

Misiune, unitate, identitate

Studii de misiologie ortodoxă

Coordonatori:

Cristian Sonea

Paul Siladi



Presa Universitară Clujeană

Misiune, unitate, identitate
Studii de misiologie ortodoxă

Misiune, unitate, identitate

Studii de misiologie ortodoxă

Coordonatori:

Cristian Sonea și Paul Siladi

Presa Universitară Clujeană

2026

ISBN 978-606-37-3026-9

© 2026 Coordonatorii volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presă Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuprins

Coordonatorii	
<i>Introducere</i>	6
Andrei Rusu	
<i>Russkii mir ca discurs religios și geopolitic în Republica Moldova: între ideologie civilizațională, Ortodoxie și construcție identitară</i>	12
Dănuț-Marcel Bumbu	
<i>Misiunea Bisericii în era digitală: oportunități și provocări</i>	60
Gheorghe Iustinian Crețu	
<i>O lectură teologic-ortodoxă a conceptului de „inculturație”</i>	87
Emanuel Rusu	
<i>Biserica locaș de închinare – icoană a împărăției lui Dumnezeu</i>	109
Melania Anamaria Toderici	
<i>Între Răsărit și Apus. Considerații interconfesionale asupra muzicii creștine</i>	134

Introducere

Cei trei termeni din titlul acestui volum nu sunt aleși la întâmplare. Misiunea, unitatea și identitatea numesc trei întrebări pe care misiologia ortodoxă nu le poate ocoli în contextul contemporan și care, în același timp, nu pot fi gândite separat una de alta. Misiunea fără unitate devine competiție confesională sau expansiune instituțională; unitatea fără misiune se închide în sine și pierde din vedere trimiterea Bisericii în lume; identitatea fără misiune se transformă în apărare culturală, nu în mărturie vie. În teologia ortodoxă, cele trei realități se presupun reciproc: misiunea izvorăște din viața trinitară a lui Dumnezeu, unitatea este expresia koinoniei euharistice, iar identitatea eclezială se construiește nu prin afirmare de sine, ci prin participare la viața divină, prin theosis. Studiile adunate în acest volum nu epuizează aceste întrebări. Le abordează însă din unghiuri concrete, pornind de la provocările cu care se confruntă astăzi Biserica: de la instrumentalizarea ideologică a Ortodoxiei în spațiul post-sovietic, la misiunea în era digitală, la raportul dintre Evanghelie și cultură, la teologia edificiului eclezial și la tradițiile muzicale ale creștinismului răsăritean și apusean.

Toate studiile reunite în acest volum își au izvorul într-un orizont comun, iar acest fapt merită semnalat de la bun început. Ele nu sunt rodul unor cercetări izolate, întreprinse de doctoranzi preocupați fiecare de propria temă, ci s-au cristalizat în atmosfera vie a două ateliere de cercetare misiologică, organizate în cadrul Școlii Doctorale de Teologie Sistematică și Practică „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

Cel dintâi s-a desfășurat în perioada 11–18 mai 2023, sub titlul *Workshop de cercetare avansată în Misiologie și Studii Religioase*; cel de-al doilea, între 2 și 5 martie 2024, sub titlul *Ecumenical Approaches to*

Missiology Today: Between Intercultural Theology and Global Christianity. Cele două evenimente au funcționat, fiecare în felul său, ca veritabile spații de confruntare a ideilor: doctoranzi care și-au supus dezbaterii cercetările aflate în curs, invitați veniți cu perspective diferite, discuții purtate liber, fără concluzii prestabilite.

Atelierul din mai 2023 a fost organizat de Centrul de Studii Misionare și Nomocanonice al Facultății de Teologie Ortodoxă și a reunit zece doctoranzi ai școlii doctorale alături de trei cercetători invitați din afara țării. Dr. Michael Biehl a venit din Germania, unde reprezintă Asociația Bisericii și Misiunilor Protestante (*Association of Protestant Churches and Missions in Germany*); Dr. Marina Behera a participat din partea Centrului de la Oxford pentru Studii Misionare (*Oxford Centre for Mission Studies*, Marea Britanie); cel de-al treilea invitat, Prof. dr. Dimitrios Keramidas, predă misiologia la Universitatea Pontificală „San Tommaso d'Aquino” (Angelicum) din Roma. Faptul că un teolog protestant german, o cercetătoare dintr-un centru ecumenic britanic și un profesor de misiologie ortodoxă dintr-o universitate pontificală romană au stat împreună la masă, vreme de câteva zile, alături de doctoranzii ortodocși clujeni, nu este un lucru care se întâmplă de la sine. A fost o alegere deliberată și, credem, rodnică.

Prof. dr. Dimitrios Keramidas a susținut o conferință intitulată „Misiune și unitate creștină”. Tema nu era nouă, însă abordarea sa a deschis un unghi care avea să marcheze dezbaterile ulterioare. Keramidas a arătat că termenii „unitate” și „misiune” au ajuns să se suprapună în vocabularul teologic ortodox abia începând cu anii 1960, odată cu integrarea Mișcării Misionare Internaționale în Consiliul Mondial al Bisericii și cu contribuțiile lui Nikos Nissiotis și Anastasios Yannoulatos. Înainte de acel moment, cele două concepte circulau pe căi paralele. Yannoulatos a fost cel care a introdus *martyria* drept sinonim irenic al „misiunii”, tocmai pentru că termenul de misiune purta, în contextul epocii, conotații triumfaliste și confesionale greu de depășit. Potrivit lui Keramidas, Euharistia rămâne actul misionar prin excelență: în ea se manifestă unitatea credincioșilor în comuniunea cu Dumnezeu și

din ea pornește trimiterea Bisericii în lume. Conferința a deschis dezbateri despre prozelitism și uniaticism, despre formele concrete pe care le poate lua mărturia creștină comună și despre limitele colaborării interconfesionale. Nu toate întrebările au primit răspuns — ceea ce, în fond, este și scopul unui atelier de cercetare.

Atelierul din martie 2024 a fost gândit altfel. De data aceasta nu mai era vorba despre invitați externi veniți să se adreseze unui grup de doctoranzi, ci despre întâlnirea a două școli doctorale cu preocupări înrudite. Evenimentul s-a desfășurat în parteneriat cu Facultatea de Teologie a Universității „Martin Luther” din Halle-Wittenberg, Germania.

De la facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca au luat parte doctoranzii de la specializarea Misiologie Ortodoxă din cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran”, coordonați de Pr. Prof. univ. dr. Cristian Sonea și Pr. Lect. univ. dr. habil. Paul Siladi. De la Halle-Wittenberg au venit Prof. dr. Daniel Cyranka — titularul catedrei *Religious Studies and Intercultural Theology* și decan al Facultății de Teologie —, Prof. dr. Stanislau Paulau — titularul catedrei *Global History of Christianity and Eastern Christian Studies* — și șase doctoranzi ai aceleiași universități: Paulien Wagener, Olga Tomyuk, Andrei Macar, Efrem Negussie, Johanna Schade și Doris Günther-Kriegel. Faptul că partenerii germani și-au trimis nu doar profesorii, ci și doctoranzii, a conferit evenimentului un caracter cu totul aparte.

Lucrările atelierului s-au desfășurat în cinci sesiuni. Sesiunea introductivă a stabilit coordonatele cooperării și ariile tematice de interes ecumenic. Doctoranzii din ambele universități și-au prezentat pe rând proiectele de cercetare — câte zece minute fiecare — și au primit feedback direct atât de la profesori, cât și de la colegi. Atelierele tematice moderate de organizatori au acoperit subiecte precum „Interculturalitate și misiune”, „Teologia ecumenică în contextul globalizării” și „Provocările misiologiei contemporane”. Un panel de dezbatere a oferit răspunsuri la întrebările doctoranzilor privind direcțiile actuale ale cercetării, iar sesiunea finală a trecut în revistă concluziile și a schițat pașii următori ai colaborării. Ritmul intens al celor patru zile a lăsat puțin spațiu de

respiro, dar tocmai din această densitate au izvorât unele dintre ideile care se regăsesc, sub formă elaborată, în studiile volumului de față.

Cadrul teologic în care s-au înscris ambele ateliere a fost formulat explicit într-o contribuție prezentată de Pr. Prof. univ. dr. Cristian Sonea și Pr. Lect. univ. dr. habil. Paul Siladi, intitulată „Liturghie, theosis, misiune”. Pornind de la convingerea că triada *liturghie–theosis–misiune* definește și descrie misiologia ortodoxă în esența ei, autorii arată că liturghia nu este un simplu cadru ritual, ci o memorie vie care înregistrează evenimentele istorice traversate de Biserică și, în același timp, un eveniment sacramental prin care comunitatea creștină intră în contact cu realitatea eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu. Prin liturghie, harul divin primit de credincioși creează condițiile îndumnezeirii persoanei. *Theosis*-ul, ca scop al vieții creștine, nu este un ideal abstract: sfântul îndumnezeit este misionarul prin excelență, întrucât nicio argumentare teologică nu poate egala forța mărturiei pe care o dă sfințenia vieții. Misiunea, în această perspectivă, nu înseamnă expansiune instituțională, ci trimiterea Bisericii în lume pentru transfigurarea ei — slujirea sacramentală și mărturia de viață fiind două fețe ale aceluiași act liturgic. Liturghia este, în același timp, lucrare contemporană și intemporală, ancorată în prezentul Bisericii și deschisă spre capătul eshatologic al timpului.

Studiile reunite în volum se înscriu, fiecare în felul său, în această direcție. Andrei Rusu analizează conceptul de *russkii mir*, urmărind transformarea sa dintr-o noțiune eclezial-comunitară medievală într-un instrument ideologic și geopolitic contemporan. Cazul Republicii Moldova îi permite să arate concret felul în care suprapunerea granițelor „lumii ruse” peste spațiul canonic al Patriarhiei Moscovei generează tensiuni reale în viața Bisericii din regiune. Lucrarea nu se oprește la nivelul descrierii, ci propune și o grilă critică de lectură: *russkii mir* nu poate fi redus nici la o simplă expresie teologică, nici la un construct pur politic, ci trebuie înțeles ca un fenomen dinamic, ale cărui semnificații depind de contextul în care este invocat și de actorii care îl mobilizează.

Bumbu Dănuț-Marcel pornește dintr-un alt unghi, cel al erei digitale, și examinează ce se schimbă în lucrarea misionară a Bisericii atunci când conectivitatea avansată redefinesc spațiul public. Studiul identifică atât resursele pe care le deschide digitalul, cât și riscurile pe care le aduce cu sine, plecând de la premisa că era digitală nu poate fi privită ca o amenințare exterioară în fața căreia Biserica se apără, ci ca un context misionar concret, asumat cu luciditate.

Gheorghe Iustinian Crețu se ocupă de un concept care, în pofida originii sale catolice, a ajuns să circule și în spațiul ortodox: inculturația. Studiul urmărește traiectoria semantică a termenului — de la „indigenizare” la „contextualizare” și „inculturare” — și propune o lectură teologic-ortodoxă menită să îl dezlipească de conotațiile confesionale și să recupereze ceea ce surprinde el cu adevărat: felul în care Evanghelia se întâlnește cu culturile locale, fără să se dizolve în ele și fără să le ignore.

Emanuel Rusu abordează o temă aparent mai clasică, dar la fel de vie: ce este, teologic vorbind, edificiul eclezial? Pornind de la evenimentul Pogorării Duhului Sfânt, autorul arată că biserica-locăș nu este un spațiu administrativ al comunității, ci o icoană a Împărăției lui Dumnezeu — locul în care Hristos continuă să-Și desfășoare lucrarea mântuitoare și în care comunitatea euharistică devine, la rândul ei, mărturie vie pentru lume.

Melania Anamaria Toderici închide volumul cu o incursiune în istoria muzicii creștine, urmărind în paralel evoluția cântării bizantine și a celei gregoriene. Comparația nu este academică în sens rece: ea relevă felul în care două tradiții muzicale distincte, născute din aceeași rădăcină scripturistică și patristică, au evoluat în dialog și în tensiune creativă, rămânând, fiecare în felul ei, o expresie a rugăciunii comunitare și o formă de a face prezentă Împărăția lui Dumnezeu în spațiul liturgic.

Această diversitate tematică nu este o lipsă de coerență. Ea corespunde realității în care se află astăzi misiologia ortodoxă: o disciplină încă tânără, care nu și-a epuizat întrebările fondatoare și care, în același timp, este presată de contexte noi — unele tulburătoare, altele pline de posibilități. Dacă, potrivit Pr. John Meyendorff, Sfânta Tradiție este *istoria*

alegerilor corecte făcute de oameni în fața cuvântului profetic al lui Dumnezeu, atunci ceea ce fac autorii acestor studii se înscrie în același efort: încearcă să citească timpurile în care trăim, să le supună examinării teologice și să formuleze răspunsuri care să fie, deopotrivă, fidele Revelației și inteligibile pentru oamenii de astăzi. Conștienți că înțelegerea noastră este mereu limitată de condiționările epocii în care trăim, asumăm postmodernitatea drept mediu al cercetării noastre — fără s-o absolutizăm și în așteptarea împlinirii eshatologice spre care istoria își urmează cursul.

Volumul se adresează cercetătorilor din domeniul misiologiei și ecumenismului, studenților teologi, dar și tuturor celor care vor să înțeleagă mai bine locul Bisericii în lumea de astăzi.

Pr. prof. univ. dr. Cristian-Sebastian Sonea

Pr. lect. univ. dr. habil. Paul Bogdan Siladi

Russkii mir ca discurs religios și geopolitic în Republica Moldova: între ideologie civilizațională, Ortodoxie și construcție identitară

Andrei Rusu*

Abstract. Acest studiu analizează conceptul *russkii mir* ca discurs religios și geopolitic, evidențiind evoluția sa de la o noțiune eclezială la un instrument ideologic contemporan. Pornind de la ipoteza caracterului său hibrid, cercetarea investighează modul în care elementele teologice ale tradiției ortodoxe sunt reinterpretate și integrate într-o narațiune civilizațională cu implicații geopolitice. Metodologia utilizată este interdisciplinară, combinând analiza teologică, studiul discursului și contextualizarea socio-politică.

Un accent deosebit este pus pe Republica Moldova, unde *russkii mir* se manifestă într-un context marcat de pluralism jurisdicțional ortodox și competiție identitară. Studiul arată că acest concept funcționează ca un instrument de influență geopolitică, contribuind la modelarea identităților religioase și politice. În acest cadru, tensiunea dintre universalitatea eclezială a Bisericii și particularizarea ideologică a discursului *russkii mir* devine evidentă.

Concluzia principală subliniază că *russkii mir* nu poate fi redus nici la o simplă expresie teologică, nici la un construct pur politic, ci trebuie înțeles ca un fenomen dinamic, dependent de contextul istoric și de strategiile actorilor implicați. Studiul contribuie astfel la o mai bună înțelegere a interacțiunii dintre religie, identitate și geopolitică în spațiul post-sovietic.

Cuvinte-cheie: Ortodoxie, *russkii mir*, geopolitică, identitate religioasă, Republica Moldova, soft power, katehon.

* Preot, doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (Universitatea „Babeș-Bolyai”).

Introducere

În contextul geopolitic și religios contemporan, marcat de reconfigurări identitare profunde în spațiul post-sovietic și de intensificarea conflictelor politice din Europa de Est, conceptul *ruskii mir* a devenit un instrument central de interpretare și legitimare a realităților religioase și culturale. Războiul din Ucraina și tensiunile persistente din regiune au readus în prim-plan rolul religiei în construcția discursurilor geopolitice, precum și capacitatea instituțiilor ecleziale de a influența procesele de formare a identității colective. În acest cadru, Republica Moldova reprezintă un spațiu deosebit de relevant, caracterizat prin pluralism jurisdicțional ortodox și printr-o competiție între modele identitare divergente.

Problema fundamentală pe care o ridică prezentul studiu este raportul dintre dimensiunea teologică a Ortodoxiei și instrumentalizarea sa în cadrul unui discurs ideologic cu implicații geopolitice. În mod particular, se pune întrebarea în ce măsură *ruskii mir* poate fi înțeles ca o expresie autentică a tradiției ecleziale sau, dimpotrivă, ca o construcție ideologică ce reinterpretează selectiv elemente teologice în vederea susținerii unei identități civilizaționale și a unui proiect de influență regională.

Ipoteza de lucru a acestui articol este că *ruskii mir* funcționează ca un discurs hibrid, situat la intersecția dintre teologie, ideologie și geopolitică, în care elementele ecleziologice sunt integrate într-o narațiune civilizațională menită să confere legitimitate unei viziuni specifice asupra ordinii regionale. Teza susținută este că, deși acest discurs se revendică din tradiția ortodoxă și utilizează concepte teologice precum sobornicitatea sau unitatea spirituală, el operează o deplasare semnificativă de accent, transformând universalitatea eclezială într-un cadru identitar particularizat. Antiteza acestei perspective este oferită de înțelegerea clasică a Bisericii ca realitate supranațională și eshatologică, care nu poate fi redusă la un proiect civilizațional sau geopolitic. În sinteză, studiul propune o lectură critică a *ruskii mir*, evidențiind

tensiunea dintre dimensiunea teologică și cea ideologică a acestuia și arătând că utilizarea conceptului în contextul Republicii Moldova reflectă această ambivalență structurală.

Metodologia cercetării este una interdisciplinară, combinând analiza teologică cu instrumente de analiză a discursului și de interpretare a contextului socio-politic. Studiul se bazează pe examinarea surselor doctrinare și a discursurilor oficiale, în special cele provenite din mediul Bisericii Ortodoxe Ruse, precum și pe literatura de specialitate dedicată conceptului *russkii mir* și dinamicilor identitare din spațiul post-sovietic. Analiza de caz a Republicii Moldova permite observarea concretă a modului în care acest discurs este recepționat, reinterpretat și integrat într-un context marcat de pluralism eclezial și de competiție identitară.

Prin această abordare, articolul își propune să contribuie la o mai bună înțelegere a modului în care conceptele religioase pot fi mobilizate în contexte ideologice contemporane, evidențiind atât potențialul lor de coeziune, cât și riscurile de instrumentalizare în spațiul public.

1. Conceptul Russkii Mir – istorie și actualitate

Vladislav Surkov, considerat unul dintre principalii arhitecți ai conceptului *russkii mir* în politica rusă contemporană¹, a formulat într-un interviu o definiție revelatoare a acestei ideologii. Întrebat ce reprezintă „lumea rusă”, Surkov subliniază că ideea nu este una recentă, fiind introdusă în dezbaterea publică încă din anii 2000, și că *russkii mir* depășește granițele statului rus. În viziunea sa, acesta cuprinde spațiile în care se vorbește limba rusă, este respectată cultura rusă, sunt valorizate realizările științifice și artistice rusești și este recunoscută autoritatea politică a Rusiei, întruchipată simbolic de respectul față de Vladimir

¹ Вера Хмельницкая, „Архитектор «русского мира»: кто такой Владислав Сурков и почему Путин «прижал его к ногтю»”, <https://tsn.ua>, <https://tsn.ua/ru/lady/news/obschestvo/arhitekt-russkogo-mira-kto-takoy-vladislav-surkov-i-pochemu-putin-ego-prizhal-k-nogtyu-2041177.html>.

Putin². Astfel, *ruskii mir* este conceput ca un câmp de influență culturală, politică și simbolică, extins dincolo de teritoriul național, pe care Surkov îl consideră o caracteristică distinctivă a puterii ruse.

Pornind de la această definire expansivă, istoricul Armand Goșu remarcă ambiguitatea fundamentală a conceptului. Într-un interviu, acesta subliniază faptul că *ruskii mir* este utilizat în mod polisemantic, fiind asociat, în funcție de context, cu discursuri despre cultura rusă, civilizația rusă, geopolitică și, tot mai frecvent, cu dimensiunea religioasă a ortodoxiei slave de răsărit. Goșu observă că termenul intră efectiv în circulația publică la începutul anilor 2000, odată cu venirea lui Putin la Kremlin, fiind preluat rapid în discursul oficial al politicii externe ruse³. În această logică, apartenența la *ruskii mir* devine potențial nelimitată teritorial, putând include nu doar spații post-sovietice, ci și comunități ale diasporei din Europa Occidentală, Africa sau oricare alte continente.

Marlene Laruelle, profesor cercetător la Institutul pentru Studii Europene, Ruse și Eurasiatice al Universității George Washington, arată că, în sintagma *ruskii mir*, cuvântul „mir” trebuie înțeles în sensul său arhaic de spațiu civilizațional. Asemenea noțiunilor antice de lume greacă, romană sau bizantină, acesta desemnează teritorii unite prin valori culturale comune, loialitate politică și interdependență economică. Din această perspectivă, conceptul poate fi interpretat ca o versiune actualizată a percepției antice asupra unui spațiu civilizațional comun. În primii ani ai utilizării sale, termenul era adesea scris cu alfabetul rus

² Марк Успенский, „Сурков назвал составляющие «русского мира»”, *lenta.ru*, <https://lenta.ru/news/2021/06/12/surkovorossii/>; „Exclusive. Vladislav Sourkov, the wizard of the Kremlin: «Russia will expand in all directions, as far as God wills»”, <https://www.lexpress.fr>, https://www.lexpress.fr/monde/europe/exclusive-vladislav-sourkov-the-kremlins-wizard-russia-will-expand-in-all-directions-as-far-as-god-WWI-E5OJMPVHJ5KTTAHNLE4WPME/?utm_medium=cmp_redirect?cmp_redirect=true.

³ Matei Udrea, „Ce înseamnă «lumea rusă», noua doctrină de politică externă a Rusiei?”, *ziaristii.com*, <https://ziaristii.com/ce-inseamna-lumea-rusa-noua-doctrina-de-politica-externa-rusiei-armand-gosu-o-sa-va-surprinda-nu-inseamna-nimic-conform-definitiei-lor-si-o-tara-din-africa-sau-un-cartier-din-new-york-pot-f/> Întregul interviu cu Armand Goșu despre „lumea rusă”, realizat de Cristian Presură, poate fi vizionat pe <https://www.youtube.com/watch?v=s5vT125v4Bw>.

prerevoluționar (Русский Мир), fapt care accentua caracterul său arhai-zant și încărcătura simbolică istorică⁴.

În cercetările contemporane, în special în domeniul politologiei, termenul russkii mir este utilizat și pentru a descrie rezultatul cumulativ al intensificării proceselor migratorii rusești din secolul al XX-lea până la începutul secolului al XXI-lea. În acest sens, conceptul desemnează un spațiu socio-cultural transnațional, constituit prin mai multe valuri de emigrare rusă și menținut prin rețele lingvistice, culturale și religioase, care facilitează reproducerea identității ruse dincolo de granițele statului-națiune⁵.

Istoria formării conceptului de russkii mir și a spațiului pe care acesta îl desemnează se desfășoară pe parcursul mai multor secole, ideea fiind utilizată în contexte diverse și cu semnificații variabile de-a lungul timpului. În funcție de cadrul istoric, cultural sau ideologic în care este mobilizată, noțiunea de „lume rusă” a cunoscut interpretări diferite, oscilând între o accepțiune spiritual-religioasă, una cultural-civilizațională, una identitară și, în epoca recentă, una explicit geopolitică⁶. Prin urmare, percepția și funcția conceptului nu sunt univoce, ci depind de perspectiva analitică adoptată și de scopurile pentru care este invocat în discursul public sau academic.

Expresia russkii mir are și ea o circulație mult anterioară formulărilor sale moderne. Primele atestări pot fi identificate încă din secolul al XI-lea, în *Cuvântul despre reînnoirea bisericii Deseatinei* (Biserica Adormirii Maicii Domnului din Kiev), redactat în perioada păstoririi mitropolitului Feopemt al Kievului. În contextul relatării minunii Sfântului Clement al Romei, prin care este evocată încreștinarea rușilor, autorul utilizează

⁴ Marlene Laruelle, *The „Russian World”: Russia’s Soft Power and Geopolitical Imagination*, Center on Global Interests, Washington, 2015, p. 3.

⁵ Нина Александровна Козловцева, „«Русский мир» как теоретическое понятие в современном социально-гуманитарном знании”, *Обсерватория культуры* 14, 3 (2017), p. 285.

⁶ Alexander Meinenberger, „The Concept of the «Russkiy Mir»: History of the Concept and Ukraine”, *Euxeinos* 13, 35 (octombrie 2023), pp. 15-29.

sintagma „въ Рустемъ мирѣ”⁷ (în lumea rusă) pentru a desemna o comunitate ortodoxă, culturală și lingvistică de credincioși care trăiesc într-un spațiu geografic determinat, uniți prin aceeași credință.

⁷ Text în original: *Тако сего церковнаго солнца, своего угодника, нашего же заступника, святого реку достойно священномученика Климента, отъ Рима убо въ Херсонъ, отъ Херсоня въ нашу Рускую страну створи приити Христось Богъ нашъ, преизобильною милостию въ наше вѣрныхъ спасение. Оле челоуѣколюбие, блазости неисчетна пучина! Не къ исъственнымъа приснымъ рабомъ створи своему угоднику приити, но къ врагомъ и уступникомъ, о нихъже речено бысть: пожроша сыны и дщери своя бѣсомъ. Но да сбудется реченное: благодатию есте спасени, убѣгающе невѣзблагодатиаѣ, славимъ и хвалимъ и кланяемся въ Троицъ поему Богу, благодаряще того вѣрнаго раба, иже умножи своего господина талантъ не токмо въ Римъ, но всему и въ Херсонъ, еще и въ Рустемъ мирѣ, ркуще къ нему: мученикомъ похвала, святителемъ удобрение и недвижимое основание церкви Христовои, еиже врата ада не удолеютъ, и приснии заступниче странъ Рустей, и вѣнче преукрашенныи славному и честному граду нашему и велицѣи митрополии же мати градомъ! Тобою Рустии князии хвалятся, святители ликуютъ, иереи веселятся, мниси радуются, людие добродушествуютъ, приходяще теплою вѣрою къ твоимъ христоноснымъ костемъ, святынню почръпающе и хваляще Бога, възращаются во своя си, освящающе дома и храмы и тѣлеса своя кроплениемъ и мажущеся и пиюще приемлютъ здравие душамъ и тѣломъ твоими честными молитвами.идѣ умножатся грѣси, ту преизбылова благодать, идѣже бо жертвици бѣсомъ бѣша, ту святѣя церкви славятъ Отца и Сына и Святаго Духа, еже приишествиемъ святаго Климента створися и утвердися.* Traducerea în română: Astfel, pe acest soare al Bisericii, pe alesul Său, iar pentru noi pe ocrotitorul nostru, pe sfântul și vrednicul de cinste sfințit mucenic Clement, Hristos Dumnezeuul nostru l-a făcut să vină de la Roma la Herson și de la Herson în țara noastră rusă, prin belșugul milei Sale, spre mântuirea noastră, a celor credincioși. O, iubire de oameni, adânc nesfârșit al bunătății! Nu către slujitorii Săi apropiați și credincioși a rânduit să vină alesul Său, ci către vrăjmași și potrivnici, despre care s-a spus: „și-au jertfit fiii și fiicele demonilor”. Dar s-a împlinit cuvântul: „prin har sunteți mântuiți”, iar fugind de nemulțumire, slăvim, lăudăm și ne închinăm Dumnezeului Celui lăudat în Treime, mulțumind robului Celui credincios, care a înmulțit talantul stăpânului său nu numai la Roma, ci și în Herson, și încă și în lumea rusă, zicând către el: „Lauda mucenicilor, podoaba arhierilor și temelie neclintită a Bisericii lui Hristos, pe care porțile iadului nu o vor birui; apărător neconținut al țării ruse și cunună preafrumoasă a cetății noastre slăvite și cinstite și a marii mitropolii, maica cetăților!” Prin tine se laudă cnejii ruși, ierarhii se veselesc, preoții se bucură, monahii se desfată întru bucurie, iar poporul se întărește cu suflet bun, venind cu credință fierbinte la sfintele tale moaște purtătoare de Hristos; luând sfințenie și lăudând pe Dumnezeu, se întorc la ale lor, sfințindu-și casele și bisericile și trupurile prin stropire, ungere și băutură, primind sănătate sufletelor și trupurilor prin cinstitele tale rugăciuni. Unde s-au înmulțit păcatele, acolo a prisosit harul; unde erau jertfe aduse demonilor, acolo acum sfintele biserici slăvesc pe Tatăl și

Cercetătorul ucrainean A. A. Romenski subliniază că sintagma *Rustii mir*, așa cum apare în *Cuvântul despre reînnoirea bisericii Deseatinei*, trebuie înțeleasă în contextul semantic al literaturii vechi ruse, nu în cheie politică modernă. Analiza comparativă a pasajelor din *Cuvânt* și *Minunea Sfântului Clement*⁸ arată că termenii „Rustii mir”, „Rus”, „țara rusă” și „pământul rus” sunt sinonimi, desemnând același spațiu eclezial, legat de regiunea Niprului mijlociu și de centrul kievean. În acest cadru, *Rustii mir* nu indică un proiect ideologic sau geopolitic, ci o comunitate de credință. Astfel, în literatura veche rusă, expresia definește mai degrabă un spațiu comunitar și religios, iar sensurile moderne sunt rezultatul unor resemnificări ulterioare⁹.

Această înțelegere a russkii mir, centrată pe comuniunea religioasă, limbajul liturgic și memoria istorică, a persistat până în secolul al XV-lea, când contextul geopolitic și eclezial al lumii ortodoxe est-europene a cunoscut transformări majore. În secolul al XV-lea, tema mesianismului rus se conturează în forme simbolice și poetice în cadrul culturii religioase populare, mai ales în texte precum *Cartea Porumbelului* și *Povestirea despre clobucul alb*, unde ideea unei misiuni sacre a Rusiei este articulată prin imagini ale „Țarului Alb”, ale „pământului rus” și ale „Sfintei Rusii”, înțelese ca realități cu superioritate spirituală, întemeiate

pe Fiul și pe Sfântul Duh — lucru care s-a săvârșit și s-a întărit prin venirea Sfântului Clement. Pentru ediția slavonă a se vedea „Слово на обновление Десятинной церкви (древнерусский оригинал и русский перевод)”, în A. В Назаренко, „Слово на обновление Десятинной церкви”, или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси (Patrologia Slavica), 2, Conférence Sainte Trinité du Patriarcat de Moscou ASBL; СвятоЕкатерининский мужской монастырь, Москва – Брюссель, 2013, pp. 182-184.

⁸ „Похвала свт. Клименту из «Чуда об отрочати» (древнерусский оригинал и русский перевод)”, în A. В Назаренко, „Слово на обновление Десятинной церкви”, или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси (Patrologia Slavica), 2, Conférence Sainte Trinité du Patriarcat de Moscou ASBL; СвятоЕкатерининский мужской монастырь, Москва – Брюссель, 2013, pp. 195-199.

