în măsură să facă această evaluare teologico-critică sau să o gireze. În această privință ne putem întoarce la ceea ce am spus mai sus că este principalul criteriu de obiectivare a interpretării – acordul cu Sfânta Tradiție.

[358] Deși noi am încercat să formulăm un răspuns la această eventuală obiecție, trebuie să precizăm faptul că și în lipsa unui răspuns pe deplin satisfăcător la problema obiectivării interpretării, faptul că unii interpreți rătăcesc interpretând greșit textul biblic nu este o dovadă că Biblia conține erori teologice.

Cel de-al doilea capitol al cărții lui James Barr pe care îl vom analiza este intitulat „How then Think of Inspiration?". Barr își începe capitolul prin a reafirma faptul că inspirația nu trebuie înțeleasă în sensul infailibilității. De data aceasta, autorul clarifică faptul că se referă inclusiv la ineranță și nu doar la perfecțiune teologică. Acesta afirmă pe de-o parte că Biblia conține erori factuale – adică utilizează scheme ficționale și cuprinde erori istorice. Dar, pe de altă parte, Biblia conține și erori doctrinare[359]. Barr afirmă că a impune ineranța biblică reprezintă un proces artificial care falsifică specificul Bibliei. De asemenea, Barr își reiterează ideea conform căreia inspirația nu trebuie să se rezume la redactarea cărților biblice, ci la întreaga experiență a lui Dumnezeu cu poporul ales și cu Biserica, la întreaga perioadă de formare a textelor biblice – care cuprinde tradiția orala, redactarea, transmiterea și receptarea Scripturii[360]. Spre finalul capi-tolului Barr propune mai multe analogii prin care ar putea fi înțeleasă inspirația scripturistică fără a oferi o soluție finală[361]. În concluzia capitolului autorul reia principalele afirmații, dar le prezintă într-o formă mai nuanțată. Deși în cuprinsul capitolului a susținut faptul că există erori doctrinare în textul biblic, în concluzii vorbește doar despre aserțiuni teologice cu accente diferite – pe acestea le numește discrepanțe teologice. James Barr încheie capitolul explicând faptul că odată ce Biblia și inspirația sunt înțelese ca atare – în caracterul lor imperfect problema discrepanțelor teologice devine una prea puțin importantă.

Din punctul nostru de vedere însă nu putem vorbi despre erori teologice în Biblie[362]. Așa cum am arătat și mai sus prezentării lui Barr

---

[359] James Barr, *Escaping from Fundamentalism*, p. 127.

[360] James Barr, *Escaping from Fundamentalism*, p. 127-128.

[361] Analogiile pe care le propune Barr sunt următoarele: Perihoreza hristologică, Respirația divină prin textele Scripturii și inspirația exercitate de un profesor asupra elevilor săi. A se vedea James Barr, Escaping from Fundamentalism, p. 125-129.

[362] În analiza perspectivei lui Barr nu trebuie să uităm nici faptul că demersul său este unul polemic, îndreptat împotriva fundamentalismului protestant. Cu toate acestea discuția cu privire la natura inspirației Sfintei Scripturi este una principială care ar trebui să depășească delimitările polemice. Mai mult decât atât, această discuție este una esențială întrucât determină raportarea exegetului și, în definitiv, a creștinului la textul biblic.

îi lipsesc câteva distincții – putem vorbi despre afirmații teologice mai adecvate sau mai puțin adecvate, mai relevante sau mai puțin relevante pentru anumite teme sau mai explicite sau mai puțin explicite, dar nu putem vorbi despre erori – erezii. De altfel, chiar autorul însuși în concluzia capitolului alege să vorbească despre accente și discrepanțe mai degrabă decât despre erori. Suntem de acord că există accente diferite în Scriptură și acest fapt poate fi înțeles în lumina coerenței interne a textului biblic prin ideea de complementaritate. De asemenea, suntem de acord că în lipsa unei analize a adecvării textelor biblice se poate constata o anumită discrepanță, dar în niciun caz nu poate fi vorba de eroare. Aceasta nu înseamnă însă că interpretările abuzive asupra textelor biblice nu pot conduce la eroare, un astfel de proces însă nu invalidează adevărul textului biblic, ci o manieră nepotrivită de interpretare.

Concluzii și deschideri

În finalul prezentei lucrări se cuvine să indicăm câteva deschideri ce se pretează a fi dezvoltate în abordări ulterioare. Astfel, așa cum am argumentat până acum, înțelegem inspirația scripturistică în lumina celei de-a treia ipoteze. Așadar, inspirația reprezintă înrâurirea Sfântului Duh asupra autorilor Sfintei Scripturi care autentifică mesajul biblic ca fiind divin asigurând astfel legitimitatea discursului teologic, coerența interna a Bibliei și ineranța conținutului teologic. Totuși, admitem faptul că la nivel lingvistic și istoric nu putem vorbi despre infailibilitate. O problemă care apare din această perspectivă este următoarea – semnificația teologică a unui text se fundamentează pe cuvintele care alcătuiesc respectivul text – cu alte cuvinte, diferențele la nivel lingvistic pot avea urmări teologice. Astfel, rămâne deschisă discuția cu privire la ineranța teologică în contextul diferențelor formale dintre diferite manuscrise ale Scripturii.

Mergând în aceeași direcție, rămâne deschisă problema alterărilor și adaosurilor survenite în timp în textul biblic. Sunt ele sau nu parte din inspirația Scripturii? În calitate de creștini, afirmăm că întreaga istorie se derulează sub atenta purtare de grijă a lui Dumnezeu și, astfel, nimic nu se întâmplă fără îngăduința Lui. Credem, de asemenea, că nici un aspect esențial mântuirii nu este lăsat de Dumnezeu la voia întâmplării. Astfel, din această ecuație nu poate fi exclusă nici recep-tarea textului biblic de-

a lungul istoriei, cu toate diferențele și adaosurile care se cunosc. Totuși, o astfel de perspectivă nu poate fi absolutizată întrucât s-ar ajunge la o relativizare a Scripturii întrucât Biserica nu dispune de criterii explicite care să fundamenteze intervenții în textul biblic. Dacă credem că Scriptura poate fi modificată și acest lucru se încadrează în pronia divină, ce ne-ar opri până la urmă să o modificăm după bunul nostru plac? O asemenea perspectivă radicală ar duce într-un final la disoluția Sfintei Scripturi. Într-o perspectivă mai moderată am putea considera că deși alterarea textului biblic nu este de dorit, totuși alterările care s-au produs până acum nu produc efecte fatale, iar faptul că studiile biblice le-au descoperit și le-au asumat ca atare reprezintă o marjă de siguranță pe care Biserica a avut-o cu privire la acestea.

În vederea ilustrării acestei perspective considerăm elocventă tratarea profesorilor Darrell Bock și Daniel Wallace. Autorii prezintă în cartea lor câteva date importante care plasează în context problema diferențelor și adaosurilor existente în manuscrisele Noului Testament. Autorii compară tradiția manuscrisă a Noului Testament cu tradițiile manuscrise ale altor opere marcante ale antichității, precum: Istoriile lui Tacitus[363], Suetonius[364] și Herodot[365]. În comparație cu operele acestor mari clasici ai istoriografiei antice, autorii prezintă situația tradiției manuscrise a Noului Testament în felul următor: Au supraviețuit aproximativ 5700 de manuscrise, dintre care cel mai vechi este din anii 100-150 d. Hr. Aceste manuscrise sunt doar în limba greacă, la acestea se mai adaugă aproximativ 10.000 de manuscrise latine și peste 1.000.000 de citări patristice[366]. Din aceste date rezultă în mod evident faptul că tradiția manuscrisă a Noului Testament este exponențial mai complexă, dar oferă și o credibilitate mai mare textului. Tocmai din cauza unei asemenea bogății de manuscrise conservate s-a ajuns la un număr mare de diferențe între manuscrise întrucât, trebuie să admitem,

[363] Tacitus a trăit între anii 56 și 120 d. Hr., din opera sa au supraviețuit 3 manuscrise, dintre care cel mai vechi este din secolul al IX-lea.
[364] Suetoniu a trăit între anii 69-140 d. Hr., din opera sa s-au păstrat puțin peste 200 de manuscrise, dintre care cel mai vechi este din secolul al IX-lea.
[365] Herodot a trăit între anii 483-425 î. Hr., din opera sa s-au păstrat 75 de manuscrise, dintre care cel mai vechi este din secolul I d. Hr, Darrell Bock, Daniel Wallace, *Dethroning Jesus*, p. 51.
[366] Darrell Bock, Daniel Wallace, *Dethroning Jesus*, p. 51.

tehnica de copiere antică era supusă erorii. Cu toate acestea, autorii merg mai departe și descriu categoriile de diferențe apărute între manuscrisele Noului Testament. Astfel, autorii afirmă faptul că există 4 categorii de diferențe textuale, în următoarea ordinea descrescătoare a ocurențelor: diferențe de ortografie, diferențe minore care implică sinonimia sau care nu afectează traducerea, diferențe semnificative care nu sunt viabile și diferențe semnificative care sunt viabile[367]. Din punct de vedere hermeneutic, singura categorie de diferențe care ridică probleme este cea din urmă, care, din fericire, este și cea mai rar întâlnită[368]. Așadar, deși manuscrisele autografe nu se păstrează, deși există numeroase diferențe între manuscrisele ulterioare, totuși critica textuală a avansat suficient încât să ofere soluții rezonabile și viabile la problemele pe care le ridică tradiția manuscrisă. Totuși, această problemă este încă departe de a se fi epuizat așa că va rămâne deschisă.

Pentru a conchide, inspirația textului biblic rămâne o temă centrală a hermeneuticii. A considera că textul biblic este într-adevăr inspirat de Dumnezeu este un pas esențial pentru o raportare hermeneutică legitimă la Sfânta Scriptură. Cu privire la natura inspirației scripturistice există mai multe ipoteze – concluzia la care noi am ajuns este următoarea. Inspirația este fenomenul prin care Duhul Sfânt conlucrează cu autorii în vederea consemnării și transmiterii Revelației supranaturale. Acest fenomen teandric are drept principală consecință autentificarea mesajului kerygmatic în sensul infailibilității teologice, dar nu și în sensul infailibilității formale sau istorice. Aceasta însă nu poate reprezenta o concluzie finală, tranșantă și irevocabilă, ci este o concluzie principială care poate servi drept ipoteză de lucru în dezvoltări hermeneutice și exegetice ulterioare. În definitiv, natura inspirației textului sacru rămâne o problemă complexă și probabil inepuizabilă[369].

---

[367] Darrell Bock, Daniel Wallace, *Dethroning Jesus*, p. 55.

[368] Conform autorilor, această ultimă categorie de diferențe reprezintă mai puțin de 1% din totalul diferențelor existente. Pentru descrierea amănunțită a fiecărei categorii și exemple a se vedea Darrell Bock, Daniel Wallace, *Dethroning Jesus*, p. 55-58.

[369] Cu toate că în lucrarea de față am prezentat diferite ipoteze cu privire la natura inspirației Sfintei Scripturi, trebuie să remarcăm faptul că deși autorii citați au exprimat direcții de raportare la subiect, în final cu toții sunt de acord că această problemă rămâne deschisă.

Perspective ale cercetării patristice: spre un consens hristologic deplin cu Bisericile Orientale Necalcedoniene

Prof. Drd. Ioan-Adrian Buta

Universitatea „1 Decembrie 1918”

Introducere

Unitatea eclezială reprezintă unul dintre deziderateleteologice ale contemporaneității care se cer a fi analizate amănunțit și cu o mare rigurozitate atât academică, cât și socială. Situate în proximitatea Bisericii Ortodoxe și Catolice, Bisericile Vechi Orientale reprezintă un subiect de mare interes istoric și teologic pentru toți cercetătorii creștini și necreștini. Lucrarea de față are ca principal scop analiza și identificarea principalelor puncte comune ale acestor biserici, precum și încercarea de a găsi răspunsuri pertinente la întrebările ridicate de către fiecare tabără.

În articolul de față ne propunem să redăm un istoric al acestor polemici dintre Bisericile Vechi Orientale și Biserica Ortodoxă[370] oferind și un răspuns și o posibilă soluționare punctelor care separă aceste două tabere. Reluarea acestui dialog și acestor dispute, astăzi, reprezintă un *Neocalcedon*, adică o nouă abordare și o nouă perspectivă asupra formulei dogmatice de la sinodul cu același nume.

Precizări Terminologice

Dintru început trebuie să precizăm faptul că astăzi aceste Biserici nu ar mai trebui numite *monofizite,* ci *miafizite*. Dacă monofizitismul s-ar traduce prin expresia:„o singură fire”, atunci miafizitismul ar însemna „singura fire”. Așadar, este vorba de însușirea expresiei Sfântului Chiril care a produs multe discuții dogmatice la acea vreme și care a

[370] *Pentru unitate: dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale*, editat de Christine Chaillot și Alexander Belopopsky, trad. de Aurel Pavel și Ana-Monica Cojocărescu, Sibiu, Editura Andreiana, 2014.

devenit formula de bază a necalcedonienilor după Sinodul de Efes (431), dar care a fost păstrată prin negarea deciziilor Calcedonului (451)[371]. Alături de această expresie mai există încă o secvență calcedoniană pe care Bisericile Vechi Orientale nu o pot accepta:„din două firi". Pentru ei această expresie este de sorginte nestoriană și preferă expresia „în două firi" pentru că ea ar sugera unirea dintre aceste firi în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

În primul rând este necesar să arătăm care sunt Bisericile Vechi Orientale sau necalcedoniene: „I. Biserica Armeană[372]; II. Biserica Coptă din Egipt; III. Biserica Etiopiană; IV. Biserica Siro-Iaobită; V. Biserica Iacobită din Malabar; VI. Biserica Nestoriană-Caldeeană"[373].

Delimitări Istorico-teologice

Bisericile Vechi Orientale sunt o grupare de biserici autocefale și autonome care au făcut parte din Biserica Răsăriteană până la Sinodul de la Calcedon, păstrând învățătura creștină a primelor trei Sinoade Ecumenice, precum și cultul, rânduielile canonice, dar și conștiința dogmatică conform căreia fac parte din Biserica Ortodoxă[374].

Nestorienii s-au rupt din Patriarhia Antiohiei numindu-se ei cea de-a cincea patriarhie și chiar „mamă a patriarhatelor"[375] începând cu anul 585. De-a lungul timpului au fost asupriți de arabi, turci, kurzi și alții;

---

[371] Lucian Dîncă, *Conciliile Ecumenice Efes, 431 și Calcedon, 451. Monografii*, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 9-112.

[372] Vezi aici și Daniel Buda, „Relațiile dintre Biserica și statul armean până la Sinodul de la Calcedon, paradigmă a relației dintre Biserică și stat în general", în *Studii Teologice dedicate ilustrului istoric sibian Părintele Profesor Academician Doctor Mircea Păcurariu la împlinirea vârstei de 75 de ani*, Vol. coord. de Nicolae Chifăr și Paul Brusanowski, Sibiu, Edit. Andreiana, 2007, p. 280-285.

[373] Alexandru Ciurea, „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", în *Mitropolia Moldovei*, nr. 3-4/1967, p. 235.

[374] Alexandru Ciurea, „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", p. 235.

[375] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", în *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8/1969, p. 481.

din 1898 au trecut la Ortodoxie , ajungând în 1920 să aibe aproximativ 110000 de credincioși[376]. Ca o caracteristică teologică: ei nu recunosc Sinoadele IV-VII, nu au un cult al icoanelor, ci doar al Sfintei Cruci care e venerată cu mare cinste, iar dintre Sfintele Taine recunosc doar 3 (cele de inițiere); conducătorul lor se numește catolicos și avea în jurisdicție în secolul XX 6 episcopi și 6 horepiscopi[377]. De asemenea, sunt recunoscuți pentru misionarismul lor făcut în Siria, Liban, Egipt și, mai ales, S.U.A[378].

Armenii și-au luat numele de „gregorieni" după Sfântul Grigorie Luminătorul, iar ruperea de Biserica Ortodoxă a avut loc în jurul anilor 491-527[379]. În secolul XX au suferit prigoană pricinuită de lumea islamică, fapt ce a dus la pierdea a aproximativ 500000 de credincioși[380]. Armenii necalcedonieni au arătat o apropiere mare față de Biserica Ortodoxă Română, concretizată prin vizite importante ale conducătorilor bisericești. Biserica Armeană este condusă azi de doi catolicoși și doi patriarhi, iar dintre Bisericile Vechi Orientale este cea mai apropiată de români. Astăzi numără aproximativ 2.500.000 de credincioși din următoarele teritorii: Rusia, Transcaucazia, Persia, India și Europa. Ruptura de Imperiul Bizantin și negarea dogmei Calcedonului se datorează, în primul rând, factorului politic: împărații bizantini nu numai că nu i-au ajutat pe armeni în fața perșilor, dar le-au anexat teritorii importante[381].

Biserica Coptă din Egipt s-a rupt de Calcedon datorită depunerii lui Dioscur din Alexandria care a fost depus din treaptă. Numără peste un milion de credincioși, iar ca istoric a purtat dialog și mai poartă cu Biserica Ortodoxă, dar nu a fost păsuită nici de influențe romano-catolice și protestante[382]. A fost mutată în Egipt în anul 567 având ca

[376] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 481.
[377] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 481-482.
[378] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 482.
[379] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 487.
[380] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 488.
[381] Alexandru Ciurea, „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", p. 236.
[382] Alexandru Ciurea, „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", p. 237.

patriarh în Alexandria pe Petru IV[383]. Au trecut prin mai multe reforme interne de ordin administrativ și au încercat să organizeze un dialog cu celelalte Biserici Necalcedoniene[384].

Biserica Etiopiană este cea care arată cel mai mult interes în vederea refacerii unității în cadrul dialogurilor purtate până acum. A fost organizată în anul 330 de Sfântul Atanasie cel Mare al Alexandriei, prin Frumențiu-Abunna Salama[385]. Din punct de vedere teologic afirmăm faptul că regăsim aici mai multe influențe de tip iudaic: stilul arhitectural după modelul templului lui Solomon, respectarea stelei lui David; dar regăsim și cinstirea Sfintei Cruci, a Sfântului Mare Mucenic Gheorghe, dar și câteva secte cu caracter eshatologic[386]. În 1960 scaunul etiopian este ridicat la rang de patriarhie[387]. Biserica Etiopiană numără în jur de 14 milioane de credincioși în prezent, iar ca apropiere ecumenică putem aminti aici bunele relații cu Biserica Rusă și Greacă[388].

Biserica Siro-Iacobită este reprezentanta scaunului apostolic din Antiohia, începând din anul 543[389], iar numele de „iacobită" vine de la Iacob Baradai, cel care a pus bazele înțelegerii dogmatice pe care o are până astăzi. Nici ea nu a a ajuns la un consens în ceea ce privește refacerea unității cu Biserica Ortodoxă[390]. Astăzi au adoptat o atitudine mult mai moderată față de ortodocși, fapt ce a ușurat reluarea dialogului în vederea ajungerii la o unitate de gândire dogmatică[391].

Biserica Iacobită din Malabar a păstrat conștiința unei comunități active ai cărei membri sunt numiți „sirieni ortodocși". Pe aici se spune că ar fi trecut Sfântul Apostol Toma care ar fi încreștinat acest spațiu. Din secolul VI au primit o influență nestoriană, iar de-a lungul

[383] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 483.
[384] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 484.
[385] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 484.
[386] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 485.
[387] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 486.
[388] Alexandru Ciurea, „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", p. 237.
[389] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 482.
[390] Alexandru Ciurea, „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", p. 237.
[391] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 483.

timpului au trecut prin mai multe valuri iscate de misionarismul catolic și protestant[392].. Din punct de vedere teologic ei sunt apropiați de gândirea ortodoxă, dar trebuie amintit faptul că ei au ajuns la o contopire a firilor: astăzi afirmă în învățătura lor dogmatică o fire, o voință și o putere[393]. Astăzi numără aproximativ 1,5 milioane credincioși. Dialogul cu aceste Biserici se desfășoară în trei forme: întâlniri neoficiale, dialogul oficial și ratificările Sinoadelor Bisericilor Ortodoxe, realizate în urma ajungerii la un consens general. Întâlnirile neoficiale desfășurate până acum sunt patru la număr: Aarhus (1964), Bristol (1967), Geneva (1970), Addis Abeba (1971). Aceste întâlniri au fost organizate de Consiliul Mondial al Bisericilor, iar numele „de neoficial" este dat de faptul că Biserica Ortodoxă nu a fost implicată cu nimic din ceea ce înseamnă protocolul sau instrumentarul public oficial[394]. Au existat și două întâlniri inter-ortodoxe: la Addis Abeba (1971) și Geneva (1979) unde au fost discutate și analizate rezultatele dialogurilor neoficiale[395].

