

TEOLOGIA

anul VIII, nr. 4, 2004

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Design si foto: Călin Lucaci

Coperta I: Mănăstirea Voronet: pictură murală exterioară

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

**UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

TEOLOGIA

**ANUL VIII, NR. 4, 2004
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PRE^aEDINTE:**

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului si Hunedoarei

REDACTOR RESPONSABIL:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN

MEMBRI:

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN RUS

Lect. univ. drd. CAIUS CUTARU

Asist. univ. drd. CRISTINEL IOJA

SECRETAR DE REDACȚIE:

Pr. lect. univ. dr. MIHAI SĂSĂUJAN

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

SIMONA ȚEREI

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

TEOLOGIA

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

FACULTATEA DE TEOLOGIE

2900 ARAD

2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-57-285855

Tel/Fax: 0040-57-285855

CUPRINS

IN MEMORIAM

Trecerea la cele vesnice a părintelui lector univ. dr. Dumitru Moca	193
--------------------------------------------------------------------------------------	------------

EDITORIAL

Congresul internațional al scolilor de teologie ortodoxă (Sofia, 6-11 octombrie 2004)	7
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------

STUDII

Nicolae Achimescu	
Secularismul ca atitudine spirituală care-l ignoră pe Dumnezeu	11
Ioan Tulcan	
Accente ale misiunii ortodoxe în contextul unificării europene.....	42
Caius Cutaru	
Timpul mitic	56
Lucian Farcasiu	
Aspecte de Teologie Liturgică si Pastorală reflectate în opera părintelui profesor Ilarion V. Felea	76
Anton Ilica	
Ștefan cel Mare: cultura bisericească	101
Dumitru Mărcuș	
Cuvântul, rugăciunea, comunicarea în gândirea părintelui profesor Dumitru Stăniloae	107
Constantin Rus	
Căsătoriile mixte si tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe	115

Mihai Săsăujan

Părintele Dumitru Stăniloae – fragmente biografice 142

Marius tepelea

Crestini si evrei în Răsăritul grecesc 162

Ioan C. Tesu

Paternitate si filiatie duhovnicească la

Sfântul Simeon Noul Teolog 171

TRADUCERI

Sfântul Simeon al Tesalonicului: Despre preotie,

adresată unuia dintre monahii evlaviosi

învrednicit în treapta diaconiei 204

RECENZII

Preot Dr. Dumitru Moca, „Sărbătoarea Învierii

Domnului sau a Sfințelor Pasti. Studiu istoric liturgic”,

Arad, 2003, 319 p. (Lucian Farcasiu) 219

Pr. dr. Constantin Eugen Jurca,

**„Experienta duhovnicească si cultivarea
puterilor sufletesti – contributi de metodologie
si pedagogie creștină”, Editura Marineasa,**

Timisoara, 2001, 375 pg. (Amalia Gavra) 226

Nikolaos A Matsoukas, „Istoria filosofiei

bizantine”, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin

Coman, Nicusor Deciu, Editura Bizantină,

Bucuresti, 2003, 272 pg. (Cristinel Ioja) 228

LISTA AUTORILOR 232

EDITORIAL

Congresul internațional al scolilor de teologie ortodoxă (Sofia, 6-11 octombrie 2004)

Colile de teologie ortodoxă au constituit, întotdeauna, puncte de sprijin esențiale pentru gândirea, atitudinea și lucrarea Bisericii în lume. Încă din primele secole creștine, scolile teologice au frământat gândirea creștină, încercând să confere mesajului creștin consistență, vigoare și coerență. În momentele cele mai dificile pentru viața și activitatea Bisericii în istorie, scolile teologice au însemnat, adeseori, un real punct de sprijin, încurajare și inspirație pentru aceasta.

Veacul al XX-lea a fost unul, care a prilejuit teologilor reprezentanți ai Ortodoxiei, să se întâlnească și să scruteze cu mintea, simțirea și voința, marile probleme, care s-au pus Bisericii Ortodoxe și teologiei acesteia în acele decenii. Pentru prima dată s-au întâlnit în cadrul unui congres internațional în anul 1936, la Atena, marile spirite ale Ortodoxiei într-o confruntare directă a acesteia cu propria sa identitate și menire în lume.

În zilele de 6-11 octombrie 2004, s-au desfășurat lucrările celui de-al șaselea congres internațional al colilor de Teologie Ortodoxă a Universității Sf. Clement de Ohrida din Sofia. Tema generală a manifestării a constituit-o „Teologia Ortodoxă și lumea contemporană”.

La acest congres au participat peste 40 de reprezentanți veniți din peste 20 de țări: Albania, Austria, Bielorusia, Bulgaria, Franța, Grecia, Georgia, Germania, Finlanda, Liban, Marea Britanie,

Polonia, România, Rusia, Serbia, Slovacia, S.U.A., Elvetia, Turcia, Ucraina¹. Participanții au avut un schimb de experiență asupra problemelor cu care se confruntă fiecare zonă geografică, de unde au venit participanții și unele soluții în fața problemelor dificile, care confruntă Bisericele Ortodoxe locale în vremea noastră.

