# Dogmă și ethos creștin în răsărit și apus. Câteva implicații actuale

**Nicolae Cosmin DRUGAN**

**Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna"**
**"Lucian Blaga" University of Sibiu, „Andrei Șaguna" Faculty of Orthodox Theology**
Personal e-mail: pere.cosmin@yahoo.com

*Christian Ethos and Dogma in East and West. Some Current Implications*

A fundamental premise of this research is the belief that a certain set of doctrines regarding the teaching of faith also determines a certain ethos, a certain way of ecclesial experience of faith. The *lex orandi - lex credendi* distinction is part of this framework. At the same time, the relationship between dogmatics, liturgy and spirituality is threatened when heresies or schisms become manifest in all confessions. Thus, the present study aims at discussing the specificity and importance of the testimony of the Orthodox Church in the current socio-historical context, with emphasis on the differences in the history of Christianity between the Eastern and Western traditions, showing the current distinctions between the pastoral and the missionary implications.

Keywords: contemporary theology, Christian ethos, conversion, pastoral and missionary values

## Introducere

Preotul Dumitru Stăniloae, cel mai important teolog ortodox român al secolului XX, scria privitor la relevanța Ortodoxiei astăzi că aceasta „a început să se deschidă, prin teologia ei mai nouă, unor experiențe și explicitări al misterului creștin necesare nivelului spiritual al creştinilor de azi. Prin aceasta, Bisericile creştine au început să înlăture multe din piedicile care stăteau în calea apropierii lor, înaintând spre acea stare în care vor putea căuta împreună unele din expresiile noi ale misterului creştin, corespunzătoare credinciosului de astăzi, dar solidare cu expresiile bisericii primare"[1].

Studiul de față își propune să arate care este specificul și importanța mărturiei Bisericii Ortodoxe în actualul context socio-istoric, cu accent pe diferențele produse în istoria creștinismului între tradiția răsăriteană și cea apuseană, convinși fiind că aceste diferențe au implicații pastorale și misionare până în zilele noastre.

O premiză fundamentală a cercetării o constituie și convingerea că un anumit set de dogme, de învățături de credință, determină și un anumit ethos, un anumit mod de trăire eclezială a credinței. Desigur, principiul *lex orandi – lex credendi* se înscrie în acest cadru. În același timp însă, relația dintre dogmatică, liturgică și spiritualitate este amenințată atunci când în rândul unor confesiuni se manifestă ereziile sau schismele. În aceste cazuri plenitudinea lucrării harului Duhului Sfânt este pereclitată, întrucât membrii structurilor ecleziale ajung, treptat, să nu mai fie capabili să trăiească și să mărturisească Adevărul.

Aici se cuvine să reliefăm importanța mărturiei pe care Biserica Ortodoxă, în calitatea sa de continuatoare a Bisericii apostolice, primare, trebuie să o dea tuturor oamenilor. Dincolo de efectele schismei, dorința Mântuitorului nostru Iisus Hristos a fost ca toți „să fie una" (In. 17, 21). Această unitate nu este însă altceva

decât manifestarea unuia dintre atributele Bisericii ca Trup tainic al lui Hristos, așa după cum se afirmă în Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan.

Convingerea de mai sus, împărtășită și de autorul studiului de față, nu se constituie însă ca o afirmare triumfalistă a unor pretenții nejustificate, nici promovarea unei stări idealiste, nesusținută de „realitatea de pe teren". Desigur, lucrarea de unitate și catholicitate (afirmare a plenitudinii harului) în lumea de astăzi reprezintă atât un dat, cât și o misiune pentru toți credincioșii ortodocși, deopotrivă clerici și laici. Că este însă vorba despre o realitate vedem în cazul unor convertiri la Ortodoxie care au marcat lumea creștină în ultimul secol. Aici ne rezumăm la a evoca câteva nume – Jaroslav Pelikan, Karl Christian Felmy, Gabriel Bunge – precum și o idee comună pe care o regăsim în mărturiile acestora: că venirea la Ortodoxie s-a făcut treptat, în urma unui studiu atent al izvoarelor creștine, și că actul de convertire trebuie privit ca o „întoarcere acasă", ca un act firesc de (re)venire la Biserica unică și adevărată a lui Iisus Hristos[2].

## Schisma și efectele sale

Considerațiile despre „Marea Schismă" – așa cum este cunoscută în istoriografia religioasă ruptura produsă în anul 1054 în Apusul și Răsăritul creștin, dar cu rădăcini ce merg în primul mileniu creștin – depășesc simplele evocări istorice. Efectele sale, „pierderile ecleziologice" (formula îi aparține lui Chr. Yannaras), sunt masive și pot fi resimțite de toți creștinii până astăzi. Sub o formulare generică ar trebui să se vorbească despre „transformarea în religie a evenimentului eclezial", ce are ca simptome transformarea credinței în ideologie, a experienței în psihologem, respectiv considerarea mânturii ca răsplată a vredniciei individuale, reducerea simbolismului euharistic la ritual, precum și punerea artei în slujba impresiilor, a învățăturii, a sentimentului. La acestea se mai adaugă dispariția parohiei, idolatrizarea Tradiției și demonizarea sexualității – fapt care atestă că mutațiile produse în ultimele secole ale creștinismului nu au afectat doar Occidentul, ci și Răsăritul creștin[3].

În Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan, Biserica este definită ca fiind „una, sfântă, sobornicească/ catholică și apostolică". Cel de-al treilea atribut a generat, de-a lungul timpului, o serie de interpretări teologice, vizând „plinătatea" sau „universalitatea" Bisericii ca Trup tainic al lui Iisus Hristos[4]. În același timp însă, trebuie remarcat că, în configurația sa actuală, creștinismul este definit de o serie de diviziuni. În perspectivă ortodoxă, această stare este rezultatul unor serii de schisme, a acțiunii perturbatoare a unor erezii, a căror efecte se văd astăzi. Este demnă de amintit aici viziunea Pr. Georges Florovsky, la care regăsim o dublă perspectivă: pe de o parte, Tradiția patristică și dimenisunea sa universală – de unde necesitatea întoarcerii la Sfinții Părinți ca regăsire a unui ethos creștin unic (dar nu uniform) – iar pe de altă parte, realitatea tragică a divizării dintre creștini, care necesită – ca o consecință a primei idei – un „ecumenism în timp", o reintegrare a tuturor creștinilor în Tradiția unică a Bisericii nedespărțite.

Astfel, revelatoare pentru viziunea patristică și opțiunile sale metodologice este participarea lui Florovsky, cu referatele „Influențele apusene în teologia rusă" și „Patristica și teologia modernă", la Primul Congres de Teologie Ortodoxă, care a avut loc la Atena, între 29.11 - 6.12.1936[5] (H. Alivisatos 1939). Dacă în prima comunicare el va denunța influențele heterodoxe, la început de nuanță romano-catolică, apoi de nuanță protestantă, exercitate asupra teologiei ortodoxe, în general, și a teologiei ruse, în special, în cea de-a doua comunicare teologul și patrologul rus va afirma necesitatea „întoarcerii" la Părinți: acest fapt nu echivalează cu o revenire la „litera" documentelor patristice, ca o simplă imitație servilă și „oarbă", ci la „spiritul patristic", ceea ce presupune dezvoltarea învățăturii patristice în mod „omogen și congenial". Faptul că Sfinții Părinți sunt mai mult decât niște teologi, ei sunt „învățătorii Bisericii" (*doctores Ecclesiae*), cei care au exprimat nu o mărturisirea de credință personală, ci chiar „mărturia Bisericii", face ca principala lor realizare teologică, încreștinarea „elenismului" ca o „nouă filosofie", să devină un element fundamental în viața Bisericii. Urmarea: „Într-un anumit sens *Biserica însăși este elenică*, reprezintă o formațiune elenică, - sau, cu alte cuvinte, *elenismul e o categorie permanentă a existenței creștine*. Și astfel orice teolog trebuie să treacă prin experiența unei elenizări (sau re-elenizări) spirituale. Postulatul creator pentru viitorul apropiat ar fi deci acesta: *să fim mai eleni pentru a fi cu adevărat sobornicești, spre a fi într-adevăr ortodocși* (s.a)."[6]

Paradoxul creştinătăţii constă în aceea că, deşi mulţi creştini simt că există o legătură şi o unitate cu fraţii şi surorile altor culte creştine, totuşi creştinismul în ansamblul său apare ca fiind divizat. A depăşi această situaţie înseamnă în primul rând a identifica situaţia la adevărata ei dimensiune, adică a sublinia realitatea schismei şi a identifica cauzele care au dus la apariţia sa.