⁹ А. А. Роменский, „«Руский миръ» в древнерусской литературе: исторический контекст и семантика термина”, în *Античный мир и Средние века: Чтения памяти профессора Владимира Ивановича Кадаева. Материалы*. Харьков: ООО «НТМТ, Харьков, 2015, pp. 139-141.

pe păstrarea credinței ortodoxe. În aceste reprezentări, dimensiunea religioasă se intercalează cu forța politică, iar puterea este legitimată prin funcția ei de apărătoare a credinței adevărate, într-un orizont escatologic și metafizic¹⁰. Odată cu formularea teoriei celei de-a Treia Rome de către Filoteu, egumenul Mănăstirii Eleazarov din Pskov, consilier al marelui cneaz al Moscovei Vasile, conceptul începe să fie reinterpretat într-o cheie istoriosofică și escatologică. Formula devenită celebră — „два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти”¹¹ („două Rome au căzut, a treia stă în picioare, iar celei de-a patra nu-i va mai fi dat să existe”) — sintetizează această nouă viziune, în care Moscova este investită cu rolul de ultim bastion al Ortodoxiei adevărate¹². Potrivit analizei realizate

¹⁰ С.Н. Кочеров, О.В. Париков, В.Ю. Кондратьев., *Философия русской идеи: Монография*, Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина, Нижний Новгород, 2018, pp. 38-39.

¹¹ Филофей (игумен Елеазарова монастыря, Псков), „Послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде”, în *Библиотека литературы Древней Руси, конец XV — первая половина XVI века*, vol. 9, Наука, Санкт- Петербург, 2006, p. 305.

¹² Text original: Тот, кто от вышней и от всемогущей, все в себе содержащей, десницы Божьей, которой цари царствуют и которой великие славятся и могучие возвещают праведность твою, пресветлейшего и высокопрестольнейшего государя великого князя, православного христианского царя и владыки всех, держащему бразды святых Божьих престолов, святой вселенской соборной апостольской церкви пречистой Богородицы, честного и славного ее Успения, кто вместо римского и константинопольского владык воссиял, — ибо старого Рима церковь пала по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима, Константинова града, церковные двери внуки агарян секирами и топорами рассекли, а эта теперь же третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская в православной христианстей вѣре во всей поднебесней паче солнца свѣтитя, — и да вѣсть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианския вѣры снисхося въ твое едино царство: един ты во всей поднебесной Христианом царь. [...] И если хорошо урядишь свое царство — будешь сыном света и жителем горнего Иерусалима, и как выше тебе написал, так и теперь говорю: храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать. И твое христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова, а для христианской церкви сбудется блаженного Давида слово: «Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того». Святой Ипполит сказал: «Когда увидим, что Рим осажден персидскими

de Anna N. Klimenko și Vladimir I. Yurtaev, această construcție nu trebuie interpretată inițial ca un proiect politic sau imperial, ci ca o formulare teologică menită să exprime responsabilitatea spirituală a Moscovei în contextul prăbușirii centrelor creștine tradiționale. În acest cadru, Moscova este concepută ca un *katehon*, o putere de reținere a răului și a dezordinii escatologice, chemată să conserve ordinea creștină înainte de sfârșitul vremurilor. Dimensiunea katehonică conferă conceptului

войсками и персы вместе со скифами идут на нас с боем, тогда несомненно поймем, что то Антихрист». Пусть же Бог миром, любовью, многолетием и здоровьем, молитвами пречистой Богоматери и святых чудотворцев и всех святых — преисполнит твое державное царствование! Text tradus: Cel care, din dreapta cea de sus și atotputernică a lui Dumnezeu, care pe toate le cuprinde în Sine, dreaptă prin care împărații împărătesc, prin care cei mari se slăvesc și cei puternici vestesc dreptatea Ta, [a rânduit] pe prealuminatul și preainălțatul pe tron domnitor, marele cneaz, împărat creștin ortodox și stăpân al tuturor, cel ce ține frâiele sfintelor tronuri ale lui Dumnezeu: ale sfintei, sobornicești și apostolicești Biserici a Preacuratei Născătoare de Dumnezeu, ale cinstitei și slăvitei Sale Adormiri; cel care a strălucit în locul stăpânilor Romei și ai Constantinopolului. Căci Biserica Romei celei vechi a căzut prin necredința ereziei lui Apolinarie, iar ușile bisericești ale celui de-al doilea Roma, ale cetății lui Constantin, au fost tăiate cu securi și topoare de către nepoții agarenilor; iar aceasta, acum, a celui de-al treilea, al noului Roma, al împărăției tale celei stăpânitoare, sfânta, soborniceasca și apostoleasca Biserică, în credința creștină ortodoxă, strălucește sub toată bolta cerului mai presus decât soarele. Și să știe stăpânirea ta, binecredinciosule împărat, că toate împărățiile creștine ortodoxe s-au adunat în una singură — în împărăția ta; tu singur ești, sub întreaga boltă a cerului, împărat al creștinilor. [...] Iar dacă vei cârmui bine împărăția ta, vei fi fiu al luminii și locuitor al Ierusalimului celui de sus; și precum ți-am scris mai înainte, așa îți spun și acum: păzește și ia aminte, binecredinciosule împărat, că toate împărățiile creștine s-au unit în una singură — în a ta; că două Rome au căzut, iar a treia stă în picioare, iar a patra nu va mai fi. Și împărăția ta creștină nu va fi înlocuită de alta, după cuvântul marelui Teolog; iar pentru Biserica creștină se va împlini cuvântul fericitului David: „Acesta este locul odihnei Mele în veacul veacului; aici voi locui, căci l-am dorit.” Sfântul Ipolit a spus: „Când vom vedea Roma asediată de oștile persane și pe perși mergând împreună cu sciții împotriva noastră, atunci vom înțelege fără îndoială că acela este Antihristul.” Să împlinească, dar, Dumnezeu domnia ta cea împărătească cu pace, dragoste, viață îndelungată și sănătate, prin rugăciunile Preacuratei Născătoare de Dumnezeu și ale sfinților făcători de minuni și ale tuturor sfinților! Pentru ediția slavonă a se vedea Филофей (игумен Елеазарова монастыря, Псков), „Послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде”, pp. 301-305.

ruskii mir un caracter defensiv și protector, distinct de interpretările expansioniste ulterioare. Astfel, conform Annei N. Klimenko și a lui Vladimir I. Yurtaev, misiunea atribuită Moscovei nu viza dominația politică, ci păstrarea integrității credinței ortodoxe și a continuității ecleziale¹³. Această etapă reprezintă un moment de cotitură în evoluția conceptului, marcând trecerea de la o „lume rusă” definită comunitar și liturgic la una investită cu semnificații providențiale, care vor fi ulterior resemnificate și instrumentalizate în contexte ideologice moderne.

Totuși, Nikolai Berdiaev observă că elementul mesianic-escatologic din gândirea monahului Filoteu este considerabil slăbit de preocuparea pentru realizarea unei împărății pământești. Eșecul spiritual al ideii Moscovei ca a Treia Romă constă, în viziunea sa, tocmai în faptul că această concepție a fost transformată într-o manifestare a puterii țariste și a forței statului, astfel încât ispita imperialistă a ajuns să pătrundă în însăși conștiința mesianică¹⁴. Este adevărat că din textul epistolei lui Filoteu se pot identifica elemente care atribuie Marelui Cneaz Vasilii o autoritate politică și simbolică excepțională, ce depășește sfera strict spirituală. Filoteu afirmă explicit că „toate împărățiile creștine ale credinței ortodoxe s-au adunat în unica ta împărăție” (*яко вся царства православныя христианския вѣры снисходящая въ твое едино царство*)¹⁵ și că Vasilii este „singurul împărat al creștinilor sub întreg cerul” (*един ты во всей поднебесной Христианом царь*)¹⁶. Această formulare conferă

¹³ Anna N. Klimenko, Vladimir I. Yurtaev, „The Moscow as the Third Rome Concept: Its Nature and Interpretations in the 19th –Early 21th Centuries.”, *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder* 9, 2 (21 noiembrie 2018), pp. 232-237.

¹⁴ Н. А. Бердяев, „Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века”, în Е. М. Чехарин (ed.), *О России и философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья: Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, В.В.Зеньковский, П.А.Сорокин, Г.П.Федотов, Г.В.Флоровский*, Наука, Москва, 1990, pp. 49-50.

¹⁵ Филофей (игумен Елеазарова монастыря, Псков), „Послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде”, р. 302.

¹⁶ Филофей (игумен Елеазарова монастыря, Псков), „Послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде”, р. 302.

suveranului moscovit un statut unic, nu doar ca protector al Bisericii, ci ca garant al ordinii creștine universale. De asemenea, identificarea Moscovei drept „a treia, noua Romă” implică o continuitate a autorității imperiale, transferată asupra puterii politice moscovite, investită astfel cu o misiune istorică de amploare.

Deși, în contextul secolului al XVI-lea, afirmațiile lui Filoteu pot fi înțelese și în cadrul unei teologii politice defensive și katehonice, ele conțin un potențial de extindere semantică semnificativ. Ambiguitatea structurală a discursului filoteic constă în suprapunerea responsabilității spirituale a Moscovei cu atribuirea unei autorități politice unice și ireversibile Marelui Cneaz. Afirmația potrivit căreia „împărăția ta creștină nu va fi înlocuită de o alta” (*И твое христианское царство другим не сменится*)¹⁷, întărită prin aplicarea asupra Moscovei a cuvintelor psalmice „iată locul odihnei Mele în vecii vecilor”¹⁸, conferă puterii moscovite un statut providențial și o durabilitate cu semnificație eshatologică. Referința la Sfântul Ipolit Romanul, care asociază căderea Romei cu apropierea lui Antihrist, accentuează contrastul dintre centrele decăzute ale creștinătății și Moscova ca ultim bastion al ordinii creștine. Această construcție simbolică deschide calea unei sacralizări progresive a puterii politice, prin care misiunea spirituală este translatată într-o legitimitate istorică și statală. În acest sens, Alain Besançon vorbește despre ideologia autocrației ruse¹⁹, în cadrul căreia „misiunea țarului devine aceea de a extinde granițele domniei ortodoxe. El nu are de dat socoteală în fața oamenilor, ci doar în fața lui Dumnezeu. A te opune țarului înseamnă a te ridica împotriva lui Dumnezeu”²⁰.

¹⁷ Филофей (игумен Елеазарова монастыря, Псков), „Послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде”, p. 306.

¹⁸ Филофей (игумен Елеазарова монастыря, Псков), „Послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде”, p. 306.

¹⁹ Alain Besançon, *Sfânta Rusie*, trad. Vlad Russo, Humanitas, București, 2022, pp. 53-61.

²⁰ Alain Besançon, *Sfânta Rusie*, p. 55.

Tocmai această sacralizare a puterii politice va permite, începând cu secolul al XIX-lea, resemnificarea doctrinei celei de-a Treia Rome într-o cheie geopolitică și imperială. Funcția katehonică, inițial formulată în termeni spirituali, este transferată asupra Imperiului Rus, perceput ca unica putere capabilă să „rețină” destrămarea lumii și să garanteze ordinea istorică. În acest context, *russkii mir* devine un proiect geopolitic de integrare a teritoriilor, populațiilor și identităților sub autoritatea centrului imperial rus, dimensiunea katehonică fiind progresiv împletită cu cea imperială.

Astfel, următoarea etapă în constituirea conceptului *russkii mir* se conturează în mod clar în secolul al XIX-lea, într-un context marcat de expansiunea teritorială a Imperiului Rus, de consolidarea autocrației și de formularea unei ideologii oficiale menite să legitimeze dominația imperială asupra unor spații eterogene din punct de vedere etnic și cultural. Dacă în etapa medievală târzie lumea rusă era articulată preponderent în registru teologico-istoriosofic, în secolul al XIX-lea conceptul începe să fie reinterpretat sistematic într-o cheie politică și civilizațională, fiind integrat discursului de stat²¹.

Un rol decisiv în reconfigurarea modernă a conceptului *russkii mir* îl joacă doctrina oficială formulată în secolul al XIX-lea de contele Serghei

²¹ Este important de precizat că, în secolul al XIX-lea, sintagma *russkii mir* nu a fost utilizată în mod curent ca termen conceptual sistematic în gândirea slavofilă. Deși expresia pare să fi fost preluată ocazional în epocă, inclusiv în mediul intelectual asociat contelui Serghei Uvarov, ea nu a devenit un concept central al reflecției teoretice. Preferința era acordată altor formulări: Aleksei Homiakov vorbea despre „duhul rus” (русский дух), iar mai târziu Vladimir Soloviev și Nikolai Berdiaev despre „ideea rusă” (русская идея), în timp ce atât în Rusia, cât și în Occident, circula frecvent sintagma „sufletul rus” (русская душа), menită să exprime specificitatea spirituală a poporului rus. Aceste expresii desemnau o identitate culturală și religioasă distinctă, întemeiată pe Ortodoxie și pe conștiința unei misiuni istorice, însă fără a constitui încă o doctrină geopolitică articulată. De asemenea, trebuie menționat că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a existat și o publicație intitulată „Русский мир”, însă utilizarea denumirii avea un sens publicistic și cultural, nefiind asociată unei ideologii coerente în accepțiunea contemporană a termenului. A se vedea Marlene Laruelle, *The „Russian World”: Russia’s Soft Power and Geopolitical Imagination*, p. 3.

Uvarov, ministru al Instrucțiunii Publice, sintetizată în triada „Ortodoxie – Autocrație – Naționalitate”. În această viziune,

„educația națională trebuie să se realizeze în spiritul unit al Ortodoxiei, Autocrației și Naționalității. [...] Fără dragoste față de credința strămoșilor, un popor este condamnat pieirii. Autocrația reprezintă condiția fundamentală a existenței politice a Rusiei în forma sa actuală. [...] Pentru ca Tronul și Biserica să rămână în puterea lor, trebuie susținut sentimentul Naționalității, care le leagă între ele”²².

Astfel, educația națională este chemată să transmită aceste principii generațiilor prezente și viitoare, într-un context perceput ca fiind marcat de criza valorilor europene și de prăbușirea instituțiilor tradiționale ale Occidentului.

Compararea doctrinei uvaroviene a triadei cu concepția filoteică a celei de-a Treia Rome evidențiază continuități semnificative, dar și mutații decisive în genealogia conceptului russkii mir. Moștenirea teologico-politică a lui Filoteu este preluată și transformată într-o ideologie de stat. Uvarov abandonează registrul escatologic și reinterpretează premisele filoteice într-o cheie administrativă și politică, legitimând ordinea imperială și rezistența față de influențele occidentale²³. Astfel, funcția katehonică este transferată de la suveranul creștin asupra Imperiului Rus ca entitate politică și civilizațională. Lumea rusă încetează să mai desemneze exclusiv un spațiu eclezial și devine un cadru ideologic de integrare a teritoriilor, populațiilor și identităților sub autoritatea centrului imperial²⁴, marcând tranziția de la teologia politică medievală la ideologia geopolitică modernă.

²² С. С. Уваров, „О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения от 19 ноября 1833 г.”, în С. С. Уваров, *Государственные основы*, ediție de О. А. Платонов, Институт русской цивилизации, Москва, 2014, pp. 102-107.

²³ С. С. Уваров, „О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством народного просвещения от 19 ноября 1833 г.”, p. 107.

²⁴ С. С. Уваров, *Государственные основы*, ediție de О. А. Платонов, Институт русской цивилизации, Москва, 2014, pp. 28-29.

Conceptele formulate de Serghei Uvarov se înscriu în contextul mai larg al dezvoltării proiectului cunoscut sub denumirea de „ideea rusă”, care va constitui unul dintre fundamentele intelectuale ale ideologiei moderne a russskii mir. Acest proiect va marca în mod decisiv gândirea intelectuală rusă a secolului al XIX-lea până la revoluția rusă, influențând ulterior reflecția teologică și filosofică a emigrației ruse din perioada interbelică. În acest cadru, ideea rusă dobândește o funcție explicativă și normativă, menită să fundamenteze sensul istoric, spiritual și civilizațional al Rusiei.

De la concepția despre providența divină exercitată asupra poporului rus în vederea organizării morale a lumii, formulată de Piotr Ceaadaev²⁵, și până la mesianismul ortodox rus articulat de slavofili precum Aleksei Homiakov²⁶, Ivan Kireevski²⁷ și Constantin Aksakov²⁸, precum și la istoriosofia panslavistă a lui Nikolai Danilevski²⁹, se

²⁵ С.Н. Кочеров, О.В. Парилов, В.Ю. Кондратьев., *Философия русской идеи*, pp. 61-63.

²⁶ А. С. Хомяков, „Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина. 1860. Переводъ съ Французскаго”, în *Полное собрание сочинений Алексѣя Степановича Хомякова*, vol. 2, 3, В Университетской типографіи (М. Катковъ), на Страстномъ бульварѣ, Москва, 1886; А. С. Хомяков, „Церковь одна”, în *Полное собрание сочинений Алексѣя Степановича Хомякова*, vol. 2, 3, В Университетской типографіи (М. Катковъ), на Страстномъ бульварѣ, Москва, 1886.

²⁷ Киреевский И.В., *О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (Письмо к г. Е.Е. Комаровскому)*, Ал. Семена, Москва, 1852.

²⁸ С.Н. Кочеров, О.В. Парилов, В.Ю. Кондратьев., *Философия русской идеи*, pp. 89-110.

²⁹ Nicolae Danilevski este considerat „nașul” conceptului russskii mir, întrucât oferă una dintre cele mai coerente formulări ale dimensiunii sale civilizaționale și geopolitice (a se vedea Юрий Кот, „Русская идея и Русский мир: философско-культурные параллели”, *Знание. Понимание. Умение* 1 [10 mai 2023], Московского гуманитарного университета, Москва, p. 109); Dacă în gândirea slavofilă accentul cade preponderent pe dimensiunile religios-filosofice ale acestei idei, la Danilevski predomină o viziune geopolitică articulată în jurul principiului etnografic și al hegemoniei ruse. În acest sens, Danilevski susține: „Potrivit condițiilor etnografice, slavii trebuie într-adevăr să alcătuiască o federație; însă această federație trebuie să cuprindă toate țările și popoarele – de la Marea Adriatică până la Oceanul Pacific, de la Oceanul Înghețat de Nord până la Arhipelag. În conformitate cu aceleași condiții, precum și în acord cu faptele istoriei și cu situația politică existentă în vecinătatea imediată a lumii romano-germanice, puternice și ostile, această federație trebuie să fie una extrem de strânsă,

conturează o viziune comună asupra unei civilizații slave înțelese ca realitate providențială. În această paradigmă, Rusia este chemată să joace un rol central, iar Moscova este concepută drept nucleu spiritual și istoric al acestei civilizații, investită cu o misiune universalizantă, distinctă de modelul occidental. Într-o formă sau alta, aceste idei au fost susținute de Fiodor Dostoievski³⁰, Constantin Leontiev³¹, Vladimir Soloviev³² etc.

Prin urmare, secolul al XIX-lea marchează transformarea decisivă a ruskii mir dintr-un concept cu rădăcini teologice și ecleziale într-o categorie ideologică a statului imperial, în care dimensiunea spirituală este pusă în slujba unui proiect politic de anvergură. Această etapă pregătește terenul pentru resemnificările ulterioare ale conceptului și pentru utilizarea sa ca instrument geopolitic în epoca contemporană.

Dispersarea elitelor ruse, provocată de Revoluția din Octombrie și de instaurarea statului sovietic, a generat consecințe socio-culturale profunde, marcând decisiv evoluția gândirii ruse din secolul al XX-lea. Exilul a devenit nu doar o realitate biografică, ci și un spațiu de conservare și reformulare a ceea ce mulți intelectuali au numit „spiritul rus”, dimensiune esențială a conceptului *ruskii mir*. În afara granițelor Rusiei, comunitățile de emigranți vorbitori de limbă rusă au păstrat vie memoria istorică, culturală și religioasă a patriei pierdute, cultivând convingerea că munca intelectuală, educația și reflecția critică reprezintă o datorie față de viitorul Rusiei³³.

sub conducerea și hegemonia unui stat rus unitar și indivizibil. O asemenea federație panslavă, satisfăcând pe deplin cerințele principiului etnografic, asemenea oricărei soluții complete a problemei, înlătură totodată toate celelalte incongruențe și obstacole care au apărut înaintea privirii noastre intelectuale la fiecare pas în cazul federațiilor austriacă și austro-turcă”. Pentru textul original, a se vedea Н. Я. Данилевский, *Россия и Европа* [Историко-литературный архив], ediție de С. А. Вайгачев, Книга, Москва, 1991, p. 363.

³⁰ Pentru conceptul de „idee rusă” la Fiodor Dostoievski, a se vedea Alain Besançon, *Sfânta Rusie*, pp. 79-89.

³¹ Леонтьев К.Н., *Византизм и славянство*, Издание Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ, Москва, 1876.

³² С.Н. Кочеров, О.В. Париков, В.Ю. Кондратьев., *Философия русской идеи*, pp. 120-151.

³³ Ширхан Павлов, „Русский мир: история и История”, *archipelag.ru*, https://archipelag.ru/ru_mir/history/histori2004/shirhan-russmir/.

În acest context al exilului creativ, gânditori precum Nikolai Berdiaev, Boris Vîșeslavțev, Vasilii Zenkovski, Pitirim Sorokin, Gheorghi Fedotov și Gheorghi Florovski au elaborat, în moduri diferite, o reflecție asupra identității ruse, a vocației sale spirituale și a raportului dintre credință, cultură și istorie. Pentru aceștia, exilul nu a însemnat rupțura definitivă de Rusia, ci transformarea ruskkii mir într-un spațiu cultural transnațional, în care continuitatea spirituală a fost menținută dincolo de cadrele politice ale statului sovietic³⁴.

Istoricul și sociologul francez François Thual oferă o concluzie sintetică a celor expuse anterior. El subliniază că, începând cu secolul al XV-lea, odată cu eliberarea Rusiei de sub dominația tătară și cu inițierea expansiunii teritoriale, conceptul Moscovei ca a Treia Romă a dobândit un rol central. Acest concept a funcționat, până în epoca comunistă, ca fundament al unui complex ideologico-politico-religios, capabil să integreze dimensiuni spirituale, politice și geopolitice ale ideii ruse. Acest complex a permis articularea unor teorii cu pronunțat caracter mesianic, prin care Rusia și-a asumat o triplă misiune istorică: păstrarea credinței ortodoxe până la a doua venire a lui Hristos, răspândirea acesteia în spațiul universal și, în mod deosebit, combaterea ereziei și a celor percepuți drept susținători ai acesteia³⁵. Anume această structură tripartită a misiunii a reprezentat elementul constant al ruskkii mir și al ideii ruse, indiferent de limbajele teologice, filosofice sau politice prin care au fost exprimate de-a lungul secolelor. Fie că a fost formulată în termeni eshatologici în Evul Mediu târziu sau reinterpretată în cheie statal-imperială în epoca modernă, această viziune a conferit Ortodoxiei ruse o funcție care a depășit sfera strict eclezială, integrând-o în logica puterii și a expansiunii geopolitice.

³⁴ Е. М. Чехарин (ed.), *О России и философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья: Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, В.В.Зеньковский, П.А.Сорокин, Г.П.Федотов, Г.В.Флоровский*, Наука, Москва, 1990.

³⁵ François Thual, *Géopolitique de l'orthodoxie (Relations internationales et stratégiques)*, 2ème éd. rev. et corr, Dunod, Paris, 1994, pp. 33-38.

În această perspectivă, Ortodoxia rusă nu apare doar ca tradiție religioasă, ci ca element constitutiv al unei ideologii cu vocație universalistă, capabile să legitimeze atât autoritatea politică, cât și ambițiile geopolitice ale statului rus. Continuitatea doctrinară a acestei viziuni, dincolo de rupturile istorice aparente, evidențiază modul în care conceptul celei de-a Treia Rome a fost transformat într-o matrice ideologică durabilă, care stă la baza articulării moderne a ideologiei ruskii mir. Din acest punct de vedere, lectura lui Thual³⁶ oferă o cheie interpretativă esențială pentru înțelegerea configurațiilor contemporane ale ruskii mir, nu ca fenomen izolat sau conjunctural, ci ca expresie a unei tradiții istorice și ideologice de profunzime.

Astfel, destrămarea Uniunii Sovietice a creat cadrul necesar reactivării ideologiei ruskii mir în ansamblul componentelor sale istorice și simbolice. Din punct de vedere ideologic, acest concept contemporan nu apare ca o construcție ex nihilo, ci ca o recuperare selectivă și o reinterpretare a semnificațiilor acumulate în etapele anterioare ale ideii ruse, de la teologia politică a celei de-a Treia Rome până la formulările civilizaționale și geopolitice moderne. În acest sens, ruskii mir funcționează ca un cadru narativ integrator, capabil să confere continuitate identitară unei realități geopolitice marcate de ruptură și fragmentare.

Dincolo de dimensiunea strict statală, ruskii mir în epoca postsovietică dobândește o funcție strategică în raport cu existența unei ample diaspore ruse, constituită atât prin procesele de migrație post-sovietică, cât și ca rezultat direct al colapsului URSS, în urma căruia un număr semnificativ de vorbitori de limbă rusă a rămas în afara granițelor noului stat rus. În acest context, conceptul este formulat ca un instrument de articulare simbolică, culturală și identitară a lumii ruse în spații în care limba rusă continuă să fie vorbită, transmisă și interiorizată, independent de apartenența politică sau de suveranitatea statală.

Această funcție integratoare se reflectă și în cadrul instituțional post-imperial creat după 1991. Formarea Comunității Statelor Independente

³⁶ François Thual, *Géopolitique de l'orthodoxie*, pp. 31-52.

(CSI), care a reunit o parte dintre fostele republici sovietice, a fost însoțită de un efort de reconfigurare ideologică menit să mențină legături simbolice și culturale între aceste spații. În acest cadru, *ruskii mir* apare ca un principiu de coeziune post-imperială, orientat spre conservarea unei continuități civilizaționale și culturale, în pofida fragmentării politice și a redefinirii frontierelor statale.

În lectura socioculturală a lui N. I. Lapin, reactivarea ideologiei *ruskii mir* în spațiul post-sovietic apare ca un răspuns la criza profundă de identitate și de echilibru sociocultural generată de destrămarea Uniunii Sovietice. Prăbușirea cadrului ideologic sovietic, eșecul parțial al liberalizării și costurile sociale ridicate ale tranziției au creat un vid identitar, favorizând recursul la forme de tradiționalizare. În acest context, *ruskii mir* a funcționat ca ideologie de reancorare istorică și culturală, oferind continuitate simbolică, legitimitate puterii centrale și un cadru de coeziune post-imperială, mai ales în raport cu existența unei ample diaspore rusofone rămase în afara granițelor Federației Ruse³⁷.

Conceptul post-sovietic al *ruskii mir* are mai mulți „părinți”, fiind rezultatul unui proces intelectual și strategic desfășurat în anii 1990. Printre inițiatorii săi principali se numără politehnologul Gleb Pavlovski, considerat „părintele spiritual” al proiectului, și filosoful și consultantul său, Petr Șcedrovițki, adesea desemnat drept „părintele conceptual” sau „biologic” al termenului. În jurul lor s-a constituit, în 1995, Institutul Rus, platformă de reflecție asupra identității Rusiei post-sovietice, care a reactivat dezbaterea despre „ideea rusă” și despre rolul Rusiei în lume³⁸.

La sfârșitul anilor 1990, Alexandru Dughin radicalizează ideea rusă, reinterpretând-o ca fundament ideologic pentru refacerea statului rus în urma colapsului Uniunii Sovietice. În centrul acestei reformulări se află reactivarea explicită a conceptului de *katehon*, transferat din tradiția

³⁷ Н. И. Лапин., „Социокультурная трансформация России: либерализация versus традиционализация”, *Журнал социологии и социальной антропологии* III, 3 (2000), Москва, pp. 32-39.

³⁸ Marlene Laruelle, *The „Russian World”: Russia’s Soft Power and Geopolitical Imagination*, pp. 3-5.

bizantină asupra Rusiei. Dughin susține că, deși Bizanțul a dispărut, funcția sa istorică și eshatologică nu s-a stins, ci a fost preluată de Țaratul Moscovit, identificat cu Sfânta Rusie și cu Moscova ca a Treia Romă. În această viziune, Rusia devine ultimul bastion care reține dezordinea lumii moderne și ofensiva liberal-capitalistă occidentală. Astfel, katehonul nu mai este înțeles doar ca o realitate teologico-politică defensivă, ci este transformat într-un principiu civilizațional activ, menit să justifice rolul universal și misiunea istorică a Rusiei în confruntarea cu modernitatea occidentală³⁹.

Vladislav Surkov, prezentat la începutul acestui subcapitol drept arhitectul ideologiei ruskii mir în forma sa instituțională, joacă un rol decisiv în transpunerea acestui concept din registrul speculativ și ideologic într-un cadru politico-administrativ coerent. În calitate de adjunct al șefului Administrației Prezidențiale a Federației Ruse, Surkov integrează ruskii mir în doctrina „democrației suverane”⁴⁰, formulată ca răspuns strategic la presiunile modelului liberal occidental și la criza de legitimitate a statului rus în perioada post-sovietică⁴¹. În viziunea sa, ruskii mir este definit ca un spațiu cultural-lingvistic și simbolic,

³⁹ A. Г. Дугин, *Русская Вещь. Очерки национальной философии*, vol. 1 (Национальная Идея), Арктогея, Москва, 2001, pp. 73-74, 88-90.

⁴⁰ Doctrina „democrației suverane”, formulată în Federația Rusă la mijlocul anilor 2000, afirmă că democrația nu poate exista decât în măsura în care este subordonată suveranității statului și adaptată tradițiilor istorice, culturale și politice proprii Rusiei. În această viziune, statul este garantul suprem al ordinii, unității și continuității istorice, iar mecanismele democratice sunt legitime doar dacă nu subminează stabilitatea și interesele naționale. Modelul liberal occidental este relativizat și respins ca normă universală, fiind considerat un produs particular al istoriei europene, impropriu aplicării mecanice în spațiul rus. Pluralismul politic este acceptat într-o formă controlată, administrată, menită să prevină fragmentarea societății și influențele externe. Astfel, „democrația suverană” funcționează atât ca justificare internă a unui stat puternic, cât și ca instrument ideologic de afirmare externă a unei suveranități politice și civilizaționale distincte, integrându-se organic în arhitectura conceptuală a ruskii mir. A se vedea Dima Kortukov, „«Sovereign Democracy» and the Politics of Ideology in Putin's Russia”, *Russian Politics* 5, 1 (2 aprilie 2020), pp. 81-104.