Congresul a început în ziua de 6 octombrie a.c. cu un Te Deum oficiat de patriarhul Maxim al Bulgariei în catedrala din Sofia. Apoi au fost prezentate două comunicări introductive elaborate de profesorii de teologie: Nicolas Chivaros (Sofia) și George Dragas (Boston- S.U.A.). Printre participanți mai menționăm: Mitropolitul Ioan al Pergamului (Patriarhia Ecumenică), mitropolitul Amfilohie al Muntenegrului (Patriarhia Sârbă), Mitropolitul Daniel al Moldovei (Patriarhia Română), Grigorios Papatimos (Sf. Serghe-Paris), Christoph d Aloisio (Bruxelles), Christos Oikonomou (Tesalonic), Radu Preda (Cluj-Napoca), s.a.

La încheierea lucrărilor, participanții au redactat două apeluri: primul a fost adresat autorităților landului german Bayern, pentru a nu închide Institutul Teologic Ortodox din München, altul a fost înaintat autorităților Federației Ruse, solicitându-se ca diplomele acordate de ^acolile teologice din Rusia să fie recunoscute de Stat.

Un fapt deosebit de semnificativ, ce s-a conturat în cadrul acestui congres a fost acela de a se crea o Asociație mondială a ^acolilor de teologie ortodoxă. S-a propus un comitet de organizare format din șapte membri, având în fruntea sa, pe decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Tesalonic: dr. Christos Oikonomou. Contextul unor asemenea demersuri este arătat în comunicatul final, care precizează următoarele: „Noi trăim într-o nouă epocă, în care temele de discuție sunt dictate de noile realități existente în lume, atât de ordin politic, cât și cultural. De aceea, noi trebuie să lucrăm împreună, atât la nivel interortodox, cât și interconfesional, interreligios și intercultural, pentru a face față interogațiilor noului mileniu...Teologia nu poate să se dezvolte în afara Bisericii, dar nici Biserica nu poate fi înțeleasă fără

¹ *Service Orthodoxe de Presse (S.O.P.)*, 292, noiembrie 2004, p. 10

teologie”². De aici rezultă necesitatea colaborării mai strânse, între scolile teologice.

În cadrul Congresului, reprezentanții facultăților și institutelor teologice ortodoxe din țările membre ale Uniunii Europene au decis crearea unui Forum european al scolilor teologice ortodoxe (E.F.O.S.T.), aceasta, în urma inițiativei Comisiei Europene din 26 ianuarie 2004, privitoare la Universitățile de tendință din Europa. Scopul acestui Forum poate fi rezumat în câteva puncte:

1. Să impulsioneze colaborarea dintre toate Facultățile europene de Teologie Ortodoxă la toate nivelele lor.

2. Să dezvolte o rețea de relații și schimburi cu celelalte Universități *de tendință* din Uniunea Europeană.

3. Să participe de o manieră mai largă, la dialogul inter-creștin și inter-religios, care se află acum în plină desfășurare și să îl înscrie în perspectiva extinderii europene și a societății civile pluraliste.

4. În fine, să inaugureze o colaborare permanentă cu Comisia Europeană și cu instituțiile europene asupra problemelor referitoare la educație, care intră în competența acestora.

Sediul oficial al acestui Forum va fi la Bruxelles. S-a ales și un consiliu de administrație al acestui Forum (prescurtat E.F.O.S.T.), pe următorii patru ani (2004-2008) format din următorii teologi:

1. Presedinte: Prof. Dr. Grigorios Papathomos (Paris)

2. Vice-presedinte: Prof. Dr. Emil Traitchev (Sofia)

3. Secretar general: Christoph D. Aloisio (Bruxelles)

4. Trezorer: Dr. Radu Preda (Cluj-Napoca)

5. Membru: Prof. Dr. Christos Oikonomou (Tesalonic)³

Acest congres teologic se distinge de toate celelalte Congrese de teologie ortodoxă de până acum, surprinzând, într-adevăr, cu acuratețe noile provocări, care stau în fața Bisericii Ortodoxe, a Teologiei, dar am putea spune, chiar a lumii de astăzi, caracterizate prin mari complexități și încărcate nu de puține pericole, pe multiple planuri.

² *Ibidem*, p. 11

³ *Ibidem*. Vezi și *Comunicatul celui de-al VI-lea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă*, Sofia, Bulgaria, 5-10 octombrie 2004, în *Renasterea*, anul XV, serie nouă, noiembrie 2004, p. 5

Teologia Ortodoxă contemporană, prin asemenea exprimări demonstrează că este o Teologie vie, curajoasă și responsabilă pentru Biserică și lumea în care ea se manifestă. De modul cum se vor finaliza proiectele schitate de acest Congres va depinde confirmarea maturității și coerenței Teologiei Ortodoxe de astăzi, chemată să depună mărturie despre nădejdea, care o însufletește, precum și despre bogăția și frumusețea acestei Ortodoxii, ce se cere a fi cercetată, cunoscută și lăsată să inspire și să fructifice contemporaneitatea.