## Efectele schismei și unitatea Bisericii

Pornind de la premisa că Biserica Ortodoxă coincide cu Biserica adevărată, „una, sfântă, sobornicească şi apostolică", Părintele Florovsky era conştient că statutul „ne-ortodocşilor" reprezintă centrul problematicii ecumenice[7], o problemă care se cere însă în mod necesar rezolvată. Recunoscând că orice „sectă" sau „schismă" constituie „întotdeauna ceva contradictoriu şi nefiresc, un paradox şi o enigmă" – tocmai în virtutea faptului că spiritul sectar este exact

contrariul spiritului Bisericii, definit ca unitate după prototipul Sfintei Treimi și exprimat în catolicitate (*sobornost*) –, el va încerca să soluționeze această problemă, într-un studiu intitulat „Limitele Bisericii”[8], pe baza celor două viziuni predominante în Biserică, una exclusivistă – promovată de Sfântul Ciprian – și una inclusivistă – promovată de Fericitul Augustin.

Speranța mântuirii universale, a tuturor oamenilor și în special a tuturor creștinilor, îl face pe Părintele Florovsky să evite căderea într-un fundamentalism anti-ecumenist; deși un punct important al gândirii sale teologice îl reprezintă convingerea că Biserica Ortodoxă este continuatoarea Bisericii integrale din epoca primară, un alt aspect important al gândirii florovskiene care nu trebuie neglijat constă în teza: „*Biserica adevărată nu este încă Biserica perfectă.*” (*The true Church is not yet the perfect Church*)[9].

Hermeneutica ecumenică a Părintelui Florovsky se bazează pe relația dintre ecumenism, ecleziologie și doctrina Tradiției. Combătând opinia lui Arnold Toynbee – acesta credea că „Europa apuseană”, „Comunitatea creștină apuseană”, constituie o „unitate de sine înțeleasă” ca un capitol separat dintr-o carte –, teologul rus declară că Răsăritul și Apusul nu sunt „ceva de la sine înțeles”, unități independente. „Prin urmare, adevărata problemă a apropierii creștine nu-i atât temă de corelație a tradițiilor paralele, ci mai ales de *restabilire a tradiției înstrăinate* […] Răsăritul și Apusul se pot întâlni și se pot regăsi numai dacă își amintesc de *înrudirea lor primordială* și de *trecutul lor comun*. Primul pas care trebuie să urmeze acum este să înțelegem că, în ciuda stilurilor lor diferite, Răsăritul și Apusul aparțin organic la *creștinătatea cea una* (s.n.)”[10].

**(Re)unirea tuturor creștinilor: cum?**

Pe baza acestei convingeri vor fi respinse categoric modelele de unire propuse de protestantism și romano-catolicism[11]. Astfel, Părintele Florovsky va respinge categoric așa-numita „teorie a ramurilor” (*branch theory*) – o formulă „prea optimistă”, care nu ține seama de realitatea tragică a schismei. Astfel, nu există diverse „ramuri” cu drepturi egale[12]. Concepția protestantă reclamă existența unei singure Biserici, invizibilă și cu neputință de divizat, și a mai multor „biserici” sau „denominațiuni”, vizibile și cu drepturi egale. Desigur, Părintele Florovsky și alți teologi ortodocși participanți la dialogul ecumenic nu au fost de acord cu acest punct de vedere[13]; mai mult, s-a criticat chiar și titulatura oficială, care utilizează pluralul, de Consiliul Ecumenic al Bisericil*or*: „denominațiunile” nu sunt celule ale unui singur Trup, unite în mod abstract, și ele nu au dreptul de a se numi „Biserici”; „natura Bisericii poate fi înțeleasă doar într-o manieră hristocentrică, bazată pe relația cu Capul ei”[14].

Afirmând că „ecumenismul nu înseamnă sincretism sau relativism ecleziologic”[15], Georges Florovsky mai arată că, dacă la baza schismei au stat rațiuni de ordin teologic, atunci e firesc ca reunificarea să se realizeze tot prin intermediul învățăturii de credință; dacă religia nu este o simplă „emoție pioasă”, atunci „problema dezbinării și unificării nu poate fi soluționată doar pe baze strict morale”[16]. Tentația „creștinismului practic” trebuie depășită, la fel ca și limitarea învățăturii creștine doar la Scriptură sau Crez. După cum a mai arătat Florovsky, citând o frază a Sf. Ilarie, valoarea acestora *est non in legendo, sed in intelligendo*; esențială este interpretarea, „duhul”, nu litera. Drept urmare, ceea ce trebuie urmărit este un „*consensus* teologic profund”[17]. Iar acest *consensus* – se mai arată – nu înseamnă a trece pur și simplu peste divergențe, a le ignora, nici a trata doar anumite aspecte particulare sau izolate, în vederea obținerii unui acord doar asupra acestora, fiindcă „sistemul doctrinar nu este un mozaic din părți deosebite, ci un întreg organic, și adevăratul sens al oricărei metodologii particulare depinde în întregime de duhul întregului”[18].

În consecință, calea reunificării creștinilor constă în „căutarea Adevărului”, singurul care asigură unitatea veritabilă[19]. A rămâne la un nivel empiric înseamnă a promova „intercomuniunea” sau „comuniunea deschisă”. Părintele Florovsky se opune însă acestei practici din următoarele motive:

1) în Biserica primară acest concept era cu totul necunoscut, întrucât membrii ei trăiau într-o „comuniune deplină”, la toate nivelurile[20];

2) în acest fel s-ar relativiza – sau chiar desființa – învățătura dogmatică a Bisericii, privită ca o piedică în fața „iubirii frățești” și firești dintre creștini. Dar, după Florovsky, opoziția dintre comuniunea „deschisă” și comuniunea „confesională” este greșită. Nu poate exista comuniunea fiindcă nu există o credință comună – comuniunea presupune la fel de mult „*o* minte” ca și „*o* inimă”. În fine, esențială este și doctrina ministeriului creștin: în Biserică nu se poate despărți „hirotonia (*ordo*) de credință”. Deci „adevărata intercomuniune poate fi doar o acțiune corporativă și catolică.” Ea reclamă nu doar o „loialitate confesională”, ci „adevărul catolic”[21].

Sintetizând, poziția Părintelui Florovsky față de ceea ce s-ar numi „ecumenism în spațiu” este deosebit de critică. A reduce dialogul ecumenic doar la o „cooperare” între diverse fracțiuni creștine poate deveni, în ciuda aparențelor, chiar un impediment, un obstacol în calea „căutării adevărului”. Ecumenismul nu înseamnă pentru Florovsky o activitate socială, ci unirea în Biserica Una. Din această cauză acest „ecumenism în spațiu”, declarat de el ca fiind „insuficient”, trebuie completat de un „ecumenism în timp”, care coincide cu revenirea la „istoria *comună*” a „creștinismului *divizat*”. Mai mult decât reunificarea uniformă a unor „denominațiuni” printr-un „acord” (*agreement*) este necesară (re)integrarea în Tradiție

(*paradosis*), parcurgerea comună către întoarcerea la aceasta, căci „Tradiția este însăși Sfânta Biserică, în care Domnul este mereu prezent”[22]. Unitatea – declarată în unele documente oficiale ale CEB – creștinilor „din toate locurile și toate timpurile” i se pare Părintelui Florovsky la fel de ambiguă ca și canonul vincentin, căci Adevărul reclamă catolicitate, în sens calitativ, și nu universalitate, în sens cantitativ; ca și cu alte ocazii, teologul și patrologul rus mai afirmă apoi importanța dimensiunii istorice a Bisericii, pe care trebuie să o descopere și ecumenismul ca premisă pentru redescoperirea „înțelepciunii Bisericii vechi”[23]. Iar Biserica Ortodoxă, prin poziția sa unică, de continuatoare a Bisericii apostolice din primele veacuri, are în dialogul ecumenic nu o poziție privilegiată, ci mai ales o mare responsabilitate, aceea de a conferi, prin „Tradiția vie”, „integrarea într-o *unică gândire creștină* (s.n.)”. „Singura unitate adevărată a creștinismului este unitatea în Biserică”, dar niciodată nu trebuie să se uite de realitatea schismei, ca și de faptul că mișcarea ecumenică este o „căutare a unității și nu unitatea însăși”, este „o cale, nu un fapt”[24].