⁴¹ В. Ю. Сурков, „Комментарии к обсуждению «Параграфов про суверенную демократию»”, în А. А. Гусейнов (ed.), *Демократия для России – Россия для демократии*, ИФРАН, Москва, 2008, pp. 63-70.

articulat în jurul limbii ruse, al memoriei istorice comune, al tradițiilor culturale și al valorificării realizărilor științifice și artistice rusești, depășind granițele statale ale Federației Ruse. Recunoașterea autorității politice a Rusiei funcționează, în acest cadru, ca element de coeziune simbolică a acestui spațiu identitar transnațional⁴².

Prin integrarea ruskkii mir în doctrina democrației suverane, Surkov îi conferă o funcție geopolitică indirectă: nu ca proiect de expansiune explicită, ci ca mecanism de afirmare a suveranității culturale și simbolice a Rusiei și ca instrument de *soft power*⁴³ destinat menținerii legăturilor cu comunitățile rusofone din afara granițelor statului⁴⁴. Astfel, dacă la Dughin ruskkii mir este încărcat cu o semnificație mesianică și katehonică, la Surkov el este „normalizat” și administrat ca ideologie de stat, devenind parte integrantă a arhitecturii politice a Federației Ruse post-sovietice, proces afirmat și consolidat începând cu anul 2007 și de președintele Federației Ruse, Vladimir Putin⁴⁵.

Tot în anul 2007 a fost creată Fundația Russkii Mir, concepută ca instrument oficial de promovare a limbii ruse, a culturii și a identității

⁴² В. Ю. Сурков, „Национализация будущего. Параграфы про суверенную демократию”, în А. А. Гусейнов (ed.), *Демократия для России – Россия для демократии*, ИФРАН, Москва, 2008, pp. 71-84.

⁴³ Conceptul de soft power, formulat de Joseph S. Nye la începutul anilor 1990, desemnează capacitatea unui actor politic de a influența comportamentul altora prin atracție culturală, legitimitate simbolică și persuasiune, mai degrabă decât prin coerciție sau forță. A se vedea Joseph S. Nye, *Soft power: the means to success in world politics*, 1st ed, Public Affairs, New York, 2004.

⁴⁴ Марк Успенский, „Сурков назвал составляющие «русского мира»”.

⁴⁵ La nivel conceptual și politic, sintagma „Russkii mir” a fost definită în mesajul președintelui Vladimir Putin adresat Adunării Federale în anul 2007. Putin a declarat literalmente următoarele: „În acest an, declarat Anul limbii ruse, există prilejul de a ne aminti încă o dată că limba rusă este limba fraternității istorice a popoarelor și o limbă de comunicare cu adevărat internațională. Ea nu este doar păstrătoarea unui întreg strat de realizări cu adevărat mondiale, ci și un spațiu viu al «lunii ruse» multimilionare, care, desigur, este mult mai largă decât însăși Rusia”. A se vedea Вячеслав Никонов, „Не воспоминание о прошлом, а мечта о будущем”, în *Смыслы и ценности русского мира. Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом Русский мир, под редакцией Вячеслава Никонова*, p. 4.

ruse dincolo de granițele Federației Ruse⁴⁶. Prin această formă de instituționalizare, conceptul ruskkii mir depășește cadrul reflecției intelectuale sau al retoricii simbolice și este integrat într-o strategie culturală și geopolitică sistematică. El devine astfel un element constitutiv al arhitecturii ideologice a politicii externe ruse contemporane, funcționând ca mecanism de coeziune identitară, influență culturală și legitimare a prezenței Rusiei în spațiile în care limba și cultura rusă sunt active.

La 5 septembrie 2022, președintele Federației Ruse, Vladimir Putin, a semnat decretul intitulat „Conceptul politicii umanitare a Federației Ruse în străinătate”⁴⁷. Documentul formulează cadrul oficial al așa-numitei „politici umanitare externe”, prezentată ca un demers de promovare a limbii, culturii și tradițiilor ruse în afara granițelor statului rus, precum și de protejare a valorilor moral-spirituale și de familiarizare a comunității internaționale cu patrimoniul cultural și istoric al Rusiei⁴⁸.

În interpretarea multor analiști, acest document conferă o consolidare juridică și doctrinară conceptului ruskkii mir, integrându-l explicit în arhitectura politicii externe contemporane a Federației Ruse. Din această perspectivă, „politica umanitară externă” nu se limitează la schimburi culturale sau educaționale, ci funcționează ca un instrument normativ prin care statul rus își revendică responsabilitatea față de comunitățile vorbitoare de limbă rusă și față de spațiile considerate aparținând lumii ruse⁴⁹. Astfel, promovarea limbii, culturii și tradițiilor

⁴⁶ „Указ Президента Российской Федерации о создании Фонда «Русский мир»”, <https://russkiymir.ru>, <https://russkiymir.ru/fund/the-decree-of-the-president-of-the-russian-federation-on-creation-of-fund-russian-world.php#1>.

⁴⁷ „Указ Президента Российской Федерации от 05.09.2022 № 611 «Об утверждении Концепции гуманитарной политики Российской Федерации за рубежом»”, <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202209050019?index=1&rangeSize=1>.

⁴⁸ Georgeta Carasiuncenco, „Putin a semnat un concept al viitorului «ruskkii mir». Ce se spune despre Moldova”, www.moldova.org, <https://www.moldova.org/putin-a-semnat-un-concept-al-viitorului-ruskkii-mir-ce-se-spune-despre-moldova/>.

⁴⁹ Марк А. Неймарк, „Гуманитарная политика России за рубежом: концептуальная перезагрузка”, *Проблемы постсоветского пространства* 3, 9 (2022), Москва, pp. 280-287.

ruse devine o prioritate strategică a politicii externe, cu implicații politice și geopolitice semnificative în contextul conflictelor din spațiul post-sovietic, inclusiv al războiului din Ucraina.

În concluzie, *ruskii mir* se configurează în epoca contemporană ca o formă de statalitate transnațională, organizată în jurul limbii, memoriei istorice și identității culturale ruse. Cu rădăcini istorice și spirituale multiseculare, conceptul este rearticulat în secolul XXI ca instrument de coagulare identitară și influență geopolitică, depășind cadrul statului-națiune clasic. Astfel, lumea rusă funcționează simultan ca proiect civilizațional, mecanism de soft power și vector al politicii externe ruse, marcând o mutație esențială în modul de definire și exercitare a influenței statale în spațiul post-sovietic și global⁵⁰.

2. Russkii Mir și Biserica Ortodoxă Rusă

Conceptul *ruskii mir* a început să capete o relevanță sporită pentru Biserica Ortodoxă Rusă mai ales după anul 2007, odată cu semnarea de către Vladimir Putin a decretului privind înființarea Fundației Russkii Mir. Totuși, această convergență dintre ideologia statală și discursul eclezial nu poate fi interpretată ca un fenomen conjunctural sau pur reactiv, ci se înscrie într-un cadru doctrinar mai vechi și coerent al relației dintre Biserica Ortodoxă Rusă și statul rus.

Acest cadru este articulat încă din anul 1993, prin documentele programatice ale Consiliului Popular Rus Mondial (Всемирный Русский Народный Собор), care formulează o viziune unitară asupra statului rus, a națiunii ruse și a misiunii lor istorice, într-o strânsă corelație cu Ortodoxia⁵¹. Ulterior, această viziune este sistematizată și normativizată

⁵⁰ Victor Pelin, „Russkii mir, substituentul URSS. Ambițiile expansioniste ale Rusiei nu au limite”, *disinfo.md*, <https://disinfo.md/ruskii-mir-substituentul-urss-ambitiile-expansioniste-ale-rusiei-nu-au-limite/>.

⁵¹ Biserica Ortodoxă Rusă s-a angajat activ, încă din primii ani de după destrămarea Uniunii Sovietice, în definirea și conservarea unității națiunii ruse, profund afectată de fragmentarea geopolitică produsă în urma căderii URSS. Un rol central în acest demers l-a avut Înființarea Consiliului Popular Rus Mondial (Всемирный Русский Народный Собор – ВРНС, în continuare ВРНС), creat în mai 1993, într-un moment pe care

în documentul oficial din anul 2000, „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse”, care consacră explicit principiul tradițional al *simfoniei* dintre Biserică și stat⁵².

documentele fondatoare îl descriu drept unul de criză istorică și identitară, în care „poporul rus avea o nevoie acută de unificare”. Textele programatice ale primului Consiliu (I VPHC, „Gândirea sobornicească rusă”, 26–28 mai 1993) afirmă explicit că, începând cu anul 1991, rușii au devenit „un popor divizat”, după secole de existență într-un singur stat, unit printr-o statalitate comună și valori spirituale împărtășite. În acest context, inițiativa reunificării tuturor rușilor, indiferent de țara de reședință sau de opțiunile politice, este asumată de Biserica Ortodoxă Rusă, care se prezintă drept principalul actor capabil să ofere un cadru sobornicesc de coeziune. Inspiratorul și liderul spiritual al Consiliului a fost mitropolitul de atunci al Smolenskului și Kaliningradului, actualul Patriarh Kirill, iar primul președinte al acestuia a fost Patriarhul Alexei al II-lea. În documentele VPHC, națiunea rusă este definită ca o unitate spiritual-istorică, un organism spiritual, cultural și social indivizibil, care nu poate fi fragmentat nici spiritual, nici politic, nici geografic. Această unitate este fundamentată pe o misiune istorică universală, aceea de păstrare și afirmare a Ortodoxiei, și este prezentată ca o condiție indispensabilă nu doar pentru supraviețuirea Rusiei, ci și pentru stabilitatea spațiului post-sovietic în ansamblu. Divizarea națiunii ruse este calificată drept o realitate inacceptabilă, iar Consiliul solicită recunoașterea de jure a rușilor ca „națiune divizată”, inclusiv cu dreptul la reunificare. Totodată, VPHC formulează un amplu program cu implicații juridice și politice: apeluri la acorduri de dublă cetățenie, la adoptarea unei legi a „compatrioților”, la corelarea relațiilor Rusiei cu statele CSI de statutul populațiilor ruse din acestea și la recunoașterea comunităților ruse din fostele republici sovietice ca subiecți legitimi ai sprijinului statului rus. Prin aceste poziționări, Biserica Ortodoxă Rusă se afirmă nu doar ca autoritate spirituală, ci ca actor central în articularea unui proiect de unitate națională transfrontalieră, în care dimensiunea religioasă, identitară și politică sunt strâns interconectate. A se vedea „I BPHC «Российская соборная мысль» (26-28.05.1993)”, <https://vrns.ru>, <https://vrns.ru/documents/i-vrns-rossiyskaya-sobornaya-mysl-26-28-05-1993/>.

⁵² Potrivit documentului, simfonia desemnează o relație de conlucrare, sprijin și responsabilitate reciprocă între cele două instituții, fără amestecul uneia în sfera exclusivă de competență a celeilalte. Episcopul se supune autorității statului ca cetățean, nu pentru că puterea sa episcopală ar deriva din puterea politică, iar statul, la rândul său, recunoaște autoritatea spirituală a episcopului ca membru al Bisericii, nu ca sursă a propriei legitimități. În acest model, statul caută sprijinul duhovnicesc al Bisericii, rugăciunea și binecuvântarea acesteia pentru activitatea sa, în vederea atingerii binelui comun și a bunăstării cetățenilor, în timp ce Biserica primește din partea statului sprijinul necesar pentru crearea condițiilor favorabile propovăduirii Evangheliei și împlinirii misiunii sale pastorale față de credincioși, care sunt în același timp și cetățeni ai statului. A se vedea Ioan I. Ică, Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a bisericii: fundamente, documente, analize, perspective*, Deisis, Sibiu, 2002, p. 194.

Odată cu teoretizarea și instituționalizarea ideologiei ruskii mir, Biserica Ortodoxă Rusă a receptat acest concept ca pe un instrument adecvat pentru reconstruirea unei identități colective post-sovietice. Totuși, din punct de vedere eclezial, simpla articulare a unei identități bazate pe limbă, cultură și memorie istorică a fost considerată insuficientă și instabilă în absența unui fundament spiritual solid. Ortodoxia este astfel percepută ca verticala axiologică și forța unificatoare capabilă să confere coerență, profunzime și legitimitate lumii ruse; fără integrarea dimensiunii religioase, ideologia rămâne incompletă și lipsită de capacitatea de a genera o identitate durabilă. În acest context se reactivează conceptul de Sfânta Rusie⁵³, care, spre deosebire de formulările slavofile din secolul al XIX-lea — unde funcționa preponderent ca o metaforă teologică a „Rusiei cerești”, lipsită de o legătură directă și explicită cu realitatea geopolitică a Imperiului Rus⁵⁴ — capătă în epoca post-sovietică

⁵³ Mihail Suslov observă că, în contextul post-sovietic, Patriarhia Moscovei, prin Patriarhul Kirill, dezvoltă propriul său concept geopolitic, distinct, dar convergent cu proiectele integraționiste promovate de elita politică rusă. Potrivit lui Suslov, elitele politice ruse lucrează la proiecte geopolitice menite să depășească „trauma” destrămării imperiului, precum planul Uniunii Eurasiatice și conceptul ruskii mir. În acest proces de reconfigurare a imaginarului geopolitic, Biserica Ortodoxă Rusă participă activ la dezbaterile și articularea acestor proiecte, încercând să influențeze modul în care este înțeles și reprezentat spațiul post-sovietic. Un avantaj major al Bisericii, subliniază Suslov, constă în faptul că, spre deosebire de stat, ea a traversat destrămarea Uniunii Sovietice fără pierderi teritoriale la nivel jurisdicțional, chiar dacă liderii săi au preluat discursul politic referitor la „catastrofa geopolitică” a anului 1991. În această logică, Patriarhia Moscovei se prezintă drept o forță integraționistă unică în spațiul fostei URSS, revendicând capacitatea de a menține unitatea spirituală acolo unde unitatea politică a fost fracturată. Mai mult, Biserica nu se limitează la a susține proiectele geopolitice ale statului, ci, prin vocea Patriarhului Kirill, elaborează propria sa modelare geopolitică, articulată în jurul proiectului „Sfintei Rusii”. Acest proiect propune o viziune civilizațională asupra spațiului post-sovietic, în care unitatea religioasă, continuitatea istorică și solidaritatea culturală sunt prezentate drept temeiuri ale unei integrări transnaționale, cu Biserica în rol de garant și mediator al acestei coeziuni. A se vedea M. Д. Суслов, „«Святая Русь»: геополитическое воображение в современной Русской православной церкви”, *Политическая наука* 2 (2013), ИНИОН РАН, Москва, p. 311.

⁵⁴ Spre exemplu, Ivan Kireevski interpretează ideea „Sfintei Rusii” într-un sens preponderent spiritual și ecleziologic, și nu politico-instituțional. În concepția sa, Biserica

o funcție ideologică și propagandistică cu evidente proiecții etatiste și geopolitice. Dacă în gândirea slavofilă Sfânta Rusie desemna mai ales un ideal spiritual și moral, în realitatea contemporană ea este resemnificată ca un cadru simbolic de legitimare a continuității istorice și a influenței politice a statului rus⁵⁵.

Această transformare este cu atât mai relevantă cu cât, în urma destrămării Uniunii Sovietice, Biserica Ortodoxă Rusă și-a conservat aproape integral „imperiul” său eclezial, respectiv autoritatea canonică asupra majorității statelor ortodoxe rezultate din spațiul post-sovietic, care au continuat să facă parte, sub diverse forme de autonomie, din

Ortodoxă nu aspiră la exercitarea unei autorități coercitive asupra societății și nici la subordonarea statului, ci îl influențează indirect, prin formarea conștiinței morale și religioase a poporului. În această perspectivă, sintagma „Sfânta Rusie” nu desemnează o contopire structurală între stat și Biserică, ci o realitate spirituală definită prin prezența sfințeniei în viața religioasă și culturală a societății: „Biserica Ortodoxă nu a avut niciodată pretenția de a conduce în mod coercitiv voința oamenilor sau de a dobândi pentru sine o autoritate de natură politico-administrativă și, cu atât mai puțin, de a căuta o dominație formală asupra puterii de stat. Statul, într-adevăr, se afla sub influența Bisericii: el era cu atât mai puternic în temeliile sale, cu atât mai armonios în organizarea sa și cu atât mai deplin în viața sa interioară, cu cât era mai profund pătruns de spiritul acesteia. Însă Biserica nu a tins niciodată să devină stat, după cum nici statul, la rândul său, conștientizând cu smerenie menirea sa lumească, nu s-a numit niciodată «sfânt». Dacă pământul Rusiei a fost numit uneori «Sfânta Rusie», aceasta s-a făcut exclusiv având în vedere acele sfinte moaște, mănăstiri și biserici ale lui Dumnezeu care se aflau pe teritoriul ei, și nu pentru că organizarea sa ar fi reprezentat o contopire între dimensiunea bisericească și cea seculară, asemenea organizării «Sfântului Imperiu Roman». Conducând astfel organismul social, asemenea modului în care sufletul conduce trupul, Biserica nu conferea instituțiilor lumești un caracter eclezial, asemenea ordinelor cavalerio-monahale, tribunalelor inchiziției sau altor instituții politico-religioase din Occident; ci, pătrunzând convingerile intelectuale și morale ale oamenilor, ea călăuzea în mod nevăzut statul spre realizarea principiilor superioare creștine, fără a împiedica dezvoltarea sa firească. Influența spirituală a Bisericii asupra acestei dezvoltări naturale a societății putea fi cu atât mai deplină și mai curată cu cât niciun obstacol istoric nu împiedica exprimarea convingerilor lăuntrice ale oamenilor în relațiile lor exterioare”. A se vedea Киреевский И.В., *О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (Письмо к г. Е.Е. Комаровскому)*, pp. 45-46.

⁵⁵ М. Д. Суслов, „«Святая Русь»: геополитическое воображение в современной Русской православной церкви”, pp. 143-145.

jurisdicția Patriarhiei Moscovei. În acest sens, continuitatea canonică a fost prezentată drept expresie a unei unități istorice și spirituale ce transcende noile frontiere statale.

Mai mult, în situațiile în care au existat tentative de desprindere de sub autoritatea Patriarhiei Ruse, aceasta a recurs la instrumente eclesiologice, canonice și discursiv-istorice, invocând noțiuni precum „teritoriu canonic”, unitatea Sfintei Rusii și responsabilitatea pastorală față de lumea rusă, pentru a-și menține sau reafirma jurisdicția. Astfel, conceptul de Sfânta Rusie devine parte integrantă a unui discurs care conjugă argumente teologice cu interese geopolitice, contribuind la sacralizarea unei ordini politico-ecclesiastice ce reflectă ambițiile statului rus în spațiul post-sovietic.

Parcursul evolutiv al ideologiei rusckii mir în cadrul Bisericii Ortodoxe Ruse poate fi surprins prin analiza discursurilor publice și a inițiativelor instituționale promovate de Patriarhul Kirill. Patriarhul Moscovei și al Întregii Rusii a susținut, atât la nivel teoretic, cât și practic, reactivarea „ideii ruse” și a doctrinei „rusckii mir”, adaptând totodată conceptul de „Sfântă Rusie” într-un proiect politico-religios coerent. Mai mult, Patriarhia Moscovei, mai ales în persoana Patriarhului Kirill, poate fi considerată instituția care a inițiat procesul de reanimare a acestor concepte, ulterior preluate de Gleb Pavlovski și Petr Șcedrovițki, radicalizate în filosofia geopolitică a lui Alexandr Dughin și transformate într-o formă instituționalizată și secularizată de Vladislav Surkov. Încă de la începutul anilor 1990, aceste idei au fost promovate constant de Patriarhul Kirill și de Patriarhia Rusă ca instrumente de reafirmare a identității ruse în contextul post-sovietic și de menținere a unei zone extinse de influență religioasă, culturală și politică în spațiul fostei Uniuni Sovietice.

Astfel, în anul 1993, la inițiativa și sub coordonarea mitropolitului Kirill de Smolensk și Kaliningrad, pe atunci președinte al Departamentului pentru Relații Externe Bisericești al Bisericii Ortodoxe Ruse (astăzi Patriarh al Moscovei și al Întregii Rusii), a fost înființat Consiliul Popular Rus Mondial (Всемирный Русский Народный Собор). Acesta a fost

conceput cu scopul de a de a uni toți rușii, indiferent de țara de reședință și de opțiunile politice⁵⁶. În discursul de constituire al Consiliului, mitropolitul Kirill formulează într-o manieră sistematică conceptul „oikumena rusă” și îl reformulează pe cel de „sobornost (rus. соборность)”⁵⁷, care vor deveni ulterior o componentă centrală a arhitecturii ideologice a ruskkii mir. Potrivit acestei viziuni, la sfârșitul secolului al XV-lea Rusia ar fi făcut o alegere istorică fundamentală, asumând idealul universalist al creștinismului răsăritean. Printr-o lucrare a Proniei divine, Rusia ar fi preluat ulterior moștenirea spirituală a Bizanțului aflat în declin, acceptând o misiune istorică și spirituală cu vocație universală, chiar cu prețul sacrificiului, în locul urmăririi unor interese naționale limitate. În acest cadru interpretativ, mitropolitul face apel la triada formulată de Uvarov, subliniind necesitatea revenirii la „sufletul rus” modelat de Ortodoxie, considerat singurul capabil să

⁵⁶ „Всемирный Русский Народный Собор”, <https://vrns.ru>, <https://vrns.ru/o-vrns.php>.

⁵⁷ În secolul al XIX-lea, ideea de oikumenă nu este formulată sistematic ca termen tehnic în gândirea rusă, însă conținutul său conceptual este progresiv articulat în reflecțiile filosofico-teologice și panslaviste ale epocii. Dacă la Aleksei Homiakov universalitatea rămâne strict ecleziologică, exprimată prin categoria *sobornost* ca unitate organică a Bisericii (a se vedea A. C. Хомяков, „Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина. 1860. Переводъ съ Французскаго”, în *Полное собрание сочинений Алексѣя Степановича Хомякова*, vol. 2, 3, В Университетской типографіи (М. Катковъ), на Страстномъ бульварѣ, Москва, 1886, pp. 319-328; A. C. Хомяков, „Церковь одна”, în *Полное собраніе сочиненій Алексѣя Степановича Хомякова*, vol. 2, 3, В Университетской типографіи (М. Катковъ), на Страстномъ бульварѣ, Москва, 1886, p. 6), la Vladimir Soloviov apare deja ideea unei vocații istorice universale a Rusiei în cadrul creștinătății (a se vedea Владимир Соловьев, „Русская идея”, în *О христианском единстве*, перевод с французского Г. А. Рачинского, Издательство „Жизнь с Богом”, Брюссель, 1967, pp. 217-246). În paralel, gândirea panslavistă, reprezentată de Nikolai Danilevski, dezvoltă teoria tipurilor cultural-istorice, atribuind lumii slave o misiune distinctă în raport cu Occidentul (a se vedea Н. Я. Данилевский, *Россия и Европа*, pp. 54-70). Reinterpretarea modernă a vechii doctrine „Moscova – A Treia Romă” consolidează această orientare, conturând treptat imaginea Rusiei ca centru spiritual și civilizațional al unei oikumene ortodoxe. Astfel, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea se configurează matricea conceptuală care va permite, în epoca contemporană, articularea ideologiei Ruskkii mir în cheie mesianică și geopolitică.

impregneze și să lege statul într-un organism unitar. Referindu-se la acest „suflet rus”, el afirmă că este „rezistent, răbdător, smerit și jertfelnic, însuflețit de un ideal religios superior”⁵⁸, fapt care explică de ce „poporul rus a fost capabil să poarte orice povară, inclusiv greutatea oikumenei”⁵⁹. În concluzie, mitropolitul Kirill susține că singura forță capabilă să fecundeze și să realizeze ideea națională rusă fără a compromite misiunea universală a poporului rus este Biserica Ortodoxă. Prin revenirea la valorile Ortodoxiei Rusia poate învia și poate dobândi forță pentru a redeveni Sfânta Rusie, capabilă să se împotrivescă puterilor iadului⁶⁰.

În acest cadru interpretativ, „oikumena rusă” și „sobornost” devin concepte-cheie prin care Biserica Ortodoxă Rusă teoretizează o continuitate între vocația religioasă a Rusiei, universalismul său istoric și proiectul contemporan al ruskkii mir, conferindu-i acestuia o legitimitate teologică și istoriosofică. Din 1993 și până în actualitate Patriarhul Kirill

⁵⁸ Кирилл Митрополит Смоленский и Калининградский, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, „Российская соборная мысль 26—28 мая 1993 года. Стенограмма I Всемирного Русского Народного Собора”, <https://vrns.ru>, <https://vrns.ru/documents/stenogramma-i-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/>.

⁵⁹ Кирилл Митрополит Смоленский и Калининградский, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, „Российская соборная мысль 26—28 мая 1993 года. Стенограмма I Всемирного Русского Народного Собора”, <https://vrns.ru>, <https://vrns.ru/documents/stenogramma-i-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/>. Ideea potrivit căreia poporul rus, dincolo de afirmarea strictă a unei identități naționale, ar avea o vocație spirituală universală, asumându-și în mod jertfelnic slujirea unității creștine, este prezentă în reflecția lui Vladimir Soloviev despre unitatea Bisericii și despre misiunea istorică a Rusiei. Soloviev sugerează că adevărata împlinire a destinului rus nu constă în autoafirmarea națională, ci într-o disponibilitate de sacrificiu în vederea restaurării comuniunii universale a creștinătății. În această linie de continuitate pot fi înțelese și concepțiile Patriarhului Kirill, care preiau ideea unei vocații providențiale și jertfelnice a poporului rus, reinterpretând-o într-un cadru eclezial și geopolitic contemporan. A se vedea Владимир Соловьев, „Русская идея”, pp. 217-236.

⁶⁰ Кирилл, Митрополит Смоленский и Калининградский, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, „Российская соборная мысль 26—28 мая 1993 года. Стенограмма I Всемирного Русского Народного Собора”, <https://vrns.ru>, <https://vrns.ru/documents/stenogramma-i-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/>.

în mod sistematic a susținut această retorică inclusiv în cadrul întâlnirilor anuale ale Consiliului Popular Rus Mondial.

Întâlnirea anuală din 2004, la care au participat înalte oficialități de stat, a fost importantă prin tematica sa specială – *discuția despre relațiile dintre Rusia și lumea ortodoxă*. Discursul patriarhului Kirill în sesiunea plenară a Consiliului a reprezentat un punct de maximă referință în ceea ce privește rolul Bisericii în constituirea și articularea lumii ruse. Analiza intervenției sale arată o continuitate doctrinară clară față de referatul programatic din 1993, „oikumena rusă” rămânând și în 2004 axul conceptual fundamental al reflecției sale. În acest cadru, patriarhul Kirill reafirmă ideea că Rusia poate discuta serios despre relația sa cu lumea ortodoxă doar în măsura în care se recunoaște pe sine ca stat al unei majorități ortodoxe, moștenitoare a unei tradiții care nu se limitează la sfera religioasă sau culturală, ci se extinde în plan social, politic și economic. Biserica este prezentată drept instituția-cheie care structurează această conștiință, nu doar prin cult, ci prin formarea valorilor publice, a eticii economice, a responsabilității sociale și a educației. În mod semnificativ, Patriarhul Kirill insistă asupra faptului că Ortodoxia nu propune o retragere din lume, ci un model de participare activă la viața socială, fundamentat pe primatul valorilor spirituale și pe ideea slujirii. Totodată, discursul din 2004 dezvoltă explicit dimensiunea transnațională a ruskkii mir, conceput ca un spațiu spiritual și cultural care depășește granițele statului rus și care include diaspora rusă, comunitățile ortodoxe din afara Rusiei și popoarele ce împărtășesc valori comune, chiar dacă aparțin altor confesiuni. Biserica Ortodoxă Rusă este definită ca principalul liant al acestui spațiu, instituția care menține unitatea conștiinței istorice, a memoriei colective și a solidarității dintre compatrioți. În acest sens, apărarea drepturilor ortodocșilor din afara Rusiei și sprijinirea Bisericilor Ortodoxe Locale sunt integrate într-o viziune mai largă asupra rolului istoric al Rusiei ca protectoare a Ortodoxiei. În final, Patriarhul Kirill reia tema „drumului propriu” al Rusiei, ancorând-o în tradiția gândirii religioase ruse din secolul al XIX-lea, fundamentată pe conceptul de *sobornost*, prezentat ca alternativă civilizațională la modelele

occidentale. Această viziune este corelată cu ideea unei civilizații ortodoxe distincte, capabile de dialog cu Occidentul, dar fără a-și pierde identitatea. Astfel, discursul din 2004 nu doar confirmă tezele formulate în 1993, ci le dezvoltă într-o construcție mai amplă, în care ruszii mir apare ca proiect civilizațional coerent, iar Ortodoxia ca principiu constitutiv, integrator și legitimant al acestuia⁶¹.

La cea de-a Treia Adunare a „Lumii Ruse” (Третья Ассамблея Русского мира), organizată la Moscova la 3 noiembrie 2009, Patriarhul Kirill a formulat una dintre cele mai explicite articulări ecleziologice ale conceptului ruszii mir, într-o cheie apropiată de logica *soft power* propusă anterior de Vladislav Surkov. Potrivit Patriarhului, denumirea de „Biserică Rusă” nu are un sens etnic, ci unul spiritual și cultural: ea desemnează comunitatea popoarelor care asumă tradiția spirituală și culturală rusă drept fundament al propriei identități naționale sau cel puțin drept o componentă esențială a acesteia. Apartenența la această comunitate nu se întemeiază pe criterii de sânge, ci pe participarea la o matrice spiritual-culturală comună. În acest sens, Patriarhul a afirmat totodată caracterul multinațional al Bisericii Ortodoxe Ruse, prezentat drept expresie a universalității sale. Aceasta ar fi, în viziunea sa, „Sfânta Rusie” – nu o realitate etnică, ci o comunitate civilizațională unită prin tradiție și credință⁶².

Discursul este completat de afirmația potrivit căreia „țările Rusiei istorice au temeiuri mai solide pentru dezvoltarea proceselor de integrare, întrucât ele aparțin unui spațiu civilizațional unic, în cadrul căruia s-au

⁶¹ „VIII ВРНС «Россия и православный мир» (3-5.02.2004). Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на VIII ВРНС”, <https://vrns.ru/documents/doklad-mitropolita-smolenskogo-i-kaliningradskogo-kirilla-na-viii-vrns/>.

⁶² „Текст выступления Святейшего Патриарха Кирилла”, <https://russkiymir.ru/fund/assembly/the-third-assembly-of-the-russian-world/>; Acest discurs al Patriarhului Kirill poate fi găsit și în Патриарх Кирилл, „Русский мир и наши ценности (Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира)”, în *Смыслы и ценности русского мира, Сборник статей и материалов круглых столов, организованных фондом Русский мир, под редакцией Вячеслава Никонова*, Москва, 2010, pp. 29-30.

acumulat valori, cunoștințe și experiențe ce au ajutat popoarele noastre să ocupe întotdeauna un loc demn în familia umană”⁶³. Prin această formulare, conceptul ruskkii mir este proiectat dincolo de dimensiunea eclezială, într-un orizont integraționist și civilizațional, în care Biserica devine vectorul unei solidarități istorice și culturale transnaționale.