Pr. Ioan Tulcan

Nicolae Achimescu

Secularismul ca atitudine spirituală care-l ignoră pe Dumnezeu

Abstract

The study below has five chapters. They refer to the concept of secularization, seen as a controversial paradigm, to the concept in which the secularization began, to the fight against God, where it is reminded the concept of Nietzsche of death of God and it ends with a chapter dedicated to the religious syncretism and to secularization.

1. Secularizarea – o paradigmă discutată și discutabilă

Lumea secularizată¹ trebuie înțeleasă ca o lume desacralizată, care se plasează în orizontul spiritului acestui “veac”, care își trăiește existența, mai degrabă, “după moda timpului”, decât în spiritul Evangheliei lui Hristos, decât în spiritul adevărului lui Dumnezeu. Într-o asemenea lume, important

¹ Termenii *secularizare* și *secularism* provin din latinescul *saeculum* care înseamnă rasă, neam, generație, epocă, secol (în sensul de timp îndelungat), dar și spiritul vremii, moda timpului, viață lumească (cf. G. Gutu, *Dictionar latin-român*, Ed. ʹtiintifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 1082). Noțiunea de “viață lumească”, intrată în uz în latina târzie, semnifică o modalitate de viață contrapusă vieții creștine. În consecință, *secularizarea* vrea să semnifice un fenomen prin care, la nivelul mentalităților, se realizează o schimbare majoră în privința ierarhiei valorilor și principiilor care ar trebui să călăuzească omul și societatea în ansamblul său;

este ceea ce se acumulează și se exprimă exclusiv aici și acum, ceea ce triumfă asupra a ceea ce ne înscrie și ne înalță spre vesnicia lui Dumnezeu; concret, aceasta înseamnă că economicul triumfă asupra spiritualității, tehnica asupra culturii, politicul asupra moralei, trupul asupra sufletului, temporalul asupra eternității, relativul asupra Absolutului. În fine, secularismul presupune o detasare de Dumnezeu, adică o ignorare totală a oricăror principii religioase, în general, și creștine în special.

Datorită evoluției tot mai pregnante a procesului de secularizare, structurile sociale, economice și politice se modelează și se exprimă tot mai mult fie în afara Bisericii, fie împotriva acesteia. Deși religia își păstrează în continuare caracterul de opțiune personală, foarte mulți oameni își trăiesc viața privată într-o manieră complet secularizată, fără nici o raportare la criteriile și valorile religios-morale.² De fapt, așa cum subliniază O. Clément³, societatea secularizată este o societate care păstrează o tăcere absolută în ceea ce-L privește pe Dumnezeu. Din nefericire, în multe medii, a devenit aproape necuviincios și chiar “obscen” să vorbești despre Dumnezeu; pudoarea în legătură cu Dumnezeu a luat locul pudorii cu privire la sex; mai mult decât pudoare, e vorba de o adevărată inhibiție.

În opinia majorității analiștilor acestui fenomen, procesul secularizării a început în zorii perioadei Renasterii. Progresiv, științele au început să se îndepărteze de metafizica teologică, de principiile sale axiologice, construindu-și propriul lor univers științifico-tehnic și propriul lor limbaj simbolic. Teologia a început să nu mai fie recunoscută regina științelor, ca în perioada Evului Mediu, iar Biserica, la rândul ei, a pierdut competența universală în domeniul social.⁴

Desigur, pe de o parte, procesul secularizării trebuie înțeles în accepțiunea sa istorică, în sensul că lumea a fost desacralizată, detasându-

² Cf. W.R. Crockett, *Le christianisme et la culture dans la société moderne sécularisée*, în rev. „La Maison-Dieu”, nr. 179, 1989, p. 47; H. Häring, *Glaube ja-Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, p. 40 sq.;

³ O. Clément, *Viata din inima noastră*, trad. rom., Ed. Pandora-M., Târgoviste, 2001, p. 47;

⁴ Klauspeter Blaser, *La théologie en XX-ème siècle, L'âge d'homme*, Lausanne, 1995, p. 132; apud Gh. Popa, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Ed. Trinitas, Iasi, 2000, p. 13; cf. Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, 1967, p. 267;

se de Dumnezeu. Pe de altă parte, însă, *Arnold Loen* atrage atenția, pe bună dreptate, că aceasta nu presupune nici pe departe faptul că “înainte Dumnezeu ar fi fost realmente prezent în lume, iar acum ar fi părăsit-o”, ci înseamnă doar că Dumnezeu a fost îndepărtat din conștiința omului⁵. Prin urmare, secularizarea nu reprezintă un proces în spațiul existenței, în cel ontic, ci un proces care se derulează în spațiul conștiinței umane. Secularizarea nu se produce în realitate, ci se realizează în domeniul interpretării, al realității din orizontul rațiunii umane, în filosofie, în știință, în cultură etc., deci în ceea ce produce spiritul uman. Practic, Dumnezeu n-a abandonat lumea. El este prezent în ea la fel ca și mai înainte⁶.