Așadar, în calitatea sa de istoric, Părintele Florovsky nu a încercat să nege sau să minimalizeze conflictele doctrinare sau schismele; dimpotrivă, el a aratat că toată istoria primelor zece secole ale creștinismului a fost exact o istorie a schismelor și a încercărilor de „vindecare” a lor, ceea ce nu s-a făcut niciodată pe deplin[25]. Despărțirea „oficială”, survenită în anul 1054, nu este altceva decât culminarea acestei stări de fapt. În identificarea cauzelor, Părintele Florovsky subliniază „lipsa de iubire”[26], precum și realitatea păcatului – de unde caracterul tragic al schismei, o „criză” și o „catastrofă”[27]. „Pasiunile omenești” și cadrul existențial în care creștinii își duc existența lor pământească (să nu uităm „tensiunea” dintre Evanghelie și lume), adică „factorii non-teologici”, nu pot fi însă considerați ca unică sursă a dezbinării: un rol decisiv l-au jucat și factorii teologici, modul diferit de a percepe Adevărul[28]. Schisma are deci și un caracter doctrinar, nu doar istoric[29]. „Adevărul este în mod esențial infinit”, ceea ce reclamă o permanentă căutare de sensuri noi. Dinamismul lui determină o permanentă relativizare a definițiilor dogmatice (care nu sunt însă mai puțin adevărate). „Teologia însăși este în ultimă instanță o «teologie apofatică», *doar un simbol* al tainei nepătrunse a lui Dumnezeu, în măsura în care este revelat omului de către Dumnezeu Însuși.” Apoi, nu trebuie uitată nici contingența omului, creaturalitatea sa: dacă Adevărul nu ține de „lumea ideilor” ci este o Persoană Vie, cunoașterea sa nu înseamnă studiul unor fraze ci „o întâlnire personală și un dialog continuu cu Dumnezeul cel viu.” De aici și inadecvarea permanentă a omului în fața adevărului, căci el exprimă această trăire în funcție de mediul intelectual sau tradiția culturală a timpului și locului său[30]. Spre exemplu, Părintele Florovsky amintește de dificultatea de a reda „identitatea mesajului” în termeni din greacă, latină sau siriacă, la fel ca diversele școli de teologie, nu de puține ori aflate pe poziții opuse (vezi Alexandria și Antiohia). Totuși, unitatea avea loc în Biserica locală prin „unitatea credinței sau ortodoxiei” dintre diversele biserici locale, printr-un *consensus* al „episcopatului nedivizat (Catholic)”[31].

O problemă se cere a fi aici abordată: în ce mod s-a produs schisma? Poate fi cu adevărat divizată Biserica unică? Răspunsul Părintelui Florovsky este unul negativ: „trebuie să cădem de acord că Biserica lui Hristos *pur și simplu nu poate fi împărțită*, la fel cum Hristos Însuși nu poate fi împărțit”[32]. Mult mai corect ar fi deci să se vorbească nu de „divizare” (*disunion*), ci de o „disociere” (*dissociation*), de anumite „forțe centrifuge” care au dus la desprinderea unor elemente din Biserica unică a lui Hristos[33]. Astfel, schisma apare ca o realitate ambiguă, paradoxală: chiar dacă divizarea creștinilor este reală, succesiunea apostolică – unul dintre garanții unității Bisericii – nu a fost niciodată ruptă.[34]

## Biserica Ortodoxă=Biserica adevărată

În viziunea Părintelui Florovsky Biserica Ortodoxă, în ciuda unor factori istorici ostili, a fost și este Biserica adevărată. Opunându-se opiniei lui Gass, după care Biserica Răsăriteană este o „Biserică nouă”, de „formație confesională”, deosebită de Biserica veche printr-un lung proces de decădere și de deviere, el răspunde la întrebarea „Este oare actuala Biserică Ortodoxă identică cu cea din vremea Sfinților Părinți?” prin afirmarea identității doctrinare a Bisericii Ortodoxe de azi cu „Biserica tuturor veacurilor și îndeosebi a celei primare (*Urkirche*).” Așadar, „ea nu-i una dintre Biserici, ci e însăși Biserica în adevărata ei ființă.” Iar identitatea presupune mai mult decât o continuitate istorică neîntreruptă: „Avem de-a face aici cu cea mai deplină identitate spirituală și ontologică, una și aceeași credință, unul și același duh, unul și același ethos. Aceasta e trăsătura fundamentală a Ortodoxiei”[35].

Viziunea lui Georges Florovsky nu este una unilaterală în Ortodoxie. Spre exemplu, ea se regăsește și la un alt mare teolog ortodox din secolul XX, Pr. Dumitru Stăniloae (1903-1993). Acesta a vorbit, la rândul său, despre o „sobornicitate deschisă”. Astfel, el a afirmat categoric faptul că Biserica este Una (pentru că Unul este Capul ei, Hristos) și în același timp este și universală, fiind destinată tuturor popoarelor. Continuitatea Bisericii Universale se face loc doar în Biserica Ortodoxă, pentru că doar ea „stă pe temelia soboarelor ecumenice, universale”[36]. Opinia mitropolitului Platon, conform căreia toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici („zidurile dintre biserici nu ajung la cer”), este combătută de teologul român, care susține că toate

confesiunile creștine s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc în mod deplin de Hristos.

Nu doar celelalte confesiuni creștine, dar întreaga creație se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, fiind chemată să devină Biserica lui Hristos[37]. Părintele Stăniloae face și o deosebire între simplii credincioși ai altor confesiuni și conducătorii cultelor lor: ,,în diferitele confesiuni creștine sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai puternică decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținută în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor". La întrebarea dacă există mântuire în afara Bisericii, Părintele Stăniloae mai aduce ca argument la formularea unui răspuns pozitiv și faptul că membrii altor confesiuni s-au născut fără voia lor în cadrul acelor denominațiuni, de aceea participarea lor nedeplină la Hristos poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvintelor Mântuitorului: ,,În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt…" (*In* 14, 2)[38].

Mișcarea ecumenică nu trebuie deci să devină o supra-biserică, iar dialogul ecumenic nu trebuie să se rezume la un schimb de amabilități verbale sau la o succesiune de gesturi spectaculoase, un efect esențial putând să aibă doar hotărârile dogmatice importante. Unitatea creștină eclezială nu se poate face decât urmând un program care să aibă ca directive deschiderea spre lume și redescoperirea integrității învățăturii apostolice. Părintele Stăniloae introduce ca tipologie ecumenică noțiunea de ,,*sobornicitate deschisă*"[39], nu ca o teorie abstractă, ci ca o practică ce vizează înțelegerea, cunoașterea, trăirea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integritatea ei, uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, într-o comuniune (*koinonia*) cu Dumnezeu. Deși Ortodoxia păstrează totalitatea învățăturii creștine, totuși la actualizarea contemporană a ei, la înțelegerea ei tot mai concretă, mai adâncă, corespunzător nivelului și exigențelor fiecărui timp, ,,sunt chemate să-și aducă o contribuție și tradițiile altor formațiuni creștine, chiar dacă ele au reținut aspecte mai puține sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realității spirituale divino-umane a creștinismului"[40]. Cerința acestui pluralism constă într-o înțelegere simfonică a tuturor, fără uniformizare, rezultând o universalitate deschisă, transparentă, aflată într-o continuă mișcare de depășire în sens vertical și orizontal, în care primesc valoare toate ale lumii.