În contextul războiului din Ucraina, în care Federația Rusă acționează ca stat agresor, iar Patriarhia Rusă susține explicit politica militară a Kremlinului, discursul rostit de Patriarhul Kirill în cadrul sesiunii plenare a celui de-al XXVII-lea Congres al Consiliu Popular Rus Mondial (19 noiembrie 2025) capătă un caracter radical și profund ideologizat. Tema reuniunii – *„La a 80-a aniversare a Victoriei. Apărătorii Patriei: ispravă militară și spirituală”* – oferă cadrul prin care războiul contemporan este integrat într-o narațiune istorică, teologică și geopolitică de lungă durată.

Un prim element central al discursului este echivalarea explicită dintre isprava militară și cea spirituală, războiul fiind prezentat nu doar ca necesitate politică, ci ca act cu valoare soteriologică. Patriarhul afirmă că apărarea Patriei, inclusiv prin violență armată, nu contravine poruncii „Să nu ucizi”, ci, dimpotrivă, o împlinește atunci când este exercitată în numele protejării „celor slabi și lipsiți de apărare”. Patriarhul Kirill consideră un astfel de război sfânt: „Această temelie morală ne permite să considerăm apărarea Patriei un Război Sfânt”⁶⁴. Această interpretare justificativă este susținută prin invocarea conceptului de „război just”, consacrat în „Fundamentele conceptului social al Bisericii Ortodoxe Ruse”⁶⁵, dar este extinsă dincolo de limitele tradiționale ale eticii creștine, fiind aplicată direct războiului actual din Ucraina.

În al doilea rând, discursul construiește o continuitate simbolică între al doilea Război Mondial, numit de patriarh „Marele Război Patriotic” și

⁶³ „Текст выступления Святейшего Патриарха Кирилла”.

⁶⁴ „XXVII ВРНС «К 80-летию Победы. Защитники Отечества: военный и духовный подвиг» (18-19.11.2025). Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXVII Всемирного русского народного собора”, <https://vrns.ru>, <https://vrns.ru/documents/doklad-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-plenarnom-zasedanii-xxvii-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-so/>.

⁶⁵ Ioan I. Ică, Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii*, pp. 218-223.

războiul din Ucraina, acesta din urmă fiind descris ca o „continuare a războiului neterminat”⁶⁶ împotriva nazismului. Prin această strategie retorică, adversarul geopolitic contemporan este plasat într-o paradigmă morală absolutizantă a răului radical, în care Rusia apare constant ca forță mântuitoare, iar violența sa ca reacție defensivă legitimă. Conceptul de „denazificare” este astfel transformat din categorie istorică într-un instrument ideologic aplicabil prezentului.

Un rol esențial în arhitectura discursului îl ocupă recurgerea la ideea mesianică a „Celei de-a Treia Rome”. Patriarhul afirmă explicit că Rusiei i-a fost încredințată, de-a lungul istoriei, misiunea de a fi „centrul mondial al creștinismului ortodox”⁶⁷, păstrătoare a valorilor creștine autentice și garant al posibilității unei ordini sociale conforme principiilor biblice. Războiul și suferințele secolului XX sunt reinterpretate ca rezultat al abandonării acestei vocații sacre.

Această logică îi permite Patriarhului Kirill să articuleze o viziune organicistă asupra raportului dintre stat și popor, în cadrul căreia unitatea națională, identitatea religioasă și loialitatea politică — principii ce pot fi recunoscute drept o reconfigurare a triadei uvaroviene — sunt prezentate ca elemente inseparabile ale aceluiași organism istoric și spiritual. Rușii, ucrainenii și belarușii sunt prezentați ca parte a unei comunități istorice și spirituale indivizibile, iar destrămarea acesteia este atribuită exclusiv unor „voințe externe malefice”⁶⁸. În acest cadru, orice formă de autonomie politică sau eclezială este implicit delegitimată.

Pe final, discursul extinde conceptul de „apărător al Patriei” dincolo de sfera militară, incluzând elitele politice, mediul cultural, creatorii de

⁶⁶ „XXVII ВРНС «К 80-летию Победы. Защитники Отечества: военный и духовный подвиг» (18-19.11.2025). Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXVII Всемирного русского народного собора”.

⁶⁷ „XXVII ВРНС «К 80-летию Победы. Защитники Отечества: военный и духовный подвиг» (18-19.11.2025). Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXVII Всемирного русского народного собора”.

⁶⁸ „XXVII ВРНС «К 80-летию Победы. Защитники Отечества: военный и духовный подвиг» (18-19.11.2025). Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXVII Всемирного русского народного собора”.

narațiuni simbolice și chiar familia tradițională, cu accent pe natalitate și sacrificiu parental. Se conturează astfel o mobilizare totală a societății, specifică ideologiei russskii mir, în care lupta geopolitică, cea informațională și cea spirituală sunt părți ale aceluiași război existențial⁶⁹.

În ansamblu, analizate în dinamică, afirmațiile Patriarhului Kirill cu privire la lumea rusă evidențiază o continuitate ideologică. Dacă în 1993 discursul urmărește refacerea unității post-sovietice prin rolul integrator al Bisericii, iar în 2004 accentul se deplasează spre definirea Rusiei ca centru al „lumii ortodoxe”, în 2025 această viziune capătă o formă explicit mesianică și militantă. Russkii mir este prezentat ca un spațiu spiritual indivizibil, legitimat teologic prin ideea „Celei de-a Treia Rome”, în care poporul rus este investit cu un rol providențial, chemat să păstreze adevărul credinței și ordinea morală a lumii, iar Rusia însăși este concepută ca forță katehonică, menită să rețină răul istoric și să împiedice dezagregarea unei ordini creștine considerate universale. În acest cadru, războiul este sacralizat ca instrument defensiv, iar discursul eclezial se convertește într-o componentă legitimantă a unui proiect geopolitic de lungă durată.

Într-o formă teoretizată, cu structuri conceptuale și definiții coerente, conceptul russskii mir din perspectiva Bisericii Ortodoxe Ruse este formulat de Evfimii Moiseev, considerat unul dintre principalii teoreticieni ai acestei ideologii în mediul eclezial rus. Moiseev își construiește demersul teoretic pornind de la formulările secularizate ale lui Vladislav Surkov, pe care le reinterpretează și le resemantizează prin integrarea explicită a Ortodoxiei. În această cheie, russskii mir nu mai desemnează doar un spațiu cultural sau lingvistic, ci este definit ca o comunitate spiritual-civilizațională a tuturor celor care se identifică cu „civilizația rusă”, având drept principiu constitutiv fundamental Ortodoxia⁷⁰. În consecință, granițele lumii ruse nu sunt trasate exclusiv de criterii statale sau etnice,

⁶⁹ „XXVII ВРНС «К 80-летию Победы. Защитники Отечества: военный и духовный подвиг» (18-19.11.2025). Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXVII Всемирного русского народного собора”.

⁷⁰ Евфимий Моисеев, „Русский мир и его границы”, *Покров* 6 (476) (2010), Москва, p. 36.

ci tind să se suprapună cu granițele canonice ale Bisericii Ortodoxe Ruse, ceea ce conferă conceptului o dimensiune eclesiologică și istoriosofică distinctă⁷¹.

Astfel, Evfimii Moiseev redeschide și sensul istoriosofic al ruskii mir, interpretându-l ca pe o realitate providențială, creată prin voința lui Dumnezeu pentru a asigura cadrul optim de manifestare deplină a vieții Bisericii Ortodoxe. În această lectură, lumea rusă nu este rezultatul unui proces istoric contingent sau al unei simple construcții politice moderne, ci expresia unei chemări divine înscrise în însăși desfășurarea istoriei. Ruskii mir apare astfel ca un spațiu al misiunii ecleziale, în care Ortodoxia își poate împlini vocația soteriologică și comunitară în condiții considerate privilegiate. Pentru Moiseev, caracterul providențial al acestei lumi este inseparabil de o concepție specifică asupra identității

⁷¹ Pornind de la reflecțiile ieromonahului Evfimii Moiseev (actualmente episcop de Luhovițki, vicar al Exarhatului Patriarhal al Africii), aria canonică a Patriarhiei Ruse este concepută ca spațiul concret în care se suprapune, în mod legitim, ruskii mir. Autorul subliniază că lumea rusă nu poate fi redusă la o comunitate spirituală abstractă, ci presupune un cadru teritorial precis, locuit de purtătorii tradiției spiritualității ruse. În acest context, după destrămarea URSS, Biserica Ortodoxă Rusă introduce noțiunea de „teritoriu canonic” ca instrument eclesiologic și juridic destinat delimitării granițelor ruskii mir, granițe care coincid, în linii generale, cu spațiul istoric al Imperiului Rus. Patriarhul este definit ca apărător al acestor hotare canonice externe, chemat să mențină unitatea spirituală a popoarelor din „Rusia istorică”, dincolo de noile frontiere statale. A se vedea Евфимий Моисеев, „Русская Церковь как основа Русского мира, Русский мир как основа Вселенской Церкви Доклад на Круглом столе «Русский народ, русский мир и русская цивилизация: история и современность»”, <https://ruskline.ru>, https://ruskline.ru/analitika/2009/04/16/russkaya_cerkov_kak_osnova_russkogo_mira_russkij_mir_kak_osnova_vselenskoj_cerkvi/; Mai mult, ieromonahul Evfimii afirmă că identitatea rusă este definită în mod constitutiv prin apartenența la Ortodoxie, astfel încât ruskii mir devine o comunitate globală, supranațională și supraetnică, alcătuită din toți cei care se identifică cu tradiția spirituală rusă, indiferent de originea etnică sau de cetățenie. Universalitatea acestei comunități este fundamentată teologic pe caracterul universal al Ortodoxiei. În acest sens, nu doar belarușii și ucrainenii, ci și ciuvașii, evreii, tătarii și chiar britanicii, germanii și francezii se pot considera pe bună dreptate ruși. A se vedea Евфимий Моисеев, „Кто мы, или Несколько слов о миссии Русского мира на современном этапе”, <https://ruskline.ru>, https://ruskline.ru/analitika/2010/05/27/kto_my_ili_neskolko_slov_o_missii_russkogo_mira_na_sovremennom_etape/.

ruse, definită nu în termeni strict etnici, ci confesionali. În consecință, russkii mir nu este nici monoetnic, nici propriu-zis polietnic, ci funcționează pe baza unei logici „supraetnice”, în care poporul rus este înțeles ca un supraetnos constituit pe principiul apartenenței religioase. Formula atribuită lui Dostoievski – „rus înseamnă ortodox”⁷² – este asumată de Moiseev ca o sinteză paradigmatică a acestei viziuni, potrivit căreia criteriul fundamental al integrării în lumea rusă este apartenența la tradiția spirituală ortodoxă⁷³.

În această optică, unitatea russkii mir este reprezentată analogic ca un organism viu sau ca un arbore istoric, având drept trunchi poporul rus și drept ramuri diverse comunități și grupuri etnice care, de-a lungul timpului, au fost integrate în civilizația rusă prin intermediul Ortodoxiei. De la ramurile est-slave tradiționale până la grupuri etnice și culturale distincte, această construcție istoriosofică susține ideea unei civilizații religioase cu vocație integratoare, în care diversitatea etnică este subordonată unității confesionale și misiunii ecleziale⁷⁴. Astfel, în interpretarea lui

⁷² Formula „rus înseamnă ortodox”, frecvent atribuită lui Fiodor Dostoievski, nu apare ca citat literal în operele sale, dar sintetizează fidel concepția dostoievskiană despre identitatea rusă, exprimată în mod constant în Jurnal de scriitor (*Дневник писателя*, 1877–1881). Aici, Ortodoxia este prezentată ca nucleu constitutiv al conștiinței naționale ruse și ca fundament al „ideii ruse”, înțelegând ca vocație istorică și universală a Rusiei. Formula este utilizată ulterior de gânditori religioși și ideologi contemporani ca expresie concentrată a acestei viziuni, deși ea reprezintă o parafrază interpretativă, nu un citat filologic exact. A se vedea Ф. М. Достоевский, *Дневник писателя* (Русская цивилизация), ediție de О. А. Платонов, Институт русской цивилизации, Москва, 2010.

⁷³ Евфимий Моисеев, „Русская Церковь как основа Русского мира, Русский мир как основа Вселенской Церкви Доклад на Круглом столе «Русский народ, русский мир и русская цивилизация: история и современность»”.

⁷⁴ Kristina Stoeckl observă că această dimensiune doctrinară a conceptului russkii mir — conform căreia unitatea lumii ruse este reprezentată analogic ca un organism viu sau ca un arbore istoric, având drept trunchi poporul rus și drept ramuri diverse comunități și grupuri etnice integrate de-a lungul timpului în civilizația rusă prin intermediul Ortodoxiei — a fost transpusă la nivel juridic printr-un amendament adus Constituției Federației Ruse în anul 2020. Aceste amendament, promovat cu sprijinul unor reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Ruse, consacră explicit noțiunea de „popor formator de stat” (государствообразующий народ). În acest context, protoiereul

Evfimii Moiseev, ruszii mir este conceput ca un spațiu istoric al sintezei dintre credință, identitate și tradiție, orientat nu doar spre conservarea Ortodoxiei, ci spre afirmarea ei ca principiu ordonator al istoriei.

Astfel, într-un cadru analitic mai amplu, observăm că perspectiva teoretică asupra acestui spațiu istoric se conturează prin suprapunerea și interacțiunea a două concepte distincte, dar convergente în funcționalitatea lor: ruszii mir, formulat în principal în registru politico-administrativ de către stat, și Sfânta Rusie, articulată în plan eclezial de Biserica Ortodoxă Rusă. Așa cum observă Veronica Cibotaru, deși provin din sfere diferite, cele două concepte ajung să exprime aceleași caracteristici fundamentale și să susțină o viziune comună asupra identității, istoriei și vocației katehonice a Rusiei⁷⁵.

În acest cadru, Biserica Ortodoxă Rusă readuce în prim-plan ideile slavofililor din secolul al XIX-lea, reluând și reinterpretând reflecțiile asupra „spiritului rus”, sobornicității și vocației istorice a Rusiei. Ruszii

Dmitri Smirnov, președintele Comisiei Patriarhale pentru Familie, Apărarea Maternității și a Copilăriei, a susținut includerea în Constituție a „rolului special jucat de poporul rus în formarea statului rus”, precizând că, deși numeroase grupuri etnice au contribuit la istoria Rusiei, numai poporul rus poate fi considerat în mod propriu „formator de stat”. Episcopul Savva de Zelenograd (Tutunov) a explicat această concepție printr-o metaforă organicistă, comparând „rusianness” cu un schelet care susține și structurează diversitatea culturală și religioasă a Rusiei, fără a suprima particularitățile celorlalte popoare. A se vedea Kristina Stoeckl, „The End of Post-Soviet Religion Russian Orthodoxy as a National Church”, <https://publicorthodoxy.org>, <https://publicorthodoxy.org/2020/07/20/the-end-of-post-soviet-religion/>; Această viziune este reflectată normativ în primul alineat al articolului 68 din Constituția Federației Ruse, unde expresia государствообразующий народ este formulată astfel: „Limba oficială a Federației Ruse pe întreg teritoriul său este limba rusă, ca limbă a poporului formator de stat, care face parte din uniunea multinațională a popoarelor egale din Federația Rusă.” A se vedea „Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020)”, <https://constitutionrf.ru/>, <https://constitutionrf.ru/constitutionrf.pdf>.

⁷⁵ Veronica Cibotaru, „Russian World, Holy Russia: Towards a New Ideology?”, în Marietta Van Der Tol et al. (ed.), *The Many Faces of Christianity: The „Russian World” in Europe* (Political and Public Theologies comparisons – coalitions – critiques), vol. 7, BRILL, Leiden /Boston, 2025, pp. 107-124, <https://brill.com/view/title/72381>.

mir este astfel prezentat nu ca o construcție pur politică, ci ca o comunitate istorică și spirituală întemeiată pe Ortodoxie, pe limbaj liturgic comun și pe o memorie religioasă împărtășită, accentul căzând pe continuitatea tradiției, pe rolul formator al Bisericii și pe misiunea pastorală față de credincioșii ortodocși din Rusia și din afara granițelor statului.

În același timp, formularea eclezială a conceptului este aparent mai moderată decât teoria lui Aleksandr Dughin. Spre deosebire de discursul dughinian, explicit radical, eshatologic și conflictual, care instrumentalizează teologia katehonică în vederea unui proiect geopolitic de confruntare civilizațională, poziția oficială a Bisericii evită limbajul deschis expansionist și retorica antagonică directă, propunând Ortodoxia ca principiu unificator și vindecător al fracturilor identitare. Totuși, această moderație este mai degrabă una de registru discursiv decât de conținut ultim: prin integrarea ruskii mir în orizontul misiunii Bisericii și prin suprapunerea granițelor lumii ruse cu spațiul canonic al Bisericii Ortodoxe Ruse și, mai ales prin discursul Patriarhului Kirill cu privire la războiul din Ucraina, eclesiologia riscă să fie subordonată unei logici civilizaționale și geopolitice. Astfel, chiar dacă mai puțin radicală decât viziunea lui Dughin, formularea bisericească păstrează premisele unei sinteze între identitate religioasă, memorie istorică și proiect politico-civilizațional, deschizând posibilitatea instrumentalizării ulterioare a discursului teologic în contexte politice concrete.

În prezent, Patriarhia Bisericii Ortodoxe Ruse se află într-o relație tensionată, directă sau indirectă, cu majoritatea Bisericilor Ortodoxe autocefale⁷⁶. Fundamentată pe ideologia ruskii mir, această poziționare eclesiologică și geopolitică a generat, în cazul relației cu Biserica Ortodoxă Română, un conflict de durată, a cărui miză o reprezintă jurisdicția asupra teritoriului Basarabiei. De peste un secol, această dispută canonică și identitară traversează diferite etape istorice, iar după prăbușirea regimului comunist a intrat într-o fază de intensificare vizibilă,

⁷⁶ Oliver Jens Schmitt, *Biserica de stat, sau Biserica în stat?: O istorie a Bisericii Ortodoxe Române, 1918–2023*, Humanitas, București, 2023, pp. 377–378.

continuând să se manifeste până în prezent. Consecințele acestui conflict interortodox se resimt în mod direct asupra lucrării misionar – pastorale din Republica Moldova, generând tensiuni identitare și fragmentări ecleziale în rândul credincioșilor.

3. Provocarea russkii mir în spațiul eclezial din Republica Moldova

Provocarea russkii mir în spațiul eclezial de la est de Prut desemnează ansamblul tensiunilor geopolitice, identitare și religioase generate de proiectarea ideologică a conceptului russkii mir asupra Republicii Moldova și a Bisericii Ortodoxe din Republica Moldova. În acest context, ideea unei unități spirituale și civilizaționale centrate la Moscova intră în dialog – sau în conflict – cu realitățile istorice, culturale și canonice ale spațiului moldovean, marcat de dubla apartenență identitară româno-rusă și de pluralitatea jurisdicțiilor ortodoxe.

Politologii și cercetătorii ruși, pornind de la realitatea istorică potrivit căreia spațiul pruto-nistean s-a aflat timp de un secol sub dominația Imperiului Rus și ulterior în componența Uniunii Sovietice, consideră Republica Moldova drept un spațiu rusofon integrabil în conceptul ideologic al russkii mir. Această perspectivă este argumentată prin structura etnică și lingvistică a populației, subliniindu-se faptul că, alături de moldoveni, în Republica Moldova locuiesc ruși, ucraineni, găgăuzi, bulgari, evrei și reprezentanți ai altor minorități, care utilizează limba rusă în viața cotidiană și în diverse contexte instituționale. În această direcție se înscriu și analizele etnologului și etnosociologului rus Galina Komarova, cercetător la Institutul de Etnologie și Antropologie al Academiei de Științe din Moscova, care, examinând datele recensământului populației Republicii Moldova din 2014, concluzionează că o proporție de peste 50% a populației utilizează limba rusă, fapt ce ar indica, în interpretarea sa, integrarea acestui spațiu în aria culturală rusă⁷⁷. În logica definiției formulate de Vladislav Surkov, potrivit căreia russkii mir nu

⁷⁷ Г. А. Комарова (ed.), *Русский мир в меняющемся мире*, ИЭА РАН, Москва, 2018, pp. 329-340.

desemnează exclusiv o apartenență etnică, ci o comunitate civilizațională structurată în jurul limbii ruse, al memoriei istorice comune și al unui set de referințe culturale și simbolice împărtășite, utilizarea limbii ruse în Republica Moldova depășește statutul de simplu instrument de comunicare și dobândește funcția de marker identitar și de vector al coeziunii civilizaționale. Participarea la acest univers este astfel interpretată, în această paradigmă, drept o formă de apartenență a Republicii Moldova la *ruskii mir*⁷⁸.

În același timp, unii cercetători și analiști afiliați paradigmei *ruskii mir* își exprimă preocuparea față de ceea ce ei califică drept un proces de „derusificare” în Republica Moldova, asociat cu diminuarea vizibilității și a funcționalității limbii ruse în spațiul public, precum și cu orientarea geopolitică pro-europeană a statului. În această interpretare, transformările legislative din domeniul lingvistic și identitar sunt prezentate ca manifestări ale unei „rusofobii”, percepută ca factor de fragmentare a coeziunii lumii ruse. Din această perspectivă, fenomenul ar impune

⁷⁸ Considerăm că teza potrivit căreia Republica Moldova ar constitui un spațiu rusofon și, prin aceasta, perfect integrabil în *ruskii mir* – pe baza unor criterii precum utilizarea limbii ruse, afinitățile culturale, rețelele instituționale de tip „soft power” sau prezența diasporei – se întemeiază pe o interpretare ideologizată a datelor. Analizele istorice, etnografice, etnologice și antropologice invocate în sprijinul acestei poziții sunt adesea construite din interiorul paradigmei *ruskii mir*, fapt care conduce la selectarea și interpretarea subiectivă a informațiilor, în contradicție cu complexitatea și pluralitatea realității sociale și identitare din Republica Moldova. Totodată, trebuie avut în vedere că o parte dintre cercetătorii implicați provin din medii academice afiliate spațiului transnistrean sau din comunități rusofone din dreapta Nistrului pentru care modificările legislative privind statutul limbii ruse în administrație și educație au generat reacții critice, influențând implicit cadrul interpretativ al cercetării. Printre autorii care susțin explicit sau implicit integrarea Republicii Moldova în aria *ruskii mir* pot fi menționați Ф. М. Мухаметшин, В. П. Степанов, Россия и Молдова: между наследием прошлого и горизонтами будущего (Очерки постсоветского времени 1991-2020 гг.), Прогресс-Традиция, Москва, 2021; Г. А. Комарова (ed.), Русский мир в меняющемся мире, ИЭА РАН, Москва, 2018; Губогло М. Н., Антропология доверия. Этносоциологические и этнополитические очерки, Издательский Дом ЯСК, Москва, 2016; Остапенко Л. В. et al., Русские в Молдавии. Двадцать лет спустя...(этносоциологическое исследование), ИЭА РАН, Москва, 2012.

măsurile de reacție și contracarare la nivel cultural, informațional și geopolitic, în vederea menținerii influenței și continuității⁷⁹.

Aceeași linie argumentativă este regăsită și în poziția oficială a Patriarhiei Moscovei referitoare la statutul Bisericii Ortodoxe din Republica Moldova. Încă din 1992, Patriarhia Moscovei includea Republica Moldova și structurile ecleziale de pe teritoriul acesteia în aria ruskkii mir, invocând principiul teritorialității⁸⁰. În comunicatul Departamentului pentru Relații Externe Bisericești din 23 decembrie 1992 se afirma:

„Eparhia de Chișinău și Moldova se află în componența Bisericii Ortodoxe Ruse din anul 1808. Din 1919 până în anul 1940, în legătură cu încorporarea Basarabiei în componența Regatului României, această eparhie a fost smulsă de la Biserica Rusă și a intrat, în calitate de mitropolie, în componența Bisericii Române, devenită din 1885 autocefală. Așadar, Eparhia de Chișinău a intrat în componența Bisericii Ruse cu peste șapte decenii mai devreme decât formarea Bisericii Române canonic independente”⁸¹.

În mesajul adresat celei de-a Treia Adunări a „Lumii Ruse” (Третья Ассамблея Русского мира) din 3 noiembrie 2009, Patriarhul Kirill pornește de la definirea nucleului ruskkii mir ca fiind constituit din Rusia,

⁷⁹ Pe lângă autorii indicați la nota 1076, a se mai vedea, spre exemplu, „Резолюция круглого стола на тему «Русский мир Молдовы: история, реальное положение и перспективы сохранения»”, <https://ksrs.md>, <https://ksrs.md/2017/05/24/резолюция-круглого-стола-на-тему-рус/>.

⁸⁰ Cu privire la argumentele canonice invocate de Patriarhia Rusă în susținerea tezei continuității jurisdicționale asupra Bisericii Ortodoxe din Republica Moldova, a se vedea subcapitolul 3.2 al prezentei lucrări. A se vedea și Andrei Rusu, „Disputa canonică dintre Patriarhia Română și Patriarhia Rusă privind Biserica Ortodoxă din Republica Moldova: premise și perspective de reconciliere”, *Tabor, Tradiție și Actualitate în Biserica Ortodoxă Română XX*, 2 (februarie 2026), Renașterea Cluj, Cluj-Napoca, pp. 22-40.

⁸¹ В. И. Жосу (ed.), „Сообщение для органов информации Бюро коммуникации Отдела внешних церковных сношений о протесте Московского Патриархата в связи с антиканоническим актом вмешательства Румынской Православной Церкви во внутренние дела другой Автокефальной Поместной Церкви, 23 декабря 1992 года”, în *Восстановить единство: Позиция Русской Православной Церкви по вопросу „Бессарабской митрополии”*: Документы и материалы, Pontos, Кишинев, 2012, p. 25.

Ucraina și Belarus, identificate cu „Sfânta Rusie”, potrivit formulei atribuite Sfântului Lavrentie de Cernigov. Totuși, delimitarea nu rămâne restrânsă la acest nucleu istoric, ci este extinsă printr-un criteriu de apartenență de ordin spiritual și cultural. Patriarhul precizează că denumirea de „Biserica Rusă” nu are un sens etnic, ci desemnează comunitatea popoarelor care primesc tradiția spirituală și culturală rusă ca fundament al propriei identități naționale sau, cel puțin, ca element esențial al acesteia⁸².

În această logică, includerea Republicii Moldova în russkii mir devine explicită și programatică: „în acest sens, și Moldova o considerăm parte a acestei Lumi Ruse”⁸³. Republica Moldova nu este astfel integrată pe baza unei majorități etnice ruse, ci pe temeiul participării sale istorice și ecleziale la tradiția spirituală rusă, în special prin apartenența Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove la jurisdicția Patriarhiei Moscovei și prin utilizarea limbii ruse în viața cotidiană, în spațiul liturgic și cel cultural. Conceptual, Republica Moldova este prezentată ca parte a unui „spațiu civilizațional unic”, format în cadrul Rusiei istorice, în care s-au acumulat valori, experiențe și modele de organizare spirituală comune⁸⁴.

Prin această formulare, Patriarhul nu doar reafirmă o legătură canonică, ci proiectează Republica Moldova într-un orizont identitar mai larg, transnațional, în care apartenența la russkii mir presupune o solidaritate istorică și culturală dincolo de frontierele statale contemporane. Astfel, Republica Moldova este inclusă într-o viziune integraționistă în care Biserica Ortodoxă Rusă apare drept garant al continuității „Sfintei Rusii” și al unității spirituale a acestui spațiu civilizațional.

În discursul rostit la cea de-a Patra Adunare a „Lumii Ruse” (3 noiembrie 2010)⁸⁵, Patriarhul Kirill dezvoltă și mai clar dimensiunea

⁸² „Текст выступления Святейшего Патриарха Кирилла”.

⁸³ „Текст выступления Святейшего Патриарха Кирилла”.

⁸⁴ М. Д. Суслов, „«Святая Русь»: геополитическое воображение в современной Русской православной церкви”, p. 314.

⁸⁵ „Патриарх Кирилл рассказал о смыслах и ценностях Русского мира”, <https://russkiymir.ru>, <https://russkiymir.ru/fund/assembly/the-fourth-assembly-of-the-russian-world/news/155553/>.

civilizațională și integraționistă a conceptului ruskkii mir, extinzând explicit sfera acestuia asupra Republicii Moldova. Dacă în 2009, la a Treia Adunare, Patriarhul afirma că Moldova este parte a Lumii Ruse în măsura în care împărtășește tradiția spirituală și culturală rusă drept componentă esențială a propriei identități, în 2010 el integrează Republica Moldova într-o arhitectură simbolică a „centrelor” civilizației ruse istorice. După ce definește Kievul drept „leagăn al civilizației ruse”⁸⁶ și subliniază rolul său în întruparea idealului Ortodoxiei universale, continuat ulterior de Moscova, Patriarhul afirmă că nu doar Rusia și Ucraina, ci și Belarus, Moldova, Kazahstan și alte state au avut și continuă să aibă un rol semnificativ în păstrarea ruskkii mir. În această logică, Chișinăul este menționat alături de Moscova, Kiev, Minsk și Astana ca potențial centru al unei „civilizații comune și puternice”⁸⁷, capabil să dialogheze de la egal la egal cu alți „poli civilizaționali”⁸⁸ ai lumii. Astfel, Republica Moldova nu este prezentată ca periferie, ci ca parte constitutivă a unui spațiu spiritual-cultural unic, moștenitor al Rusiei istorice.

În continuitate cu discursul din 2009, Patriarhul insistă că apartenența la ruskkii mir nu se impune prin constrângere, ci prin libera alegere a popoarelor și persoanelor, fiind fundamentată pe o identitate civilizațională comună. Totuși, această identitate este definită prin moștenirea Ortodoxiei ruse și prin tradiția „Sfintei Rusii”, care transcende granițele statale contemporane. În acest cadru, Republica Moldova este inclusă într-un proiect de solidaritate istorică și spirituală, în care cooperarea dintre capitalele spațiului post-sovietic este prezentată drept garanție a păstrării identității și a rezistenței în fața „provocărilor externe”⁸⁹.

⁸⁶ „Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира”, <http://www.patriarchia.ru/db/text/1310952.html>.

⁸⁷ „Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира”.

⁸⁸ „Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира”.

⁸⁹ „Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира”.