Dialog Ecumenic

Dialogurile oficiale au fost purtate în cadrul întrunirilor purtate între anii 1985-1993 la Chambésy (1985), Cairo (1989), Chambésy (1990) și tot Chambésy (1993). Biserica Ortodoxă nu a ratificat ceea ce a hotărât în cadrul acestor întruniri, de aceea a fost nevoie de o nouă întrunire a Bisericii Ortodoxe pentru a se hotărî asupra acestui dialog și al continuității lui, în anul 2005[396]. Logica acestor întâlniri a fost următoarea: întâlnirile oficiale trebuiau să valideze ceea ce s-a discutat

[392] Alexandru Ciurea, „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", p. 237-238.
[393] Milan Șesan, „Despre Bisericile Orientale Necalcedoniene", p. 489-491.
[394] Ion Vlăducă, Dumitru Popescu, Gheorghe Fecioru, *Acceptăm unirea cu monofiziții? Românii ortodocși între optimism, dezinformare și apostazie*, Lacu (Athos), Edit. Predania, 2008, p. 69.
[395] Ion Vlăducă, Dumitru Popescu, Gheorghe Fecioru, *Acceptăm unirea cu monofiziții? Românii ortodocși între optimism, dezinformare și apostazie*, p. 69-70.
[396] Ion Vlăducă, Dumitru Popescu, Gheorghe Fecioru, *Acceptăm unirea cu monofiziții? Românii ortodocși între optimism, dezinformare și apostazie*, p. 70-71.

în cadrul celor neoficiale în vederea semnării declarațiilor prin care se cădea de acord să se ridice anatemele. Totuși, la întâlnirile inter-ortodoxe reprezentanții Bisericii Ortodoxe au avut o atitudine rezervată și au propus reluarea discuțiilor de la început. Acest fapt, desigur, a dus la o regresie în ceea ce privește dezvoltarea dialogului, dar și la crearea unui sentiment de nesiguranța și de suspiciune pentru membrii Bisericilor Vechi Orientale[397].

Este necesar să mai amintim faptul că a existat o primă întâlnire între teologii acestei grupări despre care nu se prea vorbește[398] desfășurată în sudul Indiei, la Kottayam, între anii 1953-1954. Aici se presupune că s-ar fi trasat linia discuțiilor care ar trebui aprofundate în vederea realizării acestei uniri.

Fără a mai dezbate și prelungi acest scurt istoric al dialogului existent între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale afirmăm că până astăzi nu s-a ajuns la un consens dogmatic și, prin urmare, nici la ridicarea anatemelor. Nu s-a ajuns la o unitate de gândire și de percepție asupra formulei de la Calcedon, iar dialogul a rămas suspendat. Biserica Ortodoxă desfășoară întruniri prin care se hotărăște dacă va mai continua acest dialog inter-religios[399].

În cele ce urmează vom aborda problema din punct de vedere teologico-dogmatic prezentând argumentele fiecărei tabere și vom încerca să dăm un răspuns care să poată ajuta cele două grupări în a ajunge la un consens întrucât adevărata problematică este neînțelegerea și neputința de a arăta mai concret și mai exact viziunea fiecărei tabere.

Părintele Dumitru Stăniloae a scris un articol publicat în revista Ortodoxia[400] pe această temă în care afirmă că „(...) a rămas până astăzi o despărțire de suprafață, o neînțelegere pe chestiuni de termeni, nu o

[397] Ion Vlăducă, Dumitru Popescu, Gheorghe Fecioru, *Acceptăm unirea cu monofiziții? Românii ortodocși între optimism, dezinformare și apostazie*, p. 71.
[398] Din motive necunoscute.
[399] Ion Vlăducă, Dumitru Popescu, Gheorghe Fecioru, *Acceptăm unirea cu monofiziții? Românii ortodocși între optimism, dezinformare și apostazie*, p. 75.
[400] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", în Ortodoxia, nr.1/1965, p. 5-27.

despărțire de credință”[401]. Din aceasta înțelegem că părintele Stăniloae afirmă o ortodoxie a acestor Biserici care nu e diferită de crezul Bisericii Ortodoxe[402], doar că e exprimată prin alte expresii/termeni care nu sunt acceptați astăzi de Biserica Ortodoxă, dar care trebuiesc definiți și discutați pentru a se impune o înțelegere comună. Părintele Dumitru Stăniloae evocă și alți autori care sunt de aceeași părere: diferențele dintre ortodocși și monofiziți nu sunt de doctrină, ci de terminologie[403].

Teologii care au luat parte la întrunirea de la Aarhus, în special I. Karmiris, au spus că formula de unire cu monofiziții ar putea fi chiar expresia cea mai controversată a Sfântului Chiril al Alexandriei:„o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată”[404]. Această formulă este interpretată de partida ortodoxă ca fiind scrisă în duh calcedonian și că ar fi o formulare ortodoxă, pe când necalcedonienii o privesc ca pe un răspuns dat nestorianismului[405] și o interpretează în sens monofizit, dar nu unul radical. De asemenea, o altă expresie care stă în fruntea dialogului este cea de la Calcedon „din două naturi” pe care necalcedonienii o consideră ca fiind nestoriană și îi opun formula „în două naturi” care sugerează mai mult unitatea Persoanei, iar nu dualitatea.

Părintele Stăniloae este de părere că se poate ajunge la o formulă de unire în care să se contopească/ alăture aceste expresii astfel încât să se redea adevărul comun în care deja se crede, dar care este exprimat diferit. Referitor la acest aspect, părintele Stăniloae arată că au existat în istoria Bisericii momente în care expresii care nu au convenit

---

[401] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, p. 5.

[402] Mai mult, Biserica Ortodoxă Română a calificat acuzațiile aduse monofiziților de Eutimie Zigabenul ca fiind izvorâte din ură – Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, p. 5.

[403] E vorba de preotul Dumitru Dan, Profesorul I. Rămureanu, Prof. Nicolae Chițescu, dar și Jean Meyendorff, I. Karmiris, Ioannis Romanides și alții – Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, p. 5-7.

[404] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale”, p. 7.

[405] Necalcedonienii acuză Biserica Ortodoxă de nestorianism.

unui sinod sau au fost refuzate să fie folosite de un alt sinod pentru a reda adevărul de credință. Pentru a susține această idee, părintele Dumitru Stăniloae evocă cazul primelor două sinoade Ecumenice unde susține că primul Sinod a refuzat ideea de temporalitate în ceea ce a afirmat, în timp ce al doilea sinod a introdus expresia „mai înainte de toți vecii", deși această expresie a fost refuzată din un sinod intermediar celor două[406]. Acest lucru arată că formularea are rolul de a reda adevărul la un anumit timp și context și nu are valoare veșnică, ci e adaptabilă perioadei în care este disputată. Pe acest considerent, părintele Stăniloae afirmă faptul că se poate ajunge la un consens terminologic și înn această dispută întrucât diferențele dintre Bisericile Vechi Orientale și Biserica Ortodoxă este dată de înțelegerea diferită a termenilor.

Referitor la situația dialogului, părintele afirmă fatul că există 3 păreri diferite venite din partea necalcedonienilor: 1. Unii admit identitatea învățăturii dintre formula Calcedonului și cea a Sfântului Chiril și consecvența cu aceasta; 2. Alții admit identitatea acestor două învățături, dar nu acceptă îmbinarea acestor două formule; 3. Ceilalți nu admit identitatea acestor două învățături situându-se în opoziție cu ceea ce Biserica Ortodoxă susține[407]. Aceste opinii pot fi dezbătute și abordate de teologii ortodocși prin organizarea mai multor întruniri teologice și alcătuirea unor studii prin care să se afirme identitatea dintre formula calcedoniană și cea promovată de necalcedonieni și prin care să se manifeste necesitatea găsirii unei formule comune pentru a se putea ridica anatematismele[408]. Prin toate acestea părintele Stăniloae arată faptul că este posibilă găsirea unei formule comune și a unei uniri cu aceste Biserici și, mai mult, este chiar necesară în vederea contextului teologic actual.

În vederea realizării unei uniri cu Bisericile Vechi Orientale, părintele Stăniloae susține faptul că există câteva mijloace prin care se poate

[406] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 12.
[407]Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale",, p. 11.
[408]Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale",, p. 11.

ajunge la o formulă comună. Un prim factor ar fi posibilitatea lărgirii unei definiții dogmatice[409]. Prin aceasta se înțelege faptul că termenii aleși pentru a defini un fapt, un adevăr pot fi schimbați în funcție de necesitate în vederea realizării acceptării adevărului de către toți. Acest lucru se datorează faptului că doar adevărul este imuabil, în timp ce terminologia este schimbabilă. Acest fapt e întâlnit și în cazul Sinoadelor Ecumenice unde, în cadrul celui de-al Doilea Sinod Ecumenic s-a apelat la expresia „înainte de toți vecii" deși la Primul Sinod a fost evitată cu dinadinsul orice pomenire a unei temporalități[410]. Mai mult, sinodul a eliminat expresia „din ființa Tatălui" pentru a evita orice afirmare a unei tendințe eretice[411]. Deci putem vorbi despre un precedent în ceea ce privește abordarea terminologiei în vederea atingerii unității. Ca o concluzie a sintezei terminologice, părintele Stăniloae afirmă că o formulă dogmatică[412] construită pentru a cuprinde și a realiza unitatea trebuie să cuprindă expresii opuse, uneori împrumutate de la cele două extremități adverse[413]. Un al doilea fapt care ar putea fi realizat în vederea căderii de acord asupra unei formule este dată de posibilitatea îmbinării concrete a formulei calcedoniene cu cele necalcedoniene[414]. Aici este vorba de înțelegerea și receptarea terminologiei de către ambele părți și utilizarea lor în sensul corect.

Perspectivele Dialogului Teologic

Necalcedonienii pot fi împărțiți în 3 categorii atunci când vine vorba de terminologie: cei care admit unirea în contopire a celor două firi,

[409]Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale",, p. 11-12.
[410] Fie ea chiar și a veșniciei.
[411] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 12-13.
[412] Ciprian Iulian Torotzcai, „Spre o formulă lărgită a definiției dogmatice de la Calcedon? Contribuția părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul cu Bisericile necalcedoniene", în *Studii Teologice*, nr. 2/2013, p. 230.
[413] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale",. , p. 13.
[414] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 16.

cei care păstrează o oarecare deosebire și cei care confundă caracteristicile termenilor utilizați: natură și ipostas. Cei mai periculoși sunt cei din a treia categorie care există și astăzi și care sunt și cei mai greu de abordat. Cea de-a treia grupă sunt urmașii lui Sever de Antiohia[415] care la rându-i făcea o confuzie între natură și ipostas. Cel care explică cel mai bine cum ar trebui înțeleși și folosiți acești termeni în cadrul formulei Calcedonului e Leonțiu de Bizanț.

În disputa neocalcedoniană se poate căuta o îmbinare a celor două formule care cauzează probleme în înțelegerea terminologică: „două naturi în unicul ipostas" cu „o natură întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul". Aparent aceste două formule sunt opuse în exprimare: prima ilustrează dualitatea firilor în unitate, în timp ce cealaltă accentuează unitatea în dualitatea firilor. Este necesar să reamintim faptul că Sfântul Chiril a comentat această formulă a sa unde a fost acuzat de monofizitism și a afirmat că formularea păstrează dualitatea întrucât natura de care se vorbește și care îi este atribuită Persoanei Divine este precedată de cuvântul „întrupată" unde este afirmată realitatea existenței naturii umane în unire cu cea divină. Totuși, această accentuare a unității are în vedere și unirea fizică, reală, ontologică, care merge înspre o formulare cu tentă monofizită. De aceea este necesar să cunoaștem și dezvoltările ulterioare ale acestei formule unde s-au accentuat fiecare dintre cele două direcții.

Părintele Stăniloae aduce ca argument, pentru a întări faptul că Biserica Ortodoxă nu înțelege nestorian aceste expresii, tocmai hotărârile Sinodului V Ecumenic unde au fost condamnate scrieri care aveau un caracter nestorian. Părintele afirmă că adevărata interpretare a Calcedonului e ascunsă tocmai în lucrările celui de-al V-lea Sinod Ecumenic atât teologic, cât și politic[416]. Pentru a analiza mai îndeaproape aceste

[415] Sever de Antiohia făcea o distincție între „natură" și „esență". El atribuie cuvântul „esență" atât firii divine, cât și celei umane, dar cuvântul „natură" îl atribuie doar firii divine arătând că are o existență aparte. Prin aceasta se arată faptul că el face o confuzie între „natură" și „ipostas" – Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 18-19.

[416] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 17.

formule, trebuie mai întâi să afirmăm că Sfântul Chiril nu le echivalează, iar în loc de formula „în două nature" el folosește expresia „din două naturi". Problema se pune astfel: Sunt cele două expresii[417] identice? Dacă sunt identice atunci vom putea echivala primul binom propus în discuție mai sus. Expresia „din două naturi" trebuie înțeleasă nu ca un dat temporal care produce o schimbare în cadrul Persoanei lui Hristos, ci în sensul „compozițional permanent"[418], adică al compoziției ontologice. Prin aceasta înțelegem faptul că Hristos, după Întrupare, rămâne în veci alcătuit din două naturi, iar nu faptul că umanitatea ar fi existat în Cuvântul înainte de Întrupare.

Identitatea dintre „două naturi" și „două esențe" este posibilă întrucât și Sever le vedea ca fiind un mijloc de afirmare a naturilor în unitate, dar, o altă problemă a necalcedonienilor e dată de numărarea esențelor sau naturilor. Pentru ei numărarea acestora înseamnă separare, deci, în fond, nestorianism. Părintele Stăniloae se folosește de teologia lui Justinian cel Mare care afirmă că numărarea nu se aplică numai lucrurilor despărțite, ci și celor unite tocmai pentru a se evidenția unitatea lor. În acest caz despărțirea afirmată enstatic se produce numai prin cuvânt și cugetare și nu vizează o separare, o dividere a celor numărabile[419]. Numărul poate reda, în viziunea părintelui Stăniloae, „bogăția variată a lucrurilor și convergența acestor rațiuni superioare unificatoare"[420], adică numărul nu e folosit doar pentru separare și deosebire, ci și pentru redarea unității ființiale. Este necesară o precizare din partea celui ce afirmă o numărare a naturilor în vederea accentuării faptului ce urmează expus: dividerea sau unificarea. Dacă se vor respecta aceste considerații și sublinieri ale părintelui Stăniloae e posibilă găsirea unei formule comune a termenilor dogmatici. Din actele rezultate în urma ședințelor desfășurate între aceste două grupări se observă că, deși se utilizează termenii în sensuri diferite, ideea teologică este aceeași: două

[417] „Din două naturi" și „în două naturi".

[418] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 17.

[419] „Unde se conservă deosebirea, urmează cu necesitate și numărul" - Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 22.

[420] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 23.

firi unite în aceeași Persoană, într-o întrepătrundere ce nu anulează dualitatea, dar nici nu afectează nici unitatea.

Astăzi, cele două extreme pe care încearcă să le evite găsirea unei formule dogmatice unificatoare există, pune probleme, dar sunt mult ameliorate față de precedentul desfășurat în jurul sinodului de la Calcedon. Astăzi problema se vrea a fi depășită, fapt arătat și de reprezentanții necalcedonienilor după ședințele desfășurate în secolul XX[421]. Trebuie luat în calcul faptul că nici Bisericile Vechi Orientale nu au purtat un dialog între ele până să se pună problema reluării discuțiilor pe tema Calcedonului cu ortodocșii. Din fericire, au fost începute mai multe proiecte de apropiere a acestor Biserici de Biserica Ortodoxă, dar și în cadrul necalcedonienilor. Se oficiază vizite ocazionale între ierarhii celor două grupări, se fac schimburi de studenți în cadrul universităților și facultăților de teologie, se întocmesc lucrări care să aducă lămuriri pe baza terminologiei și a posibilelor neînțelegeri existente etc.

Părintele Dumitru Stăniloae oferă câteva linii care se pot urma în vederea ușurării descoperirii unei înțelegeri comune:

1. Organizarea a mai multor întâlniri teologice între teologii ortodocși și necalcedonieni[422] pentru a se întocmi lucrări și studii care să aducă lămuriri importante;

2. Să se insiste asupra necesității găsirii unei formule comune care să devină modalitate de înțelegere și de definire dogmatică a învățăturii Calcedonului[423]. Mergând pe aceste linii se va restabili duhul ecumenic al Bisericii[424] care are în vedere tocmai refacerea unității dogmatice pierdută cu mult timp în urmă. Este de reținut faptul că Bisericile Vechi Orientale consideră doar Biserica Ortodoxă ca fiind

[421] Alexandru Ciurea, „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", p. 237-240.
[422] Vasile Răducă, „Teologii români și dialogul cu Bisericile Vechi Orientale", în *Ortodoxia*, nr. 2/2017, p. 125-130.
[423] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 11.
[424] Ion Georgescu, „Perspectivele ecumenismului în Bisericile Vechi-Orientale", în *Mitropolia Olteniei*, nr. 3-4/1967, p. 283-284.

apropiată de învățătura lor, în timp ce Biserica Romano-Catolică[425] este privită cu mai mari suspiciuni și e afirmat în acel dialog cu romano-catolicii[426] o depărtare mult mai mare datorată noilor dogme introduse de apuseni[427].

Având în vedere cele afirmate mai sus, există posibilitatea rescrierii formulei dogmatice a Calcedonului care să cuprindă o definire cu un înțeles mai extins al terminologiei și care să însumeze în sine și înțelegerea necalcedonienilor întrucât ei nu contrazic dogma, ci o redau prin altă terminologie (nu radical diferită, ci prin alte înțelesuri atribuite termenilor utilizați de teologi). Iată cum a rescris formula Calcedonului părintele Stăniloae:

> *„Mărturisim pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe același din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate, după toate asemenea nouă afară de păcat, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire și în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut cunoscut din și în două naturi, adică din și în două esențe, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea naturilor sau esențelor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă*

[425] Pentru mai multe detalii despre realția Bisericii Catolice cu Bisericile Vechi Orientale vezi și Nicolae Vîlcu, „Relațiile romano-catolicilor cu Bis. orientale catolice după documentele Conciliului II Vatican", Ort., nr. 1, 1969, p. 71-84.

[426] Pentru a înțelege perspectiva romano-catolică vezi și Ioan Caraza, *Hristologia Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon în preocupările teologilor romano-catolici și protestanți din vremea noastră și punctul de vedere ortodox*, Slobozia, Edit. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, 2000.

[427] Ion Georgescu, „Perspectivele ecumenismului în Bisericile Vechi-Orientale", p. 288-289.

> *proprietatea fiecărei naturi sau esențe și alcătuind o persoană sau un ipostas, sau o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată (Dumnezeu Cuvântul asumând și păstrând în ipostasul Său natura umană în integritatea ei, în mod neschimbat și neconfundat și nedespărțit în unire cu natura sa dumnezeiască și săvârșind prin ele în mod nedespărțit și neconfundat lucrările Sale teandrice, adică cele umane în chip dumnezeiesc și cele dumnezeiești cu participarea omenității Sale)"*[428].

Ceea ce este scris în format italic reprezintă ceea ce părintele Stăniloae a adăugat în formula Calcedonului, iar ceea ce este în paranteză reprezintă explicațiile pe care nu le consideră obligatorii de menționat, dar sunt bine venite pentru înțelegerea mai clară, mai explicită a formulării sale, parantezele cuprinzând o extindere a terminologiei întrebuințate de cele două partide. Părintele Stăniloae egalează formulările necalcedonienilor cu cele ale ortodocșilor și inserează formula Sfântului Chiril, formula care a creat mari dezbateri. Părintele I. G. Coman, vorbind despre dogma Calcedonului, afirmă faptul că: „Această formulă hristologică exprimă esențialul învățăturii Sfântului Chiril, minus terminologia sa"[429]. Formula chiriliană e inserată acolo unde se vorbește despre unitatea Persoanei pentru a arăta faptul că în Hristos nu există separare a ipostasurilor după Întrupare. În teologia românească mai sunt autori și teologi importanți care susțin faptul că există o „re-receptare" a unui Sinod Ecumenic în baza căreia se poate reveni asupra unor termeni sau exprimări păstrându-se, obligatoriu, esența învățăturii exprimate de Sinod[430]. Putem aminti și faptul că se egalează formulele „din două naturi" cu „în două naturi", precum și „natură" cu „esență" tranșându-se astfel orice neajuns și dispută pe seama terminologiei.

---

[428] Dumitru Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", p. 26-27.

[429] Ioan G. Coman, „Definiția doctrinară a Sinodului de la Calcedon și receptarea ei în Bisericile Ortodoxe orientale", în Ort., nr. 4, 1969, p. 493.

[430] Ioan G. Coman, „Definiția doctrinară a Sinodului de la Calcedon și receptarea ei în Bisericile Ortodoxe orientale", p. 495.

Pe lângă aspectul dogmatic, este necesar să ținem cont și de diferențele cu caracter istoric care există între ortodocși și necalcedonieni, dar și aspecte care țin de manifestarea credinței: cult, morală, organizare bisericească, corpus legislativ, așezăminte bisericești, învățământ teologic ș.a. Este necesară o mediere treptată spre o posibilă unire cu aceste Biserici pentru a se putea da uitării tot ceea ce nu a convenit de-a lungul istoriei. De asemenea, suntem de părere că unirea dogmatică ar constitui un prim pas (chiar dacă și cel mai important) pentru refacerea unității bisericești, dar asta nu înseamnă că nu vor mai urma și alte aspecte ce vor trebui dezbătute și convertite la o înțelegere comună. Suntem de părere că în cazul în care se va ajunge la un consens va fi nevoie ca atenția să se îndrepte asupra celorlalte aspecte ecleziale: liturgica, dreptul canonic, administrația bisericească unde vor fi nevoie de întruniri și alcătuiri de referate, lucrări științifice bine argumentate prin care să se urmărească o organizare unitară comună. Bineînțeles că nu se poate vorbi de o convertire totală, în sensul unei copieri a modelului ortodox de către necalcedonieni sau viceversa, ci de o adaptare a gândirii și funcționării instituționale a Bisericii după un model, tipar comun.