Din perspectiva sociologilor, ideea de secularizare este una cel puțin discutabilă, pentru că utilizarea sa sociologică este una foarte delicată; într-o lucrare a sa, sociologul britanic *David Martin*⁷ propune chiar renunțarea la noțiunea de *secularizare*, considerând că aceasta ar fi legată de ideologii seculariste antireligioase și că un asemenea termen ar fi cu neputință să fie “operationalizat empiric”.

Desigur, ca teorie sau concept general, teza secularizării ridică o serie de probleme și întrebări. Iată câteva dintre acestea, ridicate tot de către sociologi: oare, teoria aceasta nu interpretează prea pripit diminuarea unor anumite practici și eroziunea unor credințe ca pe o dovadă a declinului ireversibil al religiei? Nu reflectă ea, oare, punctul de vedere al unor intelectuali care, indiferenți față de orice formă de religiozitate sau străini față de orice sentiment religios, și-ar proiecta în analize propria aversiune față de religie? Nu reprezintă ea, oare, un mod foarte occidental și prea centrat pe creștinism de a vedea lucrurile, adică o teorie valabilă doar pentru un anumit spațiu religios, dar invalidă pentru altele, cum ar fi cel asiatic, african etc.? Oare, nu ar putea exista o modernizare fără secularizare?⁸

Este foarte adevărat că, în cele mai multe cazuri, asocierea dintre secularizare și modernitate este pe deplin justificată. Dar, așa cum

⁵ A.E. Loen, *Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und ungeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft*, München, 1965, p. 11 sq.;

⁶ F.-M., Schmölzt OP, *Die Säkularisierung des europäischen Geistes*, în: *Pro Oriente. Ökumenische Hoffnungen*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1984, p. 64;

⁷ D. Martin, *The Religions and the Secular. Studies in Secularization*, Routledge/Kegan Paul, London, 1969, pp. 9-27;

⁸ Vezi J.-P. Willaime, *Sociologia religiilor*, trad. rom., Ed. Institutului European, Iasi, 2001, p. 115 sq.;

subliniază aceiași sociologi, există și unele excepții, care vin să pună în discuție această ecuație. De pildă, S.U.A. și Japonia, două țări privite ca un simbol al modernității, ne oferă, în mod paradoxal, un model al convietuirii modernității cu religia. Astfel, în S.U.A., 40% dintre cetățeni sunt practicanti ferventi ai unei religii, iar în Japonia avem de-a face cu o societate în care industrializarea s-a produs în cadrul unui sistem teocratic și în care mișcările politico-religioase ocupă mereu scena politică. În S.U.A., modernizarea nu a fost însoțită de procesul atât de vehiculat al secularizării⁹. Pe de altă parte, faptul că în Japonia modernă se practică în continuare cultul strămoșilor (la nivel familial, pe altare private, sau în templu, pentru ocaziile deosebite), că “statisticile religioase menționează în fiecare an că optzeci de milioane de japonezi merg în marile locuri sfinte ale țării în perioada sărbătorilor de Anul Nou (*Hatsumôde*)”¹⁰ ar putea, de asemenea, să ne determine să credem că avem de-a face cu o societate nesecularizată

Încercând o lămurire cât mai precisă a notiunii de *secularizare*, mulți analiști o raportează la aceea de *laicizare*, prima fiind mai familiară francofonilor, iar a doua spațiului anglofon. Analizând “istoria și sociologia laicității”, *Jean Baubérot*¹¹ a propus o distincție clară între laicizare și secularizare. În opinia sa, dacă *laicizarea* presupune un conflict sau o separare evidentă între Stat și Biserică sau stat și religie, *secularizarea*, în schimb, se referă la o pierdere progresivă din partea Bisericii a rolului și influenței religiei în plan social, în societate, o separare a valorilor religioase și bisericesti de planul social.

Din această perspectivă, de pildă, Danemarca ne apare ca o țară nelaică, dar secularizată: deși luteranismul este aici confesiune națională, societatea civilă este foarte emancipată de orice tutelă religioasă. În același timp, Turcia reprezintă un exemplu tipic de țară laică nesecularizată, pentru

⁹ Cf. R. Finke, *An unsecular America*, în Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernisation. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 154;

¹⁰ Cf. J. Delumeau (ed.), *Le fait religieux*, Fayard, Paris, 1993, p. 617;

¹¹ J. Baubérot, *Laïcité, laïcisation, sécularisation*, în A. Dierkens (ed.), *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1994, pp. 12 și 14;

că desi Islamul a fost abolit din pozitia sa de religie de stat, totusi acesta continuă să exercite o foarte mare influență în viața socială.

Reluând această distincție, *Françoise Champion*¹² precizează că în timp ce “logica laicizării” s-ar caracteriza printr-un conflict între puterea politică și Biserică, între clericali și anticlericali (fapt întâlnit mai ales în țările catolice), “logica secularizării” în schimb presupune acelasi conflict, dar existent în relația Biserică-societate și mai puțin între Biserică și puterea politică (fiind întâlnit mai ales în țările protestante).¹³

De asemenea, paradigma secularizării se poate dovedi greu aplicabilă anumitor culturi religioase, deoarece ea presupune o distincție între sacru și profan, între religios și social, fapt caracteristic spațiului iudaic și creștin, în special, dar cu totul străin altor culturi. De pildă, așa cum se știe, în perioada precomunistă a Chinei, religia nu era distinctă de activitatea socială. Tot la fel, hinduismul nu reprezintă un domeniu separat de viața socială, ci un sistem socio-religios, desemnând nu o formă de credință, un concept, ci un mod de viață, un *modus vivendi*, un anumit tip de atitudine și comportament, practicat de orice hindus în orice moment, în orice împrejurare¹⁴.