### Relevanța mărturiei Ortodoxiei astăzi. Studiu de caz: două convertiri

Avem de-a face în cele prezentate cu o perspectivă idealizată, cu afirmarea unei superiorități arogante, fără relevanță în societatea contemporană, marcată de relativism și toleranță? În opinia noastră, răspunsul este negativ. Drept dovadă se pot aduce mărturiile celor care s-au întâlnit cu Ortodoxia și au ajuns în cele din urmă să se convertească la ea, convinși fiind că revin în sânul Bisericii adevărate a lui Iisus Hristos, Capul ei. În continuare vom prezenta pe scurt două dintre acestea, una aprținându-i lui Frank Schaeffer, iar cea de-a doua lui Philip LeMasters[41].

Punctul de plecare al analizei întreprinse de Frank Schaeffer[42], fiul unui celebru tele-evanghelist baptist american, Francis, îl constituie relitatea comunităților neo-protestante din SUA. „Crezul"[43] membriilor acestor comunități era unul precar, sărăcăcios, reducționist, pliat pe nevoile și aspirațiile fiecărui membru: „Creștinismul în care credem era, practic, tot ce voiam noi să fie, deși niciodată nu am recunoscut asta"[44] – mărturisește autorul. Paradoxul face că fiecare „tradiție" protestantă se lua pe sine foarte în serios, fără însă ca viziunea pluralistă de care erau marcate să le permită că afirme că erau mai bune sau mai adecvate decât celelalte în sens absolut. Protestantismul multiconfesional avea de făcut un pas mic de la a recunoaște că toate religiile trebuie respectate în mod egal până la credința că toate religiile sunt adevărate[45].

Întâlnirea cu tradiția ortodoxă a însemnat o schimbare radicală de macaz: Ce semnificație avea pretenția Ortodoxiei că e singura și adevărata continuatoare a Bisericii apostolice a lui Iisus Hristos? Contrapusă singurei idei din sec. XX care a supraviețuit în arena publică – politica secularizată – cum ar fi fost dacă această pretenție era una legitimă?

Testul l-a reprezentat o evaluare sinceră a naturii și efectelor (neo)protestantismului american asupra omului contemporan. În acest sens trebuie avut în vedere domeniul unei „spiritualități personale" caracterizate de manifestări extreme, variind de la slujbe și predici seci până la ceea ce s-ar putea numi „isterie de tip harismatic". Iar aceasta se datorează tocmai „divorțului autoimpus de autoritatea și influența stabilizatoare a Sfineti Tradiții, de succesiunea apostolică, de liturghiile bogate, echilibrate, verificate de vreme și adevărate ale Bisericii istorice"[46].

Divorțul acesta a dus la nașterea unei religii civilă, descris ca un amestec „haotic de protestantism evanghelic dezistorificat de iluminism secularizat și de romano-catolicism americanizat și, de asemenea, secularizat"[47]. Se adaugă un război cultural ce afectează distorsonarea legii de la principiile vieții (vezi avortul), impunerea relativismului și a deconstructivismului în științele umaniste, avântul mișcării feministe, degradarea ființei și scopului uman prin ocultarea tradițiilor sale și impunerea viziunii evoluționiste.

Interes deosebit pentru cercetarea noastră prezintă capitolul 5 al cărții, intitulat „Rădăcinile războiului cultural"[48].Războiul cultural amintit își trage rădăcina,

în opinia lui Schaeffer, din câteva idei: Marea Schismă între ramurile de Răsărit și de Apus ale Bisericii istorice, încercarea eșuată de a reforma Biserica Romano-Catolică în secolele al XV-lea și al XVI-lea și curentul iluminist romantic din secolul al XVIII-lea - XIX-lea. Privitor la Marea Schismă el afirmă următoarele: „Cea mai gravă diviziune în Biserica medievală a fost aceea care a izbutit să separe cele două ramuri importante ale sale, Biserica Veche a Romei și Biserica Noii Rome, Constantinopolul și a surorilor sale (Patriarhatele). Controversele histologice din secolele al IV-lea și al V-lea au sporit spiritul de rivalitate între patriarhate, care avea să dureze până când cucerirea arabă a Siriei și Egiptului a lăsat liber doar Patriarhatul de la Constantinopol - singurul rămas la ocupat dintre cele răsăritene - ca purtător de cuvânt al Ortodoxiei din Răsărit. În același timp, prăbușirea Imperiului Roman în Apus a făcut ca Biserica de la Roma să fie singura reprezentantă a unității și a ordinii. Creștinismul apusean, cu numeroșii săi conducători laici, a început să vadă în Papa de la Roma însuși capul moștenirii creștine, pe când în Răsărit împăratul a rămas *Vicerege* al Domnului. Întotdeauna a existat o diferență de limbaj între cele două jumătăți ale Vechiului imperiu, iar limbajul tinde să influențeze gândirea. Limba greacă, subtilă și flexibilă, având un vocabular bogat, a generat o perspectivă filosofică diferită de cea latină, de un legalism rigid. Cu timpul, tot mai puțini aveau să înțeleagă ambele limbi. Traducerile incompetente au adâncit neînțelegerile. Necesitățile și problemele de ordin politic erau diferite. Dispute, chiar schisme, aveau loc din când în când în timpul Evului Mediu, și dacă niciuna dintre ele nu a pus capăt conflictului, a fost pentru că niciuna din părți nu dorea o ruptură definitivă, iar legăturile dintre Răsărit și Apus nu erau prea strânse, divergențele putând fi ignorate cu tact”[49].

Desigur, autorul recunoaște că la baza schismei din 1054 au stat atât rațiuni de ordin social politic, cât și teologic: sunt de amintit aici pretențiile de autoritate absolută a unor papi de la Roma, iar pe de alta parte, dispute de genul celei pe tema *Filioque*. Unele dintre aceste pretenții și inovații nu aveau neapărat un sens negativ. Spre exemplu, unul dintre motivele care au dus la apariția papalității a fost acela că prin aceasta Biserica Apuseană a încercat să contracareze amestecul forțelor politice seculare în Biserică.

Urmând opiniile unor teologi ortodocși cum ar fi Georges Florovsky sau John Meyendorff, Frank Schaeffer subliniază însă că, totuși, dincolo de conjunctura politică, de distanța geografică și de barierele lingvistice, a existat o cauză mai profundă care a contribuit la adâncirea schismei dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană. Astfel, motivul central al depărtării l-ar fi constituit diferențele de viziune asupra creștinismului și chiar asupra lui Dumnezeu, diferențe care persistă persistă până în ziua de azi. Mai mult decât se crede, opoziția aceasta nu este una de natură dogmatică, fiindcă nici Apusul, nici Răsăritul nu pot fi însumate într-un set de dogme cărora să li se aplice în totalitate. Diferența dintre Răsărit și Apus constă în însăși metoda și natura gândirii lor, în terenul din care au apărut ulterior dezvoltările dogmatice, liturgice și canonice, în însăși stilul vieții lor religioase: dacă în Biserica Romană din Apus a fost dominantă teologia lui Augustin, cea din Răsărit a avut o altă învățătură și un alt ethos, care ar fi cel mai bine reprezentat de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Fără a intra prea mult în detaliu, vom spune că logica celui dintâi ducea în mod necesar la o dublă predestinare, și această învățătură, care a devenit crezul doar câtorva dintre teologii raționaliști scolastici ai Evului Mediu, a dus mai apoi la extreme în timpul Reformei lui Martin Luther și Jean Calvin, sub forma unui raționalism reducționist. Două „Biserica Romano-Catolică de dinaintea Reformei, oricât de infectat ar fi fost la răstimpuri față de fatalismul augustinian - a învățat, totuși, că mântuirea, deși a veni prin harul lui Dumnezeu, a putut fi acceptată sau respinsă de către oameni. Mai mult decât atât, teologia ei, adesea aridă, a fost nuanțată de un mod de slujire sacramental, liturgic, de frumusețe și de grija pastorală. Dar Luther, când va un călugăr augustin, se războia atât cu noțiunea de liber arbitru, cât și cu Biserica istorica apuseană. … Poziția luterană este fără echivoc: degradează ființa umană până la nivelul unei vițe și contrazice Sfânta Tradiție și Scriptura, sfidând experiența omului care este pus zilnic să aleagă între bine și rău. Este totodată contradictorie: condamnă păcatul și totuși afirmă că omul nu este liber pentru a alege să se opună păcatului”[50].