În concluzie, aspectul terminologic al dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale poate fi tranșat prin mai multe modalități care să lămurească ambele tabere cu privire la înțelesurile în care sunt folosiți anumiți termeni. Gândirea părintelui Dumitru Stăniloae oferă o posibilă rezolvare care merită reluată în calcul și aplicată în dialogul cu necalcedonienii. Totuși, nu e suficient să găsim o formulă comună pentru realizarea unirii, ci este necesar să privim lucrurile în ansamblul lor, astfel formându-ne o perspectivă realistă asupra dezvoltării acestui dialog. Nu trebuie să neglijăm și celelalte aspecte care au dus la această ruptură dintre Biserici, ci e necesar să avem răbdare în exprimare și în realizarea fiecărui pas.

Teologia contemporană poate ajuta mult împlinirea acestui deziderat prin aducerea în prim plan al acestor aspecte în toate straturile ei: ierarhic, teologic, instituțional etc. pregătind terenul pentru o posibilă unire dogmatică cu Bisericile Vechi Orientale. Plecând de la această traiectorie propusă de părintele Stăniloae, putem să prevedem și faptul că va fi nevoie să se organizeze și alte inițiative pentru a putea vorbi de o unire la nivel liturgic, canonic, administrativ etc.

Ca o soluție ce poate fi aplicată, propunem să se alcătuiască un dicționar al termenilor teologici folosiți și explicațiile fiecăruia în parte, aceasta având la bază tocmai definirile aduse de fiecare tabără asupra termenilor utilizați. Pe baza acestui dicționar terminologic care să cuprindă și înțelegerea doctrinară să se reformuleze și rescrie formula calcedoniană după modelul formulei părintelui Dumitru Stăniloae, formulă care poate fi mai mult dezbătută și supusă analizei teologice de către ambele tabere și care poate sta la baza ridicării anatematismelor.

Considerăm că problematica aceasta este una rezolvabilă, dar nu pe termen scurt întrucât e nevoie de timp pentru a se putea da uitării și trecutul care a acutizat ruptura și a adâncit-o în prealabil. Printr-o abordare deschisă, onestă și cu bun simț teologic se poate ajunge din nou la o comuniune cu Bisericile Vechi Orientale, poate nu cu toate în același timp, dar, treptat, cu fiecare în parte dacă dialogul va continua și se va depune un efort în acest sens din partea ambelor Biserici.

Concluzii

Bisericile Vechi Orientale s-au rupt dogmatic de Biserica Ortodoxă prin nereceptarea Sinoadelor III și IV Ecumenice și au încetat în a mai purta un dialog cu ortodocșii pe care îi acuză de nestorianism.

Ruptura dogmatică dintre cele două biserici a fost susținută și de ruptura politică, socială, eclezială care a existat și care a rămas ca o pată neagră în reluarea dialogului, dar care pare a putea fi dată uitării prin o nouă percepție asupra acestor biserici, perspectivă care poate duce la o mai mare apropiere și chiar la ridicarea anatematismelor. Pentru a ajunge la acest fapt este necesar să se insiste în lumea teologică asupra receptării și dezbaterii acestei dispute în noul context eclezial.

Ruptura dintre Bisericile Vechi Orientale și Biserica Ortodoxă nu este una de esență dogmatică (cum se speculează), ci una de natură terminologică, ambele partide mărturisind aceeași învățătură hristologică dar sub altă terminologie sau sub o înțelegere diferită a termenilor utilizați.

În istoria Sinoadelor Ecumenice există precedente prin care s-au luat măsuri ce au dus la o unitate de gândire revenindu-se asupra termenilor folosiți pentru a defini învățătura Bisericii. Acest lucru poate fi făcut și astăzi dacă se va dezbate problematica suficient, se va alcătui un dicționar de termeni teologici care să fie acceptat de către ambele tabere și prin care să se reformuleze expresia Calcedonului păstrându-se, desigur, fondul mărturisirii făcute în anul 451.

Perspectiva dialogului inter-religios dintre cele două grupări este una promițătoare, dorința unirii fiind vădit exprimată de membrii ambelor biserici, iar, în acest sens, s-au consemnat fapte prin care conducătorii bisericilor s-au apropiat mai mult și au desfășurat întâlniri și vizite prin care au mărit apropierea. Considerăm că problematica va fi tranșată din punct de vedere terminologic cât mai repede, iar în ceea ce privește celelalte aspecte de ordin liturgic și administrativ bisericesc se va ajunge la un consens mult mai ușor și mai repede având fondul dogmatic comun.

Bibliografie

- *Biblia sau Sfânta Scriptură tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române şi aprobarea Sfântului Sinod.* – Bucureşti, EIBMBOR, 2013;
- *Antropologia Ortodoxă din perspectivă eclesială: provocările postmodernității*, Vol. tipărit cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, editor Nicolae Răzvan Stan, Craiova, Edit. Universitaria, 2018;
- Boroianu Dimitrie G., *Istoria bisericii creștine de la începutul ei până în zilele noastre*, Vol IV, Ed. îngrijită și actualizată de Daniel Benga, postf. De Radu Boroianu, București, Edit. Fundației Anastasia, 2007;
- Buda, Daniel, „Relațiile dintre Biserica și statul armean până la Sinodul de la Calcedon, paradigmă a relației dintre Biserică și stat în general", în *Studii Teologice dedicate ilustrului istoric sibian Părintele Profesor Academician Doctor Mircea Păcurariu la împlinirea vârstei de 75 de ani*, Vol. coord. de Nicolae Chifăr și Paul Brusanowski, Sibiu, Edit. Andreiana, 2007, p. 274-286.
- Caraza, Ioan, *Hristologia Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon în preocupările teologilor romano-catolici și protestanți din vremea noastră și punctul de vedere ortodox*, Slobozia, Edit. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, 2000;
- Chadwick Henry, *Răsăritul și Apusul: o istorie a scindării creștinătății*, trad. din lb. engleză de Irina Bazon, ed. îngrijită de Dragoș Mîrșanu, Iași, Edit. Doxologia, 2016;
- Chițescu, Nicolae, „Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu", în *Ortodoxia*, nr. 3/1965, p. 295-307;
- Ciurea Alexandru I., „Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale", în *Mitropolia Moldovei,*, nr. 3-4/1967, p. 235-244.
- Coman Ioan G., „Definiția doctrinară a Sinodului de la Calcedon și receptarea ei în Bisericile Ortodoxe orientale", în *Ortodoxia*, nr. 4, 1969, p. 491-506;

- D`Hermiane, Fecundus, *Défense des Trois Chapitres (à Justinien)*, Tome II.2 (Livres V-VII), texte critique (CCL) par J.-M. Clément, o.s.b. et. R. Vander Plaete, introduction, traduction et notes par Anne Fraïsse-Bétoulières, Paris, Ourage publié avec le concours du Conseil Général du Rhône, 2003;
- Danielou, Jean, et MARROU, Henry, *Nouvelle Histoire de L`Église*, Vol I: *Des Origines a Saint Grégoire le Grand*, introduction de Roger Aubert, Paris, Éditions du Seuil, 1963;
- Felmy, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei contemporane*, introd. și trad. de Ioan Ică, Sibiu, Edit. Deisis, 1999;
- Georgescu, Ion V., „Perspectiva ecumenismului în Bisericile vechi-orientale", în *Mitropolia Olteniei*, nr. 3-4, 1967, p. 279-290.
- Gleede, Benjamin J., „Ενυποστατος", Durham theses, Durham University, 2005. Available at Durham E-Theses Online: http://etheses.dur.ac.uk/3054/ ;
- Louth Andrew, *Desluşirea Tainei. Despre natura teologiei*, traducere si postfata de Mihai Neamtu; prefata de Ioan I. Ica jr., Sibiu, Edit. Deisis, 2012;
- Dîncă, Lucian, *Conciliile Ecumenice Efes, 431 și Calcedon, 451. Monografii*, Târgu-Lăpuș, Edit. Galaxia Gutenberg, 2015;
- McGuckin, John-Anthony, *Dicționar de teologie patristică*, trad. din lb. engl. de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu, ed. îngrijită de Dragoș Mîrșanu, Iași, Edit. Doxologia, 2014;
- *Pentru unitate: dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale*, ed. de Christine Chaillot și Alexander Belopopsky, trad. de Aurel Pavel și Ana-Monica Cojocărescu, Sibiu, Edit. Andreiana, 2014;
- Remete, George, *Contribuții la studiul Istoriei Bisericești Universale*, vol. I, tipărită cu binecuvântarea I.P.S. Arhiepiscop Andrei al Alba Iuliei, Alba Iulia, Edit. Reîntregirea, 2001;

- Rus, Remus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul BOR, București, Edit. Lidia, 2003;
- Stăniloae, Dumitru, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", în *Ortodoxia*, nr.1/1965, p. 5-27.
- Șesan, Milan, „Despre Bisericile orientale neocalcedoniene", în *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8, 1969, p. 480-498;
- Torotzcai, Ciprian Iulian, „Spre o formulă lărgită a definiției dogmatice de la Calcedon? Contribuția părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul cu Bisericile necalcedoniene", în *Studii Teologice*, nr. 2/2013, p. 227-240.
- Vlăducă, Ion, POPESCU, Dumitru, FECIORU, Gheorghe, *Acceptăm unirea cu monofiziții? Românii ortodocși între optimism, dezinformare și apostazie*, Lacu (Athos), Edit. Predania, 2008;
- Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclezială*, trad. de Aurel Nae, București, Edit. Bizantină, 2007.

Critica religiozității în opera lui Christos Yannaras

Drd. Alexandru Iovu

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Introducere

Lucrarea *Critica religiozități în opera lui Christos Yannaras*, analizează multiple aspecte ale problematicii religiozității și impactul acesteia asupra comportamentului uman și al societății. Printre altele, religiozitatea reprezintă o dimensiune fundamentală a experienței umane, cu rădăcini adânci în instinctele noastre de autoconservare și în nevoia de a găsi sens și ordine într-o lume adesea haotică și imprevizibilă.

Prima secțiune a lucrării tratează motivele care stau la baza religiozității, printre care frica de necunoscut și nevoia de a controla forțele supranaturale. În viziunea lui Christos Yannaras, religiozitatea apare ca un răspuns la forțele incontrolabile care amenință existența umană, forțe care pot fi controlate și manipulate prin apelul la credință și ritualuri. O astfel de reacție este considerată drept firească în fața incertitudinii existențiale și a dorinței de a obține favoruri divine prin diverse forme de sacrificiu și devotament.

O parte esențială a analizei se concentrează pe critica moralității religioase și pe paradoxul unei religiozități care promovează principii normative stricte, dar care adesea se transformă într-un instrument de legitimare a egocentrismului. Yannaras subliniază că religiozitatea poate conduce la o formă de auto-tortură spirituală, în care individul își autoimpune vinovății și suferințe pentru a obține răscumpărarea.

Un alt aspect abordat este relația dintre religiozitate și individualism, unde se evidențiază cum aceasta poate încuraja un comportament egoist sub masca mântuirii personale. Religiozitatea devine astfel o modalitate de a justifica juridic egocentrismul, ceea ce poate contribui la perpetuarea unui narcisism spiritual.

În contrast cu aceste aspecte, autorul oferă câteva alternative pentru problema religiozității: o reîntoarcere la esența evenimentului eclezial, bazată pe dragoste și relație autentică, în opoziție cu religia ca instituție și psihologie individualistă. Mântuirea este înțeleasă nu ca o recompensă pentru fapte, ci ca relație vie și dinamică cu divinitatea, marcată de iubire și transformare continuă.

Prin această critică amplă, Yannaras oferă o perspectivă inovatoare asupra modului în care instinctele și nevoile umane fundamentale se intersectează cu credințele și practicile religioase, în timp ce evidențiază atât potențialele beneficii, cât și capcanele pe care religia le poate prezenta în căutarea sensului și siguranței. Lucrarea invită cititorii să reevalueze modul în care își trăiesc credința și interacțiunile cu divinul și comunitatea, și propune o reflecție profundă asupra modului în care religiozitatea poate fi reformată pentru a servi nu doar nevoilor individuale, ci și pentru a promova un ethos comunitar și altruist.

Religiozitatea

Religiozitatea ca nevoie naturală și reflex de autoconservare în viziunea lui Yannaras

Religiozitatea este considerată de către Yannaras a fi o nevoie naturală umană ce ține de instinctul de autoconservare. Este considerată similară cu alte reflexe menite să asigure supraviețuirea, precum foamea, setea ori teama de boală și de moarte. Explicația pe care o oferă este următoarea:

> *„Omul constată că existența sa este amenințată de forțe sau factori pe care nu îi poate controla. Propriile lui capacități fizice nu sunt suficiente pentru a îndepărta boala, durerea, moartea. El recurge în acest scop la născociri ce îi oferă speranța protecției, autosugestia siguranței: consideră supranaturale cauzele amenințărilor pe care propria lui natură nu este în stare să le controleze și, în plus, le personifică”*[431].

[431] Christos Yannaras, *Contra religiei*, Anastasia, București, 2011, p. 13.

Omul se vede amenințat de anumite fenomene fizice ori de elemente ale funcționării defectuoase și degradării biologice, ceea ce îi trezește nevoia de a avea de partea sa anumite forțe „prietenoase", pozitive. Încearcă să se mențină într-o relație cât mai adecvată cu acești potențiali factori protectori. În acest context putem invoca clasicul exemplu al unui avion aflat într-o zonă de turbulențe în care, cu siguranță, nu ar mai exista niciun ateu.

Necunoașterea, în special a cauzei și a scopului existenței, este un alt motiv pentru care omul și-a dezvoltat instinctul religiozității. Dacă omul consideră că răul care îl amenință are o cauză supranaturală, este firesc să folosească o metodă similară pentru a se proteja. Este vorba despre o putere, capacitate, și care constituie scopul nevoii religioase și este promisă de către religiile instituționalizate. Prin aceasta se urmărește descoperirea unor modalități de flatare a acestor factori ce duc la posibilitatea „controlării" și „manipulării"[432] forțelor supranaturale. În acest context, Yannaras propune următoarea definiție a religiei:

> *„Am putea defini religia ca pe o nevoie naturală (înnăscută, instinctuală) a omului: de a presupune factori generatori ai existenței și ai existentelor, dar și ai răului, ce se împletesc cu faptul existențial de a deduce din această ipoteză logică modalități și practici de «manipulare» a factorilor supranaturali, astfel încât să își clădească speranțele propriei salvări din fața răului, ale propriei fericiri fără de sfârșit"*[433].

Dacă, în general, filosofii aduc argumente creaționist-ontologice care să susțină religiozitatea înnăscută a omului, Yannaras propune o viziune pragmatică a dezvoltării instinctuale a acestui sentiment. Acesta își începe analiza pornind direct de la starea omului de după momentul căderii. Așadar, în natura umană există o nevoie de a se raporta la o existență superioară propriei existențe. Din nevoia de autoconservare, omul ajunge să creeze atâția *dumnezei* pe cât sunt de

[432] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 15.
[433] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 15–16.

numeroase puterile ori amenințările ce îl uimesc. Se creează în acest fel o religiozitate antropocentrică, menită să-i ofere omului asigurări egocentrice pentru confortul său psihologic. Cultul îi oferă o serie de reguli bine determinate pentru a facilita întâlnirea cu divinitatea, iar morala un cod de porunci care prevede ce este și ce nu este pe placul divinității. „Dacă omul urmează cu consecvență formulele ritualului respectiv și aplică cu exactitate morala pe care i-o impune religia sa, atunci într-adevăr «Îl are pe Dumnezeu în buzunar» - adică poate fi liniștit în ceea ce privește bunele relații cu divinitatea”[434].

Există anumite nevoi înnăscute ce dau naștere fenomenului religios. Prima este de a cunoaște factorii determinanți ai existenței. Acesta este motivul, în opinia lui Yannaras, pentru care fiecare religie presupune anumite dogme: „teze acceptate *a priori*, definiții axiomatice, «adevăruri» ce nu admit nici contestare, nici verificare în vederea confirmării sau dezmințirii”[435]. Dogmele reprezintă răspunsul la nevoia omului pentru certitudini metafizice. Fidelitatea față de litera acestora ajunge să ofere siguranța psihologică dorită. Pentru gânditorul grec, aceasta este explicația pentru care oamenii religioși ajung la războaie crâncene atunci când dogmele sunt încălcate. Dar într-o altă lucrare acesta arată adevărata semnificație a dogmelor în Biserică și că nu este ostil adevăratei înțelegeri a *dogmei*: „Ceea ce numim astăzi dogmă apare numai atunci când trăirea adevărului Bisericii este amenințată de erezie”[436]. Prima denumire a acestora a fost *horos*[437] - ὅρος (hotar). Practic, prin hotărârile Sinoadelor Ecumenice, Biserica a pus un *hotar* între adevăr și deformarea acestuia. Acesta se arată a fi un apologet al experienței ecleziastice, un partizan al empirismului eclezial și un puternic opozant al religiozității conceptual-afective.

A doua justificare este dorința de a îmbuna divinitatea. Astfel s-a instituit sacrificiul, fie că este vorba despre unul exterior (plante, ani-

---

[434] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, Bizantină, București, 1996, p. 14.

[435] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 16.

[436] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 25.

[437] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 26.

male sau chiar cel uman, în anumite religii), ori cel interior (post și castitate), din dorința de a oferi ce este mai bun divinului. Logica acestuia este demonstrarea sentimentelor de devotament. Indirect putem identfica aici și o logică a „mituirii": „omul îl îndatorează pe Dumnezeu prin calitatea darului pe care i-l oferă, așa cum îi îndatorează prin daruri pe ceilalți semeni de care depinde (rege, tiran, stăpân)"[438]. Prin ritual și venerare, omul își manifestă supunerea.

A treia nevoie ține tot de dorința omului de a câștiga bunăvoința divinității însă, de această dată, prin supunerea comportamentului cotidian anumitor principii normative. Această Lege de inspirație divină poartă numele de *morală*. Prin înfăptuirea individuală a moralei, virtutea devine o certitudine cuantificabilă. Dumnezeu se vede „dator" față de om, chiar până la „prelungirea eternă a existenței sale admirabile"[439]. Nu degeaba, Botezătorul îi numește pe fariseii veniți la el „pui de vipere" (Matei 3, 7). Domnul Hristos a criticat în numărate rânduri ipocrizia fariseilor care impuneau o religiozitate individualistă și moralistă austeră, pe care ei înșiși nu o respectau, fiind insensibili la necazurile celorlalți. Consecința unei astfel de înțelegeri a Legii este următoarea:

„Nu este întâmplător faptul că în orice religie se dezvoltă sindromul tipic sado-masochist al *vinovăției – răscumpărării – îndreptățirii*: sindrom în care eul provoacă, în mod inconștient și masochist, vinovăția (întotdeauna prin raportare la Lege), astfel încât, plătind prețul (oricât ar fi acesta de dureros) pe care îl solicită în mod sadic *supraeul* pentru răscumpărarea acesteia, să câștige îndreptățirea confirmată juridic"[440].

Religiozitatea și individualismul

Prin menționările anterioare putem deduce faptul că religiozitatea este prin definiție individualistă. Axul omului religios este întotdeauna propriul său *eu*, deoarece îi poate legitima „juridic" egocentrismul sub

[438] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 17.
[439] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 19.
[440] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 19.

blindajul „mântuirii individuale". Acest caracter individual al mântuirii este întărit de către conceptul de libertate individuală. Posibilitatea de a accepta ori de a refuza mântuirea îi oferă omului siguranța psihologică necesară. Și de această dată, Fericitul Augustin este considerat vinovat pentru promovarea individualității în cadrul religiozității. Yannaras face aici referire la concluzia la care acesta ajunge, și anume la faptul că cei mântuiți se bucură la final de chinurile celor din iad. Acest lucru ar promova „fapta bună" doar în vederea contabilizării acesteia în „contul personal" al mântuirii. Greu de crezut că o persoană precum Fericitul Augustin, considerat de către mulți un promotor al iubirii de Dumnezeu și de semeni, ar putea ajunge la o asemenea concepție. De pildă, pornind de la scrierile lui Augustin, Jean-Luc Marion afirmă că asemănarea omului cu Dumnezeu poate fi lucrată doar atunci când acesta este atras fie de dragostea pentru Dumnezeu, fie de cea pentru lume, iar această alegere ține de libertatea omului[441]. Există o univocitate a iubirii ce transformă *cupiditas* în *caritas*[442], idee astfel argumentată: omul se iubește pe sine doar în clipa în care Îl iubește mai întâi pe Dumnezeu, astfel faptele nu vor încălca libertatea, iar actul iubirii devine echivalent cu libertatea. Ducând argumentul mai departe, se poate spune că omul nu este capabil să Îl iubească pe Dumnezeu decât atunci când Îl regăsește în semenii săi.