Din punct de vedere cultural și istoric, formele pe care le îmbracă procesul secularizării sunt specifice fiecărui context în parte. De pildă, în societatea occidentală contemporană, diferențele sunt evidente mai ales în privința asocierilor instituționale. În Suedia, unde Biserica este practic un departament al Statului, susținut prin impozitare, ea își păstrează forța financiară, chiar dacă nivelul de participare a credincioșilor la slujbele religioase este extrem de scăzut. În Marea Britanie, unde asocierea Bisericii cu Statul este mai atenuată și unde nu există finanțare publică, credincioșii sunt prezenți în număr ceva mai mare la slujbe, însă donațiile voluntare sunt foarte mici. În fine, în S.U.A., unde există o separație clară între Biserică și Stat, credincioșii participă la slujbele religioase în număr mare, iar donațiile sunt foarte consistente. Aceste trei exemple ne

¹² Fr. Champion, *Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse*, *Social Compass*, 40/4, 1993, p. 592;

¹³ Vezi J.-P. Willaime, *op.cit.*, p. 123 sq.;

¹⁴ Cf. N. Achimescu, *India. Religie și filosofie*, Ed. Tehnopress, Iasi, 2001, p. 70 sq.;

J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, *Védisme et hindouisme ancien*, Paris, 1979, p. 416;

demonstrează, fără tăgadă, că sensul atribuit mersului la biserică și donațiilor credincioșilor diferă de la o societate la alta. Simpla comparație între statisticile referitoare la aceste fenomene nu ne oferă nici un indiciu în privința secularizării, decât dacă interpretăm aceste statistici în contextul cultural și istoric al respectivelor țări.¹⁵

2. Cum și în ce context a început secularizarea?

În societățile europene pre-moderne, religia avea rolul unui “baldachin sacru”¹⁶, în sensul că ea avea funcția de a furniza cadrul în interiorul căruia se organiza și se derula întreaga viață socială. Secularizarea a condus, însă, la faptul că religia, în loc să fie considerată pe mai departe cheia de boltă care asigură unitatea socială, a devenit doar o parte oarecare în unitatea mecanismului social. Cercetătorii fenomenului consideră că secularismul este ceva tipic pentru societatea occidentală și că formele sale de expresie se diferențiază în funcție de persistența religiei și valorilor religioase în sânul acestei societăți. În acest context, se poate vorbi astăzi de o “secularizare extremă” în Franța, de o “secularizare simplă” în Anglia, dar și de o “secularizare controlată” în S.U.A.¹⁷

În mod paradoxal, procesul secularizării a fost determinat, între altele, chiar de însăși instituția Bisericii, pentru că în Evul Mediu occidental aceasta, în calitate de “societate creștină” (*societas christiana*), a monopolizat toate zonele vieții, iar episcopul nu îndeplinea doar atribuțiile ecleziastice, ci era și stăpânul feudal al regiunii pe care o administra. El nu se ocupa doar cu impunerea ordinii și disciplinei în cetate, ci prelua deseori chiar conducerea operațiilor militare și de poliție, negocia cu regii barbari, cu păgânii sau cu ereticii. Apoi, doctrina puterii pontificale,

¹⁵ Vezi mai pe larg D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978; B. Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, Ed. Trei, București, 2000, p. 175;

¹⁶ Cf. P. Berger, *The Sacred Canopy*, Garden City NY, Doubleday, 1967; Ioan Ică, *Der Beitrag des Christentums zur europäischen Kultur in Vergangenheit und Gegenwart*, în: „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, anul XLIII (1998), nr. 1-2, pp. 13-20;

¹⁷ Cf. W. Crockett, *Le christianisme et la culture dans la société moderne sécularisée*, în: *La Maison-Dieu*, nr. 179, 1989, p. 48; Al. Schmemmann, *Sfintele Sfintilor. Câteva observații referitoare la primirea Sfintei Împărtășanii*, trad. rom., Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 115;

care a fost formulată și s-a impus începând cu papa Grigorie al VII-lea (1073-1085) și până la Inocențiu al III-lea (1198-1216), când a depășit orice limită a tradiției eclesiale, va avea consecințe dintre cele mai nefaste pentru evoluția ulterioară a creștinismului în Occident.¹⁸