Prin urmare, dacă în 2009 Moldova era integrată în ruskii mir prin criteriul participării la tradiția spiritual-culturală rusă, în 2010 ea este plasată explicit în rețeaua centrelor civilizaționale ale „Rusiei istorice”, fiind chemată să contribuie, alături de celelalte state moștenitoare, la edificarea și consolidarea unei civilizații comune. Discursul Patriarhului conturează astfel o viziune transnațională, în care dimensiunea eclezială și cea geopolitică se suprapun, iar Republica Moldova este inclusă într-un proiect integraționist de natură spiritual-civilizațională.

În continuitate cu pozițiile exprimate la Adunările *Ruskii mir* din 2009 și 2010, Patriarhul Kirill a reafirmat explicit includerea Republicii Moldova în aria „Sfintei Rusii” și cu prilejul întâlnirii din 21 august 2010, desfășurate la Mănăstirea stavropighială Solovetski, cu ierarhii Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove. În cadrul acestei întrevederi, Patriarhul a răspuns criticilor privind includerea Moldovei în ruskii mir, afirmând că „Sfânta Rusie” nu este o noțiune etnică, politică sau lingvistică, ci una spirituală. El a subliniat că unitatea dintre credincioșii din Rusia și cei din Moldova se întemeiază pe comunitatea valorilor și pe orientarea spirituală comună, care ar depăși orice granițe politice. În această logică, diferențele de limbă sau apartenența națională nu ar constitui un obstacol, deoarece unitatea este definită prin participarea la aceeași tradiție ortodoxă și la același orizont civilizațional. Mai mult, Patriarhul a exprimat explicit dorința ca orientarea politică a Republicii Moldova să contribuie la păstrarea unității „Sfintei Rusii”, introducând astfel o dimensiune politico-identitară în discursul său spiritual:

„Uneori suntem întrebați: «De ce includeți Moldova în Sfânta Rusie — de vreme ce moldovenii vorbesc o altă limbă, neslavă?» Iar eu răspund că Sfânta Rusie este o noțiune nu etnică, nu politică, nu lingvistică — ci o noțiune spirituală.

Atunci când ne rugăm împreună cu frații și surorile noastre din Moldova, nu simțim nicio diferență — suntem un singur popor înaintea lui Dumnezeu. Această comunitate de valori, această comunitate de orientare spirituală formează unitatea noastră duhovnicească, care este mai presus de orice granițe politice; iar nicio partidă politică ce ne amenință cu dezbinarea nu este capabilă să rupă această unitate. Cu cât vor înțelege mai devreme acest lucru, cu atât mai puțină energie vor risipi în zadar.

Ne rugăm astăzi pentru Moldova, pentru prosperitatea poporului moldovean, pentru ca orientarea politică a Moldovei să contribuie la păstrarea unității Sfintei Rusii”⁹⁰.

Această intervenție consolidează linia argumentativă formulată la Adunările Russkii mir: Republica Moldova este integrată în spațiul „Rusiei istorice”⁹¹ și al „Sfintei Rusii” nu prin criterii etnice sau lingvistice, ci printr-o apartenență spiritual-civilizațională definită de Patriarhia Moscovei⁹². Totodată, apelul la orientarea politică a statului moldovean relevă suprapunerea dintre discursul eclezial și un proiect mai larg de

⁹⁰ „Святейший Патриарх Кирилл: Молдова — неотъемлемая часть Святой Руси”, *www.patriarchia.ru*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/1254808.html>; Aceste afirmații ale Patriarhului Kirill au fost ulterior preluate ca motto al unui volum de predici ale sale, tradus în „limba moldovenească” de către Departamentul Mitropolitan pentru Relații Externe al Bisericii Ortodoxe din Moldova. Sintagma „Noi suntem un singur popor”, desprinsă din contextul discursului original, a fost utilizată drept titlu al cărții, accentuând astfel mesajul de unitate spirituală și civilizațională promovat în cadrul conceptului russkii mir. A se vedea Prea Fericitul Patriarh al Moscovei și al întregii Rusii, Kiril, *Noi suntem un singur popor în fața lui Dumnezeu. Predicile cercului de slujbe pentru anul 2010*, trad. A. Savin-Zgardan, Departamentul Mitropolitan Relații Externe al Bisericii Ortodoxe din Moldova, Chișinău, 2011, p. 9.

⁹¹ Patriarhul Kirill a inclus explicit Republica Moldova în cadrul conceptual al „Rusiei istorice” și în predica rostită la 18 aprilie 2010, în Duminica a treia după Paște (a Femeilor Mironosițe), la Ekaterinburg. În acest context, el a afirmat că renașterea duhovnicească trebuie să aibă loc „nu doar în Federația Rusă, ci și în toate țările Rusiei istorice — Ucraina, Belarus, Moldova și altele, care sunt legate duhovnicește și cultural de cristelnița kieveană a Botezului”. Prin această formulare, Republica Moldova este integrată într-un spațiu spiritual-civilizațional definit prin continuitatea cu moștenirea botezului Rusiei kievene, dincolo de granițele politice contemporane. A se vedea Prea Fericitul Patriarh al Moscovei și al întregii Rusii, Kiril, *Noi suntem un singur popor în fața lui Dumnezeu. Predicile cercului de slujbe pentru anul 2010*, p. 128.

⁹² În același registru argumentativ se înscrie și predica intitulată „Spațiul duhovnicesc al Sfintei Rusii este indivizibil”, rostită la 6 septembrie 2010, în Catedrala „Adormirea Maicii Domnului” din Kremlin, cu prilejul pomenirii Sfântului Ierarh Petru, Mitropolitul Kievului, al Moscovei și al întregii Rusii. În această predică, Patriarhul Kirill a invocat păstrarea „unității duhovnicești a tuturor popoarelor care constituie Sfânta Rusie” și a enumerat explicit Rusia, Ucraina, Belarus și Moldova ca făcând parte din acest spațiu. A se vedea Prea Fericitul Patriarh al Moscovei și al întregii Rusii, Kiril, *Noi suntem un singur popor în fața lui Dumnezeu. Predicile cercului de slujbe pentru anul 2010*, p. 208.

integrare geopolitică, în care Biserica se prezintă drept garant al unității transnaționale a acestui spațiu.

Mitropolitul Vladimir al Chișinăului și al Întregii Moldove susține, de asemenea, apartenența Republicii Moldova la ruskii mir, într-o formulare explicit eclezială. În cuvântul introductiv la volumul de predici al Patriarhului Kirill, publicat cu prilejul vizitei acestuia în Republica Moldova (octombrie 2011), el arată că titlul cărții — „Suntem un singur popor în fața lui Dumnezeu” — exprimă o realitate istorică și spirituală: de-a lungul secolelor, popoarele moldav și rus ar fi fost unite prin legături duhovnicești, iar spațiul în care au viețuit ar fi fost cunoscut sub denumirea de „Sfânta Rusie”. În această perspectivă, în pofida transformărilor geopolitice, moldovenii s-ar fi considerat constant parte integrantă a lumii ortodoxe, iar Patriarhia Moscovei ar avea responsabilitatea de a păstra unitatea acestui spațiu duhovnicesc „indivizibil”, dincolo de frontierele politice actuale. Mitropolitul insistă asupra caracterului inseparabil al memoriei istorice și al moștenirii spirituale comune, subliniind că unitatea Bisericii Ortodoxe Ruse este trăită în mod deosebit în Moldova. Invocarea unor sfinți proveniți din diferite regiuni, reuniți într-un sobor comun, precum și afirmația că credincioșii Moldovei nu se imaginează în afara Bisericii Ortodoxe Ruse, consolidează ideea potrivit căreia Republica Moldova este parte constitutivă a „Sfintei Rusii” și, implicit, a ideologiei ruskii mir⁹³.

Poziția oficială a Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove a rămas, în esență, neschimbată până în prezent. Deși în toamna anului 2023 Mitropolitul Vladimir a formulat public o declarație critică la adresa tendințelor de integrare în așa-numita „Lume Rusă”, afirmând că această orientare este străină aspirațiilor și valorilor naționale ale populației majoritare din Republica Moldova și evocând riscul unei continuări a politicilor istorice de denaționalizare, evoluțiile ulterioare nu au confirmat o reconfigurare substanțială a poziției instituționale. În declarația respectivă, ierarhul sublinia că o parte semnificativă a clerului deține

⁹³ Prea Fericitul Patriarh al Moscovei și al întregii Rusii, Kiril, *Noi suntem un singur popor în fața lui Dumnezeu. Predicile cercului de slujbe pentru anul 2010*, pp. 5-6.

cetățenie română și iar „poporul din Moldova are rădăcini latine”⁹⁴, iar legăturile spirituale cu poporul rus, întemeiate pe credința comună, nu pot constitui temei pentru ingerințe în viața internă a Bisericii sau pentru influențarea opțiunilor identitare și geopolitice ale credincioșilor.

Cu toate acestea, reacțiile instituționale care au urmat — inclusiv caterisirile sau sancțiunile aplicate preoților care au trecut la Mitropolia Basarabiei⁹⁵, precum și situațiile tensionate din parohiile Răuțel⁹⁶, Grinăuți⁹⁷ și Dereneu⁹⁸ — indică menținerea unei linii ferme de fidelitate față de jurisdicția Patriarhiei Moscovei. Aceste episoade sugerează că declarația din 2023 a reprezentat mai degrabă o poziționare conjuncturală sau un gest retoric într-un context de presiune publică accentuată, decât o schimbare structurală de orientare eclezială.

În anul 2014, Patriarhul Kirill afirma că „dimensiunea religioasă a lumii ruse este sursa liniștii poporului nostru”⁹⁹ și că păstrarea acestei civilizații nu ar urmări „recrearea unor structuri politice”¹⁰⁰, „construirea

⁹⁴ Vlad Cubreacov, „Mitropolitul Vladimir Cantarean: Ne aflăm într-o situație de faliment instituțional. Mitropolia Basarabei a demonstrat că este o forță care nu mai poate fi oprită”.

⁹⁵ A se vedea, spre exemplu, Hotărârile Sinodului Bisericii Ortodoxe din Moldova din 11 noiembrie 2025 în „Ierarhii Bisericii Ortodoxe din Moldova s-au reunit în ședința Sinodului, la Reședința mitropolitană. Hotărârile Sinodului Bisericii Ortodoxe din Moldova – 11 noiembrie 2025”, <https://ortodox.md>, <https://ortodox.md/ierarhii-bisericii-ortodoxe-din-moldova-s-au-reunit-in-sedinta-sinodului-la-resedinta-mitropolitana/>.

⁹⁶ „Înștiințare pentru creștinii din satul Răuțel, protopopiatul Fălești”, <https://ephbalti.md>, <https://ephbalti.md/video/instiintare-pentru-crestinii-din-satul-rautel-protioieria-falesti.2024.04.25>; Rodica Mazur, „Spirite încinse privind biserica din satul Răuțel, raionul Fălești”, <https://moldova1.md>, <https://moldova1.md/p/30011/spirite-incinse-privind-biserica-din-satul-rautel-raionul-falesti>.

⁹⁷ „Tensiuni în comunitatea religioasă din Grinăuți. Preotul a schimbat mitropolia, iar localnicii se ceartă”, <https://tvn.md>, <https://tvn.md/video-tensiuni-in-comunitatea-religioasa-din-grinauti-preotul-a-schimbat-mitropolia-iar-localnicii-se-cearta/>.

⁹⁸ „A explodat scandalul de la Dereneu”, <https://www.youtube.com>, <https://www.youtube.com/watch?v=nbHFpIxKXwg>.

⁹⁹ „Святейший Патриарх Кирилл: Русский мир — особая цивилизация, которую необходимо сберечь”, www.patriarchia.ru, <http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html>.

¹⁰⁰ „Святейший Патриарх Кирилл: Русский мир — особая цивилизация, которую необходимо сберечь”.

de noi imperii”¹⁰¹ sau „crearea de blocuri militare”¹⁰², ci conservarea moștenirii spirituale primite de la strămoși. Discursul era formulat într-o cheie defensiv-culturală, insistând asupra caracterului neimperial și nepolitic al proiectului *russkii mir*, prezentat ca o realitate spirituală și civilizațională, nu ca un program geopolitic.

La un deceniu distanță, însă, evoluțiile din spațiul post-sovietic și mai ales războiul declanșat împotriva Ucrainei au modificat radical percepția asupra acestui concept. În plan concret, ideea lumii ruse a fost invocată frecvent în justificarea unei unități istorice și spirituale care ar depăși suveranitatea statelor contemporane, iar retorica privind „Rusia istorică” și „Sfânta Rusie” a fost integrată într-un discurs ce legitimează intervenția politică și militară în numele apărării unei civilizații comune. Astfel, distincția inițială dintre dimensiunea spirituală și cea politico-imperială a devenit tot mai dificil de susținut.

În acest context, *russkii mir* în formulările Bisericii Ortodoxe Ruse nu mai apare doar ca un concept cultural sau religios, ci ca un cadru ideologic capabil să fundamenteze proiecte de integrare forțată, redefiniri de frontiere și revendicări asupra unor spații considerate parte a „Rusiei istorice”. Realitatea ultimului deceniu sugerează că dimensiunea spirituală invocată în 2014 a fost treptat subsumată unei logici geopolitice, în care Biserica și statul acționează convergent pentru afirmarea unui model civilizațional distinct și pentru contestarea ordinii politice existente în Europa de Est.

Concluzii

Analiza conceptului *russkii mir* evidențiază caracterul său ambivalent și evolutiv, situat la intersecția dintre tradiția ortodoxă și construcția ideologică modernă. Inițial ancorat într-o înțelegere eclezială a comunității de

¹⁰¹ „Святейший Патриарх Кирилл: Русский мир — особая цивилизация, которую необходимо сберечь”.

¹⁰² „Святейший Патриарх Кирилл: Русский мир — особая цивилизация, которую необходимо сберечь”.

credință, conceptul a fost treptat resemnificat, integrând dimensiuni istoriosofice, civilizaționale și, în epoca contemporană, geopolitice. Această transformare implică o deplasare de sens, în care universalitatea Bisericii este reinterpretată într-un cadru identitar particularizat.

În Republica Moldova, *ruskii mir* capătă o relevanță specifică, funcționând ca un instrument de influență într-un spațiu caracterizat prin pluralism eclezial și competiție identitară. Prezența a două jurisdicții ortodoxe și contextul geopolitic regional transformă acest concept într-un factor activ de modelare a identităților religioase, culturale și politice. Astfel, el nu se limitează la o dimensiune simbolică, ci intervine concret în dinamica raporturilor dintre Biserică, stat și societate.

Studiul a demonstrat că tensiunea fundamentală a *ruskii mir* constă în raportul dintre dimensiunea sa teologică și instrumentalizarea ideologică. În timp ce ecleziologia ortodoxă afirmă caracterul supranațional și eshatologic al Bisericii, discursul *ruskii mir* tinde să subordoneze această universalitate unui proiect civilizațional și geopolitic. În contextul Republicii Moldova, această tensiune devine deosebit de vizibilă, generând atât mecanisme de coeziune identitară, cât și riscuri de polarizare și instrumentalizare religioasă.

Prin urmare, *ruskii mir* trebuie înțeles ca un construct dinamic, dependent de contextul istoric și de strategiile actorilor care îl promovează. O abordare critică și interdisciplinară este esențială pentru a distinge între dimensiunea autentic eclezială și utilizările sale ideologice, mai ales într-un spațiu sensibil precum Republica Moldova, unde implicațiile sale depășesc sfera teologică și influențează direct configurația identitară și geopolitică regională.

Misiunea Bisericii în era digitală: oportunități și provocări

Dănuț-Marcel Bumbu*

Abstract. Articolul intitulat „Misiunea Bisericii în era digitală: oportunități și provocări” investighează impactul așa-numitei revoluții digitale asupra misiunii Bisericii într-o lume tot mai tehnocratizată. Conectivitatea avansată și tehnologizarea generalizată a mediului uman generează atât oportunități, cât și provocări în ceea ce privește împlinirea deplină a vocației ecleziale în contemporaneitate.

Studiul își propune să analizeze modul în care noile media influențează comportamentul uman în diverse dimensiuni ale vieții, cu un accent special asupra spiritualității, credinței și practicii religioase. Totodată, sunt examinate efectele acestor transformări asupra comunicării în cadrul comunității ecleziale, precum și asupra strategiilor misionare, a programelor de evanghelizare și a activității filantropice desfășurate în contextul Bisericii Ortodoxe.

Articolul evidențiază faptul că mediul digital nu reprezintă doar un instrument tehnologic, ci un spațiu de redefinire a relațiilor, a modurilor de transmitere a credinței și a formelor de participare religioasă. În acest sens, sunt identificate atât riscurile unei medieri excesive a vieții spirituale, cât și potențialul semnificativ al noilor tehnologii pentru extinderea și adaptarea misiunii Bisericii.

În final, studiul propune o serie de direcții de adaptare și îmbunătățire a activității misionare în era digitală, fundamentate pe analiza literaturii de specialitate, pe studii de caz relevante și pe interpretarea unor date empirice.

Cuvinte cheie: Biserică, digital, strategii, misiune, provocări.

* Doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (Universitatea „Babeș-Bolyai”).

Introducere

Biserica, religia însăși nu a fost exceptată de la schimbările evidente care au loc în toată societatea umană odată cu apariția celei de a treia revoluții, revoluția digitală fiindcă: „capacitatea de calcul mult mai rapidă, certificatele de proprietate digitală și posibilitatea de a munci în digital în așa numită «metasferă» vor schimba felul în care socializăm, învățăm și cooperăm”¹. Desigur, pentru Biserică, această perioadă se prezintă sub două aspecte: oportunități extraordinare, dar și provocări adeseori insurmontabile în ce privește misiunea și slujirea acesteia în spațiul public. În acest context, angajarea Bisericii în lumea digitală comportă suficiente riscuri, dar prezintă și oportunități relevante de a întări misiunea Bisericii folosind inteligent, eficient tehnologia.

Din punct de vedere ortodox, Biserica este Trupul viu al lui Hristos extins în umanitate, extins în mădulele Sale (I Corinteni 12, 12-17): „că după cum trupul este unul și are multe mădule, dar toate mădulele trupului, deși multe, sunt un trup, așa-I și cu Hristos. Pentru că noi toți într-un Duh ne-am botezat pentru ca să fim un singur trup, fie Iudei, fie Elini, fie robi, fie liberi și toți la un Duh ne-am adăpat. Căci nici trupul nu este un singur mădule, ci multe”. Astfel, Biserica ca și Trup al lui Hristos extins în fiecare dintre noi: „este misionară în însăși constituția ei, pentru că ea este trimisă pentru lume de către Hristos Dumnezeu Însuși spre a împlini prin Duhul unirea harică a tuturor oamenilor cu Dumnezeu”². Împlinirea misiunii Bisericii înseamnă aducerea credincioșilor la comuniune cu Dumnezeu prin intermediul Sfintelor Taine, Sfintei Liturghii și învățăturilor Bisericii în sinteza excepțională a Sfinților Părinți.

Misiunea Bisericii primește extraordinara oportunitate de evanghelizare, catehizare în era digitală datorită vitezei ridicate de diseminare a informațiilor, ideilor, mai nou a credințelor și practicilor acesteia. Pentru Biserică este o oportunitate, dar și o provocare să ajungă la cei, mulți

¹ Stefano Casertano, *Come intelligenza artificiale, computer quantici e metaverso cambieranno la nostra vita. La terza rivoluzione digitale* (gli Scarabei), Baldini Castoldi, Milano, 2023, p. 26.

² *Misiologie Ortodoxă*, vol. I, Basilica, București, 2021, p. 15.

dintre ei tineri, în căutare spirituală, care altfel nu ar putea fi „ajunși” de Cuvântul dătător de viață³.

Media digital prezintă cel puțin două oportunități pentru Biserică: 1. comunitățile ortodoxe izolate lipsite de prezența unui preot paroh, cât și credincioșii nedeplasabili, pot beneficia de transmisia în direct a Sfintei Liturghii, a sfintelor slujbe, arhivarea înregistrărilor acestora în format digital și accesul la acestea pe site-urile parohiilor (incluzând aici muzică religioasă, colecții de predici la praznice împărătești, calendar ortodox, sinaxare etc.) pot duce la realizarea unui suport digital care să conducă la o mai bună înțelegere a teologiei ortodoxe, a practicilor și ritualurilor sale, fiind în unele cazuri, singura ancoră pentru menținerea și îmbunătățirea vieții credincioșilor în situațiile amintite și nu numai; 2. Social media, forumurile de discuție, cercurile de studiu biblic virtual, posibilitatea de a răspunde credincioșilor la întrebări despre credință, de a oferi îndrumări duhovnicești în timp real, toate duc la o mai mare interacțiune și la construcția unei comunități ortodoxe, fie ea și virtuală. Catehizarea online, cursurile, webinar-urile pot fi și ele modalități de a crește interesul pentru Biserică și lucrarea acesteia, dar și pentru a crește nivelul de literație religioasă a credincioșilor, a „followers”, a urmăritorilor așa cum sunt ei numiți în mediul digital.

Biserica Ortodoxă a exprimat și unele *temeri* legate de uzul excesiv al tehnologiei în viața acesteia. Ortodoxia rusă, ca un caz special, a arătat că Biserica se teme de digitalizare și exprimă așa numita „digital anxiety” (=anxietate digitală), mai precis în relația Biserica Ortodoxă Rusă-internet-tehnologia modernă există o evoluție de la înțelegerea internetului ca oportunitate, binecuvântare și mediu pentru evanghelizare până la a-l defini ca antecedentul lui Antihrist cel care aduce Apocalipsa mai aproape, pentru ca, în final, Internetul, în accepțiunea Bisericii ruse să fie: „incompatibil cu normele și valorile unui creștin”⁴.

³ Carlo Meneghetti, *Elementi di teologia della comunicazione. Un percorso tra etica e religione*, 2015, www.libreriauniversitaria.it, p. 39.

⁴ Yana A. Volkova, „Transformations of Eastern Orthodox Religious Discourse in Digital Society”, *Religions* 12, 2 (2021), p. 5.

Biserica Ortodoxă Română, mai moderată, a exprimat și ea mai multe temeri, în special după perioada pandemiei, rezumate în cele ce urmează:

1. Printre primele preocupări ale Bisericii Ortodoxe Române este *diluarea comuniunii sacramentale a credincioșilor aflați într-un ambient digital*. Prezența reală la Sfânta Liturghie nu poate fi înlocuită de prezența virtuală, mediată, cu unele aspecte pozitive evidente, dar insuficientă din punct de vedere ortodox. Sfânta Liturghie, slujbele, Sfintele Taine înseamnă experiența harului divin în comuniune, cea euharistică în special. Părintele profesor Sonea sintetizează perspectiva ortodoxă legată de indisolubilitatea legăturii între lăcașul sfânt și Sfânta Liturghie, sfintele slujbe în felul următor: „însăși participarea la Sfânta Liturghie este o împărtășire progresivă de Hristos care se realizează deplin în Euharistie”⁵. Mai precis, împărtășirea deplină de Hristos se întâmplă în Biserică, la Sfânta Liturghie: „deoarece o comunitate adunată la rugăciune online poate fi o comunitate de credincioși care se împărtășesc progresiv de Hristos, pregătindu-se prin rugăciune, lectură biblică, evlavie creștină și fapte bune de împărtășirea deplină cu Hristos euharistic”⁶.

2. Există riscul unei *religiozități tot mai private* ce se naște în momentul în care credincioșilor li s-a restrâns dreptul de participare la slujbele religioase. Efectul este secularizarea ca abandonare a religiozității care nu se mai poate practica, negația închinării sau: „refuzul de a mai fi o ființă liturgică”⁷.

3. Apoi, *proliferarea unor erezii sau dezinformări* se află printre riscurile ridicate. Aici Biserica trebuie să se manifeste vigilent și să dea dovadă de maturitate atunci când analizează conținutul teologic online, care nu este întotdeauna congruent cu învățătura de credință ortodoxă. Biserica trebuie să fie pregătită să scaneze permanent creația digitală teologică,

⁵ Cristian Sebastian Sonea, „Comuniunea euharistică în timpul pandemiei Covid-19. Răspunsul profetic al Părintelui Ioan Ică sr”, *TABOR. Revistă de cultură și spiritualitate românească* 15, 09 (2021), Renașterea Cluj, p. 60.

⁶ Cristian Sebastian Sonea, „Comuniunea euharistică în timpul pandemiei Covid-19. Răspunsul profetic al Părintelui Ioan Ică sr”, p. 62.

⁷ Cristian Sonea, „The effects of secularization in the Romanian Orthodox communities”, <https://www.youtube.com/watch?v=EkEc3vllLuE>.

manifestându-se cu discernământ atunci când întâlnește conținut în dezacord cu învățătura sa oficială sau a Sfinților Părinți și aceasta pentru a se putea postula în poziția unei instituții ce oferă resurse de teologie și nu numai, la care credincioșii online să poată apela cu încredere și în siguranță. Sunt autori, teologi care atrag atenția asupra felului în care Biserica face misiune online și riscul de a prezenta ce fac oamenii, nu lucrarea lui Dumnezeu⁸.

1. Misiunea Bisericii în digital-fundamente teologice și biblice

Considerații teoretice în ce privește fundamentarea teologică și biblică ale misiunii Bisericii sunt necesare atunci când se dorește integrarea tehnologiei digitale în misiunea Bisericii Ortodoxe.

Din perspectiva ortodoxă, etimologic termenul „misiune” vine de la cuvântul latin „missio-, onis”, substantiv care derivă de la verbul „mitto-, ere, missum – a trimite”, și se referă la faptul că Biserica există în lume pentru a aduce pe creștini la împărăția cerurilor afirmând universalitatea Evangheliei prin practicarea pocăinței și a botezului (Faptele Apostolilor 2,37-39):

„iar ei auzind acestea au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: «Bărbați frați, ce să facem?». Iar Petru le-a zis: «Pocăiți-vă și fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos spre iertarea păcatelor voastre; și veți primi darul Sfântului Duh. Că pentru voi este data făgăduința și pentru copii voștri și pentru cei de departe, pentru oricâți îi va chema Domnul și Dumnezeuul nostru »”.

Termenii „kerygma” și „martiria” sau „missio Dei” sunt uzuali în teologia misionară modernă și au fost definiți ca atare de-a lungul timpului.

Termenul „kerygma” se referă la evanghelizare pentru că ea stă la baza credinței, la propovăduirea orală înțeleasă atât în sensul de evanghelizare externă (trimiterea Apostolilor și a misionarilor către necreștini), dar și în sensul unei evanghelizări spre recâștigarea celor căzuți. Acest

⁸ Adrian Lemeni, *Tehnicizarea inumană a vieții*, Basilica, București, 2022, pp. 148-149.

concept de separare a misiunii este unul depășit, fiindcă ar fi foarte dificil să fie detașate de misiunea pastorală a Bisericii din zilele noastre⁹. Textul de la Romani 10, 13 „cum vor crede în Acela de care nu au auzit? și cum vor auzi fără propovăduire? și cum vor propovădui dacă nu vor fi trimiși?” arată necesitatea absolută a proclamării evanghelizării în viața Bisericii.

„Martyria” se referă la asumarea Crucii, la ucenicia misionară (Marcu 8,34), la exemplul membrilor Bisericii care trăiesc euharistic, trăiesc Tainele, sfințenia și spiritualitatea și care se constituie în cea mai bună metodă de mărturie și misiune, dar și ca o exigență internă a credinței (Fapte 4,20). Practic, constă în slujirea Evangheliei prin cuvânt și faptă, trăire în comuniune cu Dumnezeu în Biserică, astfel misiunea Bisericii începe „dinlăuntru” pentru a se împlini „în afară” prin liturghia de după Liturghie. Conceptul de „liturghie după Liturghie” inițiat de teologul Anastasios Yanulatos și dezvoltat de către părintele Ion Bria¹⁰, se referă la faptul că Sfânta Liturghie este cea care transmite viața de comuniune, Logosul divin vine să împărtășească viața de comuniune a Persoanelor Treimice din care izvorăsc toate, Liturghia fiind o structură de comuniune. Transmiterea comuniunii se face prin Euharistie, prin cuminecare precedată de Taina Spovedaniei prin care preotul îl antrenează pe credincios în dragostea lui Dumnezeu față de om, apoi de rostire a Crezului ca acceptare personală a unei credințe comune în public și de sărutarea păci – „du-te întâi și te împacă cu fratele tău” (Matei 5,23) – ca prefigurarea comuniunii cu Hristos înțeleasă ca realitate concretă, existențială, pe cât posibilă acum. Euharistia este condiția unității, existenței și creșterii Bisericii. Practic, vocația Bisericii este una comună,

⁹ Dimitrios Keramidas, „Il concetto di missione nella teologia ortodossa contemporanea [The Concept of Mission in Contemporary Orthodox Theology]”, *Vivens Homo: rivista teologica fiorentina* 21, 2 (2010), Città Nuova, Florence, Italy, p. 5.

¹⁰ Valentin Moșoiu, „«Liturghia după Liturghie» ca reper misionar-ecumenic al gândirii Pr. prof. Ion Bria. O perspectivă critică”, *Revista teologică* 1 (2019). A se vedea și Cristian Sonea, „The “Liturgy after the Liturgy” and Deep Solidarity. The Orthodox Understanding of Christian Witness and its Implications for Human Society”, *Mission Studies* 37, 3 (2020), Brill.

la Sfânta Liturghie este atrasă comunitatea ce devine comunitate liturgică, una misionară pentru a da mărturie, alții se pot converti astfel. Apoi, în Liturghie, se dă hrană pentru misiune, liturghia după Liturghie trebuie exercitată de către toți prin martyria, dragostea față de aproapele. Misiunea Bisericii în viziunea ortodoxă înseamnă e evidenția prezența și dragostea lui Hristos în viața individuală și comună a creștinilor și a mărturiei lor prin faptă.

„Missio Dei”, pe de altă parte, este înțeleasă ca actul de voință de mântuire a lui Dumnezeu în care Omul-Dumnezeu trezește creatura spre mântuire, din dragoste: „Că într-atât a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3,16). Mântuirea se face în timp, îndumnezeirea se face în veșnicie. Altfel spus, misiunea Bisericii presupune participarea la planul de mântuire ce se realizează în istorie. Biserica nu mântuiește singură, ci Dumnezeu se folosește de ea pentru a chema la mântuire. *Missio Dei* este întâi lucrarea lui Dumnezeu, iar: „despre o misiune a Bisericii putem vorbi numai datorită faptului că există mai întâi misiunea lui Dumnezeu, care trimite Biserica spre a extinde împărăția Sa la întreaga creație”¹¹.

Prin urmare, kerygma înțeleasă ca evanghelizare, proclamare publică, direct, anunțarea prin cuvânt și faptă a planului lui Dumnezeu cu lumea este o chemare esențială a Bisericii care se poate exercita în epoca digitală pe căi digitale atent alese și înțelept folosite pentru a ajunge la un auditoriu cât mai extins, cât mai global.