În Răsărit, unde a predominat viziunea apofatică a tainei de nepătruns a iubirii lui Dumnezeu, nu s-a pus niciodată în balanță, pe căi raționale, liberul arbitru cu atotputernicia divină. Dincolo de o viziune legalistă, accentul s-a pus de credința adâncă în dragostea divină pentru toate făpturile. Concluzia trasă, după aprofundarea celor două viziuni, este că „Răsăritul a dorit să păstreze credința Bisericii primare, în schimb Apusul a dorit să adauge, în mod creator, la tradiția apostolică, pe urmele inovației augustiniene, ale raționalismului și pronunțărilor dogmatice. Răsăritul s-a opus unei abordări raționaliste, intelectualizare, a adevărului creștin. Apusul a adăugat noi și noi straturi de explicații scolastice ale credinței (inclusiv invențiile purgatoriului, apoi explicările aproape științifice ale transsubstanțierii, harului, predestinării etc.). Răsăritul l-a vazut pe Dumnezeu ca stând dincolo de timp și spațiu, de orice descriere rațională, de nevoia confirmării unei ecuații matematice omenești între predestinare și liberul arbitru. În Apus, teologii au devenit filozofi și vreme de secole s-au agitat în jurul chestiunii suveranității lui Dumnezeu, precum câinii în jurul unui os care le dă de furcă. În Răsărit, Sfintele

Taine ale lui Dumnezeu și ale Bisericii au rămas Sfinte Taine. În Apus, Biserica a devenit o instituție politică, dogmatică, lipsită de orice simț al tainei și înfiorarii"[51].

Apariția Reformei nu a îndreptat defel lucrurile pe o cale pozitivă, ci, dimpotrivă, le-a înrăutățit. În primul rând, în perioada calvină a Reformei, dogma scolastic-raționalistă romano-catolică „a ajuns sfârtecată mai rău decât și-ar fi închipuit scolasticii augustinieni ai Evului Mediu târziu". În al doilea rând, în timpul Reformei, credința sacramentală „a fost înlocuită de o teologie non-sacramentală lipsită de orice căldură omenească"[52].

În opinia lui Schaeffer, diferențele de viziune între Răsărit și Apus aveau să dea roadă la vreo cinci sute de ani după Schisma din 1054 – în 1517, odată cu „noul Augustin", martin Luther, care avea să sfârșească ceea ce Augustin doar a început. În fapt, rămâne mai presus de orice îndoială că „Marea Schismă nu este atât un eveniment istoric, ci o continuă bătălie între augustianism și scolasticism pe de o parte, și tradiția Bisericii istorice pe de alta"[53]. Este o bătălie care continuă până în zilele noastre[54], demonstrând rolul decisiv pe care-l are de jucat Ortodoxia în societatea contemporană. Ea trebuie să-și dovedească statornicia într-o lume în continuă schimbare. „Programul" Bisericii Ortodoxe, ni se spune, este acela de *a fi ortodox*! A deveni ortodox este echivalent cu „a te întoarce acasă". De aici invitația următoare: „Acei secularişti derutați, acei protestanți, romano-catolici și alții care caută ceva *transcendent, sacru și peren* într-o lume confuză și desacralizată trebuie invitați la Biserica de veacuri – Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică"[55].

Unitatea Bisericii este consfințită în Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan și, cu siguranță, nici un creștin nu ar putea tăgădui acest atribut, ce decurge din unitatea Capului Bisericii, Iisus Hristos. Cu toate acestea, încă de la întemeiere, Biserica a cunoscut o diversitate de erezii și schisme, fapt care în timp a degenerat, cea mai cunoscută fiind „Marea Schismă" din 1054, când Apusul și Răsăritul creștin s-au separat din cauze diverse: dogmatice, culturale, politice. Apoi, apariția Reformei în sânul creștinismului apusean i-a făcut pe unii cercetători să se întrebe: oare ar fi posibilă o astfel de ruptură și în cadrul Ortodoxiei? Este o întrebare care, în general, nu i-a preocupat pe teologii ortodocși, dar acolo unde ea s-a pus, răspunsul a fost negativ (vezi de exemplu: „Ortodoxia nu a avut, nici nu are nevoie de o Reformă, deoarece Biserica nu a dezvoltat tradiții contrare Scripturii (ca în catolicism, n.n.)"[56]

Nu este însă mai puțin adevărat că există anumite forțe latente centrifuge, a căror apariție ține nu de cauze doctrinare, ci socio-politice și culturale. Referitor la acest aspect, pr. Alexander Schmemann a arătat că, în mod paradoxal, perioada turcocrației (instaurată după căderea Constantinopolului, în 1453) a coincis cu creșterea unui „naționalism pătimaș" grec[57]. Cu referire la „grecizarea" Bisericilor slave (bulgară, sârbă) din sec. XIV-XVIII, el va aminti de sintagma lui Vladimir Soloviov, „provincialismul tradițiilor locale", și va scrie: „Biserica Ortodoxă va intra în această nouă perioadă lipsită de unitate, urmare a acestor naționalisme, *pierzându-și conștiința misiunii sale universale* (s.n.). … Devenind mai întâi răsăriteană, Ortodoxia a devenit acum și deplin națională"[58].

Problema survine nu datorită elementului național ca atare, întrucât etnicitatea constituie un dat de la Dumnezeu, ca și o realitate firească a societății. Dar „patriotismul creștin amestecându-se ca naționalismul păgân"[59] a condus la plasarea elementului național deasupra celui religios, fapt evident în cazul eliberării țărilor ortodoxe din sud-estul Europei de sub jugul otoman (în urma revoluțiilor sârbești din 1804 și 1815, a revoluției grecești din 1821 și a războiului ruso-turc de la 1877). Concomitent are loc pătrunderea spiritului național de factură iluministă apuseană, subordonarea Bisericii față de stat sau unirea lor, ca și o creștere a naționalismelor răsăritene. S-a ajuns chiar ca, după întemeierea regatului Greciei (1821), timp de douăzeci de ani, episcopii greci să fie în schismă cu Constantinopolul; aceleași motive naționaliste vor duce la o altă schismă, timp de șaizeci de ani, între Grecia și Bulgaria, iar astăzi le regăsim pe acestea la baza disputelor dintre Patriarhia Moscovei și Bisericile Ortodoxe din fostul spațiu sovietic (Ucraina, Moldova etc.). În fapt, căderea majorității statelor din estul Europei sub regimurile comuniste atee nu a însemnat o stopare, ci o înflorire a exacerbărilor naționaliste, cu continuarea efectelor negative din secolele precedente: „vocea Bisericii era aproape neauzită în statele ortodoxe libere din secolele al XIX-lea și al XX-lea. Întreaga lor structură politică și statală, precum și întreaga lor cultură evita, cumva, Ortodoxia sau, în orice caz, nu se inspira din ea, iar Biserica, pentru toate garanțiile democratice primite, se găsea într-o onorantă captivitate a statului, fără a fi conștientă de ea. Stingerea monahismului; transformarea clerului în slujitori civili, iar a teologiei, într-un câmp practic profesional de cunoaștere a slujirii preoțești, sau chiar într-o specializare îngustă; decăderea slujbelor dumnezeiești, care deveniseră ori «piese de spectacol», ori interpretări din cărți de neînțeles; și, în final, «politizarea» stării de spirit a Bisericii – toate acestea erau rezultate caracteristice ale renașterii naționale, la care Biserica (Ortodoxă, n.n.), incidental, a contribuit cu forța sa spirituală"[60].