Se poate vorbi, în acest sens, de o anumită culpabilitate a Bisericii. Faptul că papa Paul al VI-lea a depus o mărturie în această privință la începutul celui de-al II-lea Conciliu de la Vatican (după ce una similară n-a mai existat de prin primii ani de după Reforma din secolul al XVI-lea, din timpul papei Hadrian al VI-lea), se constituie într-un argument de mare importanță în acest sens. Schisma papală din Evul Mediu a avut, de fapt, consecințe dintre cele mai negative pe această linie. După aceea, noua separare a Bisericilor din secolul al XVI-lea, secundată de confesionalizarea și războaiele confesionale rezultate din aceasta, au zdruncinat puternic credibilitatea învățăturii creștine și a Evangheliei lui Hristos. Acest lucru s-a remarcat mai ales în timpul războiului de treizeci de ani. Prin urmare, nu trebuie să ne surprindă faptul că apariția „sistemului științelor naturale”, promovată de H. Grotius, S. Pufendorf, H. of Cherbury, R. Descartes, J. Locke, Th. Hobbes, Ch. Thomasius, G.W. Leibniz și mulți alții s-a format și lansat în timpul războiului de treizeci de ani, că acum fundamentul întregii existente nu mai sunt socotite a fi revelația și credința creștină, ci rațiunea, ridicată la nivel de divinitate.¹⁹

Uneori, mesajul Bisericii către lume a devenit unul coercitiv și agresiv. Se știe că, din Evul Mediu târziu și până în secolul al XVIII-lea, iadul a constituit unul dintre mijloacele cele mai puternice de „pedagogie” ale Bisericii Apusene pentru disciplinarea vieții religioase. Berdiaev apreciază că acest abuz al „pedagogiei infernului” este o formă de expresie a „sadismului creștin”, exercitat mai ales în contextul acelor tendințe religioase conform cărora Dumnezeu era conceput după modelul europeanului răzbuțos și sângeros din perioada războaielor religioase. Tot la fel, J. Delumeau face referire la „o pastorală a fricii”, exercitată în

¹⁸ Pr. I. Bizău, *Viata în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 90 sq.;

¹⁹ M. Geiger, *Säkularismus als historisch-theologisches Problem*, în: *Pro Oriente. Ökumenische Hoffnungen*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1984, pp. 85-86;

mediul catolic si protestant, care a generat o adevărată “nevroză colectivă de culpabilitate” si a contribuit la descrescerea Occidentului.²⁰

În perioada Renasterii, interesul pentru culturile precrestine, dar în special pentru cea greco-romană, si credinta că acestea pot inspira si crea o nouă civilizatie, reprezintă coordonatele majore ale unei obsesii generale. Umanismul renasterii occidentale a fost, de altfel, o miscare de protest împotriva monopolului de putere exercitat de Biserica medievală asupra gândirii si întregii societăți. În plan politic, umanismul încearcă să contracareze centralismul papal, promovând autonomia Statului suveran si autonomia individului. Pe de altă parte, acelasi umanism renescentist s-a dorit a fi o reactie împotriva ascetismului medieval, care degenerase, de multe ori, într-un sistem de constrângeri si retete spirituale străine de spiritul Evangheliei si traditiei crestinismului primar. Într-o societate în care trupul si viata pământească erau apreciate ca fiind expresii ale răului, umanismul pleda pentru frumusetea trupului si a plăcerilor vietii pămânesti, idealul libertății substituindu-se idealului sfinteniei. De fapt, aici avem de-a face cu o clară reorientare a culturii occidentale spre valorile păgâne greco-romane.²¹

“Epoca luminilor”²² a reprezentat o etapă decisivă în derularea procesului de secularizare a Europei, atât în ceea ce privește absolutizarea ratiunii umane, cât si în perspectiva înstrăinării culturii de experienta religioasă.²³ Pentru Occident, iluminismul a însemnat, atât la nivelul gândirii filosofice, cât si la nivelul vietii sociale, sciziunea clară între religie si domeniul vietii publice, adică prima si cea mai profundă fractură dintre crestinism si Europa.

²⁰ Cf. J. Delumeau, *Păcatul si frica. Culpabilizarea în Occident (sec. XIII-XVIII)*, trad.rom., Ed. Polirom, Iasi, 1997, vol. 2, pp. 92-115, 204-212; idem, *Frica în Occident (sec. XVI-XVIII). O cetate asediată*, trad.rom., Ed. Meridiane, Bucuresti, 1986, vol. 2, pp. 44-45; Pr. I. Brizău, *op.cit.*, p. 92;

²¹ D. Ciobotea, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions of Life. Mission and Unity*, Ed. Trinitas, Iasi, pp. 175-181;

²² Vezi pe larg, M. Vovelle, *Omul luminilor*, trad. rom., Ed. Polirom, Iasi, 2000;

²³ Cf. P. Chaunu, *Civilizatia Europei clasice*, trad.rom., vol. 2, Ed. Meridiane, Bucuresti, 1989, pp. 267-310; idem, *Civilizatia Europei în Secolul Luminilor*, vol. 2, trad.rom., Bucuresti, 1986, pp. 468-529; P. Hazard, *Gândirea europeană în sec. al XVIII-lea. De la Montesquieu la Lessing*, trad.rom. Ed. Univers, Bucuresti, 1981;