Nevoia religioasă cere omului atât certitudini obiective în vederea mântuirii, cât și argumente metafizice imbatabile. „Faptele bune" asigură prima categorie în timp ce dogmele au menirea de a oferi individului „blindarea cu certitudini"[443]. *„Credința încetează de a mai fi o străduință a relațiilor de încredere, se identifică cu convingerile mentale, devine sinonimul de sine înțeles al ideologiei"*[444]. Acesta este și motivul pentru care, în opinia lui Yannaras, primele sisteme totalitariste din istoria omenirii au fost cele religioase.

---

[441] Nicolae Turcan, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion* (Universitas), Eikon, București, 2016, p. 353.
[442] Nicolae Turcan, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, p. 353.
[443] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 23.
[444] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 23.

Biserica a început formularea oficială și generală a dogmelor odată cu Sinodul de la Niceea din 325. Modul în care dogma a fost inițial folosită de către Biserică pentru a se apăra de erezii dar și modul în care crezul filosofic s-a substituit, cu timpul, vieții religioase autentice este sintetizat de către Adolf von Harnack. Acesta prezintă pe scurt și starea în care Biserica se afla în preajma și ulterior formulării primelor dogme. Situația premergătoare, de final de secol III, este descrisă în felul următor:

> *„Nu prospețimea și claritatea unei religii îi atrăgeau pe oameni – trebuia neapărat să fie ceva rafinat și complicat, o structură în stil baroc, pentru a-i mulțumi pe cei dornici să-și satisfacă în religie instinctele idealiste ale naturii lor. În unitate cu această dorință a fost marele respect pentru toate tradițiile, un sentiment specific epocilor de restaurație [...] În locul unei religii a rațiunii pure și a celei mai severe moralități, cum fusese cândva prezentat creștinismul de apologeții săi, acesta a devenit religia celor mai puternice consacrări, a mediilor celor mai misterioase și a unei sanctități senzuale [...] Observând situația de la finele secolului al III-lea, nu putem evita impresia că creștinismul ecleziastic de atunci era amenințat de o secularizare completă și de disoluția externă și internă”*[445].

După Niceea, istoria dogmei a dezvoltat două cursuri de dezvoltare: primul a fost clarificarea din toate punctele de vedere a ideii Dumnezeului-Om Care a răscumpărat lumea în vederea vieții cerești, iar cel de al doilea a încercat să determine în ce măsură ar suporta Scriptura și regula de credință o formulare speculativă, concomitent cu o spiritualizare. Tratarea acestor probleme a fost dificilă, iar orice efort a fost considerat ca fiind inovație și condamnat ca o apostazie de către majoritatea creștinilor:

> *„Biserica și-a găsit liniștea numai după ce construcția dogmei s-a terminat și, în paralel cu corpusul*

[445] Adolf von Harnack, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, Herald, București, 2023, p. 170–171.

> *dogmatic bine închegat, și-au făcut apariția o teologie mistico-scolastică și o știință inofensivă, de anticar, care nu mai afectau dogma, ci fie o explicau ca definitivă, fie o tratau cu indiferență. Astfel s-a obținut, în cele din urmă, lucrul la care «conservatorii» aspirau dintotdeauna. Dar între timp, pietatea vitală se retrăsese din dogma pe care nu o mai privea ca pe sfera în care trăia, ca pe expresia ei vie și originală, ci ca pe o moștenire sacră a Antichității și condiția primordială de a te putea bucura de beneficiile creștinismului"*[446].

Religiozitatea între supra-logic și iraționalitate

Iraționalitatea provine de la refuzul verificării logice a propunerilor metafizice și reprezintă o tendință opusă raționalismului dovezilor și al demonstrațiilor. Acest refuz ori renunțare a devenit sinonim cu credința. Opoziția apărută între credință și logică este evidentă în afirmații precum cea a lui Tertulian: „credo quia absurdum"[447] (*cred pentru că este absurd*). Rămâne însă dificilă trasarea unei delimitări între ilogic și supra-logic. Așadar o astfel de afirmație, precum cea a lui Tertulian, poate să aibă validitate logică atunci când *absurdul* ține de sfera supra-logicului:

> *„Recursul la un astfel de factor de autoritate transcendentală este oricum ilogic sau irațional, de vreme ce refuză metodele comune (convenționale) de adeverire ce fac cunoașterea împărtășită. Nu este însă absurd (incoerent), fiindcă se supune logicii unei opțiuni mentale subiective – logicii refuzului ca metafizica să depindă de termenii percepției – înțelegerii – interpretării datelor fizicii"*[448].

---

[446] Adolf von Harnack, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, p. 175.
[447] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 26.
[448] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 26.

Fie că este vorba despre raționalismul metafizic, fie despre credința „neîndoielnică", punctul de pornire din perspectivă logică este același: o opțiune subiectivă la nivel neempiric. Avantajul oferit este cel al certitudinii care îi asigură individului această nevoie psihologică. Următorul pas îl reprezintă cunoașterea ca „har": oferirea și transferarea adevărului metafizic unei persoane considerate vrednice de primirea acestuia. Prin aceasta se face trecerea către sentiment și afectivitate concomitent cu formarea unei logici a misticismului religios. Prin noțiunea de sentiment „este definită un fel de cunoaștere sau certitudine fără legătură cu informațiile oferite de simțuri și cu funcționarea gândirii, o «cunoaștere» ce se deosebește cu greu de dorința intensă și de autosugestia emoțională"[449]. Misticismul devine o sistematizare a certitudinilor obținute prin sentiment. Cu toate că este dificil ca în misticism să existe o „împărtășire" de experiență, acesta se vrea a fi un „empirism" al cunoașterii imediate deoarece invocă o așa-zisă validitate a introspecțiilor, ipotetic accesibile tuturor[450]. Astfel, prin dezideratul siguranței religioase, religiozitatea ajunge să fie controlată de prioritățile psihologice.

Există trei factori care pot determina omul să renunțe la libertatea sa: minunea, misterul și prestigiul. „Numim *minune* faptul supranatural, ce contestă în mod foarte evident determinismul natural, obligându-l pe om să se supună puterii și autorității factorului ce produce minunea"[451]. Minunea suprimă credința atunci când aceasta este înțeleasă ca *încredere*. Modul în care misterul funcționează este similar. Prin ritual ori ceremonie sacră se urmărește transferarea harului dinspre transcendent spre om. Cuvântul provine de la grecescul *myo-kammyo*[452], ce se traduce „a închide ochii". Privirea este obligată să privească lăuntric, iar acest fapt duce la o „cunoaștere" interiorizată și incontestabilă. Prestigiul instituțiilor și al persoanelor constituie a treia modalitate de consolidare și afirmare a principiilor și cerințelor normative de către religie.

[449] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 28.
[450] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 29.
[451] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 30.
[452] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 31.

Religiozitatea ca reacție psihologică la incertitudine și autoritate

Cu toate că reprezintă un paradox, cu cât este mai mare incertitudinea cunoașterii, cu atât este mai puternică „blindarea" oferită de către autoritățile instituțiilor ce garantează anumite convingeri și oferă confort psihologic. Scopul constituirii instituțiilor a fost întocmai compensarea, în calitate de autoritate absolută, deficitului de certitudine. „Învățăturile religioase sunt propuneri explicative și normative dintre cele mai încărcate de incertitudine, mai supuse în mod evident relativității semanticii lingvistice"[453]. De aici se ivește și nevoia de a dobândi cât mai mult prestigiu. Există și riscul inevitabil de a se masca, de multe ori involuntar, sub pretextul consolidării prestigiului, căutarea puterii absolute. Acest fapt este imputat, spre exemplu, și atunci când se vorbește despre Biserica Apuseană.

Motivul pentru care individul adoptă o asemenea atitudine îl reprezintă frica de libertate, răspundere și, bineînțeles, pericol. Se poate afirma că individul își refuză maturizarea. Yannaras este destul de explicit atunci când prezintă nevoia omului de supunere voluptoasă față de instituțiile religioase:

> *„Motivele sunt evidente: scutesc de groaza ignoranței, oferă certitudini și convingeri [...] învăluite în prestigiul sacrului sau al revelației. Oferă garanții de supraviețuire eternă a individului și practici concrete de asigurare «obiectivă» a «mântuirii». Întrețin cu o uimitoare abilitate [...] nevoia omului de minune, mister și prestigiu – favorizează o copilărie prelungită (fără primejdii sau nesiguranțe) cu dependența ei față de autorități"*[454].

Instituțiile religioase ajung, prin urmare, să-și sporească puterea din cauza „învelirii" în religiozitate a instinctului uman de autoapărare. De aici și originea fanatismului, deoarece orice opoziție față de această instituție devine pentru individ un pericol „de moarte". Există un risc de ambele părți, căci instituțiile religioase pot fi tentate să alunece spre totalitarism din dorința excesivă de a dirija viața indivizilor. La mijloc

[453] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 33.
[454] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 35.

stau două slăbiciuni: dorința umană de autoconservare și instinctul, adesea orbesc, de dominație. Stăpânitorul dobândește putere și autoconfirmare, lucruri ce atrag și mai mult supunerea și dorința de venerare a „stăpânitului".

Evenimentul eclezial

Evenimentul eclezial și transformarea relației comunitare în creștinismul primar

Evenimentul eclezial a reprezentat răsturnarea termenilor religiozității naturale. „Termenul de *ekklesia-ἐκκλησία* (adunare) a fost ales nu pentru a desemna o religie nouă, ci un fapt social – un mod al *relației* de comuniune"[455]. Originea acestui termen se găsește în Grecia Antică, mai exact *polisul-**πόλις***. Viața cetății a devenit o responsabilitate comună a tuturor cetățeniilor, aceștia s-au adunat în piața publică (*agora-* ἀγορά) pentru dezbateri. Odată ce piața publică ajunge să reprezinte centrul cetății, cea din urmă devine un *polis*. Sistemul *polisului* implică o extraordinară preeminență a cuvântului asupra tuturor celorlalte instrumente ale puterii[456]. Prin corelarea sa cu politica, *logosul-λόγος* a ajuns, treptat, să unească cetatea în numele adevărului. Manifestările sociale dobândesc, prin *polis*, caracter deplin.

> *„Grecii considerau ca adevăr acel mod de existență și coexistență ce nu cunoaște alterare, transformare, degradare, moarte. Și au identificat adevărul în logosul-modul comun (logica dată) pe care îl stabilesc întotdeauna felul (forma) fiecărui existent, precum și alcătuirea existenței lui"*[457].

Spre deosebire de lumea lui Hesiod în care *Δίκη* (ordinea) acționa încă pe două planuri, între pământ și cer, de acum va putea trece pe un plan cu adevărat uman[458]. Axul metafizic este evident în ambele accep-

[455] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 40.
[456] Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*, Symposion, 1995, p. 68.
[457] Christos Yannaras, *Contra religiei*, pp. 40–41.
[458] Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*, p. 72–73.

țiuni ale evenimentului eclezial: existența conformă adevărului[459]. „Adusă la cunoștința întregii comunități, înțelepciunea lor[460] capătă o nouă consistență și o nouă obiectivitate, conferindu-i-se statutul de adevăr”[461]. În ceea ce privește *Euharistia* ca loc al Adevărului, Zizioulas afirmă:

> *„Euharistia Îl revelează pe Hristos-Adevărul ca «vizită» și «chivot» (Ioan 1, 14) al lui Dumnezeu în istorie și creație, pentru ca Dumnezeu să poată fi «contemplat» în slava Adevărului Său și «participat» în comuniunea Sa de viață [...] Cel mai important de reținut este că, în această manieră de a-l înțelege pe Hristos ca Adevăr, Hristos Însuși Se revelează ca Adevăr nu într-o comunitate, ci ca o comunitate. Adevărul nu este, astfel, ceva «exprimat» sau «auzit», ci, ceva care este, adică un adevăr ontologic: comunitatea însăși devine Adevăr”*[462].

Concomitent cu îndeplinirea datoriilor de la templu, primii creștini, veniți dintre iudei, alcătuiau *ekklesia* în case, prin săvârșirea cinei euharistice. Diferența față de *cina pascală* a iudeilor consta în faptul că trecerea și eliberarea aveau de această dată o potență viitoare, dar care se împlinea, într-un mod paradoxal, în prezent. Creștinii celebrau, cât de frecvent *euharistia*, eliberarea din vechiul mod de existență (al morții), prin Hristos. Motivul pentru care pâinea și vinul au fost alese să devină Trupul și Sângele lui Hristos îl reprezintă, pentru Yannaras, transformarea necesității naturale în libertatea relației, marcate de dragoste. Prin *Euharistie* se înțelege un mod comun de împărtășire a vieții. În continuare este definită ca „împărtășirea vieții cu Principiul ei Cauzal”[463].

De asemenea, Trupul și Sângele lui Hristos reprezintă existența creată în starea de jertfă adusă lui Dumnezeu, ca mulțumire adresată

---

[459] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 41.
[460] A oratorilor din *agora*
[461] Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*, p. 73.
[462] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, Bizantină, București, 2007, p. 118.
[463] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 43.

iubirii făcătoare a Tatălui[464]. Creația este adusă după ce a fost ridicată din starea de răzvrătire individualistă și autonomă. Explicația pentru care pâinea și vinul au fost alese să devină Trupul și Sângele lui Hristos, ca mijloace de înnoire a vieții, este următoarea:

> *„Biserica este o Cină, un act ce înseamnă a mânca și a bea. Mâncarea și băutura sunt premisă a vieții omului, modul lui de participare la viață. Distrugerea vieții și intrarea morții în lume s-a întâmplat tot printr-un act de mâncare – mâncarea din fructul «pomului cunoștinței binelui și răului». Primul om a separat atunci luarea hranei – posibilitatea de viață – de comuniunea și relația cu Dumnezeu. A luat hrană numai pentru sine, pentru întreținerea individualității sale, a vrut să realizeze viața nu ca relație și comuniune, ci ca supraviețuire individuală naturală și ca existență autonomă”*[465].

Pe lângă creație, prin *Euharistia* înțeleasă ca eveniment eshatologic, trecutul și viitorul se întâlnesc în prezentul actului. Cu referire la ecleziologia lui Ioannis Zizioulas, Karl Christian Felmy afirmă: „Tot așa în acțiunea euharistică propriu-zisă evenimentele trecutului sunt primite înnoite în mod eshatologic de la Dumnezeu”[466]. *Euharistia* este deopotrivă înțeleasă ca anamneză a morții lui Iisus Hristos, dar și ca punere într-o nouă relație cu Dumnezeu[467], prin actul binecuvântat.

În ceea ce Îl privește, Hristos Însuși întrupează și reprezintă un nou mod de existență[468] (*cf. Ioan* 5,31; 36). Învățătura Sa a reprezentat răsturnarea premiselor religioase existente. Conducătorii sau călăuzitorii spre noul mod de viață nu au fost cei ce s-au „blindat” în respectarea

---

[464] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 155.
[465] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 156.
[466] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, Deisis, Sibiu, 1999, p. 259.
[467] Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe: un comentariu istoric*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 15–16.
[468] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 43.

Legii, ci oamenii decepționați de propria persoană, însetați de a fi iubiți cu toate că se vedeau nevrednici de aceasta. Adevăratul mod de viață îl reprezintă dragostea ca eliberare de imperativele naturii. Atunci când se afirmă „Dumnezeu este dragoste", se arată modul care Îl face pe Dumnezeu să fie ceea ce este[469]. Legătura dintre dragoste ca mod de viață și umanitate este expusă chiar în *Prologul Evangheliei după Ioan* (*Ioan* 1, 4). Libertate și dragoste sunt modurile ce indică Divinitatea în mai toate consemnările Bisericii primare.

Elementul revelator din mărturia ucenicilor îl reprezintă, conform lui Yannaras, descoperirea Persoanelor Sfintei Treimi prin cuvintele: *Tată*, *Fiu* și *Duh*. Ipostazele Sfintei Treimi evidențiază existența în calitate de libertate de împărtășire a acesteia, ca dragoste[470].

Tatăl este ipostaza cauzală a ființei, ce nu implică în existența sa nicio accepțiune individuală. Există în calitatea Sa de „născător" al *Fiului* și Cel de la care *Duhul Sfânt* „purcede". Ființa *Tatălui* este dezvăluită prin paternitate. Prin *Fiul* se înțelege o ipostază a ființei autodeterminată ca libertate a relației cu *Tatăl*[471]. Ființa Acestuia este afirmată prin filiația voluntară, ca răspuns la dragostea *Tatălui*. *Duhul* indică „o alteritate ipostatică deținând conștiință personală de sine, ce nici nu se cunoaște, nici nu există ca individualitate ontică, ci trimite ca existență la dragostea Tatălui: adevărul dătător de existență și viață"[472]. Toate aceste argumente întăresc afirmațiile de până acum, referitoare la acest aspect.

Hristos și contextul istoric: Întruparea și revelarea unui nou mod de existență

Mărturiile Apostolilor sunt bazate pe fapte concrete ce s-au petrecut în istorie (*1Ioan* 1, 1-3). Hristos S-a Întrupat într-o epocă, a trăit într-un mediu și s-a integrat într-o cultură specifică unui anumit context istoric, mai exact în cel iudaic sub stăpânire romană. Evanghelistul Luca oferă coordonate istorice concrete pentru evenimentele petrecute

[469] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 45.
[470] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 46.
[471] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 47.
[472] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 48.

în relatarea sa: *Luca* 3, 1. Numele lui Iisus este, de asemenea, o sinteză a două „lumi" ce alcătuiau condițiile istorice ale vremurilor Sale. Iisus este nume de proveniență ebraică, iar Hristos este cuvânt derivat grecesc. „Cu Iisus elenizăm ebraicul *Iesoua*, derivat dintr-o rădăcină verbală care înseamnă a mântui, a ajuta. Cuvântul Hristos în grecește este adjectiv care ia locul unui substantiv derivat al verbului *hrio* și înseamnă uns"[473]. Minunile ori semnele pe care Hristos le săvârșea nu aveau menirea de a fi înțelese ca gesturi supranaturale ce depășesc logica. Scopul lor a fost de a revela un nou mod de existență, pus în practică de Mântuitorul, ce poate fi atins, cu anumite premise, de oricine crede (*Ioan* 14, 12). *„Transferul acestor semnificate de la exclusivitatea individuală la posibilitatea universală nici nu este abuziv și nici nu constituie o interpretare ideologică"*[474].

Modul de existență pe care Hristos l-a vestit referitor la persoana Sa a fost cel de Fiu al Tatălui. Toate faptele Mântuitorului și lucrarea Sa au fost făcute cu raportare la Tatăl, iar nu la Sine (*Ioan* 5, 30; 4, 34). În rugăciunea din *Grădina Ghetsimani*, există numeroase referințe la relația Fiului cu Tatăl și cu omenirea. La acest mod de existență ca filiație, este chemată întreaga umanitate. Pentru Biserică, dragostea nu reprezintă o virtute individuală, ci un efort de eliberare din imperativele naturii individualizate, în vederea existenței ca libertate a relației[475].

În persoana istorică a lui Hristos, Biserica își cunoaște modul de eliberare existențial față de necesitățile naturale în care umanitatea se afla după căderea în păcat. De aceea, fără existența în istorie a persoanei Mântuitorului actul eliberării nu ar fi fost posibil. Fundamentul evenimentului eclezial îl reprezintă învierea lui Hristos, Cel „atins" de istorie. „Dacă învierea lui Iisus nu este un eveniment istoric, atunci creștinismul rămâne o altă manifestare fantezistă (poate mai bine prelucrată) a nevoii instinctuale a omului de religie"[476].

Învierea trebuie înțeleasă ca semn al filiației, iar nu ca minune. Ceea ce Mântuitorul săvârșește nu este altceva decât o punere în nor-

[473] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 128.
[474] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 51.
[475] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 53.
[476] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 54.

malitate a naturii umane și a potențelor acesteia. Ceea ce pentru om poate să pară ceva dincolo de înțelegerea logică și rațională a lucrurilor, pentru Fiul lui Dumnezeu nu este decât consecința firească a relației libere de filiație cu Tatăl. Dacă Învierea lui Hristos ar fi înțeleasă doar ca minune „ar trimite la o nouă religie, învierea ca *semn* trimite la un nou *mod de existență*"[477]. Nivelul la care Hristos Și-a asumat natura umană a fost până la cruce (*cf. Filipeni* 2). Ipostaza naturii își „ia existența" din relație (*Matei* 26, 39), și astfel este anulată necesitatea morții.

Voia Tatălui este ca toți oamenii să se mântuiască printr-un act asumat și liber. Din acest motiv, nici măcar vestea mântuirii nu este oferită prin mijloace persuasive. Așa poate fi înțeleasă smerenia, ca act voit și liber (*Matei* 26, 53), pe care Mântuitorul a dus-o până la Cruce. Asceza este calea prin care omul se poate desprinde de imperativele eului, spre deschiderea către modul de existență *prin* relație, *în* iubire.