Ar fi o greșeală însă să fie blamat doar „elenismul"; la fel de nociv este orice altă formă de mesianism, fie el și de nuanță ortodoxă, cum ar fi „slavofilismul". Este motivul pentru care un sinod ținut la Constantinopol în anul 1872 condamna filetismul. Totuși, în Ortodoxie au fost și rămân încă treze ispitele naționaliste și cele utopic-mesianice. Divergențele între Constantinopol, „a doua Romă", și Moscova, „a treia Romă", au fost evidente și cu ocazia organizării sinodului panortodox

ținut între 16-27 iunie 2016 la Creta, Grecia. Biserica Ortodoxă Rusă și „sateliții" ei – Bisericile Ortodoxe din Georgia și Bulgaria –, la care s-a adăugat Patriarhia Antiohiei, au refuzat să ia parte la lucrări. (În fapt, această practică nu este nouă. Și cu ocazia primei Adunări Generale a Consiliului Mondial al Bisericilor, ținută la Amsterdam în anul 1948, Bisericile Ortodoxe din blocul socialist, la directivele Moscovei, au refuzat participarea. Singura participantă a fost Patriarhia Ecumenică. Atunci, ca și acum, motivele de ordin politic au fost și sunt mai mult decât evidente…).

În acest sens, un membru al Ortodoxiei americane, fost baptist, scria: „O problemă cu care fiecare dintre cei care se arată interesați de Ortodoxie se confruntă este cea a etnicității. Imigranți din Grecia, Rusia, Europa de Est și Orientul Mijlociu au adus Ortodoxia în Lumea Nouă, iar aceștia și-au păstrat legăturile cu țările lor mamă. Așa că, până în ziua de astăzi, există în America de Nord parohii cu un puternic accent etnic, în care uneori se țin slujbe la fel de mult în greacă, arabă sau română, ca și în engleză, dacă nu chiar cu o preponderență a limbii materne. La festivalurile etnice și chiar la întâlnirile săptămânale la o cafea din unele parohii din SUA, oaspeții ar putea simți că sunt în Atena, Beirut sau București, în loc de orașul american în care se întâmplă să se afle. Comitetele episcopilor din diferite jurisdicții lucrează la stabilirea procedurilor pentru o uniune administrativă. Până când aceasta nu va fi înfăptuită, ortodocșii din America riscă să dea impresia că sunt mai mult un grup dezbinat de imigranți din diferite țări, decât o Biserică ce se integrează natural în cultura noastră și primește cu bucurie pe toți oamenii. A fi cunoscuți drept Biserică locală greacă, rusă sau siriană lasă impresia, celor care sunt din alte confesiuni, că ar face bine să se închine în altă parte, împreună cu cei din neamul lor"[61].

Arhiepiscopul Yannoulatos a arătat că lucrarea misionară a Bisericii Ortodoxe în regiunile ne-creștine rămâne foarte limitată. Principala cauză a acestui fapt e constituită tocmai de slaba conștientizare a dimensiunii catolice și apostolice a Bisericii în detrimentul naționalismului excesiv al Bisericilor locale. Este un sindrom care inhibă misiunea ortodoxă. Uitându-se că nici o unitate socială nu poate trăi în izolare, Bisericile Ortodoxe fac misiune mai mult ca o excepție și nu ca o regulă generală. (Un exemplu: deși au fost făcute aproape simultan, misiunea protestantă în Coreea a ajuns la aproape 6 milioane de credincioși, în timp ce misiunea ortodoxă are doar cu puțin peste 2.000) Dacă misiunea are ca scop principal unirea „necredincioșilor" cu Biserica – adică a celor care au devenit indiferenți sau ostili credinței, a celor care neagă, în teorie sau în practică, învățăturile și principiile credinței creștine – atunci este nevoie din partea ortodocșilor nu de o atitudine de antipatie sau conflict, ci de un efort de a înțelege limba, problemele, rezervele, ispitele, îndoielile, păcatele și chiar ostilitatea lor. Toate aceste bariere pot fi în final depășite prin puterea adevărului, rugăciunii și dragostei[62].

Iarăși, relevantă este o anumită mentalitate a unor Biserici Ortodoxe (majoritare) ce posedă un număr mare de credincioși. Acestea au impresia că activitatea misionară nu ține de responsabilitatea lor, ci ține doar de celelalte Biserici Ortodoxe, situate în anumite spații geografice (unde ortodocșii sunt minoritari). Anastasios Yannoulatos a respins această viziune îngustă, cerând ca toate Bisericile Ortodoxe să creeze un Comitet Pan-Ortodox pentru misiune; îndatoririle sale ar fi acelea de a cerceta, a planifica și a promova propuneri realiste pentru misiunea Ortodoxiei la scară mondială De asemenea, au mai fost propuse și alte activități ce ar contribui la dezvoltarea unei conștiințe misionare la nivel pan-ortodox: a) introducerea unei „săptămâni a mărturiei pan-ortodoxe" în Săptămâna Mare (după modelul Bisericii Greciei, care în 1968 a dedicat o „săptămână a misiunii străine" cu remarcabile rezultate); b) introducerea unei „săptămâni pentru discutarea problemelor pastorale și misionare" în școlile de teologie ortodoxă; c) organizarea unei comunități de preoți, teologi și laici special pregătiți care să asigure din timp în timp necesitățile anumitor comunități ortodoxe în slujirea față de săraci – în câmpul misionar sau în diaspora.

Niciun creștin ortodox, de la simplu credincios și până la ierarh, nu trebuie să uite de dimensiunea catholică a Ortodoxiei, ce decurge din calitatea sa de Trup tainic al lui Hristos. Astfel, fragmentarea și rivalitatea canonică nu reprezintă atunci altceva decât urmarea firească a exceselor naționaliste în Ortodoxie. Diaspora ortodoxă din sec. XX a reprezentat un fenomen excepțional în istoria creștinismului, în general, și a Ortodoxiei, în special. Înainte de toate, Occidentul a putut cunoaște mărturia tradiției Bisericii neîntrerupte, sarcina asumată a multor teologi ortodocși fiind tocmai aceea de demonstra că Ortodoxia nu reprezintă ceva marginal, exotic, oriental. Pe de altă parte însă, Olivier Clément caracteriza emigrația ca fiind caracterizată deopotrivă de o „strălucire spirituală incontestabilă, o situație eclesiologică detestabilă"[63].

Revenind în final la considerațiile lui Philip LeMasters, vom mai preciza că, deși răspândit în întreaga lume, creștinismul este puțin cunoscut în profunzime. Dar „credincioșii de orice denominațiune vor avea de câștigat aflând despre o Biserică mult mai veche decât diviziunile confesionale". „În loc să dilueze credința în numele popularității și adaptării culturale, Biserica Ortodoxă păstrează credința și rânduiala transmise prin puterea Duhului Sfânt în Trupul lui Hristos încă din ziua Cincizecimii"[64].

Credința ortodoxă se vădește a fi o mărturie neîntreruptă, veche și în același timp mereu actuală. Schisma din 1054, pecetluită de devastarea

Constantinopolului de către cruciați în anul 1204 (Cruciada a IV-a)[65], nu a afectat fidelitatea Răsăritului ortodox față de învățătura primului mileniu. A fost, de altfel, factorul decisiv al convertirii nu doar a unui tânăr baptist, în vârstă de treizeci de ani[66], ci și a altora care au cunoscut îndeaproape tezaurul doctrinar și liturgic al Bisericii Ortodoxe. Ca exemple strălucite amintim aici pe Jaroslav Pelikan și Karl Christian Felmy.

În ceea ce-l privește pe Philip LeMasters, acesta spunea, cu o notă de umor, că „am mers până la capătul traseului denominațional și am ocolit Roma"[67]. Experiența sa este cu atât mai interesantă cu cât reflectă statornicia Ortodoxiei, ca și denunțarea relativismului ce marchează lumea acutală. Nu dogma necesită schimbare, ci noi trebuie să ne schimbăm, indiferent de locul și timpul în care trăim, pentru a fi pe măsura valorilor veșnice ale creștinismului. În cuvintele autorului, „sincer, eu sunt ușurat să fac parte dintr-o Biserică cu o credință străveche, care nu supune o dată la câțiva ani învățăturile de bază dogmatice și morale votului majorității și care nu se schimbă pentru a se potrivi fiecărui capriciu trecător al culturii noastre". De asemenea, „credințele, slujbele și practicile spirituale ale Bisericii sunt transmise din generație în generație", iar rolul lor este „ca ele să ne schimbe pe noi, și nu invers"[68].