Folosirea înțeleaptă a tehnologiei poate contribui la extinderea și îmbogățirea dimensiunilor esențiale ale misiunii Bisericii: evanghelizarea, sfințirea credincioșilor și, în cele din urmă, transformarea lumii prin harul divin, ca împlinire a planului lui Dumnezeu cu creația. În acest sens, mediul digital poate deveni un spațiu de mărturisire, comuniune și

¹¹ *Misiologie Ortodoxă*, vol. I, p. 14. A se vedea și Cristian Sonea, „Missio Dei—the contemporary missionary paradigm and its reception in the Eastern Orthodox missionary theology”, *RES* 9 (2017). Chung-Hyun Baik, Kim. Sinwoong, „Missio Dei”, *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), ediție de Brendan N. Wolfe.

lucrare misionară, în măsura în care este integrat responsabil și discernător în viața eclezială. Această perspectivă se înscrie în viziunea paulină asupra misiunii Bisericii, în care lucrarea ei are o dimensiune cosmică și revelatoare: „ca Începătoriile și Stăpâniile celor din ceruri să li se facă acum cunoscută, prin Biserică, înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri, potrivit planului celui din veci pe care El l-a împlinit în Hristos Iisus, Domnul nostru, întru Care avem, prin credința în El, îndrăzneală și acces cu încredere (la Dumnezeu)” (Efeseni 3, 10–12).

Cu alte cuvinte, „areopagul digital” poate fi populat cu materiale creștine ortodoxe (de exemplu: texte din Sfânta Scriptură, din Sfinții Părinți, mari duhovnici, Evanghelia zilei și tâlcuirea ei, reportaje și știri ce prezintă viața Bisericii etc.) până a se putea vorbi efectiv de „locuirea” web-ului de către Biserică și nu de „cucerirea” acestuia, în fapt, putându-se deja vorbi despre existența unui „internet ortodox”¹². Este o obligație, o datorie și un atribut al Bisericii ce rezultă și din marea poruncă misionară (Matei 28,18-19), aceea de a transmite, fie și online, conținutul Revelației care este Hristos fiindcă, a cunoaște pe Dumnezeu „a fi învățat este o calitate esențială a celui ce devine ucenic și trimis al lui Hristos în lume”¹³.

Mărturia, martyria, pe de altă parte, se referă la viața concretă trăită de credincios în duhul Evangheliei și care, mărturisită și în mediul digital (de exemplu podcasturi, bloguri creștine etc.) poate avea efect de convertire fiindcă misiunea Bisericii nu se poate despărți de viața de comuniune cu Hristos trăită în interiorul acestei, iar apoi „exportată” „înafara” Bisericii. Cu alte cuvinte, misiunea nu trebuie înțeleasă doar ca transmitere de adevăruri de credință, ci presupune martyria „care se naște în interiorul comunității de credincioși care a asimilat Evanghelia și experiența învierii”¹⁴ ca, mai apoi, să se extindă spre exterior presupunând viață trăită și mărturisirea ca „martori” ai lui Hristos: „dar putere

¹² Iuliana Conovici, „Tradition, Community and Authority on the Romanian «Orthodox Web »”, *Studii Teologice* Seria III, An VI, 4 (decembrie 2010), pp. 17–29.

¹³ *Misiologie Ortodoxă*, vol. I, p. 79.

¹⁴ Dimitrios Keramidias, „Il concetto di missione nella teologia ortodossa contemporanea [The Concept of Mission in Contemporary Orthodox Theology]”, p. 15.

veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și-n toată Iudeea și-n Samaria și pân-la marginea pământului” (Fapte Apostolilor 1,8).

Dacă *Missio Dei* presupune, din punct de vedere ortodox și: „indigenizarea Evangheliei în contexte specifice și creșterea vieții creștine în armonie cu cultura acestui context specific”¹⁵, contextualizarea Evangheliei în noua cultură digitală care a luat naștere este un imperativ misologic de luat în considerare. Însuși Dumnezeu s-a întrupat într-un context universal, chiar dacă avem întrupare în timp și spațiu, teologia în sine, teologia misionară este prin definiție propovăduirea Evangheliei lui Hristos la cei care n-au cunoscut-o și care se află într-un context anume istoric, cultural. Reflecția asupra contextului digital este recomandată fiindcă nu se poate face misiune în digital dacă nu se cunosc caracteristicile principale ale acestei culturi, instrumentele ei de comunicare, membrii ei, spațiul căreia îi este circumscris, spațiul virtual în cazul de față, coordonatele de timp și spațiu, credință, contextul global.

Biserica trebuie să învețe să-și contextualizeze mesajul, să obțină literația digitală pentru a stăpâni instrumentele lumii pe care vrea, este obligată să o „populeze” cu mesajul Evangheliei, având astfel loc nașterea teologiei digitale sau a cyberteologiei sau a teologiei comunicării. *Missio Dei* ca manifestare a dragostei intra-trinitare cu finalitate în Întruparea Fiului lui Dumnezeu are ca scop final salvarea omului, răscumpărarea lui, cu orice preț și prin intermediul tehnologiei digitale, dacă este cazul.

Teologia despre ecleziologia Bisericii, trăirea unei vieți duhovnicești, teologia sacramentală și teologia întrupării sunt foarte importante atunci când se discută despre misiunea Bisericii în era digital.

Din punct de vedere ecleziologic Biserica este trupul extins al lui Hristos în lume, El este capul, credincioșii suntem membrii ei, mădulele ei. Biserica ia ființă la Cincizecime când Apostolii devin prima celulă misionară a acesteia, ceilalți care vin la Hristos se mântuie în Hristos ca

¹⁵ Cristian Sonea, „*Missio Dei—the contemporary missionary paradigm and its reception in the Eastern Orthodox missionary theology*”, p. 79.

membrii ai Bisericii prin activitatea misionară a acestei prime celule (Fapte Apostolilor 2,47). Biserica după ființa ei este misionară și este „Trupul lui Hristos extins în umanitate pentru integrarea oamenilor în viața iubitoare de comuniune a Sfintei Treimi”¹⁶. Încorporarea credincioșilor în Trupul lui Hristos se face prin creșterea duhovnicească precedată de mărturisirea credinței, botez în numele Sfintei Treimi, răspândirea Evangheliei, ca exigență a misiunii creștine, se concretizează în apariția comunităților creștine prin convertire și participare la Sfânta Euharistie ca realizare în mod liturgic-sacramental a Trupului lui Hristos-Biserica. Actul misionar în sine devine un act eclesial.

Aceste scurte considerații și implicații eclesiologice sunt de luat în seamă atunci când se fac aprecieri referitoare la uzul digital media în Biserică, la felul în care comunitățile creștine pot lua naștere în mediul online și în ce fel acestea putem afirma că formează Trupul lui Hristos. Riscurile sunt evidente, așa cum atrage atenția teologul catolic Antonio Spadaro, dacă este să ne oprim doar asupra câte unui teolog aparținând celor două tradiții: catolică și ortodoxă. Spadaro atrage atenția asupra felului în care unele site-uri răspândesc spiritualitate fără să țină cont de nici o tradiție, istorie, identitate religioasă, tinzând să includă toate religiile și valorile acestora în conștiința unui individ. Ia naștere astfel „biserica fluidă”, iar fluiditatea Bisericii pune problema „fluidității” membrilor Bisericii, creștinii riscând să fie atrași „într-un soi de procedură de acces(log-in)sau care permite deconectare(log-off)”¹⁷. Acestei fluidități a comunităților religioase online Biserica Ortodoxă, în opinia Părintelui Sonea, îi se opune o eclesiologie „tare”, Biserica Ortodoxă fiind mărturia vie a Tradiției apostolice¹⁸. Digital media naște discuția despre ce fel de comunitate online vrei să construiești, dacă aceasta te ajută să

¹⁶ Adrian Cherhaț, *Ethosul misionar ortodox*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, p. 157.

¹⁷ Antonio Spadaro, *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*, Fordham University Press, New York, 2014, p. 52.

¹⁸ Cristian Sebastian Sonea, „The Mission of the Orthodox Church in Postmodernity”, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa* 63, 2 (2018), p. 16.

întărești legăturile de dragoste, de unitate, comuniune și apartenență la Biserica lui Hristos. Instrumentele digitale pentru crearea unor spații virtuale de împărtășire a experiențelor, trăirilor duhovnicești, a învățăturii Bisericii există, crearea unor strategii misionare eficiente și online rămâne în lista „to do” (de făcut) a Bisericilor.

Aspectul sacramental, cultic, liturgic este foarte relevant pentru a sublinia oportunitățile și limitările referitoare la digitalizarea misiunii Bisericii. Practic, „este imposibil să convertim adunarea (comuniunea) cultic-liturgică la digital”¹⁹, iar acest lucru derivă din însăși specificitatea ortodoxiei. Tainele, Sfânta Euharistie, sunt instituite de Hristos și încredințate Bisericii ca aceasta să aducă pe Dumnezeu oamenilor care constituie trupul mistic al lui Hristos și care se împărtășesc de harul divin primit în Sfintele Taine și de Hristos însuși în Taina Euharistiei. Din punct de vedere misiologic, predicarea, propovăduire, pastorația, activitatea filantropică se pot realiza și prin mijloace media, Liturghia, Tainele nu pot fi mediate, online nu se poate replica comuniunea euharistică, împărtășirea harului divin în Sfintele Taine sau primirea Trupului și Sângelui lui Hristos²⁰.

Înțelegerea ortodoxă a Întrupării Domnului nostru Iisus Hristos impune și ea limitări atunci când se face discuție despre misiunea Bisericii în digital. Orice teologie misionară digitală trebuie să țină seama de realitatea Întrupării și necesității credincioșilor de a avea contact real, fizic cu natura întrupată a lui Hristos ca fundament al credinței ortodoxe și nu numai: „Și Cuvântul trup s-a făcut și S-a sălășluit întru noi; și noi văzutu-I-am slava ca pe salva Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan1,14).

Imposibilitatea de a cultiva o viață spirituală adecvată este evidentă datorită hiperconectivității, hiperactivității, hipersolicitării. Isihia, „ca un

¹⁹ Aurel Pavel, „New Media and the Mission of the Church. Some notes on a Topical Issue”, *Revista teologică* 4 (2023), p. 52.

²⁰ Mai multe despre relația Sfânta Liturghie-tops-locăș sfânt a se vedea Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, pp. 81–106. Deasemenea Cristian Sebastian Sonea, „Comuniunea euharistică în timpul pandemiei Covid-19. Răspunsul profetic al Părintelui Ioan Ică sr”, p. 60.

mod de viață ce implică solitudine, liniște exterioară și calm lăuntric”²¹, este greu de obținut, reculegerea este împiedicată de absența rugăciunii și trezviei. Misiunea Bisericii în era digitală ar trebui să presupună și sfaturi în ce privește praxisul unui credincios cu referire și la disciplină în folosirea cu sens a tehnologiei pentru a putea controla puterea mentală și sufletească astfel încât, să evităm risipirea și să putem construi o viață duhovnicească întărită.

2. Oportunități ale Bisericii Ortodoxe în digital

Munca misionară a Bisericii poate fi susținută de New Media, tehnologia în diferite feluri, mai ales dacă avem în vedere rapida răspândire, conectivitatea ridicată, accesibilitatea tot mai crescută. Tocmai aceste caracteristici fac din newmedia sau digital media un mediu propice Bisericii Ortodoxe Române în care să se implice sistematic și organizat pentru a beneficia de avantajele digitale.

a) *Conectivitatea crescută*, un avantaj pe care îl poate folosi Biserica, adresându-se atât celor din sânul Bisericii, dar și celor din „afara” acesteia, celor activi ca și creștini, dar și celor care nu se mai pot implica în viața Bisericii și cărora aceasta le oferă alte moduri de interacțiune – online sau pe calea undelor. Într-un document referitor la utilitatea și misiunea radiourilor creștine pentru credincioși se arată următoarele:

„Astăzi trebuie să-i întâlnim pe bărbați și femei în singurătatea lor, singurătatea marilor centre urbane, singurătatea provocată de boală-care, de altfel, predispune la utilizarea radioului – singurătatea bătrâneții, singurătatea comună în fața morții... Este important ca auditoriul să înțeleagă că Dumnezeu nu este absent, că ei nu sunt abandonați împreună cu lumea în fața unor necazuri insurmontabile, că Dumnezeu are un plan pentru această lume și pentru fiecare”²²

²¹ Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, trad. Marinela Bojin, 2018, Sophia, București, p. 293.

²² Nicolae Dascălu, *Parabola făcliei aprinse-Comunicare religioasă în era informațională*, Basilica, 2012, p. 276.

Biserica încearcă să înțeleagă digital-media prin paradigma mass-media, dar teologia digitală este despre relația creată, despre tipul de conexiune. Din punct de vedere misiologic, poate Biserica ar trebui să se oprească mai puțin să reflecteze asupra transiterii mesajului divin (Evanghelie, Sf. Liturghie, Sf. Taine, cateheze, predici etc.), ci să se focalizeze mai mult asupra înțelesului relațiilor ce se creează pe platformele digitale, social media pentru a avea un răspuns inteligent, ținut, adecvat și agreat de cei cărora li se adresează mesajul misiunii Bisericii. De exemplu, înțelegerea felului în care relațiile, comunicarea cu publicul în spațiul laic sunt organizate, funcționează și se dovedesc de succes în transmiterea unui mesaj, oricare ar fi acesta, ar fi util Bisericii și comunicatorilor acesteia în realizarea unui „marketing religios” în mediul online. Conexiunea credinciosului cu Biserica ar fi revitalizată, iar relația de tip win-win, de câștig reciproc, relația om-Biserică-om ar fi mult facilitată.

b) Crearea unor *resurse creștine* cu bogat conținut educațional este obligatorie în context digital. Doctrina, istoria, practica Bisericii ar fi mai bine înțelese de credincioșii ce accesează new media contribuind la fundamentarea și întărirea credinței membrilor, dar și la convertirea altora. Mesaje atent „dozate”, create în logica și cu argumentele tehnologiei de azi, conținuturi bine „targhetate” ar putea acoperi nevoi spiritual, liturgice, sociale sau filantropice care nu sunt de neglijat. Biserica Ortodoxă are și este o enormă resursă de spiritualitate și teologie care poate fi pusă la dispoziția credinciosului utilizator de newmedia.

c) Internetul și mijloacele contemporane de comunicare oferă Bisericii oportunități considerabile pentru răspândirea mesajului evanghelic. Întrucât spațiul digital este un univers aflat în continuă dezvoltare, deschis către noi viziuni și abordări²³, în care creativitatea este încurajată, acesta poate constitui un model pentru configurarea unor forme adecvate de misiune online și media. În acest sens, Biserica își poate dezvolta propriile instrumente digitale, adaptate nevoilor credincioșilor și specificului epocii.

²³ Aurel Pavel, „New Media and the Mission of the Church. Some notes on a Topical Issue”, p. 66.

Deja există numeroase inițiative relevante: aplicații mobile pentru rugăciune (precum „Carte de rugăciuni”, „Carte de rugăciuni ortodoxe”, „Rugăciune”, „You Version” sau platforme precum mobile.catholica.ro), pagini dedicate pe rețelele sociale, podcasturi cu tematică creștină, site-uri specializate și grupuri de discuții biblice ori de reflecție asupra problemelor contemporane. De asemenea, sunt disponibile platforme cu conținut catehetic, interpretări ale Evangheliei zilei, predici pentru duminici și sărbători, precum și transmiterea slujbelor în format digital.

Un rol important îl au și enciclopediile și site-urile creștine (precum orthodoxwiki.org, crestinortodox.ro, doxologia.ro, teologie.net), dar și platformele oficiale ale instituțiilor ecleziale (patriarhia.ro, basilica.ro, site-urile mitropoliilor, arhiepiscopiiilor, episcopiiilor și parohiilor), alături de bloguri și pagini gestionate de personalități creștine. Prin intervențiile lor publice, acești formatori de opinie contribuie la clarificarea unor teme sensibile, la combaterea dezinformării și la orientarea credincioșilor într-un mediu mediatic adesea marcat de ambiguități și interpretări tendențioase.

d) Misiunea Bisericii este de a transforma un „utilizator” media într-un „enoriaș”, iar aici Biserica trebuie să fie un „lurker” (=un membru al unei comunități online care observă, dar nu participă în mod activ²⁴) pentru a înțelege și vedea ce caută oamenii în online, pentru a înțelege limbajul și pentru a putea oferi credinciosului o informație „curată”, „safe”. Înțelegerea tehnologiilor media este cheia fiindcă de cele mai multe ori credem că, la prima vedere, nu este un instrument utilizabil de către Biserică, pentru a mai apoi, să realizăm cât de folositor poate fi sau ce potențial enorm are. Biserica nu poate evita în a se erija într-o instituție pentru „*life long learning*”(învățare pe tot parcursul vieții) a credincioșilor oferind permanent, adaptat mesajul evanghelic ținut pe categorii de vârste, background cultural, istoric, prin activitățile de formare spirituală sau catehetică desfășurate fizic și transmise online, dacă este cazul, sau exclusiv online. Platforme de învățare, open sources, Universitatea celei

²⁴ „dictionary.cambridge.org”./dictionary/English/lurker

de a treia vârste²⁵, dezvoltarea unor noi competențe (a găti, a vorbi în public etc.) a învăța să folosești tehnologia, a învăța să practice, să exersezi o activitate sportivă. Toate realizate într-un duh creștin pot ridica motivația, respectul de sine, pot avea efect benefic dovedit în privința receptării, recunoașterii celorlalți și a demnității umane, de asemenea, pot duce la întărirea sentimentului de apartenență și comuniune, comunitate, dar și acela de utilitate a membrilor unei comunități eclesiale. Astfel, Biserica nu poate pierde oportunitatea de a se constitui în ceea ce specialiștii numesc „provider of organizational lifelong learning”²⁶ adică o instituție ce devine furnizor de educație permanentă pentru credincioșii săi împlinindu-și deopotrivă și menirea învățătoarească primită de la Mântuitorul prin sfinții Săi Apostoli.

e) Pentru credincioșii care nu pot participa la serviciul divin *transmiterea online, live a serviciilor religioase și a Sfintei Liturghii*, cu rezervele deja amintite, este folosită pentru implicarea lor în viața Bisericii și creșterea lor spirituală. O transmitere profesionistă, de calitate, însoțită de comentariul unui specialist, atent gândită și smerită poate contribui la atragerea altor credincioși care ezită să devină membri activi ai Bisericii sau nu sunt prezenți fizic.²⁷ Transmiterea live a slujbei Sfintei Liturghii într-un spațiu special amenajat(subsolul, demisolul bisericii parohiale)s-a dovedit o soluție pentru atragerea sau menținerea tinerilor în spațiul liturgic sacru.

f) Biserica Ortodoxă Română este cel mai mare *filantrop* din țara noastră așa cum o arată atât rapoartele interne, cât și cele externe.²⁸ Dacă

²⁵ „Mitropolia Clujului, Maramureșului și Sălajului”, <https://www.mitropolia-clujului.ro/>, <https://www.mitropolia-clujului.ro/?s=80+de+seniori>.

²⁶ „Comisia Europeană”, [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Glossary:Lifelong_learning_\(LLL\)](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Glossary:Lifelong_learning_(LLL)).

²⁷ *Canterbury Cathedral Official*, https://www.youtube.com/channel/UCL4_2pO--uILxV6LSRfjOpw.

²⁸ Cele mai cunoscute asociații filantropice în spațiu ortodox românesc sunt Federația „Filantropia” a Patriarhiei Române, Asociația Filantropică Medical Creștină „Christiana”, dar și altele, în spațiul catolic Confederația „Caritas Romano-Catolic”, în lumea evanghelică organizații cum ar fi „Diakonia”.

ne limităm doar la activitatea Federației Filantropia a Patriarhiei Române datele sintetice ale acesteia ne oferă informații referitoare la totalul sumei de 2.360.968 lei cheltuieli cu activitățile filantropice dintr-un venit total de 2.508.612 lei²⁹ acestea arătând anvergura implicării Bisericii Ortodoxe Române în activitatea filantropic-socială care are loc la nivel național sau local. Doar la nivelul anului 2023 Biserica Ortodoxă Română a cheltuit aproximativ 60,5 milioane euro (aproximativ 299 milioane lei) în domeniul filantropiei.³⁰ În împlinirea misiuni sale social-filantropice Biserica se poate folosi cu succes de noile tehnologii pentru lansarea de campanii filantropic-umanitare, pentru a le promova pe cele existente și poate urmări structura, organizarea, instrumentele de promovare și colectare a sumelor necesare proiectelor unor ONG-uri, organizații laice profund acomodate cu tehnologia modernă, pentru a-și însuși modul de lucru, mijloacele, know-how-ul acestora pentru a putea să își promoveze propriile proiecte filantropice. Această necesitate s-a văzut mai ales în perioada pandemiei când activitatea filantropică a Bisericii a fost mult diminuată de restricțiile guvernamentale, iar variantele de acțiune online erau de dorit pentru a întări și sentimentul de solidaritate și comuniune a credincioșilor în jurul unei cauze filantropice.

3. Provocări ale misiunii Bisericii în digital

Pe lângă oportunitățile pe care Biserica Ortodoxă le întâlnește în contactul cu newmedia și cultura digitală apar și mai multe provocări la adresa misiunii Bisericii.

a) *Menținerea identității și tradiției Bisericii Ortodoxe Române* este una dintre acestea în contextul actual în care Internetul este invadat cu relativismul valorilor, ubicuitatea comunicării media. Diluarea identității

²⁹ „Patriarhia Română, Federația Filantropia, Raport anual 2023”, p. 21.

³⁰ „Raportul anual al Patriarhului către Consiliul Național Bisericesc sau Sinteza activităților Bisericii Ortodoxe Române în anul 2023”, <https://basilica.ro/bucuria-crestinilor-rugatori-harnici-si-darnici-sinteza-activitatilor-bisericii-ortodoxe-romane-in-anul-2022-text-integral/>.

în contextul schimbărilor culturale recente, efectul Proteus ce clamează lipsa vreunei autorități, limitări sau teritorii sunt provocări pentru Biserică. Biserica trebuie să fie atentă în a-și prezerva tezaurul apostolic nealterat: „identitatea creștină are la bază înțelegerea biblică despre sine ca dar ontologic, dar și ca «proiect» în devenire”³¹. Din punct de vedere ortodox, se pune problema unei identități creaturale, ca și chip și asemănare de la creație, a unei identități căzute în păcat ca obiect al *Missio Dei* de vindecare a acestei identități slăbite prin Întruparea Fiului, dar și restaurată și răscumpărată odată cu opera de mântuire a Fiului, identitatea de după Cincizecime este „un proiect” în desfășurare. Acestei comunități identitare i se adresează mesajul evanghelic care în digital trebuie să fie cât mai puțin alterat posibil.

Conținutul digital – incluzând platformele, resursele, programele și catehezele dezvoltate de Biserica Ortodoxă – trebuie selectat și elaborat cu discernământ, astfel încât să transmită fidel învățătura apostolică și să ajungă nealterat la audiența din mediul online. În acest sens, responsabilitatea eclezială nu privește doar prezența în spațiul digital, ci și calitatea, acuratețea și coerența mesajului transmis. Totodată, problematica identității fluide a credincioșilor în mediul virtual, precum și a reprezentării persoanei umane în online, a constituit un subiect de reflecție atât pentru teologi, cât și, într-o primă etapă, pentru psihologi și sociologi. Această perspectivă interdisciplinară evidențiază complexitatea transformărilor antropologice generate de mediul digital și necesitatea unei abordări responsabile din partea Bisericii.³² Aceștia atrag atenția că în online poți să fii oricine „poți interveni cu răspunsuri inteligente care nu ți-au venit la timp în viața reală. Poți fi puternic...online, viața ta poate fi perfectă” sau, dimpotrivă, va trebui să lupți cu identitatea virtuală pe care ai creat-o,

³¹ *Misiologie Ortodoxă*, vol. I, p. 214.

³² Antonio Spadaro, *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*. Autorul susține că Web-ul a devenit un supermarket al religiosului „unde credem că sacralul și religiosul sunt la un click distanță, sacralul s-a mercatilizat fiind la dispoziția consumatorului, toate ducând la un soi de „omogenizare religioasă” periculoasă pentru păstrarea identității Bisericii (pag.38).

iar aceasta „necesită o întreținere permanentă și este consumatoare de timp”³³. Aceste realități sunt obiect de interes atât pentru sociologi, dar mai ales pentru mediul teologic și au dus la nașterea unei noi antropologii-antropologia digitală care urmărește să definească ceea ce este sau a devenit omul în contact aproape permanent cu tehnologiile digitale.

Aceasta preocupare naște o altă preocupare pentru Biserica Ortodoxă, respectiv,

b) *Contextualizarea mesajului divin în digital media*. Contextualizarea ca și termen este folosit atât descriptiv, dar și normativ. Descriptiv, el descrie realitatea și anume teologia este modelată inevitabil de contextul cultural, local. Toată teologia este contextuală. Ca termen normativ sau sarcină misionară se referă la sarcina de a traduce Evanghelia în noile contexte culturale, inclusiv online. Astfel, se poate înțelege într-un context local sau un context specific. Aplicarea acestor doi termeni la misiologie înseamnă contextualizarea Evangheliei într-un context cultural digital. Este de amintit că există și ezitări în a defini ceea ce este sau înseamnă o cultură digitală. Platformele sociale (Facebook, Tiktok, Instagram etc.) sunt foarte diferite și conduc la realizarea unor practici sociale diferite. Apoi, cum folosim tehnologia este în mare măsură influențat de background-ul nostru cultural, de propriul nostru context. Provocarea care se naște este: în care dintre tehnologiile digitale ar trebui „tradusă” Evanghelia sau contextualizată? Pare o sarcină imposibilă din punct de vedere misionar având în vedere rapiditatea schimbărilor și faptul că tehnologiile digitale sunt o forță culturală care schimbă toate aspectele vieții umane. Sigur, trebuie avut în vedere care sunt implicațiile pentru misiologie, din punct de vedere al contextualizării, al teologiei contextuale, putem afirma că ea se referă la viața trăită în Hristos în diferite contexte, iar aici vorbim de viața credincioșilor trăită în context digital, unul pe care Biserica nu poate să-și permită să-l ignore. Reactualizarea (contextualizarea) mesajului și „potrivirea” lui în cadre digitale

³³ Martin L. Kutscher, *Copiii erei digitale. Cum să limităm timpul petrecut în fața ecranelor și de ce este important acest lucru*, trad. Cătălin-Mihai Ștefan, Univers, 2018, p. 48.

este o sarcină misionară de care Biserica trebuie să țină seama acum mai mult ca oricând.³⁴

c) În societatea modernă digitalizată digitalul sau softskills, competențele digitale au mare importanță pe piața muncii sau pentru integrarea ca cetățeni în democrația digitală. Studiile arată o discrepanță mare în ce privește posibilitatea de a avea acces la o infrastructură digitală. „Sărăcia digitală” definită ca imposibilitatea de a accesa un conținut online (lipsa conexiunii la Internet) sau lipsa device-ului de pe care se face acest lucru (pc, desktop, smartphone etc.) este o realitate de care Biserica trebuie să țină seamă atunci când își calibrează mesajul către utilizatori. A construi infrastructura digitală și a oferi acces fără discriminare este una dintre politicile mainstream, de nișă ale Uniunii Europene, într-un document al Comisiei Europene ce privește proiecția UE referitoare la dimensiunea digitală până în anul 2030 se spune: „în lumea de mâine, dacă dorim să fim stăpânii propriului nostru destin și încrezători în mijloacele, valorile și alegerile noastre, trebuie să ne bazăm pe cetățeni autonomi și capabili din punct de vedere digital, pe o forță de muncă cu competențe digitale și pe un număr mult mai mare de experți în digital decât avem în prezent”³⁵. Literația digitală, trecerea de la stadiul de consumatori de divertisment sau fenomen religios la cea de creatori de conținut, căutători de informații specifice și precise este un proces de care Biserica ar trebui să se arate interesată și să-l urmărească, dacă dorește promovarea mesajului său în digital.

³⁴ Pentru mai multe despre “contextual theology” vezi Sigurd Bergman, Mika Vahakangas (ed.), *Contextual Theology: Skills and Practices of Liberating Faith*, Routledge, London&New York, 2022, <https://www.routledge.com/Contextual-Theology-Skills-and-Practices-of-Liberating-Faith/Bergmann-Vahakangas/p/book/9780367618766>. sau Sigurd Bergman, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, Routledge, London&New York, 2021.

³⁵ „COMUNICARE A COMISIEI CĂTRE PARLAMENTUL EUROPEAN, CONSILIU, COMITETUL ECONOMIC ȘI SOCIAL EUROPEAN ȘI COMITETUL REGIUNILOR Busola pentru dimensiunea digitală 2030: modelul european pentru deceniul digital”, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/ALL/?uri=CELEX%3A52021DC0118>.

d) *Dezintegrarea vieții liturgice și de comuniune* este una dintre cele mai mari provocări de care Biserica trebuie să țină seama și la care trebuie să facă față. Necesitatea prezenței fizice la Sfânta Liturghie, la Sfintele Taine și slujbe ale Bisericii este un imperativ al tradiției, învățaturii de credință a Bisericii. Liturghia televizată, slujbele transmise online nu pot înlocui prezența fizică a credincioșilor în Biserică așa cum s-a putut constata și în context pandemic. Fragmentarea vieții de comuniune euharistică și a vieții liturgice ca primire a lui Hristos întreg, deplin în viețile credincioșilor se întâmplă fiindcă: „nu se poate ajunge la o înnoire a vieții, cultivând confortul și comoditatea unei credințe împărtășite online sau televizual”³⁶, iar acomodarea veacului acestuia și instrumentelor sale ar însemna pentru teologul A. Lemeni încălcarea îndemnului Sf. Pavel: „Vă îndemn dar fraților pentru îndurarea lui Dumnezeu să aduceți trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, plăcută lui Dumnezeu, aceasta va fi din partea voastră o slujbă duhovnicească. Să nu vă potriviți chipului veacului acestuia, ci să vă prefaceți prin înnoirea minții voastre, ca să puteți deosebi bine voia lui Dumnezeu cea bună, plăcută, desăvârșită” (Romani 12,1-2).

e) *Afectarea trăirii vieții spirituale* în cazul utilizatorilor new media este o certitudine. Accesul nelimitat, nerestricționat la conținut violent, familiarizarea cu violența duce la desensibilizare, la abrutizare, violența mergând de la indiferență la fascinație în mediul digital.³⁷ Analfabetismul emoțional este o caracteristică a generației de azi „incapabilă nu doar să citească emoțiile celorlalți, dar parcă neștiutoare și în ce privește identificarea și controlarea propriilor trăiri sufletești”³⁸. Diminuarea empatiei, compasiunii, rezilienței emoționale și a vieții lăuntrice care nu mai este trăită lăuntric, ci este comentată, dedublă de virtual³⁹, fluxul firesc al acesteia este întrerupt permanent de solicitări, apeluri, vibrații, sunete, alerte. Biserica Ortodoxă este obligată să încerce un răspuns pe măsură înțelegând că la baza unei relații cu Dumnezeu stă

³⁶ Adrian Lemeni, *Tehnicizarea inumană a vieții*, p. 422.