Revoluția franceză, la rândul ei, este cea mai dură reacție la adresa creștinismului din întreaga istorie a umanității. La 26 august 1789, Adunarea Constituantă a votat *Declarația drepturilor omului*, inaugurând astfel în istoria Europei opoziția dintre partizanii libertății conștiinței și creștinism, între drepturile omului și drepturile lui Dumnezeu. În noiembrie 1793, creștinismul a fost declarat “superstiție periculoasă”, după ce cu multe veacuri în urmă fusese declarat, pentru prima dată în istorie, “*religio licita*” de către marele împărat Constantin cel Mare prin edictul de la Milano (313). Dacă împăratul Constantin cel Mare decreta cu mult curaj creștinismul drept “religie permisă”, într-un context riscant și presant, “revoluționarii” francezi îl scot în afara legii, substituind rațiunea lui Dumnezeu și recunoscându-i acesteia statutul de “divinitate”. Este momentul în care, pentru prima dată în istorie, omul declară că nu mai are nevoie de Dumnezeu și se întronizează în locul lui.

K. Barth²⁴ a atras atenția asupra modului în care s-a cristalizat acest proces de izgonire a lui Dumnezeu din viața lumii, și anume în două dintre documentele revoluționare clasice ale secolului al XVIII-lea: *Declarația de Independență a Statelor Unite ale Americii* (iulie, 1776) și *Declarația drepturilor omului* (august, 1789). Ambele documente păstrează o anume spoială religioasă, dar de cele mai multe ori aceasta este atât de subtilă, încât e aproape inexistentă. Documentul francez aminteste în preambul de *Ființa Supremă*, iar cel american procedează la recunoașterea formală a *Creatorului*. Nici unul, însă, nu-i acordă prea mult spațiu. Atât unul, cât și celălalt se concentrează în special asupra omului și drepturilor sale, considerate naturale. Problema obligațiilor față de Dumnezeu este pusă doar în termeni foarte generali. Legea nu este expresia voinței lui Dumnezeu, ci expresia voinței populare, iar guvernele își derivă autoritatea nu de la Dumnezeu, ci din consensul celor guvernati.

Așa cum subliniază unul dintre analiștii importanți ai perioadei iluministe, “în secolul al XVIII-lea s-a născut și perpetuat apoi o rasă de oameni care n-a mai avut ca hrană spirituală decât anticlericalismul, care a făcut din anticlericalism programul său unic, care a crezut că anticlericalismul ar fi suficient pentru reforma guvernelor, pentru a face

²⁴ K. Barth, *From Rousseau to Ritschl*, trad.engl., SCM Press, 1959, p. 27 sq.;

societățile perfecte și pentru a duce la fericire; mulți sunt responsabili de acest fapt, dar nu toți sunt în tabăra Enciclopediștilor. Însă nici unul nu e responsabil de acest fapt ca Voltaire”.²⁵ Autorul cunoscutului *Tratat despre tolerantă* rămâne unul dintre marii “bolnavi” ai secolului al XVIII-lea obsedați de “moartea lui Dumnezeu”, contribuind mult la descreștinarea Europei.²⁶

Voltaire și-a făcut un adevărat program de discreditare a Revelației creștine, considerând-o inacceptabilă din punct de vedere rațional, naivă sau lipsită de logică, în timp ce “nu găsea nici o dificultate în a accepta realitatea satirilor, a faunilor, a minotaurului, a lui Zeus, Teseu, Hercule, ori a călătoriei lui Bachus în India”.²⁷ Obsesia sa anticlericală îl va antrena în polemici derizorii, ale căror resorturi trebuie căutate mai cu seamă la acel nivel primitiv al conștiinței umane.²⁸

Odată cu trecerea timpului, s-a ajuns să se creadă că știința poate să explice totul în termenii cauzalității naturale. Mai rămânea, oare, în acest context vreun loc pentru Dumnezeu în viața lumii? Dacă nu, atunci cum s-ar putea integra El în schema naturală a lucrurilor?, se întrebă C. Brown²⁹. În secolele XVII-XVIII, la aceste întrebări s-a răspuns diferit și contradictoriu. Unii filosofi credeau în Dumnezeu, alții nu. Unii au reșus în valoare și actualizat argumentele medievale în sprijinul existenței Sale, iar alții le-au contestat. Descartes a inversat întreaga manieră de abordare a lui Toma d’Aquino. În vreme ce teologul a folosit lumea pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, filosoful L-a folosit pe Dumnezeu pentru a dovedi existența lumii. Această inversare n-a fost doar o simplă schimbare de metode, ci chiar simptomul marii schimbări în gândirea europeană, în urma căreia Dumnezeu a fost împins tot mai mult spre periferie și, uneori, chiar dincolo de ea.

²⁵ P. Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, p. 395;

²⁶ P. Chaunu, *Civilizația Europei în Secolul Luminilor*, p. 400;

²⁷ I. Berlin, *Against the Current*, London, 1980, p. 91;

²⁸ W. Weischedel, *Pe scara din dos a filosofiei. 34 de mari filosofi în viața de zi cu zi și în gândire*, trad.rom., Ed. Humanitas, București, 1999, pp. 134-140; Pr. I. Bizău, *op.cit.*, p. 266;

²⁹ C. Brown, *Filosofia și credința creștină*, trad.rom., Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2000, p. 42 sq.;

Este limpede că, raportându-ne la procesul secularizării, din toate punctele de vedere, în calitate de creștini, nu-l putem privi cu detașare. Secularizarea n-a reprezentat și nu reprezintă un simplu spectacol, care se derulează pe o scenă, alături de care creștinii se află în calitate de simpli spectatori. Dimpotrivă, în acest spectacol, creștinii participă la această dramă chiar în calitate de actori. Ca și creștini, trebuie să privim modernismul și post-modernismul ca pe o părțică care face parte din noi înșine. Într-un fel sau altul, fiecare dintre noi, creștini și Biserică, am contribuit la această secularizare la care asistăm.