Bazele și Semnificația Experienței Ecleziale în Teologia Creștină

Evenimentul eclezial se fundamentează pe realismul istoric al relaționării directe dintre ucenici și Mântuitorul. Vestea cea bună este cunoașterea, transmisă prin relație. Spre deosebire de ucenicii care s-au bucurat de o relație directă cu Hristos, Biserica transmite această cunoaștere prin relația de *încredere*. După ce a fost atins de către Toma, în mod direct, Mântuitorul îi „fericește" pe cei ce nu au văzut, dar au crezut (*Ioan* 20, 29). Vestea evenimentului eclezial o reprezintă modul de relație, iar nu o informație oferită cogniției. Cunoașterea crește, în acest context, direct proporțional cu strădania. Curajul detașării de certitudinea metafizică este sinonim cu cel al iubirii. Credința își regăsește în Biserică sensul: „strădania încrederii, libertatea transcenderii sinelui – realizare dinamică a relației printr-un produs empiric al acesteia – cunoașterea"[478].

[477] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 55.
[478] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 60.

Desprinderea de individualism nu înseamnă însă negarea conștiinței de sine. Înseamnă trecerea de la ***ἄτομος*** – individ la ***πρόσωπο*** – persoană[479]. Acest lucru a devenit posibil *prin* și *în* Hristos, Care a scos umanitatea din egoismul păcatului și din închisoarea limitelor naturii[480], în care omul s-a poziționat din propria inițiativă. Prin *Logosul*-Hristos „însăși rațiunea e o funcție a persoanei în relație cu alta"[481]. Comparativ cu Yannaras, părintele Dumitru Stăniloae vorbește despre o convertire a rațiunii în relația personală, prin *Logos*: „Logosul, ca Rațiunea personală, ca subiect al gândirii iubitoare, ipostaziază în Sine natura umană, având ca urmare o realizare personală umană culminantă"[482]. Semantica trimite la această cunoaștere empirică, dar nu poate să o înlocuiască. În continuare, apofatismul este readus în discuție de către Yannaras ca fiind cea mai adecvată raportare, ce refuză epuizarea cunoașterii prin exprimare. A încerca o exprimare ar fi, după spusele lui Marion, chiar o ofensă adresată divinității:

> „*Ce înseamnă însă o mai înaltă rațiune? Dacă prin ea înțelegem faptul de a cere raționalității științelor contemporane să ajungă să gândească divinitatea, e vorba de o credință absolut inacceptabilă. Mai întâi pentru științe, care nu pretind niciodată (sau cel puțin putem spera în mod rezonabil astăzi) să ajungă la cunoaștere absolută a lumii, nici la cunoașterea dimensiunii ei eventual divine. Apoi pentru credință, întrucât s-ar aduce astfel o ofensă transcendenței lui Dumnezeu, pe Care nu-L cunoaștem decât necunoscându-L*"[483].

De multe ori, o experiență duhovnicească profundă este considerată „pierdută" ori devalorizată atunci când este exprimată. Tot astfel:

---

[479] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 61.

[480] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, 4, EIBMO, București, 2010, p. 31.

[481] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 33.

[482] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 34.

[483] Jean-Luc Marion, *Despre raționalitatea Revelației și iraționalitatea credincioșilor*, Deisis, Sibiu, 2014, p. 18.

„pentru participantul la evenimentul eclezial nu există adevăruri *a priori*, convingeri mental obligatorii [...]”[484].

Mărturia experienței ecleziale a fost apărată, încă din primele secole, de instituția episcopatului și de sinod. Episcopul reprezintă în sinod experiența euharistică a întregii comunități locale. Această experiență comună era diferită de unanimitatea grecilor antici, dar și de principiul majorității[485]. Pavel Florenski a sesizat specificul ortodoxiei, tocmai în faptul că aceasta poate fi înțeleasă exclusiv pe calea experienței[486]. Prin corelație, sinodalitatea devine elementul specific ce păstrează ori are menirea de a păstra, nealterată, această experiență. Așadar, instituția nu este cauza Bisericii, ci mijlocul „de expresie și actualizare a Bisericii în «această lume», identitatea cu și participarea la realitatea Noii Ființe”[487]. La începuturile Bisericii nu exista niciun agent deținător de infailibilitate. Adevărul evenimentului eclezial a reprezentat și reprezintă o căutare comună:

> *„Astfel «strădania comună» ce constituie evenimentul eclezial, autenticitatea (ne-denaturată) străduniei este delimitată fără a fi stabilită: este delimitată prin verdictele sinoadelor, prin textele părinților – învățătorilor corpului Bisericii, prin limbajul ritualului cultic și prin manifestările artei, fără ca vreodată delimitarea să epuizeze adevărul și autenticitatea ecleziastică. Un punct vizibil al localizării evenimentului eclezial este potirul Euharistiei. Și criteriul vizibil al adevărului-autenticității ecleziastice este participarea la potirul comun ce presupune străduința-rămânerea în interiorul limitelor – termenilor verdictelor sinodale”*[488].

[484] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 62.
[485] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 63.
[486] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 47.
[487] Alexander Schmemann, *Biserică, lume, misiune*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 231.
[488] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 66.

Puterea și slujirea în Evenimentul eclezial: structuri și funcții în comunitatea creștină

Evenimentul eclezial reprezintă o comunitate ce își are obiectivele clar trasate. Este evident că pentru funcționarea eficientă, colectivă, trebuie să existe o structură organizatorică ierarhizată. În acest caz, nevoia comunitară nu este una de factură utilitaristă, ci devine urmarea unui mod de existență. Sfântul Apostol Pavel vorbește despre slujirea specifică în Biserică (*1 Corinteni* 12, 27-30), iar nu întâmplător dezvoltă imediat după aceea ideea dragostei ca mod de existență (*cf. 1 Corinteni* 13). „Unii îndrumă și duc de mână, fiindcă iubesc prin renunțarea la sine, iar alții sunt îndrumați și duși de mână, pentru că au încredere prin renunțarea la sine”[489]. Ideea de putere este, la rândul ei, răsturnată în cadrul evenimentului eclezial (*Marcu* 10, 42-45).

Mântuitorul reașază puterea în caracterul său primordial de slujire. Astfel, este răsturnată înțelegerea comună a puterii ca voluptate, nevoie biologică și dorință instinctuală. „În baza acestor date s-ar putea trage concluzia că fenomenul puterii, ca *mod* calitativ de *existență*, se găsește exact la antipozii *modului* ecleziastic de existență”[490].

Prin *Euharistie* și prin răsturnarea ideii de putere, Biserica slujește relația, comuniunea, iar nu natura. Același lucru se întâmplă și în cazul funcțiilor și structurilor bisericești. Episcopatul și sinodalitatea deservesc comunității și modului de existență relațional. Dacă din aceste funcții nu este înlăturat interesul personal, este imposibil ca exercitarea lor să slujească nevoii evenimentului eclezial. Însă orice strădanie presupune și posibilitatea eșecului, în acest caz păcatul, etimologic înțeles ca abatere de la aceasta. Ceea ce periclitează strădania comună, trebuie scos *în afară* (cf. *Levitic* 16, 10). Până la „plinirea vremii”, Biserica oferă o „valoare” și neghinei[491] (*Matei* 13, 29-30):

> *„Și harul eliberării din cursa individualismului natural (eliberării de moarte) poate fi trăirea printre căderi și eșecuri a neputinței omului, transferul încrederii în dragoste, în sacrificiul de sine. Atunci*

[489] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 68.
[490] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 70.
[491] *În cadrul acestui argument: cu sensul de păcat.*

> *când experiența ecleziastică vorbește de prioritatea căinței, nu se referă poate la narcisismul rănit al părerii de rău pentru greșeli. Se referă la conștientizarea insuficienței personale, ce alimentează în mod dinamic propria abandonare în relația de dragoste"*[492].

Omul poate fi îndepărtat de la evenimentul eclezial doar prin alunecarea în erezie. În acest caz, erezia este înțeleasă ca persistență în necesitatea morții. Pentru Yannaras, erezie înseamnă lucruri precum: denaturarea dragostei în fapte bune ce alimentează orgoliul, despărțirea de viață și realitate, denaturarea slujirii și a paternității în putere, ori a Bisericii în religie[493].

Transformarea în religie a evenimentului eclezial – Simptomele

De la Eveniment eclezial la religie: ideologizarea și Tradiția în transformarea spiritualității creștine

Precum evenimentul eclezial poate transforma religiozitatea naturală, acțiunea este și *viceversa*. Prin mici erezii nepercepute, evenimentul eclezial poate trece insesizabil de la mod de existență liber și marcat de dragoste, la religie. Ideologizarea credinței este primul pericol în vederea transformării. O astfel de transformare este apropiată de sensul marxist al ideologiei care este definit ca „ansamblu de reprezentări colective [...] prin intermediul cărora oamenii traduc condițiile lor reale de existență, și care sunt adoptate nu în virtutea adevărului lor, ci pentru că exprimă interesele, reale sau imaginare, ale unei clase sau grup social"[494]. Se acționează, în mod direct, asupra practicii vieții celor conduși. „Varianta ideologică a credinței percepe mărturia experienței bisericești exact ca pe un set de propuneri teoretice cu o utilitate imediată pentru practica vieții omenești"[495]. Ideologizarea readuce în discuție „blindarea" prin certitudini metafizice, ca nevoie instinctuală umană. În acest sens, înțelegerea devine echivalentul cunoașterii, iar corectitudinea exprimării echivalentul adevărului. Urmă-

[492] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 73.
[493] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 74–75.
[494] Élisabeth Clément, *Filosofia de la A la Z*, ALL, Timișoara, 2000, p. 237.
[495] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 79.

torul pas îl reprezintă găsirea unei surse infailibile, în acest context este adus exemplul Scripturii, pusă sub inspirația divinității. Inspirația divinității înseamnă punerea întregului text, până la cea din urmă literă, pe „seama" lui Dumnezeu.

Prima sursă se cere întărită și susținută din spate de o a doua. Din punct de vedere religios, această întărire este Sfânta Tradiție. Adevărata *Tradiție* nu înseamnă doar transmiterea informațiilor de la o generație la alta, ci înfăptuirea dragostei și încrederii, modul în care este trăită mărturia Apostolilor și Părinților. Se pune accent pe experiența încredințată persoanei și pe încredințarea persoanei față de această experiență. Acest mod nu urmărește, însă, îndepărtarea totală față de formularea rațională. „*Tradiție* a Bisericii sunt toate aceste formulări, limbaje, moduri practice, atunci când funcționează și se transmit în termenii strădaniei relației: termenii încrederii și ai dragostei"[496].

Pentru creștinismul devenit religie, *Tradiția* nu mai înseamnă transmiterea experienței euharistice. Hotărârile Sinoadelor și unanimitatea Părinților alcătuiesc noua tradiție, ce are menirea de a întări certitudinile metafizice. Întrebarea firească este în ce măsură ecumenicitatea sinoadelor și unanimitatea opiniei pot fi infailibile. Posibil ca atunci când sunt aduse în discuție „sinoadele tâlhărești", ori titulatura Sfântului Simeon Noul Teolog, răspunsul să nu mai fie atât de evident. Argumentul *ipso iure*, referitor la harul revărsat peste funcția celor prezenți în sinod, este, de asemenea, discutabil:

> *„Totuși, cu toate că deciziile lor sunt infailibile iure divino (nu în urma «acordului» credincioșilor), recunoașterea hotărârilor sinodale de către întreaga Biserică este considerată drept trăsătură și criteriu al ecumenicității. Și «evident» rămâne nerezolvată contradicția: oare episcopii decid în mod inefabil în absența corpului Bisericii doar în baza funcției lor, dar premisa infailibilității este acordul corpului Bisericii!"*[497].

[496] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 82.
[497] Christos Yannaras, *Contra religiei*, pp. 83–84.

Tradiția vie a experienței ajunge să fie înlocuită de către formele juridice cerebrale. În consecință, Părinți ai Bisericii devin cei ce au avut o anumită contribuție la sistemul dogmatic. Dar pentru că sunt episcopi care nu au lăsat mărturii scrise, este necesar un nou criteriu de stabilire a paternității, și anume sfințenia. Astfel se intră într-un cerc vicios al exigențelor juridice[498]. Printr-o referire la spusele lui Zizioulas, Yannaras afirmă la rândul său că Biserica sobornicească „ce se constituie și se manifestă în Sfânta Euharistie este criteriul ortodoxiei, și nu ortodoxia criteriul Bisericii”[499].

Atunci când individul este convins dogmatic că urmându-l pe Hristos face cea mai bună alegere, dispare orice rămășiță de expresivitate „ce ar putea reprezenta o chemare la certificarea empirică a semnificatelor”[500]. „Crede dar nu cerceta” ori „Crede ca să înțelegi” sunt doar câteva exemple de aforisme eșuate, provenite din acest tip de gândire. Harul devine, în această ecuație, o simplă putere magică ce acționează mecanic. Prin toate acestea se alunecă într-un utilitarism individualist.

De la psihologem la religie: transformarea spiritualității în căutarea mântuirii individuale

Psihologem este numită „certitudinea imaginară ce rezultă (și este declarată drept «adevăr») atunci când dorința subiectivă își obiectivizează în mod inconștient scopul, îl transformă în iluzia trăirii reale”[501]. Pe scurt, fantezia disimulează realitatea frustrării. Prin aceasta, se obiectivizează anumite urme ce dăinuie în memorie.

Modul de existență ce caracterizează evenimentul eclezial este cel al dragostei. Acesta urmărește atât o ieșire din sfera iluziei și individualității, cât și o participare activă la realitatea relației. Intelectualismul dogmatic, cu a sa căutare pentru satisfacerea psihologică, nu face altceva decât să denatureze realitatea strădaniei comune.

---

[498] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 84.
[499] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 186.
[500] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 85.
[501] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 88.

Un creștinism transformat în religie este axat pe psihologie, iar nu pe ontologie. Statutul de creștin nu mai este dobândit de cel care este membru al comunității ecleziastice, ci de cel care se declară fidel „principiilor" creștine. Un astfel de creștin se izolează și se manifestă ca individ, dar nu ca persoană. Termenul de „frate" este însușit ca un concept mental, iar posibilitatea reală de împărtășire a existenței este exclusă. Împărtășirea, postul, căința, rugăciunea sunt săvârșite strict cu scopul realizării individuale:

> *„Pe scurt, individul așa-zis creștin practică religia pentru a câștiga prin propriile eforturi și strădanii vrednice de răsplată mântuirea individuală, posibilitatea ca propriul său eu să existe veșnic [...] chiar dacă cei aflați în imediata sa apropiere sunt sortiți pierii sau chinurilor veșnice"*[502].

Religiozitatea se transformă astfel în prețul ce trebuie plătit pentru mântuirea individuală și viața veșnică. Religia caută să le ofere membrilor substitute psihologice cât mai adecvate pentru „siguranța" mântuirii. Cuantificarea reușitei se face prin măsurarea intensității sentimentelor stârnite. Se formează un sincretism, de tentă narcisistă și egocentrică, între religiozitate și psihologia individuală.

Soteriologie și transformarea Evenimentului eclezial în religie: rolul Canoanelor și implicațiile psihologice

Termenul de soteriologie are la bază două etimologii cu nuanțe specifice. Prima provine de la verbul *sozo*: a fi sănătos, desăvârșit[503]. Cea de a doua provine de la *soter*: salvator, mântuitor[504]. Dacă evenimentul eclezial are în vedere, preponderent, prima semnificație, creștinismul, devenit religie, se axează pe cea de a doua. Mântuirea este dorință dinamică, o continuă desăvârșire. Este, așadar, o speranță dinamică (*1 Corinteni* 13, 9-10). Yannaras aseamănă desăvârșirea creștină cu un copil aflat în procesul maturizării (*1 Corinteni* 13, 11).

---

[502] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 91.
[503] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 96.
[504] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 96.

În schimb, omul religios caută mântuirea cu scopul unei asigurări veșnice. Certitudinea poate fi dobândită exclusiv în virtutea unor fapte, care pot fi convertite în răsplata mult dorită. Părintele Dumitru Stăniloae oferă un răspuns, și o înțelegere corectă, cu privire la necesitatea faptelor bune în însușirea mântuirii:

> *„Nu faptele în afara lui Hristos ne mântuiesc, deci nu faptele noastre, săvârșite pe baza vreunei legi normative impersonale, ci faptele ce izvorăsc din puterea lui Hristos cel sălășluit în noi sunt necesare pentru însușirea personală a mântuirii, pentru că ele sporesc în noi unirea cu Hristos și asemănarea cu El. În ele se arată că ne-am însușit mântuirea în Hristos"*[505].

Mântuirea prin lege este imposibilă deoarece reprezintă o amăgire individualistă la baza căreia stă păcatul (*1 Corinteni* 15, 66). Doar prin relația marcată de iubire, prin capitularea în fața iubirii dumnezeiești, omul se poate elibera de constrângerea naturii. Cu timpul s-au adăugat anumite premise judiciare pentru participarea la constituirea euharistică a Bisericii[506]. Aceasta poate fi și o consecință a declarării creștinismului ca religie oficială a Imperiului Roman. Pentru Yannaras, înmulțirea canoanelor înseamnă înțelegerea greșită a Bisericii ca o nouă religie, iar nu ca o nouă creație. Dacă canoanele primelor patru Sinoade Ecumenice țineau mai mult de reglementări și rânduială, la Sinodul Quinisext, spre exemplu, are loc o creștere spectaculoasă a canoanelor ce țin să reglementeze conduita individuală a creștinilor. Acestea nu au legătură cu vestea cea bună a Bisericii, ci mai degrabă cu un puritanism religios extrem[507].

Prin sporirea numărului de canoane ce vizează acțiunile individuale ale creștinilor, are loc o reîntoarcere în „robia Legii". În susținerea acestui argument, este adus în discuție *Canonul I* al Patriarhului Constantinopolului, Nichifor, ce recomanda evitarea călătoriilor în

[505] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 376–377.
[506] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 102.
[507] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 103.

ziua de duminică[508]. Atunci când predomină noțiunea juridică, transformarea evenimentului eclezial în religie este evidentă. Yannaras aduce în discuție o teamă de sexualitate și o „înăbușire" a *erosului*. Numeroasele canoane în acest sens[509] au transformat sexualitatea în ceva demonic, iar fiziologia femeii în ceva „necurat". Toate acestea, în numele unei satisfaceri a „necesității dobândirii de certitudini cu privire la mântuirea individuală, la asigurarea eternă a eului"[510].

Înțelese astfel, canoanele par a fi ceva extrem de nociv și restrictiv pentru evenimentul eclezial. Dar viața Bisericii cuprinde atât ortodoxia, cât și ortopraxia. Dacă cea dintâi a fost reglementată în primele secole, s-a considerat necesară reglementarea și celei de a doua, dintr-o inerție firească a consolidării „Trupului Bisericesc". În acest corp, toți credincioșii sunt mădulare vii, împreună-responsabili (*Romani* 12, 4-8). Iar viața lor duhovnicească trebuie să fie așezată după rânduiala lui Dumnezeu (*1 Petru* 4, 8-11). Sfântul Apostol Iacov spune, de asemenea: „Vrei însă să înțelegi, omule nesocotit, că credința fără de fapte moartă este?" (*Iacov* 2, 20). La întrebarea ce fapte sunt bune, cum pot fi acestea înfăptuite și care anume sunt faptele ce trebuie evitate, conștiința bisericească răspunde prin întocmirea canoanelor. Acestea reprezintă, în fapt, un eșalon față de care conștiința canonică se raportează, fie prin acrivie, fie prin pogorământ, în funcție de context și necesitate.

În timp ce, pentru Yannaras, în canoane se regăsește riscul „autotorturii" narcisiste, în lipsa acestora ar exista riscul „suprasaturării" narcisiste. Biserica a înțeles necesitatea echilibrului. Părintele Alexander Schmemann spune că fără autoritate, libertatea devine un vid de sens[511] și că aceasta este dependentă ontologic de autoritate[512]. Dacă autoritatea ar fi înlăturată, libertatea s-ar anihila la rândul său. În contextul în care libertatea ar fi autosuficientă, Dumnezeu nu ar mai fi și Dreptul Judecător, iar Hristos nu ar mai fi pomenit de nicio Judecată. Libertatea are nevoie de o normă față de care să se raporteze. Problema este

[508] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 104.
[509] *Cf. Christos Yannaras, Contra religiei, p. 105.*
[510] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 106.
[511] Alexander Schmemann, *Biserică, lume, misiune*, p. 259.
[512] Alexander Schmemann, *Biserică, lume, misiune*, p. 261.

atunci când norma devine obiectivul, iar nu exercitarea „bună" a libertății. Norma este pentru libertate, iar nu libertatea pentru normă. Paradoxal, canonul sau norma, nu doar că susține, ci chiar afirmă libertatea. Cu siguranță, există și anumite aspecte negative, asemenea celor menționate de către Yannaras, în care se regăsesc anumite reminiscențe ale legalismului iudaic în cadrul căruia nu exista concepția *erosului*.