În același timp însă, convertirea la Ortodoxie nu este ceva ușor. Procesul se vădește a fi unul presărat de obstacole: „A deveni ortodox nu este ușor și a accepta rânduielile Bisericii este un proces de creștere pentru membrii noi. Cei care vin din medii protestante găsesc adesea aceste practici a fi deranjante de catolice, iar cei care provin din medii catolice ar putea simți că s-au întors în timp în perioada de dinaintea Conciliului II Vatican care a modernizat Biserica lor. Unele ajustări sunt necesare tuturor"[69].

## În loc de încheiere

A susține că Biserica Ortodoxă Răsăriteană a rămas fidelă moștenirii de credință și viață transmisă din timpul Sfinților Apostoli prin puterea Duhului Sfânt nu este prilej de afirmare egoistă a superiorității, în spirit triumfalist, nici nu se constituie ca o afirmație referitoare la mântuirea veșnică a fiecărui individ în particular. A fi ortodox nu este echivalent cu a fi mântuit în mod automat. Plinătatea Trupului lui Hristos reprezintă un dat, dar și o sarcină în Ortodoxie. Doar aparent se mai poate vorbi despre „exotismul" Bisericii Ortodoxe, iar acest fapt este un efect al analizei superficiale. La o privire mai atentă, rezultat al unei cercetări mai profunde, perspectiva se schimbă radical: „Întrucât Ortodoxia face apel la consensul inițial al primei mii de ani a creștinismului, nu este suprinzător când creștinii de orice afiliație rezonează cu aceasta. Creștinismul ortodox răsăritean a menținut rădăcinile, moștenirea comună a tuturor creștinilor. Orice creștin credincios care se apleacă asupra teologiei, slujirii și spiritualității Bisericii Răsăritene va afla că este ciudat de familiară și atractivă"[70].

Societatea modernă este adesea ostilă față de creștinism, iar în cel mai bun caz, indiferentă. Sarcina credincioșilor ortodocși este un cu atât mai grea, cu cât sunt mai conștienți de rolul lor astăzi. Responsabilitatea este imensă: „Nu este de ajuns ... doar să păstrăm credința. Cei care mărturisesc credința ortodoxă dar care nu trăiesc o viață ortodoxă, vor suferi cea mai grea osândă dintre toți"[71].

Ortodocșii nu trebuie să devină sclavii tradiționalismului osificat. O spune indirect Vladimir Lossky, în celebra deja definiție pe care a dat-o Tradiției: „viața Sfântului Duh în Biserică". Comoara Ortodoxiei se păstrează nu prin fanatism și respingere, nici prin gesturi ostentative. În loc să fie acuzată nevrednicia altora, ar trebui ca fiecare credincios să fie conștient de propria povară și înmulțirea talantului propriu. Poate că a depăși Marea Schismă înseamnă și a regăsi unitatea fundamentală dintre învățătura de credință și etică. „Creștinismul patristic (care nu s-a epuizat în primul mileniu creștin, n.n.) ne apare nu doar ca o școală morală sau ca un univers obsedat de ritualuri goale"[72]. Perspectiva orizontală se întrepătrunde cu cea verticală; Biserica devine orizontul mântuirii tuturor. Misiunea teologiei ortodoxe de astăzi este de a evita caricaturizările partizane, demonul polemic sau generalizările pripite. A mărturisi Adevărul nu este o chestiune de sfidare, nici nu se confundă cu dogmatismul închistat, tenebros și virulent!

Note:

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, apud Pr. Lect. Dr. Preda Constantin, P*ropovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2005.
2. În cap. VI al tezei ne vom referi pe larg la cazurile lui Frank Schaeffer și Phillip LeMasters. Aici mai amintim doar și alte mărturii: Pr. James A. Berstein,*„Uimit de Hristos" Călătoria mea de la Iudaism la Ortodoxie*, trad. Dragoș Dâscă și Lect. Protos. Dr. Vasile Bîrzu, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010; Peter. E. Gillquist, *„Întoarcerea acasă" De ce se convertesc clericii protestanți la Ortodoxie*, trad. din lb engleză, Moldovan Adina, ediție îngrijită de Dragoș Dâscă, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2011; Clark Carlton, *„Calea de la Protestantism la Ortodoxie" Mărturisirea de credință a unui Baptist convertit la Ortodoxie*, trad. din lb. Engleză, de Marian Sorin Rădulescu, prefață Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel, Ed. îngrijită de Protos. Dr. Vasile Bîrzu. Ed. Ecclesiast, Sibiu 2010.
3. Christos Yannaras, *Contra religiei*, trad. Tudor Dinu, Anastasia, București, 2011.
4. Vezi de exemplu Vladimir Lossky, *Teologia mistică a*

*Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Răducă, Bonifaciu, f.l., 1998, p. 157-167.
5. H. Alivisatos (ed.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Pyrsos, Atena, 1939, p. 212-231 și 238-242.
6. Vezi Ioan I. Ică jr., *„Patristica și teologia modernă. Semnificația și actualitatea unui program teologic (G.Florovski)”*, în *Mitropolia Ardealului,* 27 (1982), nr. 10-12, p. 707-714.
7. G. Florovsky, „St. Cyprian and St. Augustine”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1989, p. 48.
8. Idem, „Les limites de l'Eglise”, în *Le Messager Orthodoxe*, nr. 37 (1961), p. 28-40.
9. Detalii la Pr. Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, Adevăratul și falsul ecumenism: perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010. Vezi mărturisirea clară a Părintelui Florovsky: „Ca membru și preot al Bisericii Ortodoxe eu cred că biserica în care am fost botezat și am crescut *este* cu adevărat *Biserica*, i.e. *adevărata* Biserică și *singura* adevărată Biserică.” Aici apare și fraza citată mai sus. Vezi G. Florovsky, „The True Church”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 134.
10. G. Florovsky, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, în *Ibidem*, p. 28-29; trad. rom. T. Bodogae, în *MA* 23 (1981), nr.10-12, p. 748. Și tot aici se mai arată că Orientul și Occidentul „sunt fragmente ale uneia și aceleiași lumi, ale creștinătății celei unice, care în planul lui Dumnezeu nu trebuia să se dezbine în două.”
11. Cele două puncte de vedere asupra Bisericii sunt opuse – în protestantism toate bisericile empirice ar trebui să devină biserici (așadar, nicio biserică nu poate să fie considerată deplină în această lume), în romano-catolicism va considera că o singură Biserică este cea adevărată (bineînțeles, cea romano-catolică). Vezi idem, „Ecumenism and the Reformation”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIV, p. 38-39.
12. Idem, „Schism and the Branch Theory”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 34.
13.Idem, „The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church”, în *Ibidem*, p. 136-137.
14. Idem, „Orthodox Participation in the Amsterdam Assembly”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIV, p. 180.
15. Idem, „Oxford and Chichester (1949)”, în *Ibidem*, p. 183.
16. Idem, „The Problematic of Christian Reunification: The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 15.
17. Idem, „Ecumenical Aims and Doubts”, în *Ibidem*, p. 26.
18. Idem, „The Need for Patience (1937)”, în *Ibidem*, p. 20.
19. Idem, „Schism and the Branch Theory”, în *Ibidem*, p. 35.
20. Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIV, p. 22.
21. Vezi idem, „Open Communion and Intercommunion”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 149-150.
22. Idem, „The Tragedy of Christians Divisions”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 32; idem, „My Personal Participation in the Ecumenical Movement”, în CW XIV, pp. 171-172: „Cercetătorii patristici au demonstrat valoarea perenă a vechii Tradiții, care este validă existențial și provocatoare la fel de mult ca și în trecut.” (p.172).
23. Idem, „The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 138-139.
24. Vezi *Ibidem*, p. 139-144.
25. G. Florovsky, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIV, p. 20.
26. Idem, „The Problematic of Christian Reunification”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1989, p. 16.
27. Idem, „Ecumenical Aims and Doubts”, în *Ibidem*, p. 23.
28. Vezi idem, „The Tragedy of Christian Divisions”, în *Ibidem*, p. 30.
29. *Ibidem*, p. 31.
30. Idem, „Theological Tensions among Christians”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 10-12.
31. Vezi idem, „The Early, «Undivided» Church and Commu-nion”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIV, p. 22 și urm.
32. Idem, „The Tragedy of Christian Divisions”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 30.
33.Idem, „The Problematic of Christian Reunification: The Dan-gerous Path of Dogmatic Minimalism”, în *Ibidem*, p. 15.
34. Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIV, p. 20.
35. Idem, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 13-14; trad. rom. T. Bodogae, în *Mitropolia Ardealului,* 26 (1981), nr. 10-12, p. 736-737. În acest sens Părintele Florovsky nu identifică „Biserica nedivizată” cu ceea ce se înțelege în protestantism prin *consensus quinque saecularis*. Duhul Sfânt a lucrat neîncetat în Biserica Ortodoxă și după primele cinci secole. Apoi, lucru și mai important, esențială nu este perioada „normativă” – restrânsă la primele cinci, opt sau paisprezece secole – a Bisericii ci principiile care se desprind din aceasta: 1) Biserica este una. Consensul dogmatic exprimă adevărul său sobornicesc, nefiind altceva decât redarea experienței mistice a Bisericii ca Trup; 2) intercomuniunea nu este permisă, întrucât e străină duhului Bisericii primare, caracterizat prin relația intimă dintre mărturisirea comună de credință și continuitatea neîntreruptă a structurii sacramentale; 3) problema „limitelor” Bisericii nu și-a găsit încă rezolvarea deplină în Ortodoxie, ideea de bază fiind totuși aceea că granițele canonice nu trasează în mod deplin principiile harismatice ecleziale. Vezi idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. XIII, p. 27-28.
36. D. Stăniloae, „Sinteză ecleziologică”, în *Studii Teologice,* 7 (1955), nr. 5-6, p. 282-283.

37. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 2, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1996, p. 176: „O anumită biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos, în Biserica Ortodoxă, Biserica deplină".
38. *Ibidem*, p. 177.
39. Vezi Lucian Turcescu, „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?", în idem (ed.), *Tradition and Modernity in Theology*, The Center for Romanian Studies, Iași-Oxford-Palm Beach-Portland, 2002, p. 83-103, în care se evaluează viziunea ecumenică a teologului român în comparație cu cea a reprezentanților "ecleziologiei euharistice", în speță N. Afanasiev și I. Zizioulas.
40. D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă", în *Ortodoxia* 23 (1971), nr. 2, p. 172.
41. A se mai vedea și Mihai Copăceanu, *Ortodoxie la Oxford*, Deisis, Sibiu, 2010; *Occidentali convertiți la Ortodoxie. Drumuri spre Adevăr*, Lumea Credinței, București, 2012.
42. Frank Schaeffer, *Dans de unul singur. Căutarea credinței ortodoxe în era falselor religii*, trad. Marian Sorin Rădulescu, Reîntregirea, Alba Iulia, 2016.
43. *Ibidem*, p. 13-14: „Nouă, celor crescuți ca protestanți evanghelici, ni s-a spus că, spre deosebire de creștinii ortodocși sau romano-catolici, noi, protestanții, Îl slăvim pe Dumnezeu în Duh și Adevăr. De aceea, ni se mai spunea că nu avem nevoie de Liturghie sau de «ritualuri golite de sens» ca să-L preamărim pe Dumnezeu. Ni s-a spus că nu trebuie să studiem istoria Bisericii, pentru că istoriile noastre de mântuire personală erau singurele care contează, că nu avem nevoie de Sfânta Tradiție, întrucât noi avem o relație personală cu Iisus. Dacă credem că suntem oameni duhovnicești, atunci ni se spunea că suntem, într-adevăr. Ceea ce făceam sau felul care ne rugam nu avea nicio legătură cu mântuirea noastră, despre care credeam că se petrece odată pentru totdeauna, aproape miraculos, printr-un fel de predestinare, iar nu printr-o aventură de o viață. Noi credeam în Biblie, dar nu și în Biserică. Nu aveam voie să ne spovedim preotului, să luăm Sfânta Împărtășanie și, desigur, ni se inocula că e inutil să aprindem o lumânare, să venerăm o icoană ori să citim o rugăciune scrisă. Ni s-a spus că suntem liberi de astfel de «superstiții neo-păgâne». Ceaa ce alți creștini practicau de sute de ani sau ceea ce credeau ei și cum au ajuns să creadă ceea ce credeau, nu era treaba noastră. Nu aveam nevoie de alte interpretări ale Scripturii, întrucât ale noastre erau de ajuns. Niciun mitropolit, nicio față bisericească nu avea autoritatea asupra noastră în ceea ce privește adevăratele înțelesuri din Scriptură. La niciun părinte al Bisericii sau din vreun sinod bisericesc ... nu puteam găsi înțelepciunea pe care ne putem baza. În creștinismul nostru – la fel ca restul vieții în societatea noastră liberă și pluralistă –, totul era o chestiune de alegere personală, de călăuzire individuală".
44. *Ibidem*, p. 14.
45. *Ibidem*, p. 17.
46. *Ibidem*, p. 20.
47. *Ibidem*, p. 25.
48. Vezi *Ibidem*, p. 91 ș.u.
49. *Ibidem*, p. 91 nota 102.
50. *Ibidem*, p. 99-100.
51. *Ibidem*, p. 102-103.
52. *Ibidem*, p. 103.
53. *Ibidem*, p. 107.
54. A se vedea exemplele de la *Ibidem*, p. 384-385.
55. *Ibidem*, p. 434.
56. Philip LeMasters, *Credința uitată. Vechi adevăruri din Răsăritul creștin pentru creștinii contemporani*, trad. Mădălin Enciu, Doxologia, Iași, 2016, p. 73.
57. A. Schmemann, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, trad. Vasile Gavrilă, Sophia, București, 2016, p. 347.
58. *Ibidem*, p. 348.
59. *Ibidem*, p. 349.
60. *Ibidem*, p. 360.
61. Philip LeMasters, *op. cit.*, p. 34.
62. A. Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos: studii teologice și omilii*, trad. Ștefan L. Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, p. 210.
63. O. Clément, „*Avenir et signification de la diaspora orthodoxe en Europe occidentale*", în *Contacts* 3 (1978), nr.103, p. 260.
64. P. LeMasters, *op. cit.*, p. 11.
65. *Ibidem*, p. 20.
66. *Ibidem*, p. 22-23: „Deși educația mea într-o direcție ecumenică mi-a lărgit orizonturile din punct de vedere teologic și mi-a făcut o imagine despre celelalte Biserici, am rămas un baptist până aproape de vârsta de treizeci de ani, fiind membru al comunităților ce au respins valul creștător de fundamentalism din «Convenția Baptistă de Sud» din acel timp. În cele din urmă, am ajuns să tânjesc după o Biserică cu rădăcini istorice mai adânci și cu o bogată viață liturgică ce susținea, de asemenea, un angajament serios față de ucenicie creștină. M-au obosit, de asemenea, controversele dintre moderați și fundamentaliști, ce au loc între baptiști, care au încurajat o polarizare nesănătoasă asupra problemelor teologice definite în mod simplist. Am observat că mă simțeam agasat de fundamentaliștii agresivi, dar am fost surprins să descopăr că și antifundamentaliștii agresivi mă tulburau.".
67. *Ibidem*, p. 27.
68. *Ibidem*, p. 28-29.
69. *Ibidem*, p. 30.
70. *Ibidem*, p. 37.
71. Clark Carlton, *Credința. Să înțelegem creștinismul ortodox*, trad. Vasile Bîrzu și Dragoș Dâscă, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010, p. 222-223.
72. Mihail Neamțu, *Povara libertății. Antiteze, paradigme și biografii moderne*, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 245.