Chiar dacă secularizarea este specifică preponderent societății occidentale, nici țările ortodoxe nu fac excepție, dacă privim lucrurile într-un context mai larg. Dimpotrivă, Biserica Ortodoxă trebuie să-și asume propria responsabilitate atunci când, în spațiul ei geografic și spiritual, sunt tot mai prezente fenomene dintre cele mai evidente legate de secularismul modern: corupție, dezastre ecologice izvorâte dintr-o iresponsabilitate crasă față de creația lui Dumnezeu, prostituție, pornografie, copii și bătrâni abandonati, flagelul avorturilor, invazia sectelor și a unor mișcări neortodoxe dintre cele mai bizare etc.

Sesizând pericolul secularizării în spațiul creștin ortodox, Patriarhul ecumenic, *Bartolomeu I³⁰*, afirma că “în Europa răsăriteană, creștinii văd prăbusindu-se culturile pe care credința lor le inspirase mai mult sau mai puțin, o întreagă artă de a trăi împreună pe care o distrug cu brutalitate banul, individualismul, un hedonism adeseori grosier. Aproape un secol, sau jumătate de secol de persecuție au transformat Biserica într-un ghetou liturgic, în care credincioșii sunt mai degrabă «liturgizați» decât evanghelizați. În această situație, Ortodoxia devine mai degrabă un semn de apartenență orgolioasă decât o credință personală plină de compasiune”.

3. Descristinarea sau lupta împotriva lui Dumnezeu

Cel care a teoretizat și impus în gândirea filosofică europeană ideea autonomiei omului față de Dumnezeu, prin ideea unei “rațiuni autonome”,



































































27/00
1/00
1/00
1/00

























51

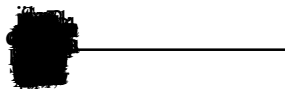










A small, solid black square is positioned on the left side of the page. A thin, horizontal black line extends from the right edge of this square towards the center of the page.























































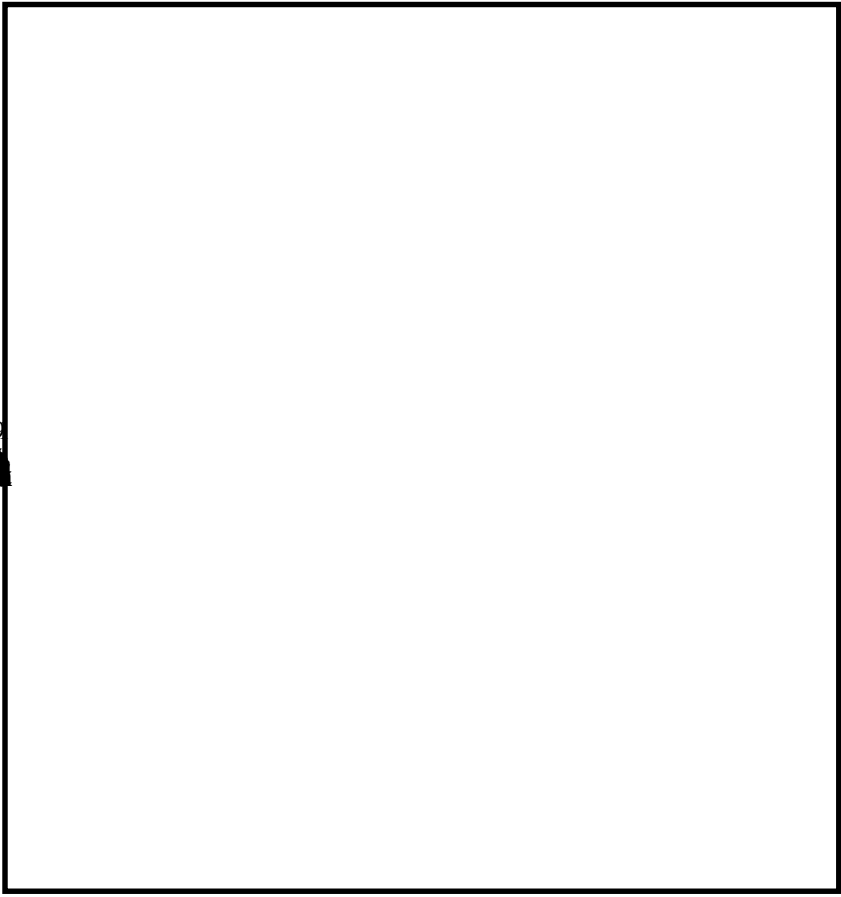














100