Euharistia și transformarea Evenimentului eclezial: de la Întrupare la religie instituționalizată

Biserica se caracterizează, în primul rând, prin cina euharistică. În cadrul *Euharistiei* se primește hrana spre un nou mod de viață, în calitate de năzuință împărtășită, iar nu ca pe o nevoie individuală[513]. Cina euharistică trebuie înțeleasă ca o întruchipare care transformă o realitate ontologică într-un deziderat real. Aceasta trimite la faptul istoric al Întrupării lui Hristos. Căci pentru a-și păstra caracterul de *eikon* „acțiunea noastră trebuie să trimită ca act (nu ca noțiune) la un fapt existențial dat (nu presupus): la o realitate ontologică, la un *mod* realizabil *de existență*"[514]. Zizioulas explică, printr-o referință la Sfântul Maxim, relația dintre istorie, Hristos și eshatologie:

> *„Dacă Hristos face ca istoria să fie adevărată, iar Adevărul este o parte a desfășurării istoriei, numai pentru că Hristos este «sfârșitul» acesteia, adevărul istoriei pare să rezide într-un paradox: el este determinat de sfârșit, în vreme ce sfârșitul este o parte a desfășurării sale. Cum poate fi exprimat acest lucru în termeni teologici? Va fi suficient să comentăm aici un pasaj al lui Maxim: «Lucrurile Vechiului Testament sunt umbră (σκιά), cele ale Noului Testament sunt chip (εἰκών), iar cele ale stării viitoare sunt adevăr (ἀλήθεια)»"*[515].

[513] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 107.
[514] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 108.
[515] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, pp. 98–99.

Limbajul iconic se naște atunci când Adevărul se identifică cu comuniunea[516]. Cei care participă la aceasta își manifestă voința de a exista iubind și din iubire, asemenea lui Hristos. „Trupul și sângele lui Hristos reprezintă ipostaza naturii umane eliberate de limitările creației. Sunt termenii reali ce alcătuiesc ipostaza de har-dar a dragostei lui Dumnezeu pentru oameni”[517] (*Ioan* 6, 49-58). *Euharistia* este strâns legată de tradiția Fiului Omului, „Unul” care dă hrana veșniciei tuturor, a căror unitate se regăsește în El[518]. Există o legătură fundamentală între ideea de unitate dintre „multiplu” și „Unu” și experiența euharistică a Bisericii[519]. Unitatea comunității euharistice depășește atât divizările sociale, cât și pe cele naturale[520].

Treptat, până și cina euharistică a ajuns să fie supusă cerințelor priorităților egocentrice. Prin transsubstanțiere (*transsubstantitatio*) individul își satisface nevoia religioasă instinctuală de a deține ca obiect minunea, taina și prestigiul[521]. Prin binecuvântare, întreaga natură a pâinii și a vinului se transformă în natura Trupului și Sângelui lui Hristos (*Sinodul de la Trident*). „În timp ce trăsăturile caracteristice exterioare ale pâinii și ale vinului rămân numai aparent aceleași, transformate în «accidente exterioare»”[522]. Prin folosirea *ostiei* și prin excluderea credincioșilor de la Potir, romano-catolicii au încercat să indice și simbolic transsubstanțierea[523]. Următorul pas a fost făcut de către teologia protestantă, și anume considerarea pâinii și a vinului drept *simbol* al Trupului și Sângelui lui Hristos.

Atât acceptarea, cât și respingerea noțiunii de transsubstanțiere conduc spre pericolul transformării evenimentului eclezial în religie. „Individul simte nevoia religioasă de a cunoaște cu certitudine și

[516] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 101.
[517] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 110.
[518] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 153.
[519] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 154.
[520] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 159.
[521] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 112.
[522] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 163.
[523] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 164.

siguranță exact ceea ce mănâncă și ce bea la cina Euharistiei [...] doar în mod alegoric pâinea și vinul amintesc de divinitatea întrupată a lui Hristos”[524]. Religiozitatea naturală nu poate percepe pâinea și vinul ca fiind Însuși Trupul și Sângele lui Hristos, deoarece Întruparea este o realitate ontologică. Participanții la cină repetă *kenoza* lui Hristos, realizează în condițiile naturii umane relația Fiului cu Tatăl[525].

După cum s-a putut observa, semnificația cinei euharistice a fost denaturată. Conștiința religioasă vede *Euharistia* ca pe un act sacramental îndeplinit obiectiv, și mai puțin ca pe o revelare și manifestare vie a Bisericii. Mai mult, Yannaras acuză individualitatea regăsită în rugăciunile din *Slujba Sfintei Împărtășanii*. Acestea sunt exclusiv la persoana I, și exclud orice menționare referitoare la Biserică ori „frați”. Este puțin neclar dacă acesta acuză strict rânduiala studită ce implica rostirea lor în timpul Sfintei Liturghii, sau conținutul acestora în genere. În primul caz, este prea blând. În al doilea, nu face altceva decât să critice „bandajele unui bolnav” fără a oferi, în schimb, o soluție salvatoare. „Frații” nu sunt menționați din smerenie, căci atunci când este vorba de penitență „cel dintâi sunt eu”[526] (*Rugăciunea Sfântului Ioan Gură de Aur*). Penitentul se socotește, astfel, „sub frații săi”, iar nu izolat de aceștia. Prin aceasta, și prin unirea ulterioară cu Hristos, se exprimă dorința de ridicare la „nivelul” comuniunii. Rugăciunile sunt la persoana I deoarece păcatul presupune un alt mod de existență. În acest mod, se afirmă strădania persoanei de a (re)dobândi modul de existență autentic, cel de comuniune.

Paradoxal, deși susține ideea de pregătire, de asceză și de strădanie individuală, dar în folosul participării la comuniune, Yannaras vede în aceste rugăciuni doar niște mijloace menite să ofere garanții individuale[527]. Obiectivul central al *Euharistiei* rămâne comuniunea, iar nu purificarea individuală. În încheierea acestei părți se aduc în vedere două extreme care denaturează înțelegerea euharistică în favoarea satisfacerii individualismului: spectaculozitatea cultului liturgic și puerilitatea protestantă.

---

[524] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 115.
[525] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 116.
[526] *Ceaslovul mic*, EIBMO, București, 2023, p. 313.
[527] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 119–120.

Transformarea artei în religie: De la metafizic la naturalism în ecleziologie și Euharistie

Arta reprezintă, în acest context eclesiologic, varietatea modurilor de comunicare a experienței. Yannaras remarcă două moduri de exprimare artistice: reprezentativ-utilitarist și alegoric-aluziv. Cel din urmă este capabil să realizeze trecerea spre *prototip*, să opereze „deplasarea de la modul *aparenței*, la modul *adevărului*, modul *existenței* adevărate"[528]. O astfel de operă conduce spre *logos,* spre privirea-contemplarea acestuia. Prin urmare, arta înseamnă chemarea la trecerea de la aparență spre adevăr, ca mod de viață. În creștinism, existentul adevărat este persoana – ca dat existențial primordial[529]. De această dată, arta conduce spre relație-comuniune.

Problema apare atunci când, prin transformarea în religie, limbajul artistic trece de la prelucrarea alegorică la cea reprezentativă. Arta încetează să mai fie o năzuință metafizică și devine o reprezentare naturalistă a individualității existențiale[530] care poate fi controlată de individ. Când este convertit în religie, limbajul se subordonează logicii. În schimb, arta se subordonează naturalismului. Prin aceasta se anulează atât dinamica comunională, cât și probabilitatea eliberării de natură.

Cauza acestor lucruri se regăsește în creștinarea pripită a barbarilor, cu scopul de a crea noi civilizații în Occident, după căderea Imperiului Roman. Aceștia au văzut în creștinism doar un mijloc de a intra în civilizație și de satisfacere a nevoilor religioase înnăscute. Dintre barbari, francii au fost cei mai nocivi în preschimbarea tradiției ecleziastice. Din secolul XII, arta occidentală ilustrează transformarea în religie a evenimentului eclezial, odată cu apariția stilului gotic. Acesta impresionează prin măreția sa și prin trezirea sentimentului de supunere a individului. Stilul gotic s-a vrut mai mult a fi o opoziție față de stilul clasic. Deoarece este un stil instituționalizat, acesta trimite la un altul față de cel „clasic":

> *„Împletirea nervoasă de pilaștri și coloane, dimensiunile colosale, echilibrul static fundamentat*

[528] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 125.
[529] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 126.
[530] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 128.

> *rațional doresc și tind să redea imaginea sensibilă a autorității, a prestigiului transcendental al unei instituții cu o soliditate de monolit, ce administrează în mod autoritar revelațiile și poruncile Divinității. Nu este o clădire ce vrea să adăpostească și să exprime cina euharistică a unor frați, o biserică a comuniunii persoanelor"*[531].

Scopul ideologic al stilului gotic este de a gestiona, prin puterea absolută, vocile și descoperirile Domnului[532]. Acestuia îi lipsește, însă, unitatea organică de voci personale, cea „care face din *comuniune* o înfăptuire și o harismă de alteritate și libertate"[533].

Stilul grecesc este părăsit treptat și în pictură, părăsire ce nu a ocolit nici sculptura. Întreaga artă occidentală s-a supus naturalismului. Stilul a fost complet subordonat cerințelor certitudinilor cognitive[534]. Pictura religioasă s-a laicizat și supus, deopotrivă, cerințelor religiozității instinctuale: „Persoanele, obiectele și peisajele reprezentate sunt cele ale experienței cotidiene a spațiului dimensional și a timpului măsurabil, independent de spațiul și timpul Împărăției, legate de schimbarea *modului de existență* care întemeiază «viața cea adevărată» și mântuirea"[535]. Așa se explică, de pildă, reprezentarea Tatălui ca un bătrân cărunt, ori cea a îngerilor ca un copil durduliu.

În Răsărit, creștinismul rusesc este primul care a preluat naturalismul plastic religios, urmat apoi de întreaga creștinătate răsăriteană. Yannaras afirmă că este trist ca într-o sărbătoare precum *Duminica Ortodoxiei*, celebrarea să se facă cu icoane ce au o pictură religioasă naturalistă, iar nu stilul autentic[536], cu trimitere spre prototip. Nimic nu trebuie să funcționeze în mod decorativ, ci să trimită la evenimentul eclezial, ca viață transformată în raportare extatică. Muzica polifonică se adaugă elementelor ce denotă transformarea evenimentului eclezial în religie. Spre deosebire de Occident, Yannaras sesizează o „deșteptare"

---

[531] Christos Yannaras, *Contra religiei,* p. 133.
[532] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, Anastasia, București, 2004, p. 253.
[533] Christos Yannaras, *Libertatea moralei,* p. 253.
[534] Christos Yannaras, *Contra religiei,* p. 134.
[535] Christos Yannaras, *Libertatea moralei,* p. 268.
[536] Christos Yannaras, *Contra religiei,* p. 137.

în Răsăritul creștin spre adevăratele valori, dar care nu pot exista fără „comunitatea euharistică-parohia”[537].

De la comuniune euharistică la individualism religios: despre transformările Bisericii și Tainelor în contextul modernității

Prin individualizarea credinței are loc o pierdere a elementului colectiv. Orice formă de colectivitate este considerată utilă doar dacă contribuie la pietatea individuală. Inclusiv tainele creștinismului au avut de suferit din această perspectivă. *Taina căsătoriei* a devenit doar o legalizare a sexualității care conferă recunoaștere socială noii familii. *Tainele botezului* și *mirungerii* sunt de cele mai multe ori săvârșite în absența comunității euharistice, așadar în lipsa comunității în care „inițiatul” este inclus. *Spovedania și Maslul* sunt, de asemenea, lipsite de modul euharistic de existență, întrupat de către comunitate[538]. Până și *Hirotonia* este săvârșită în afara comunității în care cel investit va urma să slujească. La rândul ei, asceza a devenit o lucrare individuală în defavoarea înțelesului inițial de străduanie comună. Scopul acesteia îl reprezintă transfigurarea dorințelor și a necesităților naturale impersonale în manifestări ale voinței libere, personale, în vederea intrării dinamice în comunitatea de viață a trupului Bisericii[539].

Biserica este mult mai mult decât o instituție ce administrează *tainele*, care au un scop mult mai important decât satisfacerea nevoilor naturale, individualiste. Astfel, Biserica locală se articulează „atunci când realitatea mântuirii în Hristos se înrădăcinează într-o situație locală particulară, cu toate caracteristicile naturale, sociale, culturale și altele care constituie viața și gândirea poporului trăind în acel loc”[540]. Parohia reprezintă universalitatea, deopotrivă: „Este în natura Euharistiei să depășească nu numai divizările întâlnite în interiorul unei situații locale, dar chiar și divizarea inerentă conceptului de geografie: împărțirea lumii în regiuni”[541]. În această înțelegere, *Sfintele*

[537] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 140.
[538] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 142.
[539] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 109.
[540] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 242.
[541] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 246.

Taine își dobândesc sensul autentic. *Botezul* realizează și manifestă „posibilitatea naturii divino-umane a lui Hristos, care este Biserica, de a nemuri și a perpetua, nu natura, ci alteritatea personală, întemeind existența personală și naturală pe viața cea adevărată a comuniunii iubitoare”[542]. *Mirungerea* confirmă și pecetluiește „modul de existență personal care se inaugurează odată cu reînnoirea naturii, cu transformarea alterității individuale naturale în identitate ipostatică de libertate și iubire[543]. Prin *Pocăință* se realizează participarea la moartea și învierea lui Hristos: „E o nouă naștere a persoanei eliberate de necesitatea naturală de libertatea aceasta care sondează moartea cu măsura iubirii lui Dumnezeu[544]”. Prin părintele spiritual, credinciosul trebuie să vadă și să primească viața întregii Biserici. *Căsătoria* nu trebuie înțeleasă ca o simplă binecuvântare a legăturii amoroase, sau doar ca o valorizare a instituției familiei. Aceasta este o realitate ce transfigurează natura fragmentată și o preschimbă într-o imagine a comuniunii treimice[545].

Transformarea în religie alterează formele instituțional-organizatorice ale comunității ecleziastice[546]. Biserica ajunge să fie confundată cu un organism de utilitate publică. Această identificare a Bisericii cu vârfurile ierarhiei sale este dezmierdătoare pentru mulți dintre conducători. Adevărata menire a episcopului, în consecință și a preotului și parohiei, este de a uni și a se identifica cu comunitatea euharistică. În caz contrar, parohia devine o banală sucursală ce poate satisface nevoile religios-individuale. Așa se explică necesitatea aducerii unui preot auxiliar în parohie, și tot așa celebrările multiple din Biserica Catolică. Criza individualității este și mai evidentă atunci când la potirul comun se apropie oameni aflați sub incidența anonimatului unul față de altul.

Prin pervertirea evenimentului eclezial, *episcopul* se transformă în *arhiereu*:

---

[542] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 143.
[543] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 146.
[544] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 150.
[545] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 164.
[546] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 143–144.

> *„demnitar al unei instituții religioase, deținătorul puterii «sacre», conducător și judecător al preoților dependenți în mod absolut de hotărârile lui, suveran peste serviciile și birourile mecanismului organizatoric ce constituie episcopia sa, deseori administrator al unui mare capital financiar provenit din veniturile parohiilor și mănăstirilor, donații, sponsorizări"*[547].

Cel mai bun exemplu, în acest sens îl reprezintă Vaticanul prin Arhiereul – *pontifex,* cu titulatura de *vicarius Christi*. Excesul este evident și în cadrul Bisericii Răsăritene. Dacă la început semnul distinctiv al episcopului era omoforul purtat deasupra felonului, acum acesta este „îmbrăcat ca un extraterestru", slăvit „ ca un împărat" și tămâiat „asemenea unei zeități păgâne", totul de dragul spectacolului[548]. De la *Euharistia* transformată în spectacol, la săvârșirea euharistiei în propria încăpere pasul nu este pe atât de mare pe cât pare.

Tradiție și idolatrizare în contextul ecleziastic: de la martiraj la fundamentalism religios

Atunci când vorbește despre tradiție, Yannaras înțelege moștenirea experienței bazate pe practica vieții. Criteriul îl reprezintă modul în care aceasta răspunde la nevoia umană. Din punct de vedere ecleziastic, tradiția reprezintă verificarea empirică a veștii celei bune a credincioșilor[549]. Pentru Biserică, mărturia primei comunități regăsită în *Noul Testament*, are o valoare fundamentală (*1 Ioan* 1, 1-3). *Evanghelia* se manifestă în evenimentul Bisericii. Fără eveniment, aceasta rămâne doar „o învățătură descarnată, având poate o importanță excepțională, dar oricum relativă"[550]. Cunoașterea acestei mărturii ține de experiența relației ca reciprocitate a dragostei, prin străduania credinței:

> *„Aceasta este mărturia Bisericii și ea a găsit întruparea sa istorică prin excelență în persoanele martirilor și ale asceților. Mărturia faptică a martirilor*

[547] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 146–147.
[548] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 148–149.
[549] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 152.
[550] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 45.

> *și prelungirea sa istorică, nevoința asceților pecetluiesc definitiv viața eclesială, tocmai pentru că păstrează neatins de contrafaceri adevărul Bisericii: viața nu este supraviețuire individuală, ci cea din urmă, până la moarte, lepădare de sine, din «iubire fără de seamăn» pentru Persoana lui Dumnezeu în Iisus Hristos"*[551].

În urma transformării în religie, tradiția devine o conformare față de anumite certitudini date. Capcana blindării eului revine prin devotamentul față de „autoritatea" Tradiției[552]. Prin idolatrizarea trecutului, ortodoxia este definită ca „singura opinie corectă", iar ortodocșii autentici sunt apărătorii acesteia. Tradiția reprezintă un dat față de care individul se supune pentru a deține, în mod garantat, adevărul.

Manifestările dure și agresive ale atașamentului față de Tradiție se definesc prin fundamentalism[553]. În acest context este adus exemplul grupurilor fundamentaliste protestante de pe teritoriul Americii, pe care Yannaras le caracterizează drept puerile și naive. Dar fundamentalismul nu se regăsește exclusiv în mediul protestant. Un exemplu îl reprezintă *schisma calendarelor* din Biserica Ortodoxă. Trăsătura caracteristică fundamentalismului este sacrificarea oricărei rațiuni în vederea satisfacerii nevoii de certitudine a deținerii mântuirii.

Astfel, Tradiția ajunge să fie idolatrizată. În *Ortodoxie*, acest fapt se manifestă prin atașamentul excesiv față de trecutul apostolic și patristic. Acest lucru nu o deosebește de ortodoxismul marxist, de pildă, ci doar înlocuiește idolii. A cinsti trecutul nu este același lucru cu a-l idolatriza. Cu siguranță, activitatea sfinților s-a dorit a fi o mărturie a trăirii evenimentului eclezial, o consolidare și o transmitere cât mai autentică a adevărului cuprins în acesta. În niciun caz nu s-a dorit ceea ce se petrecere astăzi, mai exact ancorarea în trecut și idolatrizarea acestuia, lipsită de experiența vie a prezentului. „Realitatea idolatrizării se dezvăluie în mod și mai evident în amănunte neînsemnate prefăcute în criterii ale «ortodoxiei» și premise ale mântuirii -

---

[551] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 183.
[552] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 155.
[553] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 157.

precum atașamentul față de vechiul calendar iulian"[554]. Simbolismul arhetipal al consacrării nu mai este funcțional în contemporanitate. Dar obsesia pentru a menține o astfel de formă „moartă" are în spate nevoia psihologică de idolatrizare a clericului. Se întâmplă întocmai ceea ce Mântuitorul reproșa fariseilor (*Matei* 23, 3-8). O astfel de „tradiție" susține narcisismul instinctual. Un alt exemplu îl reprezintă idolatrizarea anumitor gesturi liturgice, lipsite de sens în actualitate[555]:

> *„Avem, într-adevăr, de-a face cu un paradox istoric: evenimentul eclezial a apărut în istorie ca o opoziție și o contrapunere militantă față de tradiționalismul ce domina viața religioasă a evreilor [...] Și odată cu trecerea veacurilor evenimentul eclezial a ajuns «pe nesimțite» la aceeași intransigență sau la o intransigență și mai chinuitoare, a unui tradiționalism odios"*[556].

Sexualitatea în creștinism: De la eros la frustrare

O altă consecință a transformării evenimentului eclezial în religie este teama de sexualitate (considerată păcatul prin „excelență"). Fobia de sexualitate, manifestată în creștinism, își are originea în practica iudaică. Noțiunile de „necurăție" și cea de „contagiozitate", de sorginte vechi-testamentară, aplicate sexualității, își face apariția în creștinism odată cu canoanele din secolul VII. Yannaras exemplifică prin câteva canoane oferite drept model[557]. Prin acestea condamnă firescul, mai exact fiziologia. Inițial, aceste prescripții au fost date din cauze concrete, într-un areal istoric și geografic specific. Scopul lor era călăuzirea și conservarea vieții poporului ales. Generalizarea absurdă a acestora în spațiu și timp, este ceea ce condamnă Yannaras. În *Noul Testament*, sexualitatea nu este condamnată, Mântuitorul oferă o perspectivă echilibrată asupra acesteia (*Matei* 19, 2-12). Perspectiva noului mod de existență față de sexualitate este oferită de către Sfântul Apostol Pavel: *Galateni* 3, 28, *1 Corinteni* 7, 3-5. Acestea culminează cu

[554] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 162.
[555] *A se vedea utilizarea „aerului și rolul său liturgic.*
[556] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 167.
[557]Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 171.