³⁷ Katarina Katzer, *Cyberpsihologia*, All, București, 2018, p. 202.

³⁸ Ioan C. Teșu, *Creștinul, în lumea digitală*, Sf.Mina, Iași, 2020, p. 187.

³⁹ Jean-Claude Larchet, *Captivi în internet*, pp. 217–218.

rugăciunea, isihia, contemplarea sau reflecția teologică. Uzul tehnologiei trebuie astfel folosit încât, să contribuie la creșterea spirituală, iar Biserica trebuie să-și asume propriul rol în acest context.

f) *Etica și morală interacțiunilor* online pot contrazice puternic moral și etica creștină. Cu siguranță există o problemă atunci când se vorbește despre libertate digitală, acces nelimitat la resurse digitale cu conținut mai bun sau chiar dăunător, cyberbullying, răzbunare, pornografie, abuz, dependența de jocurile video etc. Internetul este în continuare insuficient reglementat în privința siguranței, accesul minorilor la un anumit conținut, iar pașii făcuți sunt insuficienți pentru a se putea creiona o „etică digitală” atât de necesară pentru un acces sigur la conținuturile online. Biserica poate și trebuie să continue să promoveze binele, frumosul, dragostea în ambientul digital venind astfel în întâmpinarea îngrijorărilor legate de etică. Promovarea unor instrumente și ghiduri de comunicare asertivă, a unor interacțiuni pozitive, calitative și pline de sens pentru a evita „risipirea” utilizatorilor fac parte din posibilele strategii ale Bisericii pentru a contracara efectele negative ale utilizării tehnologiilor. Sprijinirea autorităților în reglementarea și în crearea unui ambient digital sigur și accesibil unde să se poată manifesta un „discernământ digital” este un lucru pe care Biserica îl poate face pentru a prezerva învățătura sa nealterată în contextul online și a participa la construcția unui internet mai bun.

3. Studiu de caz: Biserica online

Biserica, comunitățile creștine au început să valorifice tot mai eficient noile tehnologii în vederea creșterii capacității acestora de a fi mai aproape de credincioșii lor, de a-i informa sau a fi la dispoziția unui public cât mai extins promovând o credință mai implicată sau mai profundă și mai conștientă sau asumată. Acesta este și cazul Bisericii Ortodoxe Române care prin site-ul *Basilica.ro* parte a Centrului de Presă Basilica-Sectorul Comunicații și Relații Publice ale Administrației Patriarhale este activă în mediul digital de ceva timp deja. Printre obiectivele centrului Basilica se numără:

- Cultivarea unei relații active, bazată pe dialog, între Biserică și societate;
- Menținerea și dezvoltarea dialogului dintre Biserică și tineretul ortodox;
- Susținerea valorilor tradiționale românești;
- Promovarea activităților cultural-educative în societate;
- Comunicarea valorilor moralei creștine în societate;
- Promovarea educației.⁴⁰

Însă obiectivul central al acesteia este „acela de a informa cu privire la activitățile Bisericii Ortodoxe Române. Agenția de știri Basilica funcționează ca o voce unitară a Bisericii în spațiul online. Funcția de informare este împletită cu cea de culturalizare și catehizare, realizată în acord cu Teologia Ortodoxă”⁴¹, obiectiv definit ca „Vestea bună împărtășită tuturor” care, mai apoi, a fost sintetizat în „Binele de știut”. „Binele de știut” ca motto final al acestui Centru a fost mai târziu propagat și în mediul online, centrul Basilica fiind implicat activ și pe Facebook, Telegram, Tweeter, Google+, Instagram sau Youtube. Acestea ajută la diseminarea informațiilor referitoare la evenimente religioase, sociale și culturale, cu precădere în rândul tinerilor, sprijinind astfel misiunea mediatică a Bisericii.

În acest context sumar descris mai sus Basilica a demarat un proiect editorial care se intitulează *Biserica online* care a debutat în septembrie 2019 și continuă și în momentul de față. Debutul a constat într-o serie de editoriale care tratau diferite problematici legate de conectivitate la diverse rețele, platforme social-media funcționând ca niște resurse foarte utile la îndemână pentru credincioși, dar și pentru clerici. Obiectivele mărturisite sau intrinseci ale acestor editoriale se referă la literația digitală, la folosirea mijloacelor media pentru activitatea pastoral-misionară a parohiilor la „a schimba în bine sufletele și mințile risipite online”⁴². Cât privește metodele, este vorba de popularizarea fie a

⁴⁰ https://ro.wikipedia.org/wiki/Agen%C8%9Bia_de_%C8%99tiri_BASILICA

⁴¹ <https://basilica.ro/despre-noi/>

⁴² <https://basilica.ro/biserica-online-preotii-si-vloggingul/>

conturilor, fie a canalelor Youtube, Instagram, a resurselor postate la îndemâna credincioșilor, totul într-o succesiune logică de editoriale cu teme specifice. Rezultatele acestui demers se pot cuantifica atunci când se numără urmăritorii celor care postează sau realizează materiale cu conținut creștin sau adiacent creștinismului, tratează teme de interes general care așteaptă un răspuns creștin, o poziționare cu rol de clarificare sau recomandare din partea Bisericii, a oamenilor ei.

Analizând evoluția postărilor în editorialul *Biserica online* se poate observa că din septembrie 2019 s-a început cu mai multe recomandări privind comportamentul unei parohii pe Facebook, apoi s-a trecut la Instagram, material despre ce este Instastory și IGTV⁴³. Ultimul (10.04.2024) editorial online luat în considerare se intitulează *Biserica online: Preoții și vloggingul*,⁴⁴ în care se dau câteva exemple de personalități religioase (preoți, călugări etc.) ale căror conturi și canale Youtube, Instagram sunt foarte apreciate de urmăritori. Este prezentat cazul preotului Vasile Ioana, care postează conținut specific creștin cum ar fi predici la diferite sărbători și ocazii, dar și simple fotografii din pelerinajele dânsului, conținutul specific aplicat pe teme actuale și preocupări ale credincioșilor și nu numai se pot și ele regăsi. Sunt oferite link-urile de acces la aceste resurse, iar cuantificarea rezultatelor obținute se face prin prezentarea numărului de urmăritori. În cazul părintelui Ioana: pe Facebook aproape 830000 de urmăritori, pe Youtube 82000 de abonați. În cazul părintelui Nicolae Dima – peste 60000 abonați, și prezintă în postările sale teme de interes pentru creștini. Sunt amintiți apoi o serie de călugări athoniți activi online, prezenți mai mult pe Instagram cu postări de tipul reels (poveste scurtă) și shortvideos (folosite și recomandate și în mediul de business⁴⁵) cu atât mai mult folosite și în mediul religios pentru a ajunge cât mai aproape de utilizatorii platformelor online, în special tineri.

Urmărind succesiunea de editoriale, ajungem și la o postare care se intitulează *Împodobește-ți sufletul: Resurse digitale pentru Postul Crăciunului*,

⁴³ <https://blog.catmobile.ro/ce-este-igtv/>

⁴⁴ <https://basilica.ro/biserica-online-preotii-si-vloggingul/>

⁴⁵ https://business.instagram.com/instagram-reels?locale=ro_RO

de data aceasta, cu un pronunțat caracter practic, educativ și pastoral.⁴⁶ Editorialul, datat cu 16.12.2023, oferă sfaturi practice într-o manieră agreabilă în postul Crăciunului și conține fie un calendar creștin, fie un playlist de acatiste sau colinde cu mesaj filantropic, recomandări legate de post ale Sfântului Sinod, sugestii de cadouri în perioada sărbătorilor (cărți bisericești etc.), sugestii de călătorie sau pelerinaje, accesând site-ul agenției de voiaj a Patriarhiei (Basilica Travel), dar și o prezentare a Acad. Ion Aurel Pop, ce răspunde la întrebarea cine este Moș Crăciun. De asemenea, găsim predici și pastorale de Crăciun ale unora dintre cei mai apreciați ierarhi, teologi sau duhovnici. Prezentarea este succintă, interactivă, link-urile de acces sunt evidențiate cu roșu pentru acces rapid la conținutul prezentat, care este unul de calitate. Prezentarea are câteva teme structurate astfel: 1. postește bucuros; 2. caută și te roagă; 3. știi?; 4. reflectează în tihnă; 5. întreabă-te, sugerând imediat conținutul care urmează a fi prezentat și descoperit.

Sucesiunea de editoriale⁴⁷ cu profund caracter educativ, catehetic și misionar reflectă preocuparea autorilor pentru răspândirea cuvântului divin într-o formă agreabilă și accesibilă generațiilor de astăzi, tot mai conectate, dar și nevoia de a oferi conținut creștin de calitate, atent selecționat și prezentat interactiv. Prezentarea diferitelor platforme sociale și de comunicare face parte din programul editorial *Biserica online* și are scopul evident de a acomoda preoții, membrii clerului, dar și pe credincioși cu noile tehnologii.

Prin urmare, Biserica a demonstrat că prin creativitate și cu mult discernământ poate folosi noile tehnologii pentru a ajunge la cât mai mulți credincioși sau viitori membri ai săi, direcțiile de urmat de către

⁴⁶ <https://basilica.ro/impodobeste-ti-sufletul-resurse-digitale-pentru-postul-craciunului/>

⁴⁷ Evidențiem mai jos succesiunea de editoriale cu caracter educativ începând cu septembrie 2019 1. Biserica Online: **Facebook**: Pașii pe care trebuie să-i urmeze o parohie; Conținut și reguli de postare; Parohia și ideea de comunitate; Modalități de promovare a paginii, 2. Biserica Online: **Instagram** Pașii pe care trebuie să-i urmeze o parohie; Conținutul paginii; Calitatea imaginii nu este suficientă, 3. Biserica Online: **Twitter**: Pașii pe care trebuie să-i urmeze o parohie pe Twitter; Liste și hashtag-uri pe Twitter; Trending și conținut foto pe Twitter.

aceasta se înscriu pe aceasta abordare multiplă a fenomenului pentru a întări latura educativă, pastorală și misionară a Bisericii și în mediul online, virtual.

Concluzii

Biserica Ortodoxă găsește în epoca digitală atât oportunități, cât și provocări deopotrivă. În termeni misiologici, putem afirma că o rețea web vorbește în principiu despre legături și reciprocitate, despre existența unui emițător-donator și un receptor-primitor, despre faptul că este locul unde se permite totuși ca fiecare utilizator să-și păstreze propria identitate, astfel că, misiunea sub auspiciile networkingului înseamnă că și noi suntem schimbați de întâlnirea cu religia și cultura altcuiva, celui alt.

Conectarea digitală presupune un mai mare grad al reflecției de sine atât ca indivizi, cât și ca și comunități în vederea realizării unei comunități-comuniuni eficiente. Apoi, o misiologie conectată ține seama și de faptul că rețeaua (web-ul) nu este ierarhizată, așa cum este structurată organizațional Biserica, dar și de faptul că misiologia online își are punctul cel mai tare sau forța cea mai puternică de penetrare prin mărturia vieții creștine trăite și împărtășite pe platformele social media, având efectul de a aduce pe Dumnezeu în viața oamenilor care trăiesc într-o societate tot mai secularizată unde religia este tot mai marginalizată și unde aceștia pur și simplu nu mai întâlnesc nimic religios în viața de zi cu zi.

Întâlnirea elementelor de religiozitate, de religios poate fi ca un declanșator pentru cel care nu este religios, să caute Biserica. Crearea unor voci colective, cu toată sărăcia digitală, prin unirea mai multor teologi și credincioși este importantă pentru mărturia creștină. Biserica universală poate fi realizată în online. Sau, cel puțin, ar avea potențialul de realizare. Comunitatea online poți să o întâlnești și offline, felul cum apar comunități de cartier (bazate pe interese comune unde vinzi, cumperi etc.) poate fi luat ca exemplu și pentru comunitățile, polisurile creștine virtuale.

În abordarea problemei misiunii digitale există păreri care afirmă că Biserica tradițională ar trebui dusă în online, este vorba de mai mult de atât. Azi se cuvine să reinterprețăm Biserica și să înțelegem ce este ea pentru lume, teologia digitală este de fapt despre cum înțelegem *Missio Dei*, acțiunea lui Dumnezeu în lume.

Areopagul digital este de fapt o nouă frontieră, o nouă arenă, iar dacă religia devine tot mai mult o chestiune privată, interacțiunea online oferă posibilitatea ca Biserica să se afirme sau să se reafirme în arena publică. De altfel, creștinii folosesc deja de mult instrumentele digitale în foarte multe feluri atât la nivel elementar, cât și imaginativ-creativ: blog-uri, memes, biserici online, povești creștine, apps-uri, astfel încât, folosind deja aceste oportunități create izolat sau instituțional, local ele să devină parte a unei strategii în care bisericile, indivizii, organizațiile misionare să poată să-și ajusteze mesajul la mediul tehnologiilor digitale pentru a face comunicările lor comprehensibile, atractive, iar în timp, înțelegând limitările, riscurile și posibilitățile tehnologiei, pot fi și parte a procesului de design al sistemelor, platformelor sau aplicațiilor, și astfel, să influențeze tehnologia însăși.

Pierderea caracterului instituțional al Bisericii datorită mării interconectivități și a rețelilor, pierderea autorității sale, înseamnă că *Missio Dei* pierde în digital fiindcă Biserica nu mai poate să se erijeze în poziția de instituție de autoritate care doar transmite un mesaj către mass-media modernă. De luat în seamă atunci când Biserica își stabilește strategiile misionare în digital este că în social-media nu vorbește doar Biserica, ci i se și răspunde!

Prin urmare, pentru a determina dacă Dumnezeu este prezent și activ în lume, și rolul Bisericii în cadrul acesteia, acest lucru nu presupune doar un discernământ sensibil la „șoaptele” Sfântului Duh, ci și o ureche antrenată pentru a înțelege curente culturale ale societăților digitalizate.

Rezumând oportunitățile și provocările unei misiuni în era digital am încercat să arătăm atât enormul potențial la dispoziția Bisericii Ortodoxe, cât și provocările cărora trebuie să le facă față pentru a face efectiv misiune online. Există, după cum am văzut în scurta analiză a

cazului editorialelor Basilica.ro, exemple foarte reușite și inițiative care pot fi replicate și de alte organizații instituționale ecleziale sau indivizi.

Digitalizarea trebuie luată foarte în serios de către teologi, deja digitalizarea a alterat metoda teologică datorită metodologiilor competențiale, teologia digitală va deveni în curând doar teologie,⁴⁸ afirmă unii specialiști.

Acestei perspective, deocamdată, am vrea să-i opunem imaginea paradigmatică a drumului către Emaus, un drum împreună, atunci când ne referim la misiune și la contactul acesteia cu era digitală.

Biserica trebuie să continue munca sa în online pentru a-și defini și mai bine teologia sa, a-și extindă munca filantropică, a găsi noi căi de comunicare cu credincioșii săi „remote” (=la distanță), a-și apăra doctrina și a o prezenta în dialogurile intercreștine și ecumenice, a crea propria bază de open resources (resurse deschise), internetul ortodox, pentru a oferi acces credincioșilor și celor care îl caută pe Dumnezeu.

Catehezele, discuțiile pe teme importante ale vieții, predicile, podcasturile, plasarea de conținut creștin în online nu fac decât să lărgască orizontul de adresabilitate al Bisericii Ortodoxe, în felul acesta mesajul evanghelic ajungând la oricine, în orice timp și orice loc plîindu-se pe necesitatea autoimpusă a apostolatului creștin: „Vai mie dacă nu voi binevesti!” (I Corinteni 9,16).

⁴⁸ Jonas Kurlberg, „Doing God in Digital Culture: How Digitality is Shaping Theology”, *Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie* (6 noiembrie 2020), <https://cursor.pubpub.org/pub/sk6clz8d/release/1>.

O lectură teologic-ortodoxă a conceptului de „inculturație”

Gheorghe Iustinian Crețu*

Abstract. Conceptul de „inculturație” sau „inculturare” (eng. Inculturation) reprezintă principalul termen științific care a dobândit calitatea de liant dintre evanghelia și cultură, sau mai precis, forma locală de asumare a mesajul scripturistic universal.

Analiza realizată în acest referat are scopul de a instiga la o dezbateră mai profundă în spațiul ortodox a acest concept. Cu toate că, în literatura de specialitate internațională, termenul a fost amănunțit tratat și chiar redefinit în lumina noilor cercetări din sfera teologiei contextuale, în literatura teologică ortodoxă încă nu există o abordare teologică care să trateze fundamentele ortodoxe a acestui concept și o definiție oficial acceptată. Fără a mai spune că există foarte puține studii care aplică conținutul ideatic al termenului contextului local al Bisericilor Ortodoxe.

În studiul de față s-a realizat în prima parte o prezentare teoretică a conceptului de „inculturație” din perspectiva originii și a formării sale, iar în a doua parte, mai extinsă, o introducere într-o posibilă fundamentare teologic-ortodoxă. În această ultimă parte, s-a pornit de la definirea culturii din punctul de vedere al Arhiepiscopului Anastasios Yannoulatos, definirea conceptului potrivit gândirii ortodoxe, iar mai apoi construirea unui fundament teologic legitimând inculturarea din prisma pluralismului teologic, menționând și o posibilă limită a acestui proces, erezia.

Cuvinte cheie: *inculturare, teologia misiunii, contextualizare, relația dintre evanghelie și cultură, indigenizare, pluralism teologic.*

* Doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (Universitatea „Babeș-Bolyai”).

1. Indigenizare, Contextualizare, Inculturare: delimitare istorico-conceptuală

Conceptul de „inculturație” sau „inculturare” a devenit un termen cheie în literatura de specialitate din domeniul teologiei creștine misionare. Pe lângă semnificațiile individuale pe care le-a dobândit în timp, în ultimele decenii el a fost înzestrat cu reprezentarea unui întreg proces al activității misionare, cel de evanghelizare.

Ceea ce exprimă el astăzi este rezultatul unor succesiuni de etape în evoluția semantică a gândirii teologice misionare. Ideea care a constituit sămânță termenului generalizat în vremurile noastre, sub denumirea de „inculturație” sau „inculturare” (eng. inculturation), își are originea în procesul de înființare a unei comunități sau biserici locale autonome din cadrul misiunilor protestante de la începutul secolului XX¹. Demers cunoscut în literatura creștină cu numele de „church planting”. Teologii protestanți au folosit termenul de „indigenizare”, preluat din științele sociale, pentru a descrie o realitate firească în maturizarea comunităților creștine evanghelizate. Însă, la început, sensul avea referire strict la forma de organizare administrativă: guvernarea, viabilitate financiară și proprietatea asupra misiunii, trecute treptat în gestionarea populației creștine indigene².

Odată introdus în literatura misionară, conceptul de „indigenizare” a înglobat mai multe procese care se desfășurau la nivel teoretic și practic în lumea protestantă. Pe de o parte, noul concept crea o punte de dialog între mesajul creștin și conținutul cultural. Fapt nedorit de majoritatea misiologilor din cauza concepției reformate despre natura iremediabil coruptă a umanității și a creațiilor sale. Pe de altă parte, administrarea comunităților creștine aflate în proces de indigenizare presupunea mai mult decât o simplă gestionare juridică și contabilă. Ea însemna și o

¹ Brian Stanley, „Inculturation: Historical Background, Theological Foundations and Contemporary Questions”, *Transformation* 24, 1 (1 ianuarie 2007), SAGE Publications Ltd, p. 22.

² Brian Stanley, „Inculturation”, p. 22.

pregătire specifică contextului socio-politic și economic a clerului și personalului eclezial. După dezbateri și discuții serioase între taberele pro și contra cu privire la libertatea de exprimare locală a mesajului scripturistic, în anul 1972 s-a propus un alt termen în locul celui de indigenizare: „contextualizare”³.

În paralel cu misiunile protestante, se desfășurau și cele catolice. Unii din cei mai prolifici misionari catolici erau iezuiții. Teologii iezuiți erau preocupați de aceeași problemă ca și cei protestanți: adaptarea mesajului evanghelic la cultura și paradigma de gândire a indigenilor. Dar, spre deosebire de cei din urmă, catolicii nu întâmpinau aceleași bariere când venea vorba de reconsiderarea culturii. Chiar de la începuturi, formele procesului de evanghelizare erau mult mai adaptate specificului zonal. Spre exemplu, misionarii catolici consacrați, Matteo Ricci, Robert de Nobili sau Alessandro Valignano, foloseau elemente religioase din credințele locale sau din sistemele de gândire băștinașe pentru a exprima concepte dogmatice avansate⁴.

Astfel, teologii catolici, pornind de la conceptul antropologic „enculturație”, au demarat un proces de introducere în literatura de specialitate a unui nou termen teologic „inculturație”. Prima dată, termenul a fost întâlnit în expresia „catholicisme inculturé” folosită de iezuitul belgian Joseph Masson în lucrarea „L’Église ouverte sur le monde” din 1962⁵.

Dar, de la preluarea lui din terminologia antropologică și până la lansarea lui în cea teologică, conceptul de „inculturare” a trecut prin mai multe filtre și dezbateri. Prima dată a fost dezbătut în cea de-a 32 Adunare Generală a Ordinului Iezuit din 1974. Apoi superiorul general al ordinului iezuit, Pedro Arrupe, a prezentat conceptul în cadrul Sinodului Episcopilor din 1977, concluziile sinodului împreună cu termenul de „inculturație” s-au concretizat în Exortatia Apostolică „Catechesi Tradentae”,

³ Youssry Guirguis, „History of Contextualization”, *Journal of Adventist Mission Studies* 15, 2 (2019), p. 165.

⁴ Brian Stanley, „Inculturation”, p. 22.

⁵ Joseph Masson, „L’Église ouverte sur le monde”, *Nouvelle Revue Theologique* 84, 10 (1968), p. 1038.

acesta fiind momentul de lansare a conceptului în literatura teologică catolică și, mai apoi, protestantă⁶.

Însă, chiar dacă misiologii au primit cu brațele deschise această inițiativă, totuși, au existat întrebări cu privire la corectitudinea dogmatică și limitele canonice ale procesului în sine. Au existat interogații cu privire la limitele inculturării mesajului evanghelic și bornele care asigură desfășurarea procesului într-un mod autentic. Astfel, s-a ajuns la următoarele concluzii, care au fost prezentate sub forma unor postulate cu caracter normativ: întotdeauna preservarea integrității dogmatice și cultice trebuie să reprezinte o întâietate, iar modul în care este prezentată, ilustrată sau înțeleasă persoana lui Iisus Hristos indică fidelitatea propovăduirii față de Tradiția Bisericii⁷.

Dar teologia inculturării merge mai departe. În 1985, teologul catolic Stephen Bevans elaborează o reflecție teologică în favoarea dezvoltării noului domeniu de studiu, *teologia contextuală*, centrat pe procesul de evanghelizare și pe relația dintre credință, cultură și societate. În articolul său „Models of Contextual Theology”⁸ el propune o clasificare a mai multor modele teologice prin care Biserica poate înțelege și comunica mesajul Evangheliei într-o manieră relevantă pentru fiecare cultură. Pornind de la experiența sa misionară din Filipine, Bevans arată că procesul de evanghelizare presupune întotdeauna patru elemente: duhul și mesajul evangheliei, tradiția poporului creștin, cultura unei anumite națiuni sau regiuni și schimbările sociale din acea cultură, datorată atât progresului tehnologic, cât și luptelor pentru dreptate și eliberare⁹. Cele șase modele teologice propuse de Bevans sunt: modelul semiotic, modelul antropologic, modelul praxis, cel traducerii/translationii, modelul sintetic și cel transcendențial¹⁰.

⁶ Brian Stanley, „Inculturation”, p. 22.

⁷ Michael E. Connors, „Toward Inculturated Preaching”, *Religions* 16, 1 (2024), p. 9.

⁸ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, *Missiology: An International Review* 13, 2 (aprilie 1985).

⁹ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, p. 186.

¹⁰ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, pp. 186-200.

Modelul antropologic privește cultura într-un mod extrem de pozitiv din perspectivă teologică. Consideră că grupul cultural are acces direct la revelația divină, iar informațiile deținute sunt integre și incoruptibile. Potrivit acestui punct de vedere, persoanele care aparțin unei culturi anume nu mai au nevoie de vestirea evangheliei deoarece mesajul scripturistic este exprimat fidel prin însăși cultura indigenă. Deși modelul antropologic riscă să valorizeze cultura prea mult, ignorând aspecte ce țin de o completare sau plinire a revelației dumnezeiești deținute, partea pozitivă a acestui model, conform lui Bevans, vine chiar din dezavantajul abordării antropologice. Mai precis, spre deosebire perspectiva extrem de negativă a teologiei protestante asupra creațiilor culturale umane, modelul antropologic dorește să demonstreze și înclinarea pozitivă a omenirii față de Dumnezeu¹¹.

Modelul de translație (de traducere) are la bază o concepție teologică mai echilibrată decât modelul antropologic, deși uneori există exagerări vădite. El pleacă de la ideea că esența creștinismului este supraculturală, iar mesajul lui este prezentat într-un înveliș care poate fi separat de elementele care îl reprezintă (limbă, concepte culturale etc.). Modelul de traducere susține că efortul de contextualizare reprezintă exprimarea mesajului evanghelic în forme specifice pentru ca oamenii să-l înțeleagă și să îl considere relevant. Teoreticianul acestui model a fost Charles Kraft care, în cartea sa, „Christianity in culture”¹², vorbește de imuabilitatea mesajului evanghelic și prezentarea sa în alte culturi printr-o echivalență funcțională sau dinamică, nu una literală. Partea pozitivă a modelului de translație este că subliniază două realități categorice: ambivalența culturii și exprimarea cuvântului neschimbabil al scripturii în forme umane potrivite contextual. Dezavantajul este că, uneori, preia elementele culturale fără a le înțelege în integralitatea lor¹³.

¹¹ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, pp. 187-189.

¹² Charles H. Kraft, *Christianity in culture: a study in dynamic Biblical theologizing in cross-cultural perspective*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979, <http://archive.org/details/christianityincu00kraf>.

¹³ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, pp. 189-192.

Modelul praxis se focalizează cu preponderență asupra contextului social și istoric. Din perspectiva concepției sale, mesajul evanghelic se află în istorie, în lume, iar el poate fi înțeles printr-o analiză a realităților sociale (situații, evenimente) care nu reprezintă altceva decât lucrare permanentă a lui Dumnezeu în lume. Rolul teologului este acela de facilitator care prezintă revelația oamenilor pentru ca aceștia, ulterior, împreună cu cel dintâi, să înțeleagă acțiunea lui Dumnezeu în interiorul istoriei. Reflecția pe care teologul o face împreună cu oamenii are trei etape mari: „reflecția, cu două momente (o analiză a realității sociale și o reflecție asupra acestei analize în lumina Bibliei și a tradiției) și acțiunea prin întruparea în propria viață a imperativelor percepute în analiza/reflecția anterioară asupra propriei acțiuni, care începe procesul din nou”¹⁴.

Modelul sintetic este cel mai integrator din cele șase paradigme teologice prezentate de Stephen Bevans. După părerea teologului catolic, prezentul model reușește să releve cel mai bine universalitatea mesajului creștin printr-o îmbinare dinamică și specifică a celor patru elemente imperioase teologiei contextuale: evanghelia, tradiția, cultura și schimbarea socială. Ideea conceptuală din spatele acestui model are la bază o perspectivă mai complexă asupra culturii și contextului social. Elemente constitutive ale unei culturi, de cele mai multe ori, sunt ambivalente: ele nu sunt în sine rele sau bune, ci depind mai mult de scopul în care sunt folosite. Astfel, se arată capacitatea culturii de a se modela prin interacțiunea cu un alt organism ideatic dinamic, cum este creștinismul. Pe de altă parte, modelul sintetic nu pune atât de mult accentul pe unicitatea culturii, cât mai mult pe elementele comune pe care le împărtășește cu alte culturi, pe complementaritatea acestora¹⁵.

Modelul semiotic a fost dezvoltat de teologul catolic Robert Schreiter¹⁶ pornind de la teoriile antropologice cu privire la conținutul semiologic al culturilor umane. Schreiter susținea că o teologie contextuală autentică se

¹⁴ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, pp. 192-194.

¹⁵ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, pp. 194-196.

¹⁶ Robert J. Schreiter, „Culture, Society and Contextual Theologies”, *Missiology: An International Review* 12, 3 (iulie 1984).

realizează doar prin identificarea simbolurilor esențiale ale culturii. El privea teologia rezultată din analiza semiotică a culturii ca o teologie locală incompletă care avea nevoie de a comunica cu o altă teologie locală pentru a deveni completă. Mai mult decât atât, teologul catolic susținea că procesul de formare a unei teologii locale trebuie reluat periodic. Acest lucru se întâmplă în momentul în care elementele culturale suferă modificări odată cu dinamica contextului istoric. Asemenea modelului antropologic, cel semiotic consideră că Hristos poate fi găsit în interiorul valorilor, simbolurilor și modelelor culturale. Dacă lucrarea misionară nu se realizează în acest mod, spune Schreiter, există o mare probabilitate ca mesajul creștin să fie respins sau considerat un element străin¹⁷.

Modelul transcendental vine cu o abordare diferită față de celelalte modele prezentate de Bevans. Ideea centrală a acestuia pune accent pe experiența religioasă personală, care reprezintă o formă de introspecție și auto-chestionare cu privire la trăirea personală autentică și confortabilă a fenomenului religios într-un context și spațiu precis delimitat. Potrivit acestui model, teologia ia naștere în urma procesului de introspecție. Așadar, în această situație, teologia nu mai este constituită dintr-o serie de precepte elaborate ca urmare a dezvoltării revelației divine imuabile și general valabile. Noutatea pe care modelul transcendental o aduce este chiar noul mod de a face teologie¹⁸.

2. O perspectivă ortodoxă asupra inculturării

Cultura ca mod de manifestare a comunității umane. Cuvântul „cultură” este polisemantic. Sensurile care ne vin în minte atunci când îl auzim sunt acelea pe care le-am contactat. Când îl folosim ca adjectiv, în special cu referire la persoane, sensul ar fi cel de „om cu un bagaj solid de cunoștințe”. Alte sensuri pe care le mai întâlnim sunt: „teren cultivat cu un anumit fel de plante”, creșterea animalelor, a bacteriilor în laborator sau o anumită disciplină din domeniul educației (cultură civică, de

¹⁷ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, pp. 196-198.