Efeseni 5, unde Apostolul descrie optica bisericească cu privire la identificarea unirii erotice dintre bărbat și femeie cu unirea dintre Hristos și Biserică. Prin aducerea laolaltă a sexelor distincte, erosul devine elan și premisă pentru viață[558]. Omul „altoiește" viața sa naturală, modului de existență eclezial. În acest fel căsătoria „se transfigurează în relație personală de *perihoreză* iubitoare, relație între persoane care au primit *ipostasul* lor existențial participând la unitatea și comuniunea euharistică a Bisericii"[559]. Idealul îl reprezintă manifestarea dinamică, *în afara lui Dumnezeu*, a tainei erosului treimic[560].

Învățătura paulină a fost elaborată pe baza conceptelor unanim acceptate epocii sale. Pavel a reușit să arate că „practica socială, mentalitatea și optica antropologică, pe atunci consacrate, pot servi trecerii de la *natură* la *relația* pe care o constituie Biserica"[561]. Celibatul este preferat în ideea eliberării depline de necesitățile deterministe ale naturii[562]. Așadar, Sfântul Pavel nu urmărește demonizarea sexualității, nici condamnarea acesteia. Critică, din punct de vedere social, caracterul păcătos al curviei, însă nu natura sexualității. Instinctul sexual participă la scopul existențial al mântuirii, în cazul bărbatului, prin desprinderea de asigurarea egoistă a protecției părinților și prin împărțirea individualității corporale, identificate cu eul biologic[563], iar în cazul femeii, prin împărțirea existenței propriului corp, în urma nașterii copiilor. Căsătoria are un caracter ascetic. Felul în care *erosul* dă formă vieții variază după cum putem observa din următorul citat:

> *„De atitudinea pe care o va lua omul în fața exigențelor biologice ale impulsului erotic, de pregătirea sa pentru depășirea și dăruirea de sine, de gradul sensibilității sale amoroase, de felul cum își cultivă posibilitatea de a iubi și a fi iubit depinde*

[558] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 90.
[559] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 168.
[560] Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, Anastasia, București, 2000, p. 136.
[561] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 174.
[562] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 175.
[563] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 176.

> *însăși identitatea existenței sale, marca «proprie» a personalității"*[564].

Idolatrizarea textelor pauline și interpretarea lor *ad-litteram,* îndeosebi în mediul protestant, au dus la demonizarea sexualității în societatea creștină modernă. În ortodoxie, creștinii sunt „chinuiți" de duhovnicii fideli acestei demonizări, de multe ori se ajunge chiar până la nevroză. Exprimarea fizică a reciprocității în dragoste este suprimată în interesul exclusiv și egoist al speciei. Maternitatea a ajuns să fie catalogată drept „necurată". „Pururea fecioria" Maicii Domnului trebuie înțeleasă mult mai profund, ca o curățire a inimii, iar nu exclusiv, ca o nealterare fiziologică. Acest statut este incontestabil, însă însemnătatea lui este mult mai adâncă. *„Exclude și orice implicare erotică, orice dorință sau pasiune egoistă, orice efuziune a inimii și a minții"*[565]. Diferența dintre cele menționate constă în venerarea maternității mai presus de fire, iar nu a fecioriei în prim plan. Yannaras susține faptul că prin respingerea radicală a sexualității se manifestă o frustrare sexuală suprimată, dar apăsătoare.

Transformarea în religie a evenimentului eclezial – Originea istorică

Iudaizanții sau transformarea Bisericii în religie: de la Eveniment eclezial la legalism canonic

Încă de la începuturile ei, Biserica s-a confruntat cu dorința celor proveniți dintre iudei de a transforma evenimentul eclezial în religie. În *Faptele Apostolilor* se află prima mărturie istorică în care s-a manifestat dezideratul ca evenimentul eclezial să se concilieze cu nevoia instinctuală umană de religiozitate. Astfel, Biserica trece prin prima probă de coeziune (*Fapte* 11, 3). La Ierusalim, Apostolii hotărăsc că *Legea lui Moise* nu este și pentru cei proveniți dintre păgâni (*Fapte* 15). Așadar, participarea la și în viața Bisericii nu necesita circumcizia. Adunarea Apostolilor a oferit prin aceasta un răspuns dorinței iudeilor de a transforma evenimentul eclezial în renașterea religiei

[564] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 171.
[565] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 181.

iudaice. Aceștia percepeau Biserica doar ca pe o nevoie de manifestare a religiei.

Arhetipul transformării Bisericii în religie are drept cauză prioritatea acordată interesului pentru mântuirea individuală. În acest context, Biserica devine mărturie pentru vrednicia individuală. *Adunarea de la Ierusalim* a mai ilustrat un alt aspect important din viața Bisericii, și anume unitatea ca dar (*Fapte* 15, 28). Cerința minimă pentru cei proveniți dintre neamuri a rămas doar diferențierea față de păgâni. Acest eveniment a reprezentat autonomia evenimentului eclezial față de tradiția religioasă iudaică. Întreaga propovăduire paulină s-a axat pe relație vie dintre om și Dumnezeu. Pentru Sfântul Apostol Pavel, noțiunea de *Legământ* este înțeleasă ca o înțelegere, izvorâtă din credință, între Avraam și Dumnezeu (*Romani* 9, 4-8). Evenimentul eclezial înfățișează transformarea existențială marcată de credință și dragoste. Relația dintre evenimentul eclezial și religie este asemenea celei dintre grâu și neghină (*cf. Matei* 13, 30):

> *„Transformarea în religie pare a se împleti de multe ori într-un mod greu de discernut cu gândirea bisericească, chiar și în operele Părinților și învățătorilor Creștinătății, în imnuri, în cult în sens larg, în funcționarea instituțiilor administrative, în practica ascetică și în pietatea populară. Ea perpetuează, de regulă, caracteristicile solicitărilor pe care le-au formulat pentru prima oară în viața Bisericii iudaizanții: necesitatea Legii (a unor porunci codificate, a unei ierarhizări a vinovăților, a unei predeterminări a pedepselor pentru «răscumpărarea» - «îndreptățirii» individuale. Nevoia de formule exterioare (precum circumcizia) care să obiectiveze în mod sensibil faptul că individul aparține colectivității creștine. Nevoia de înfrânare a plăcerii sexuale exprimată în mod agresiv de circumcizie"*[566].

Un alt pas a fost *Sinodul Ecumenic Quinisext*, prin care s-a generalizat obiceiul alcătuirii unor dispoziții generale, pentru reglementări parti-

[566] Christos Yannaras, *Contra religiei*, pp. 190–191.

culare. *Canoanele*, al căror moralism este de multe ori „dezgustător”[567], au creat confuzie asupra noțiunii de păcat. În loc să fie un punct de pornire pentru predarea în fața Harului și dragostei lui Dumnezeu, păcatul devine o simplă încălcare obiectivă și legislativă. Ecuația *Dreptului Canonic* ar arăta astfel: „faptă + pedeapsă prestabilită”. Are loc pervertirea moralei euharistice și a strădaniei ascetice, sub forma moralismului individualist. Trebuie precizat că Yannaras nu critică caracterul ontologic și soteriologic al canoanelor, ci legalismul acestora:

> *„Foarte vastul juridism (adică formalismul juridic) al credinței și al evlaviei [...] golesc canoanele de conținutul și de sensul lor soteriologic, le transformă în prescripții neutre, formale, care îl chinuie pe om, și în sfârșit supun viața unui «sistem» de Drept nejustificat din punct de vedere existențial, prin urmare mort”*[568].

„Religio imperii” sau transformarea Bisericii în religie în contextul extinderii creștinismului și al Imperiului Roman

Extinderea geografică și demografică a creștinismului a contribuit, de asemenea, la transformarea evenimentului eclezial în religie. Acest lucru a făcut din creștinism *religio imperii*, adică religia oficială a Imperiului Roman. Spre deosebire de alte imperii, Imperiul Roman a dat dovadă de pragmatism politic prin *pax romana*. *Pacea romană* a reprezentat o impunere prin ordinea lucrurilor, iar nu prin dominație și forță. Una dintre constantele acestui sistem de coeziune și unitate politică, a fost *religio imperii* (o religie comună pentru toți locuitorii Imperiului). Este vorba despre religie înțeleasă ca fundament al civilizației. Odată cu răspândirea creștinismului, acest raport se schimbă. Dacă *in principium* coeziunea religioasă era oferită de cultul împăratului, *de facto* creștinismul câștiga din ce în ce mai mult teren. Constantin cel Mare a sesizat această dinamică. Prin el, *pax romana* a devenit treptat *pax christiana*.

---

[567] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 191.
[568] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 198.

Problemele Bisericii deveneau problemele Statului, deoarece amenințau unitatea acestuia. Prin împăratul creștin ajunge să se prefigureze „împărăția Euharistiei". Teodosie cel Mare a transformat creștinismul în religia oficială a Imperiului. Nevoia lăuntrică de religie se bucura din acel moment de impunerea exterioară. Drept consecință, elementele religiozității naturale s-au „infiltrat" în cadrul evenimentului eclezial:

> *„Numărul mare trebuie să fi răsturnat pe nesimțite prioritățile: nu participare la constituirea unei parohii, ci «asistare» individuală la cultul public. Nu schimbare a modului de existență, ci adunare pentru a se ruga împreună, spectacol vizual și auditiv impresionant, evlavios, plin de învățăminte. Nu strădanie a transcenderii sinelui pentru bucuria dragostei, ci încercare de asigurare a vredniciei individuale"*[569].

Modul bisericesc de participare a fost abandonat în favoarea individualizării. Comuniunea, marcată de dragoste, a devenit primire individuală a darurilor *Euharistiei*. Pasul decisiv „trebuie așadar să îl fi reprezentat apariția parohiilor de masă, slăbirea sau dispariția conștiinței că Biserica întrupează (și este trăită doar ca participare) la comunitatea euharistică"[570]. În caz contrar, Biserica devine doar o instituție de utilitate publică. Consecințele, cel puțin în Apus, sunt evidente. Episcopul Romei a preluat titlul de *pontifex maximus*, și a preschimbat evenimentul eclezial într-o formațiune statală instituțională: statul Vatican. În Ortodoxie, evenimentul eclezial a fost supus naționalismului prin absolutizarea universalității fiecărei biserici locale:

> *„Problema unității Bisericii din oecumenă «a fost rezolvată» de romano-catolicism, prin pervertirea universalității bisericești (cu caracter existențial) sub forma globalismului ideologic, supus autorității catedrei infailibile a pontifului roman [...] În ceea ce îl privește, Ortodoxismul se fălește că ar continua sistemul sinoadelor și ar păstra unitatea de pe oecumenă, dar se limitează în fapt*

[569] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 198.
[570] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 199.

la acordul asupra unor formulări lingvistice, cu caracter ideologic, venit din partea unor sinoade multinaționale (rareori convocate), precum și cu pomenirea la Euharistie a întâistătătorilor bisericilor naționale (a tuturor de către toți). Asemenea protestanților, ortodocșii trăiesc drama divizării multiple, nu în ramuri ideologice, ci în mai multe biserici naționale «autocefale» - fapt ce creează confuzie în rândul «diasporei» ortodoxe din societățile multinaționale ale Occidentului modern"[571].

Augustin și transformarea Evenimentului eclezial în civilizația occidentală

Opera lui Augustin a contribuit decisiv la transformarea evenimentului eclezial în religie. Din punct de vedere istoric, totul a început odată cu creștinarea barbarilor. Hoardele barbare care au distrus ordinea romană a lucrurilor și au dus la căderea Imperiului Apusean au adoptat creștinismul ca premisă de intrare în civilizație. Carol cel Mare a dorit refacerea acestei „ordini" care avea să-și aibă nucleul în Occidentul franc:

„Carol cel Mare a întrezărit cu inteligență faptul că ambiția sa de constituire a unui imperiu trebuia în orice caz să dețină o bază culturală a unității politice, diferită de cea a Oecumenei Romane de atunci. Noua bază nu se putea să nu fie oferită tot de religia creștină, prin urmare trebuia găsită o variantă diferită a acestei credințe, atât la nivel teoretic, cât și în manifestările practice [...] Tocmai din aceste motive își face pe atunci apariția o literatură polemică ce condamnă «rătăcirile» grecilor – din secolele IX-XIII se păstrează zece cărți cu titlul Contra erores Graecorum. Totodată, Augustin este scos de la periferia istoriei, pentru a deveni găselniță ideologică fundamentală și arma francilor"[572].

[571] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 201.
[572] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 205.

Augustin reprezenta varianta ideală pentru noua structură, deoarece nu avea nicio influență grecească și se bucura de recunoașterea întregii creștinătăți. Yannaras reclamă faptul că acesta înțelegea *vestea cea bună* în termenii religiei naturale. Prin analizarea gândirii lui Augustin, putem observa că Biserica devine un loc de manifestare a individualismului intelectualist, legalismului moral și „interiorității" sacramentale[573]. Scrierile sale nu sunt decât „răstălmăciri grosolane". Acestea ignoră textele grecești și aplică o perspectivă juridică asupra învățăturii creștine. Evenimentul eclezial, ca obiectiv existențial, este înlocuit de noțiunea de „mântuire", înțeleasă ca dorința eului de a exista veșnic:

> *„Individualismul religios al lui Augustin afirmă de asemenea nevoia înnăscută de certitudini metafizice raționale. Persoana religioasă vrea să dețină o cunoaștere sigură a lumii de dincolo, să poată controla această cunoaștere, cu capacitățile propriului ei intelect, să îndepărteze prin certitudini mentale teama firească de moarte"*[574].

Totul se petrece în interioritate. Intelectul individual atestă cunoașterea, iar nu relația empirică directă. Se aplică, așadar, o optică individualistă, în afara oricărei relații, printr-o expunere juridică. Argumentul mântuirii nu mai este Mirele, cu a Sa iubire de oameni, ci satisfacerea pe măsura ofensei aduse de căderea primilor oameni. Prin această gândire, drepții ajung să se bucure de chinurile celor din iad. Vestea cea bună a biruinței asupra iadului se transformă în groază. De asemenea, este introdusă opoziția dintre materie și suflet. Concluzia este evidentă:

> *„În mod deloc întâmplător, Augustin este unanim recunoscut – indiferent de principiile ideologice sau premisele metodologice de abordare a istoriei – drept sursa sau creatorul civilizației ce s-a născut în Occidentul post-roman. Fundament al accepțiunii vaticane a creștinismului, al scolasticii, dar, în egală*

[573] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 206.
[574] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 207.

> *măsură și al Reformei protestante, sursă teoretică a totalitarismului religios, ideologic și politic și, totodată, al individualismului, precursor al cogitoului lui Descartes, dar și al moralei kantiene critice și autonomizate, inspirator al unor fruntași ai rațională-mului, dar și ai unora a misticismului și pietismului, Augustin rezumă într-o singură rădăcină și într-un singur principiu vlăstarele cu cele mai multe ramuri, deseori divergente ale civilizației vest-europene. Ale civilizației ce a conferit o dinamică globală celei mai radical posibile transformări în religie a evenimentului eclezial, precum și respingerii agresive a metafizicii, identificate cu un Creștinism odios, chinuitor pentru om"*[575].

Caracterul personal al gândirii lui Augustin poate indica un clivaj mai mare între Occidentul latin și Răsăritul grecesc, decât există în realitate[576]. Noțiunea de sentiment reprezintă cel mai evident contrast dintre Augustin și Părinții greci[577]. Cunoașterea lui Dumnezeu fără iubire este minciună[578]. Însă iubirea, adevărul și frumosul, sunt coordonatele gândirii augustiniene. „Adevărul apare astfel nu în teorie, ci pentru a fi iubit, adică, potrivit lui Augustin, sub forma frumosului"[579]. Ciclicitatea se împlinește în *frumos*, care are un corespondent și în gândirea răsăriteană:

> *„În tradiția creștinismului răsăritean, Dumnezeul cel inaccesibil își transcende propria sa transcendență pentru a Se dărui, a Se întrupa, a Se face participabil; El are astfel multe nume, pe care le rezumă numele de Iisus.*

---

[575] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 213.

[576] Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine: de la Platon la Dionisie Areopagitul*, Deisis, Sibiu, 2024, p. 195.

[577] Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine: de la Platon la Dionisie Areopagitul*, p. 196.

[578] Nicolae Turcan, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, p. 348.

[579] Nicolae Turcan, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, p. 348.

Or, unul dintre numele cele mai iubite în această tradiție este cel de frumusețe"[580].

Universalitate și diversitate în Creștinismul Apusean și Răsăritean după Marea Schismă

După anul 1054, cunoscut ca anul Marii Schisme, noțiunea de universalitate ajunge să fie diferită în perspectiva Apuseană față de cea Răsăriteană. Până în acel moment, catolicitatea Bisericii exprima autenticitatea evenimentului eclezial. Criteriul ce deosebea o comunitate bisericească de un grup eretic era universalitatea[581]. Sinodalitatea aparține și astăzi chintesenței concepției Ortodoxe despre Biserică[582]. Se pare că în teologia contemporană are loc o încercare de (re)afirmare a noțiunii de universalitate, așa cum era cunoscută în începuturile creștinismului:

„Mărturisirea de credință este trăsătura definitorie a oricărei spiritualități. În creștinism, mărturisirea de credință dobândește o deschidere universală, întrucât Adevărul deplin, Dumnezeu întrupat ca Om, Se arată întregii umanități, împlinind toate căutările și neputințele omenești, și luminând toate sensurile lumii și ale vieții. În ortodoxie, mărturisirea de credință este însăși viața deplină a persoanei și a oamenilor întreolaltă, în stare de comuniune cu Dumnezeu și între ei. Aceasta întrucât, în forma ei deplină, mărturisirea credinței ortodoxe nu este altceva decât trăirea și împlinirea credinței, o cale a viețuirii care ne conduce în Duhul, prin Fiul Întrupat ca Om, către o tot mai deplină participare la comuniunea de iubire a Persoanelor Treimii"[583].

---

[580] Olivier Clément, *Viitorul Bisericii*, Patmos, Cluj-Napoca, 2014, p. 95.
[581] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 214.
[582] Alexander Schmemann, *Biserică, lume, misiune*, p. 228.
[583] Răzvan Ionescu, *Apologetica ortodoxă*, Basilica, București, 2013, p. 27.

Justețea adevărului și a credinței sunt garantate prin soborniciate[584]. Paradoxal, comunitatea euharistică locală a dus la depășirea antitezei dintre local și universal, ceea ce a făcut posibilă aplicarea termenului „catolic" la scară atât locală, cât și universală[585].

În Apus, situația a fost diferită, pe lână contextul istoric și rivalitatea dintre Roma și Constantinopol a contribuit și mentalitatea creștinului occidental. Aceasta l-a determinat să aibă nevoie „de o autoritate obiectivă pentru fixarea adevărului – un Scaun inefabil sau o Scriptură dictată de Dumnezeu care să-l îndreptățească și să-l asigure în ceea ce privește posedarea individuală a adevărului"[586]. Universalitatea a fost înțeleasă mai mult cantitativ și geografic. Prin *Inquisitio, Index Librorum Prohibitorum, Congregatio de Propaganda Fide* și *Infallibile magisterium,* Yannaras vede un germen de totalitarism. În accepțiunea romană a universalității, evenimentul eclezial s-a identificat cu o ideologie controlată care a dus la transformarea în religie. Acesta este un răspuns instituționalizat la nevoia umană instinctuală de control: „Legalismul moralizator, adică teama de libertate. Supunerea față de o autoritate «infailibilă», adică teama de maturizare. Idolatrizarea «dogmei», adică teama de pericolul accesului la cunoașterea empirică prin asceză"[587]. Papalitatea și clerul catolic s-au bucurat de putere și prestigiu asupra Occidentului. Un eșec dramatic al universalității a devenit un mare succes al eficienței laice.

Alienarea universalității este regăsită și în Răsărit. Drept cauză pot fi menționați doi factori: imitarea nesesizată a modelului Vatican și apartenența la rasă și națiune. Primul factor poate fi explicat prin cucerirea Bizanțului de către otomani. Patriarhia Constantinopolului a rămas singura autoritate de reprezentare oficială a creștinătății ortodoxe (chiar dacă aspirația de supremație în cazul Constantinopolului a existat și anterior). Acest statut privilegiat a creat un Constantinopol cu „aspirații de Vatican". Inclusiv noțiunile de sinodalitate și episcopat

[584] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 186.
[585] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 162.
[586] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 178.
[587] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 217.

și-au pierdut înțelesul pur universal de revelare a existenței Treimice reale[588]. Cel de al doilea factor este identificat cu dorința de autonomizare față de „ecumenicitatea" greco-romană, fondul cultural comun existent. Primii în acest sens au fost francii. Exemplul lor a fost urmat de către bulgari și sârbi. Cu siguranță, aspirațiile nu erau doar de fond național, ci și politic. Cel mai evident exemplu este Moscova – „a treia Romă". Chiar dacă au păstrat dogma, rușii au dorit, la rândul lor, o desprindere totală față de greci, asemenea francilor. În secolele XIX-XX au urmat statele din zona balcanică. Problema nu este atunci când cineva se roagă și crede în limba sa, ci când face din aceasta un „mic Vatican" naționalist:

> *„Astfel ortodoxia, odinioară sinonimă cu universalitatea bisericească, a ajuns să fie înțeleasă în primul rând ca o religie națională («o religie» «majoritară» în stat, așa cum o definește, de pildă, constituția Greciei pe criterii cantitative – demografice). Ortodoxia bisericească se identifică cu persoana istorică a fiecărei națiuni, cu aventurile politice și ambițiile acesteia, devine o componentă esențială a ideologiei statale oficiale. Se supune în mod inevitabil intereselor politicii interne și externe, sprijină (sau «sfințește») violența confruntărilor războinice"*[589].

Pietismul și transformarea Evenimentului Eclezial în religie

Pietismul reprezintă cea mai pură manifestare a nevoii instinctual umane de religie[590], acest curent urmărește asigurarea certitudinii psihologice de mântuire individuală. Pietismul este cunoscut și înainte de apariția evenimentului eclezial, sub numele de gnosticism. Gnosticismul urmărea cunoașterea realizată exclusiv prin performanțe individuale în forme de pietate practică. În ceea ce privește pietismul, acesta afectează Biserica din punct de vedere ontologic:

---

[588] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 221.
[589] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 228.
[590] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 229.

> *„Pietismul subminează, așa cum am spus, când nu-l neagă total, adevărul ontologic al Bisericii, neatingându-se însă de formulările acestuia, pe care le dă simplu la o parte, considerându-le forme intelectuale fără legătură cu salvarea omului; le lasă în grija și sub jurisdicția academismului teologic autonom. Pietismul îi păstrează o fidelitate formală literei formulării dogmatice, dar e vorba de litera moartă, neimplicând viața și experiența existențială”*[591].

Trăsăturile comune ale acestui curent sunt considerate a fi dualismul ontologic, dochetismul și detestarea materiei. O tratare istorică sau dogmatică a subiectului nu ține de scopul urmărit în această cercetare. Important este felul în care pietismul a contribuit la transformarea evenimentului eclezial în religie și de ce. Acesta era caracterizat și printr-un refuz religios al acestuia față de evenimentul eclezial și manifestările sale instituționale. Pe scurt, maniheismul s-a prelungit în mișcarea marcioniților și messalienilor. De aici au apărut pavlicienii, bogomilii, și apoi catarii. Din catari au izvorât marile mișcări protestante pietiste. Întreaga istorie pietistă reprezintă tentația de transformare în religie a evenimentului eclezial. Acesta a propus și propune o alternativă de înlocuire a Bisericii cu religia.

Ortodoxismul: transformarea în religie a ortodoxiei bisericești

Consolidarea codificată a moștenirii - Ortodoxia și transformarea Evenimentului eclezial în religie

Universalitatea constituia elementul de autenticitate al evenimentului eclezial, în opoziție cu fragmentarismul ereziei. Acest criteriu a fost înlocuit treptat cu ortodoxia, sau mai corect spus: ortodoxismul. Binomul ortodoxismului este arhicunoscut: individualitate – obiectivitate[592]. Yannaras identifică drept cauză idolatrizarea Tradiției, care ajunge până la sacralizarea absurdului (atunci când o practică este preluată și scoasă din contextul istoric). Trebuie menționat că, după

[591] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 134.
[592] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 238.

cum însuși afirmă, Yannaras acuză idolatrizarea istorică a Tradiției, iar nu Tradiția ca mărturie existențială:

> *„De aceea criteriul ortodoxiei bisericești este experiența și credința Bisericii întregi, întruchipată în persoana sfinților. Iar sfinții Bisericii nu sunt recunoscuți ca atare pornind de la calitățile lor morale, ci pe baza manifestării și întruchipării adevărului în persoana lor"*[593].

Împărțirea sfințirii apei în „mare" și „mică", idolatrizarea sacralității obiectelor de cult sau așa-zisa cunoștință a etapelor prin care sufletul trece după moarte sunt doar câteva exemple în acest sens. Atunci când apare o problemă, reflexul constă în găsirea soluției în formulările patristice, precum apelau comuniștii la citatele marxiste și leniniste, fără a se gândi o soluție adaptată momentului. Acest fapt se datorează confundării semnificantelor cu semnificatele[594]. Este un paradox, deoarece facem exact opusul față de ceea ce au făcut Părinții: refuzăm să operăm în paradigma timpului nostru. Se absolutizează semnificantul, dar se pierde năzuința de atingere a semnificatului.

Confesiune și mărturisire: evoluția în Biserica Primară și impactul în Era Modernă

În Biserica primară, confesiunea era înțeleasă ca mărturisire publică a relației directe, nemijlocite, cu Hristos. Tocmai de aceea, termenul de mărturisitor a fost multă vreme identificat cu cel de martir:

> *„Termenul martir înseamnă martor și provine din limbajul științelor juridice. În Antichitatea elenă, cuvântul martir desemna martorul doveditor într-un act de justiție, unde își prezenta de bunăvoie punctul de vedere. Acțiunea martorului este probată prin*

[593] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, p. 187.
[594] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 242.

> *mărturie. Martiriul reprezenta proba care face dovada afirmației mărturisite"*[595].

Înțelesul confesiunii începe să se schimbe odată cu schimbarea înțelesului credinței. Astfel confesiunea ajunge să fie considerată ca proclamare oficială și publică a acceptării unei dogme religioase[596]. Odată cu Sinodul I Ecumenic a început codificarea experienței bisericești. Însă „pe atunci, confesiunea codificată funcționa (avem indicii clare în acest sens) ca *termen* (limită-delimitare a experienței comune) și nu ca substitut al experienței"[597]. Din pricina nevoii religios-instinctuale, simbolul experienței ecleziale a devenit sinonim cu noțiunea de adevăr. Mărturisirea de credință a devenit declarația convingerilor individuale. Fie că este vorba despre *Confessio Augustana*, *Fidei ratio*, *Confessio Tetrapolitana* sau *Professio Tridentina*, semnificația este aceeași: toate reprezintă mărturisiri oficiale (codificate) care au rolul de condiții individuale pentru aderarea la credință. Ca reacție la conflictul dintre protestantism și catolicism, în Biserica ortodoxă au apărut patru „mărturisiri" de credință în persoana lui Mitrofanis Kritopoulos, Kyrillos Loukaris, Petru Movilă și Dositheos Notaras:

> *„Cea mai importantă consecință istorică a Confesiunilor «ortodoxe» din secolul XVII a fost tocmai tradiția pe care acestea au creat-o, făcând ca alienarea veștii celei bune a Bisericii, sub forma unui ideologem, să fie considerată o «modernizare» de la sine înțeleasă"*[598].

Alienarea Ortodoxiei: diferențierea dintre Ortodoxie și ortodoxism

Ortodoxismul se caracterizează prin incapacitatea de a distinge evenimentul eclezial în comparație cu religia supusă instinctului. Taina este confundată cu magia; comuniunea devine alianță ideologică;

---

[595] Răzvan Ionescu, *Apologetica ortodoxă*, vol. I, p. 125.
[596] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 249.
[597] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 249.
[598] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 254.

predica se transformă în propagandă; asceza preia forma moralei individualiste; grija pastorală se convertește în manipulare psihologică; slujirea aproapelui devine prilej de exercitare a puterii. În cele din urmă, săvârșirea Euharistiei este considerată doar o ceremonie religioasă. Până și episcopul ajunge să fie mai mult un „manager":

> *„Atunci când ortodoxia evenimentului eclezial se alienează sub forma Ortodoxismului religios, nici clerul, nici poporul nu mai este interesat de existența corpului comuniunii vieții membrilor – comuniunii străduaniei, de întruchiparea «și pe pământ» a Împărăției lui Dumnezeu: a modului treimic de existență"*[599].

În ortodoxism, monahul devine un „procuror", garant al unei autenticități paralizate. Aici monahismul nu este criticat, ci mai degrabă deplâns[600]. Erezia ajunge să fie verificată mai degrabă de un „bătrân" harismatic (sau chiar de un dogmatist), în defavoarea autorității sinodale.

Ortodoxismul divide ortodoxia în secte care se întrec în proeminența zelului. Divinizarea trecutului înăbușe orice tentativă de căutare. Metafizica fără căutarea Celui ce este (*1 Cronici* 16, 11), reprezintă o convingere individuală supusă morții. Prin evenimentul eclezial, se retrăiește dorința unică, curată, de Dumnezeu. „Limbajul experienței bisericești – limbajul Ortodoxiei – este poezia. Imperativele moralizatoare, stereotipurile ideologice, dulcegăriile sentimentale sunt limbajul religiozității instinctuale – limbajul Ortodoxismului"[601].

Critica lui Yannaras asupra Filocaliei și a lui Nicodim Aghioritul

Filocalia reprezintă o antologie de texte patristice, o colecție a „iubirii de frumos", care are scopul de a sprijini viața duhovnicească și urcușul ascetic. Sfântul Nicodim Aghioritul este cel care a finalizat întocmirea acestei colecții. Aceasta a fost publicată pentru prima dată în 1782 și reeditată la Atena în 1893. În 1793, textul a fost tradus în slavonă de către Sfântul Paisie Velicicovschi. Asimilarea sa de către

[599] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 257.
[600] A se vedea nota din *Contra religiei*, p.259
[601] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 263.

gândirea rusească a generat așa-zisa „renaștere filocalică". Filocalia a urmat să fie tradusă în majoritatea țărilor Răsăritene. Totuși, este surprinzător succesul de care aceasta s-a bucurat în Occident.

Un prim motiv ar putea fi pierderea interesului față de religiozitatea juridică și curentul ezoteric oriental regăsite în spațiul occidental. Un alt motiv poate fi și rezonanța pe care Filocalia o are cu pietismul și psihologismul individualist. Prin asimilarea de care s-a bucurat în Occidentul individualist, această antologie a trezit întrebări cu privire la contribuția sa asupra individualismului religios promovat de ortodoxism. Dincolo de reacțiile negative față de persoana lui Yannaras în urma criticării Filocaliei, este esențială înțelegerea faptului că acesta nu critică autoritatea patristică propriu-zisă, ci doar alăturarea acestor fragmente textuale: „Nu ca să contestăm textele patristice (mărturia lor este prețioasă pentru strădania bisericească), ci, eventual, antologarea lor: obiectivele și criteriile ce au determinat desprinderea respectivelor fragmente din ansamblul originalelor"[602].

„Biserica" apare menționată de foarte puține ori în întreaga colecție, și de cele mai multe ori apare doar ca denumire instituțională sau reper spațial. Nu este menționată în niciun loc participarea la evenimentul eclezial, la modul de existență treimic. Prin promovarea ascezei individuale ca mijloc de întâlnire cu Dumnezeu este promovată iubirea de sine. Paradoxal, hrănim adversarul în timp ce luptăm contra lui. Doar că omul nu mai este *valoros*, ci devine „îndreptățit spre mântuire". Participarea *la* și *în* Biserică, ca premisă de intrare în Împărăție, este complet absentă. Euharistia devine doar „har întăritor" pentru strădania individuală. Yannaras afirmă că se regăsește chiar accepțiunea transsubstanțierii[603]. Este criticată asceza rezumată la individ, diferită de asceza bisericească ce conduce la strădania comună a corpului bisericesc.

Textele selectate de către Sfântul Nicodim, pentru a constitui corpul filocalic, sunt lipsite de semnificatele ontologice din limbajul bisericesc[604]. Termeni precum „mântuire", „dragoste", „început" și „temelie"

[602] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 269.
[603] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 271.
[604] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 272.

nu sunt înțeleși ca termenii libertății relaționale, ci ai necesității naturale. De multe ori se creează o antiteză între credința Bisericii și credința contemplativă. Unicitatea celorlalte persoane este anulată, acestea devin doar „ajutoare" în devenirea individuală. Prin Filocalie, Occidentul individualist se poziționează „în mijlocul nostru"[605]. Yannaras îl acuză pe Nicodim Aghioritul și de traducerea altor texte Occidentale, prin care se promovează legalismul și transformarea codificată a semnificatelor bisericești. Nicodim Aghioritul se face vinovat de transformarea evenimentului eclezial în religie și de promovarea Ortodoxismului. Astfel, pentru evenimentul eclezial opera sa reprezintă un adevărat coșmar[606]:

> *„Problema dificil interpretabilă la Nicodim Aghioritul stă în pliurile de occidentalizare nedisimulată pe care le manifestă opera sa. E o adevărată enigmă cum o asemenea personalitate adăpată din bogăția teologică a cultului ortodox, din studiul textelor patristice, și mai cu seamă ale lui Grigorie Palama, din experiența și contemplația ascezei filocalice, teologhisește, scrie și desfășoară o activitate pastorală având drept axă devieri occidentale fundamentale de la Evanghelia Bisericii"*[607].

Comunitatea athonită a luat la cunoștință „cu negrăită întristare și strângere de inimă"[608] criticile aduse lui Nicodim de către Yannaras. În acest sens, un comunicat împărțit în șapte secțiuni, ce punctează anumite aspecte ale criticii primite, este oferit. În primul rând, Yannaras pornește de la anumite fragmente ale textelor Sfântului, pentru a trage concluzii referitoare la întreaga operă. În al doilea rând,

---

[605] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 274.
[606] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 277.
[607] Christos Yannaras, „Paradoxul lui Nicodim Aghioritul", în *Nicodim Aghioritul: Personalitatea - opera - învățătura ascetică și mistică (Elia Citterio)*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 462.
[608] „Comunicat al Sfintei Comunități a Sfântului Munte: Respingere a tezelor eronate ale dlui Christos Yannaras despre cel întru Sfinți Părintele nostru Nicodim Aghioritul", în *Nicodim Aghioritul: Personalitatea - opera - învățătura ascetică și mistică (Elia Citterio)*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 467.

chiar dacă sunt regăsite anumite expresii din teologia occidentală, acestea nu alterează ortodoxia textelor. În al treilea rând, textele Sfântului Nicodim reprezintă un ajutor pentru păstorirea ortodoxă, iar nu o antologie cu tentă juridică. În al patrulea rând, dovada ingeniozității traducerii unor texte catolice, precum *Războiul nevăzut,* reiese și din faptul că acestea au fost traduse ulterior și de alți Sfinți Părinți (Teofan Zăvorâtul traduce acest text în rusă). În al cincilea rând, prin efortul său de a curăți Biserica, Yannaras devine, el însuși, un „catar”[609]. De asemenea, opiniile acestuia vin în contradicție cu opinia panortodoxă despre Sfânt. Și nu în ultimul rând, opiniile eronate ale lui Yannaras cu privire la *persoană* și *eros* stau la baza criticii adresate lui Nicodim. În concluzie, ne putem întreba, pe linia comunicatului din Sfântul Munte Athos: „Nu cumva dl. Yannaras respinge nu numai moralismul/eticismul, ci și exigențele morale fundamentale ale Evangheliei?”[610].

Poate religiozitatea naturală să se supună evenimentului eclezial? - Euharistia și participarea la evenimentul eclezial în Biserica Ortodoxă

Evenimentul eclezial are puterea de a continua întruparea lui Hristos și de a smulge trupul lumii din autonomia folosirii individuale[611]. Participarea la evenimentul eclezial nu anihilează instinctul natural, ci îl transfigurează și îl include în strădania comună, în relația dintre Hristos și Biserică. Vorbim astfel despre taina Bisericii: realizarea și revelarea modului treimic de existență[612]. Taina care „altoiește” nevoia naturală umană, *în* și *la* Biserică, este Euharistia. Dragostea dezinteresată, dornică de comuniune, este premisa participării în noul mod de existență, ca sursă a vieții: „Religia este interes instinctual

[609] „Comunicat al Sfintei Comunități a Sfântului Munte: Respingere a tezelor eronate ale dlui Christos Yannaras despre cel întru Sfinți Părintele nostru Nicodim Aghioritul”, p. 471.
[610] „Comunicat al Sfintei Comunități a Sfântului Munte: Respingere a tezelor eronate ale dlui Christos Yannaras despre cel întru Sfinți Părintele nostru Nicodim Aghioritul”, p. 475.
[611] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 279.
[612] Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 280.

individual, Biserica este strădanie a eliberării de interesul individual. Fără interesul individual, instinctul naturii umane, strădania eliberării de natură ar fi fost necunoscută, la fel și *persoana* ca ipostază a libertății"[613].

Concluzie

Observăm că experiența religioasă autentică, cea a evenimentului eclezial, este de natură empirică[614] și comunională (ecleziastică). Religiozitatea criticată de către Yannaras este cea conceptual-afectivă, izvorâtă din instinctul de autoconservare.

Yannaras susține că religia este natural individualistă, deoarece se concentrează pe egoul uman și are o legitimitate legală prin ideea de mântuire individuală. Acesta este un act de egocentrism spiritual. Egocentrismul este trăsătura de baza a omului contemporan. Explicația este că omul se teme de incertitudine. Mai exact, se teme să se dăruiască și să dăruiască. A renunța la propria persoană și a te lăsa în mâna lui Dumnezeu înseamnă un act de curaj.

De asemenea, Yannaras subliniază că iraționalitatea religioasă provine din refuzul de a verifica logic propunerile metafizice, ceea ce creează o opoziție față de raționalismul bazat pe dovezi și demonstrații. Incertitudinea cunoașterii crește dependența de instituțiile religioase, instituții care oferă confortul psihologic dorit, prin asigurări și certitudini. Vedem că există o teamă manifestată și la nivelul rațiunii. Îndrăznim să spunem că atunci când criticăm religiozitatea, criticăm omul fricos, incapabil de relație, dăruire și trăire autentică.

Termenul grecesc ἐκκλησία care a fost folosit inițial pentru a descrie adunările publice din *polis,* a fost reinterpretat pentru a desemna comunitatea creștină, unde adevărul și existența sunt trăite prin relație și dragoste, mai degrabă decât doar legal. Punctul central este reprezentat de către *Euharistie*. Prin integrarea libertății și iubirii ca fundamente ontologice ce stau la baza noii comunități, vedem cum creștinismul redefinește termenii religiozității și existenței.

[613] Christos Yannaras, *Contra religiei,* p. 283.
[614] Înțeleasă ca experiere

Umanitatea este chemată la o viață de comuniune și iubire, prin Învierea lui Hristos. Dragostea și eliberarea din constrângerile naturii individuale ne sunt exemplificate prin relația de filiație dintre Fiul și Tatăl. Evenimentul eclezial se arată și ca realitate istorică. Relaționarea directă cu Hristos este transmisă în și prin Biserică. Cunoașterea este direct proporțională cu strădania de a transcende individualul. Așadar, noul mod de existență urmărește dragostea și renunțarea la sine. Acestea ne duc cu gândul spre trăirea ascetică. Dar, este important să nu confundăm asceza ca scop în sine cu asceza în vederea participării la strădania comună.

Bibliografie

- Adolf von Harnack, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creştine fundamentale*, traducere de Walter Fotescu, 3, Herald, București, 2023.
- Clément, Élisabeth; Demonque, Chantal; Hansen-Løve, Laurence; Kahn, Pierre, *Filosofia de la A la Z*, traducere de Magdalena Mărculescu-Cojocea și Aurelian Cojocea, 2, ALL, Timișoara, 2000.
- Clément, Olivier, *Viitorul Bisericii*, traducere de Vasile Manea și Ciprian Vidican, Patmos, Cluj-Napoca, 2014.
- Felmy, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale*, traducere de Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999.
- Felmy, Karl Christian, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe: un comentariu istoric*, traducere de I. Ioan Ică, 2, Deisis, Sibiu, 2008.
- Ionescu, Răzvan; Mihalache, Sorin; Ioja, Cristinel, *Apologetica ortodoxă*, vol. I, ediție de Adrian Lemeni, Basilica, București, 2013.
- Louth, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine: de la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere de Elisabeta Voichița Sitea, 2, Deisis, Sibiu, 2024.
- Marion, Jean-Luc, *Despre raționalitatea Revelației și iraționalitatea credincioșilor*, traducere deMaria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2014.
- Schmemann, Alexander, *Biserică, lume, misiune*, traducere de Maria Vințeler, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.
- Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, 4, EIBMO, București, 2010.

- Turcan, Nicolae, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion* (Universitas), Eikon, București, 2016.
- Vernant, Jean-Pierre, *Originile gândirii grecești*, traducere de Florica Bechet și Dan Stanciu, Symposion, 1995.
- Yannaras, Christos, *Contra religiei*, traducere de Tudor Dinu, ediție de Sorin Dumitrescu, Anastasia, București, 2011.
- Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Constantin Coman, Bizantină, București, 1996.
- Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, traducere de Mihai Cantuniari, Anastasia, București, 2004.
- Yannaras, Christos, *Persoană și Eros*, traducere de Zenaida Luca, Anastasia, București, 2000.
- Yannaras, Christos, „Paradoxul lui Nicodim Aghioritul", în *Nicodim Aghioritul: Personalitatea - opera - învățătura ascetică și mistică (Elia Citterio)*, traducere de I. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 2001.
- Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Bizantină, București, 2007.
- *Ceaslovul mic*, EIBMO, București, 2023.
- „Comunicat al Sfintei Comunități a Sfântului Munte: Respingere a tezelor eronate ale dlui Christos Yannaras despre cel întru Sfinți Părintele nostru Nicodim Aghioritul", în *Nicodim Aghioritul: Personalitatea - opera - învățătura ascetică și mistică (Elia Citterio)*, traducere de I. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 2001.