¹⁸ Stephen Bevans, „Models of Contextual Theology”, pp. 198-200.

exemplu). Poate ultimul la care ne-am gândi ar fi cel cu referire la „totalitatea valorilor materiale și spirituale acumulate de omenire în decursul vremurilor”¹⁹. Cu toate că îl trecem de multe ori cu vederea, acesta din urmă se află într-o relație strânsă cu ființa umană. Poate constitui o definiție destul de cuprinzătoare a omului.

Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos descrie cultura ca o „activitate conștientă a omului de a-și determina și rândui propria viață și mediul înconjurător”²⁰ și ca „o transcendere a simplei sale existențe biologice”²¹. Capacitatea de a fi conștient și de a transcende aparține numai omului. El este singura ființă care are conștiință de sine și puterea de a se autodepăși. Acestea sunt posibile datorită chipului lui Dumnezeu care se află în om.

Faptul că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu aflăm din Sfânta Scriptură din cartea Facerii, capitolul 1, versetul 26. În aceeași carte vedem cum Dumnezeu îl pregătește pe om pentru misiunea sa: transfigurarea creației prin intermediul propriei îndumnezeiri. Observăm cum îi prezintă Omului întreaga creație (Fac. 1, 28-30) și îl lasă să pună numele animalelor (Fac. 2, 19-20).

Adam și Eva, perechea primordială, alcătuind o comunitate, puteau să îndeplinească porunca dată de Dumnezeu: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul” (Fac. 1, 28). Însă, din cauza neascultării celor doi, porunca a mai putut fi împlinită doar cu suferință și greutate: „Iar femeii i-a zis: Voi înmulți mereu necazurile, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naște copiii; atrasă vei fi de bărbatul tău și el te va stăpâni. Iar lui Adam i-a zis: Pentru că ai ascultat vorba femeii tale și ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit: „Să nu mănânci!”, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în

¹⁹ „Dexonline”, <https://dexonline.ro/definitie/cultur%C4%83>.

²⁰ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, București, 2008, p. 98.

²¹ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 98.

pământul din care ești luat, căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Fac. 3, 16-19).

Din acest moment, omul este pus în situația de a-și rândui viața pentru a putea supraviețui: își găsește diferite îndeletniciri pentru a-și putea satisface nevoile primare; își asigură perpetuarea speciei prin „reglementări referitoare la conviețuirea monadei umane fundamentale bărbat-femeie”²²; se organizează în triburi, seminții, națiuni; „alcătuiește norme sociale pentru determinarea a ceea ce este bine sau rău”²³ și a unui „sistem de comunicare”²⁴. Toate acestea „exprimă un elan și o entelehie date de către Dumnezeu. [...] Creativitatea lui în spațiul cultural se leagă de năzuința și de dorul căutării lui Dumnezeu”²⁵.

Înainte de cădere, chipul lui Dumnezeu din om era intact, „adică rațiunea omului era atât de luminată, limpede și capabilă, încât vedea peste tot rațiunile divine și comunica direct [...] cu Dumnezeu, pe care-l percepea [...] nemijlocit ca pe o prezență intimă și permanentă”²⁶. Acest lucru este arătat prin numirea de către Adam a tuturor viețuitoarelor și a femeii (Fac. 3, 20), „identificând sensul, rațiunea și menirea lor”²⁷. După

²² Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 98.

²³ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 98.

²⁴ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 98.

²⁵ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 105.

²⁶ George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, Alba Iulia, 1997, p. 192.

²⁷ George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*. Un alt dogmatist ortodox, Pr. Grigore Dinu Moș, este de părere că Adam, în acest caz, doar a recunoscut numele animalelor și nu a fost o numire ad-hoc sau o invenție de nume. Acest lucru scoate mai bine în evidență faptul că „omul are concentrat în sine structura arhetipală a cosmosului. Rațiunile divine ale lucrurilor se află în primul rând în Logosul Divin, dar când îl creează pe om, acesta din urmă, pune în el o analogie creată- formele inteligibile transcendentale- care cuprind în sine în mod concentrat rațiunile lucrurilor. De aceea, când a căzut Adam, a căzut cosmosul întreg” în Notele de curs personale luate la prelegerea susținută de Pr. Prof. Grigore Dinu Moș în cadrul cursului de Dogmatică Ortodoxă din data de 17.02.2020. Pentru mai multe detalii despre tema omului transcendent și a transcendentului în teologie a se vedea și cele două lucrări ale sale: Grigore Dinu Moș, Florin Octavian, *Caiete de Dogmatică. Arhitectonică și Apofatism*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, p. 45 și Grigore-Dinu Moș, *Asumarea transcendentă a vinei: eseu despre transmiterea păcatului strămoșesc*, Eikon, Cluj-Napoca, 2013, p. 155.

cădere, chipul lui Dumnezeu s-a întunecat, dar nu a fost pierdut, nici nu a devenit nelucrător, ci omul, chiar și după păcat, a rămas în stare să recepteze mesajele voii dumnezeiești și ale energiilor Sfântului Duh. El a mai păstrat în adâncul sufletului, dar într-o mod deformat, imaginea armoniei cu Dumnezeu din grădina raiului. Imagine care îl chinuie pe om atât de mult încât încearcă prin expresii artistice să își manifeste convingerile și neliniștile interioare, iar prin „trăirea sacrului sub forma religiozității să acceseze realități de dincolo de cotidian”²⁸.

Întâistătătorul Albaniei, adoptând opinia unanimă a Sfinților Părinți, „vorbește despre universalitatea revelației dumnezeiești la toate popoarele și la toți oamenii”²⁹ și susține că „fiecare cultură se dezvoltă pe temelia sacrului”³⁰, adică pe dorința ontologică a omului de a reintra în armonia cu Dumnezeu pe care fiecare comunitate și-o amintește într-un mod diferit și fragmentar³¹.

²⁸ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 98.

²⁹ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 105.

³⁰ Anastasios Yanoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 104.

³¹ Privind căderea prin lentila transcendentalului, părintele Grigore Dinu Moș, spune că păcatul adamic a avut consecințe catastrofale, afectând „capacitatea vizionară a spiritului, categoriile intelectului și formele sensibilității spațio-temporale (de unde întunecarea minții și preeminența sensibilului asupra spiritului), a afectat schematismul transcendental cu a sa temporalitate internă (de unde dislocarea minții din inimă), a afectat, de asemenea, și afectivitatea transcendentală (de unde caracterul pătimăș al firii) și arhetipurile experienței religioase (de unde idolatria)” în Grigore-Dinu Moș, *Asumarea transcendentală a vinei: eseu despre transmiterea păcatului strămoșesc*, Eikon, Cluj-Napoca, 2013, p. 155. Arhetipurile experienței religioase sunt „forme ontologice sau inteligibile fundamentale. Ele sunt universalii, formele reale din lucruri, și se află în structurile de mare adâncime ale spiritului uman comun tuturor oamenilor. Implicare arhetipurilor în morfologia și manifestarea sacrului a fost pusă în lumină în special de Mircea Eliade, iar manifestarea lor în psihicul uman a fost descrisă de Carl Gustav Jung” în Note de curs personale consemnate la prelegerea susținută de Pr. Prof. Grigore Dinu Moș în cadrul cursului de Dogmatică Ortodoxă din data de 31.03.2020. Dacă este să facem o paralelă între miturile cosmogonice universale ale lui Eliade și inconștientul colectiv al lui Jung putem arăta că „în toate religiile sunt manifestări ale arhetipurilor din inconștientul colectiv al umanității. În spatele acestei exprimări simbolice foarte diverse, în toate religiile există o coerență ontologică extraordinară la nivelul arhetipurilor. Aceste simboluri care apar în religii, dacă le interpretăm literal nu au niciun fel de coerență, dacă, însă, încercăm să le găsim arhetipul corespondent acolo găsim o coerență uimitoare” în Note de curs personale consemnate la prelegerea

Alături de Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos și filosoful Viaceslav Ivanovici Ivanov este de părere că în cultură se află ceva sacru. El afirmă dimensiunea materială a culturii, dar în același timp o depășește și crede cu tărie că în „spatele ruinelor”, „a câmpiilor presărate cu oseminte” și „a monumentelor” stă o dimensiune spirituală, căreia îi dă numele de „cultură inițitoare a spiritului”. Centrul vivificator al acesteia fiind memoria care „face ca adevărații ei slujitori să aibă parte de inițierile părinților și, reînviindu-le în ei, le transmite puterea inițierii, aceea de a îndrăzni și de a zămisli lucruri noi”³².

susținută de Pr. Prof. Grigore Dinu Moș în cadrul cursului de Dogmatică Ortodoxă din data de 31.03.2020. Cum de este posibil acest lucru? Când Biblia zice „și a făcut Dumnezeu pe om”, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că această expresie de referă la întreg neamul omenesc, în sensul că „în această primă creare prevedea și puterea dumnezeiască au cuprins întreaga omenire”. În preștiința lui Dumnezeu „e cuprinsă întreaga omenire ca într-un singur organism”. De aceea, demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu nu stă într-o parte a lui sau în vreo însușire mai deosebită a sa, ci „vrednicia acestui chip stă în legătură cu întreaga omenire” în „Despre Facerea lumii”, PSB 30, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 50-51. Astfel, „întreaga fire care se întinde de la început până la sfârșit formează un singur chip a ceea ce este și azi”. Dar acest chip „conține analogiile tuturor atributelor și arhetipurilor divine. Omul este analogia transcendentă a Unului-Multiplu divin transcendent, fiind unul ca sine (nivelul transcendent universal al naturii comune) și multiplu ipostatic (nivelul transcendent individual al ego-urilor umane). Omul transcendent nu este parte a lumii, ci cuprinde în sine totalitatea lumii, arhitectonica inteligibilă ideală și arhetipală a lumii, adică universalul abstract și universalul concret” în Grigore Dinu Moș, Florin Octavian, *Caiete de Dogmatică. Arhitectonică și Apofatism*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, p. 45. Referitor la formele arhetipale, părintele Grigore Moș mai susține că ele se actualizează și se manifestă pe mai multe nivele: primul este *cel transcendent*, care se referă la formele ce sunt în Logosul Divin necreat și care se actualizează pe mai multe nivele în zona creatului, *zona transcendentalului*, cele care se află în sinele omului ca analogii create ale paradigmatelor divine necreate și transcrise aici de energiile divine în actul creației omului și nivelul trei, care sunt *forme inteligibile*, rațiuni de a fi și esențe a lucrurilor create, diseminate în lucruri în Note de curs personale consemnate la prelegerea susținută de Pr. Prof. Grigore Dinu Moș în cadrul cursului de Dogmatică Ortodoxă din data de 31.03.2020. În acest mod se poate explica cum în toate culturile găsim constante religioase, sub formă de simboluri, care trimit la aceeași realitate transcendentă. Tocmai, datorită chipului lui Dumnezeu din oameni, care este înzestrat cu un potențial transcendent prin cuprinderea întregii structuri arhetipale.

³² Vjačeslav Ivanovič Ivanov, Mihail Gerschensen, *Corespondență de la un colț la altul*, trad. Mihnea Moroianu și Ciprian Nițșor, Ratio et Revelatio, Oradea, 2013.

Teologul iezuit Thomas Spidlik vede cultura ca o „țesătură urzită de om care îi îngăduie acestuia să se împlinească la un nivel mai înalt decât lumea naturală”³³ și observă că aceasta urzeală este, pe de o parte, una a comunicării, iar pe de altă parte „a mediului în care omul reușește să-și exprime propriul adevăr, propria creativitate și să-și împlinească rostul propriei existențe”³⁴. El preia ideea lui Viaceslav Ivanov și reușește să o ducă mai departe. Din cele susținute de Ivanov reiese clar că o cultură este legată în mod indisolubil de comunitatea umană, iar memoria este cea care asigură comunicarea valorilor între generații și, în același timp, reprezintă forța creatoare a fiecărui grup uman în parte. Toate acestea l-au făcut pe Spidlik să considere cultura drept un „organism viu”, o „realitate dinamică”. Și ca orice organism, în interiorul culturii se produc schimbări care se datorează fie vârstei organismului însăși, fie întâlnirilor dintre două astfel de ansambluri³⁵. O astfel de întâlnire are loc și între o anumită cultură și mesajul evanghelic transmis prin intermediul unui limbaj, a unor concepte și imagini omenești care aparțin culturii propovăduitorului.

Am adus în discuție imaginea culturii care, asemenea unui organism, suferă schimbări care se datorează diferiților factori. O astfel de circumstanță poate fi și întâlnirea dintre o cultură și mesajul evangheliei creștine sau, mai bine spus, întâlnirea dintre o cultură necreștină și una impregnată de mesajul Evangheliei lui Iisus Hristos. De ce am zis acest lucru? Pentru că „evanghelia nu se poate separa de cultură [...], ea vorbește de la sine oamenilor, prin puterea oferită ei de Însuși Mântuitorul Iisus Hristos, dar este adusă la noi prin expresii culturale. A găsi această putere intrinsecă a Evangheliei, dar fără a elimina sau neglija factorul cultural este o provocare pentru orice creștin”³⁶. De ce factorul cultural este atât de important?

³³ Tomáš Špidlík, Marko Ivan Rupnik, *Teologia pastorală: pornind de la frumusețe*, trad. Ioan Milea, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 39.

³⁴ Tomáš Špidlík, Marko Ivan Rupnik, *Teologia pastorală*, p. 39.

³⁵ Tomáš Špidlík, Marko Ivan Rupnik, *Teologia pastorală*, p. 40.

³⁶ Ștefan Mărculeț, *Inculturație și Misiune în activitatea Sfântului Pavel în Areopag (teză de doctorat)*, Sibiu, 2015, p. 26.

După cum am spus mai devreme, chiar dacă omul a căzut în păcat, chipul lui Dumnezeu din el nu fost distrus, ci doar alterat. De aceea, orice creație culturală are și un element pozitiv care poate fi valorizat, poate fi folosit tocmai pentru a crea o punte de legătură între oameni, în urma căreia se poate demara procesul de evanghelizare. Așadar, „acceptarea altor culturi ca bunuri ale umanității este poarta deschisă spre inculturație, spre sălășluirea Evangheliei în alte culturi. Transmiterea mesajului creștin la alte culturi nu presupune doar o bună înțelegere a conținutului evanghelic, ci și o bună înțelegere a celor cărora li se aduce Vestea cea Bună”³⁷. Dar, este foarte important de nuanțat faptul că, deși această transmitere la „o comunitate anume printr-un demers misionar [...] se face prin folosirea elementelor culturale din comunitatea respectivă, ele nu trebuie considerate a fi însăși Evanghelia. Aceste elemente sunt doar mijloace prin care ajungem să cunoaștem adevărul evanghelic. De aceea, misiune creștină are tocmai acest rol de a le folosi pentru ca fiecare om să aibă experiența personală facilă și confortabilă cu Dumnezeu”³⁸.

Conceptul de „inculturație” dintr-o perspectivă teologică misionar-ortodoxă. Când în teologie s-a dorit stabilirea unui termen pentru a defini procesul care rezultă din întâlnirea dintre Evanghelie și cultură au fost propuși spre dezbateră cinci concepte din sfera antropologiei: adaptare sau acomodare, indigenizare, contextualizare, aculturație și enculturație³⁹. Dintre toate, acesta din urmă a fost considerat cel mai potrivit. Cuvântul „enculturație” „este un termen sociologic care se referă la o persoană care a devenit parte dintr-o cultură”⁴⁰. Cu toate că termenul se plia perfect peste realitatea pe care trebuia să o reprezinte, el nu a fost

³⁷ Ștefan MĂRCULEȚ, *Inculturație și Misiune în activitatea Sfântului Pavel în Areopag* (teză de doctorat), p. 26.

³⁸ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, Renașterea*, Cluj-Napoca, 2010, p. 248.

³⁹ Ștefan MĂRCULEȚ, *Inculturație și Misiune în activitatea Sfântului Pavel în Areopag* (teză de doctorat), p. 27.

⁴⁰ Ștefan MĂRCULEȚ, *Inculturație și Misiune în activitatea Sfântului Pavel în Areopag* (teză de doctorat), p. 28.

adoptat în teologie în forma lui originală, ci din „enculturație” a fost schimbat în „inculturație”⁴¹.

Într-o prelegere susținută în cadrul unui simpozion internațional, Părintele Profesor Cristian Sonea afirma că inculturația este un termen specific teologiei și că originea acestuia o aflăm în etnologia spațiului italian. În 1974 apare în scrierile iezuiților care îl folosesc pentru a „defini lucrarea misionară și contactul dintre evanghelie și culturile total străine culturii europene”. Așadar, într-un sens primar, inculturația se referă la întâlnirea evangheliei ca produs cultural occidental cu o cultură neoccidentală, din afara Europei. În paralel însă la școlile misionare de factură reformată, mai precis calvină, este folosit termenul contextualizare. Diversitatea termenilor folosiți pentru a indica aceeași realitate se explică prin diferitele concepții ale riturilor creștine despre lume. În concepția reformată cultura sau istoria, în sine, este ceva rău. De aceea se vorbește despre imposibilitatea unei inculturări a evangheliei, întrucât nu poate intra în ceva ce este rău din început. În literatura ortodoxă românească se folosește atât termenul de contextualizare cât și cel de inculturare, cei doi fiind deseori transformați în concepte sinonime.

Părintele Sonea crede că, în mediul ortodox, contextualizare se folosește când este vorba despre un spațiu geografic (context istoric geografic), iar inculturație sau inculturare când are loc un contact sau dialog cu o cultură autohtonă (care poate fi chiar o cultură primară). Mai departe, același misiolog ne spune că sunt mai multe modele de inculturare: modelul antropologic, practic, sintetic, simbiotic etc. Pe acestea patru, teologul catolic Stephen Bevans și colegul său Robert Schreiter le sintetizează în două poziții fundamentale.

În prima poziție se afirmă că evanghelia intră într-o cultură cu care se întâlnește pe care o critică, asumă ceea ce este bun, respinge ceea ce este rău, ceea ce nu este foarte rău încearcă să creștineze și la urma urmei rămâne o legătură între evanghelie și cultură, dar totdeauna evanghelia

⁴¹ Ștefan MĂRCULEȚ, *Inculturație și Misiune în activitatea Sfântului Pavel în Areopag (teză de doctorat)*, p. 27.

este superioară culturii cu care s-a întâlnit. Adică primează superioritatea evangheliei asupra culturii pe care a întâlnit-o. De aceea mulți critici spun că în acest context vorbim despre o privire de sus în jos, în sensul că evanghelia care coboară în cultură rămâne superioară culturii, iar aceasta din urmă rămâne doar un mediu în care evanghelia este trăită.

A doua poziție spune că nu există o relație de tipul primei poziții pentru că totdeauna evanghelia transmisă într-o cultură este deja inculturată. Deci, când vorbim despre întâlnirea dintre evanghelie și o cultură din afara Europei efectiv ne referim la o cultură care servește drept vehicul pentru evanghelie. De aceea, vorbim, de fapt, despre o întâlnire între două culturi, în urma căreia cultura străină evangheliei creștine devine una creștină, o cultură încreștinată cu caracter absolut. Cu această poziție, Cristian Sonea nu este de acord pentru că, spune el, de multe ori aceste culturi numite creștine au devenit culturi autoritare sau chiar extremiste, în care evanghelia era asociată culturii sau chiar națiunii, de multe ori acesta din urmă confundându-se cu evanghelia. Spre finalul prelegerii, el amintește trei etape sau faze ale inculturării: etapa acomodării, a asimilării și a transformării culturii⁴².

Deși, vorbim despre un concept care s-a dezvoltat și fixat în timp, realitatea din spatele acestuia a existat încă din primele zile ale creștinismului. Mântuitorul Iisus Hristos⁴³, prin marea poruncă misionară (cf. Matei 28,19), a conferit misiunii un caracter universal. Prin expresia πάντα τὰ ἔθνη = „toate popoarele”, procesul de răspândire a Evangheliei a fost lansat, urmând să fie declanșat prin Pogorârea Sfântului Duh. Dacă până la convertirea sutașului Corneliu aderarea oamenilor de alt neam la creștinism a avut loc sporadic, începând cu predica Apostolului Petru (rostită în casa lui Corneliu; cf. Fapte 10) și oficial cu Sinodul Apostolic

⁴² Prelegere susținută în cadrul Conferinței Internaționale anuale din anul 2019, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

⁴³ Textul acesta face parte dintr-un referat care a fost susținut în cadrul Simpozionului Național Studențesc organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova la Mănăstirea Lainici în perioada 15-16 aprilie 2019. Lucrarea a fost publicată integral în volumul colectiv „Opus Discipulorum”, Editura Mitropolia Olteniei, 2019, pp. 56-63.

din anul 50 (cf. Fapte 15), misiunea printre păgâni nu a mai fost privită cu suspiciune și dispreț, ci a devenit una dintre prioritățile apostolilor, fiind chiar alese persoanele care să se ocupe exclusiv de aceasta. Însă, odată ajunși pe teritoriile altor popoare, trebuia ca apostolii, prin predica lor, să atragă atenția băștinașilor.

Cazul cel mai reprezentativ îl întâlnim în cadrul misiunii Sfântului Apostol Pavel în Atena (cf. Fapte 17, 16-34). Observăm în relatarea Sfântului Luca metoda pe care Apostolul Pavel o adoptă: cercetează cetatea, studiază cultul și obiceiurile locului. Astfel, se așază în piață, locul cel mai potrivit pentru „semănat cuvinte” (Fapte 17,18) și începe să vorbească despre două lucruri de care grecii auziseră: „Iisus și învierea” (Fapte 17,18) și care le stârniseră curiozitatea. În acest mod, Sfântul Pavel ajunge în Areopag, unde toți erau interesați de „ceva nou” (Fapte 17, 21) și puteau să-l asculte. În predica pe care o rostește în Areopag, Apostolul neamurilor folosește elemente din tradiția și din cultul locului: îi laudă pentru conștiinciozitatea lor de a cinsti divinitatea (oricare ar fi ea) prin construirea unui „loc de închinare” (Fapte 17, 23) fiecărei zeități; se folosește de un element al cultului local pentru a le atrage atenția ascultătorilor, dar și pentru a putea să-și anunțe tema discursului său; citează un poet cunoscut de către popor. Cu toate că discursul se încheie brusc, din cauza ascultătorilor nemulțumiți, totuși demersul misionar al Sfântului Pavel nu este în zadar. Se menționează că, totuși, „unii [...] au crezut, între care și Dionisie Areopagitul și o femeie cu numele Damaris” (Fapte 17, 34).

Această metodă este o formă de inculturație. Deși poate fi considerată sămânța din care s-a dezvoltat un amplu proces, trebuie menționat faptul că nu este folosită pentru prima dată de Apostoli, ci ei nu fac decât să urmeze modelul propus de Hristos. „Întruparea Domnului reprezintă [...] primul act de inculturație, dar și paradigma, modelul prin excelență [...] Se naște într-o comunitate anume și se exprimă în interiorul culturii pe care a împropiat-o, cu mijloacele specifice ei”⁴⁴.

⁴⁴ Paul Siladi, „Evanghelie și Cultură”, în *Ziarul Lumina*, 2018, <http://ziarullumina.ro/evanghelie-si-cultura-138878.html>.

Așadar, procesul de inculturație poate fi definit ca fiind „felul în care se întâlnește Evanghelia lui Hristos, mesajul Său veșnic și atemporal, cu toate culturile umane”, iar prin cultură se înțelege „suma produselor spirituale ale umanității, care particularizează o anumită comunitate”⁴⁵.

Pluralismul teologic – fundament al procesului de inculturație. Arhiepiscopul Nifon Mihăiță, într-o lucrare de a sa, spunea că sarcina propovăduitorilor mesajului evangheliei trebuie să „includă două imperative: primul este împărtășirea punctului de vedere al identității și continuității cu doctrina apostolică, menținută de către Biserică fără vreo schimbare sau alterare și cel de-al doilea este exprimarea acestei doctrine într-un asemenea mod încât ea să devină ușor de înțeles de către oameni”⁴⁶.

Dacă ultimul imperativ presupune ca mesajul evanghelic să fie adaptat specificului etnic și nivelului cultural, înseamnă că este total legitim ca fiecare popor să fie liber în exprimarea credinței primite de la misionarii creștin conform specificului său. Însă se pune întrebarea cum poate să existe un singur adevăr exprimat în mod diferit de fiecare popor? Nu există pericolul unei deformări a mesajului creștin? Care este limita acestei libertăți de manifestare a credinței în Iisus cel înviat?

Pentru a răspunde la aceste întrebări apelăm la părintele Georges Florovsky care, în scrierile sale, vorbește despre „pluralismul teologic”⁴⁷ sau „pluralitate în unitate”⁴⁸. Pentru a înțelege acest concept avem nevoie de mai multe lămuriri de ordin eclesiologic.

Teologul Ciprian Iulian Toroczkai în cartea sa „Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane”, face o sinteză a gândirii ecleziologice a teologului rus. În acest scop, realizând o paralelă între

⁴⁵ Paul Siladi, „Evanghelie și Cultură”.

⁴⁶ Nifon Mihăiță, *Misiunea Bisericii și Deschiderea Ecumenică în Mileniul III (suport de curs)*, Târgoviște, 2010, p. 127.

⁴⁷ Cristian Sonea, *Teologia dialogului intercreștin: o introducere*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, p. 24.

⁴⁸ Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, a-II-a, Andreiana, Sibiu, 2012, p. 200.

două lucrări ale lui, „Le corps de Christ vivant” și „The catholicity of the Church”, Toroczkai reușește să îi surprindă concepția despre natura Bisericii și legătura pe care o creează între „unitatea” și „catolicitatea” Instituției divino-umane.

Astfel, pentru a reda natura Bisericii, Florovsky se folosește de asocierea pe care Sfântul Apostol Pavel în epistola către Efeseni o face între unitatea unui trup uman și unitatea Bisericii care se realizează în Hristos. În această paralelă paulină, Hristos este capul, trupul este Biserica, iar mădulare trupului sunt reprezentate de fiecare comunitate sau persoană în parte (cf. Efes. 4, 12, 15). Concluzia teologică care reiese din imaginea expusă este, pe de o parte, că „unitatea Bisericii se întemeiază și pe unitatea persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos și pe unicitatea ei”⁴⁹, pentru că „la fel cum Persoana Dumnezeu-lui-om, Hristos, este una și unică, în același fel Biserica a fost întemeiată de El, în El și pe El ca una și unică. Unitatea Bisericii decurge în mod necesar din unitatea Persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeu-omul”⁵⁰, totul în Biserică fiind o realitate divino-umană, unică și indivizibilă⁵¹.

O altă idee teologică care reiese din asocierea paulină este că indiferent cât de multe mădulare ar avea trupul, prin unitatea care decurge din Hristos ele devin una. O imagine care ne poate ajuta să înțelegem o astfel de realitate este prezentată în lucrarea „Păstorul lui Herma”. În prima parte a acestei scrieri, Herma are o vedenie în care o femeie îi arată un turn construit pe ape de șase tineri din pietre pătrate. Pietrele erau adunate și aduse la constructori de mii de bărbați. „Tinerii puneau toate pietrele scoase din adânc de ape la zidire așa cum erau, că se potriveau și se uneau desăvârșit cu celelalte pietre; și așa se lipeau unele de altele, că nu se vedea unirea lor, încât clădirea turnului părea făcută ca dintr-o singură piatră”⁵². Nelămurit de ceea ce vedea, Herma o roagă pe femeie să îi explice ce semnifică construcția și cum poate fi

⁴⁹ Cristian Sonea, *Teologia dialogului intercreștin*, p. 26.

⁵⁰ Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și ecumenismul*, a II-a, (Mănăstirea Petru Vodă: Fundația Iustin Pârnu), 2012, pp. 64-65.

⁵¹ Cristian Sonea, *Teologia dialogului intercreștin*, p. 27.

⁵² *Scrierile Părinților Apostolici* (Părinți și Scriitori Bisericești 1), trad. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 235.

așezată pe ape. Ea îi spune că turnul este întemeiat prin „cuvântul numelui Celui Atotputernic”, „este ținut de puterea Sa cea nevăzută” și că el reprezintă Biserica⁵³.

La această reprezentare a Bisericii, ca loc în care toți devin una în Hristos, se referea Georges Florovsky când spunea că „funcția principală a Bisericii în lume este tocmai readunarea indivizilor separați și dispersați și incorporarea lor în unitatea organică și vie a lui Hristos”⁵⁴. Iar unitatea organică a trupului viu, ce are Cap pe Hristos Însuși este, de asemenea, „unitatea Duhului” (Efes. 4, 3), căci Trupul este „legat” și „crește” (Col 2, 19) chiar prin lucrarea Duhului Sfânt, Care conferă „legătura păcii” printr-un sinergism între harul său și credința omenească. Unitatea Bisericii înseamnă așadar, sobornicitatea sau catolicitatea Bisericii: «unu» și «catolic» sunt două aspecte ale aceleiași realități vii⁵⁵.

Dacă până acum am reușit să prezentăm, succint, viziunea lui Florovsky despre unitatea Bisericii, este necesar, ca în continuare, să aflăm ce înțelegea el prin „catolicitate”.

În lucrarea sa „The catholicity of the Church”, Florovsky spune că termenul de catolicitate provine din grecescul „kath’olon” care se poate traduce prin „în unul”, „împreună” sau „în întregime”. El este de părere că termenul original „descria însăși esența, deplinătatea (pleroma) Bisericii” și că expresia „ekklesia katholike” a fost folosită „într-un sens calitativ ce viza integritatea credinței sau a doctrinei, fidelitatea Bisericii față de Tradiția plenară și primară”⁵⁶. La aceste afirmații aduce argumente patristice printre care și unul al Sfântului Chiril al Ierusalimului, care spune că „Biserica este adunarea laolaltă a tuturor într-o comunitate, într-o «adunare» (ekklesia) și că ea se cheamă «catolică» pentru că «există pe

⁵³ *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 236.

⁵⁴ Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, p. 201.

⁵⁵ Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, p. 201.

⁵⁶ Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, p. 201.

toată suprafața pământului de la un capăt la celălalt», dar mai ales pentru că «ea predă în chip integral și fără omisiuni toate dogmele»⁵⁷.

În continuare, Ciprian Toroczkai spune că Florovsky, pentru a-și susține ideea conform căreia termenul de „catolicitate” este folosit în sens calitativ, mai aduce încă un argument. El afirmă că nu este suficient să spunem că Biserica în sens larg este catolică, ci ar trebui ca termenul să fie atribuit fiecărei „părți” din ea. Redând fraza mitropolitului Filaret al Moscovei:

„dacă un oraș sau o țară oarecare se separă de Biserica universală, Biserica va rămâne cu toate acestea un corp integral și incoruptibil. Nefiind un «nume colectiv», catolicitatea [...] vizează fiecare Biserică locală: «Biserica nu este catholică numai în adunarea tuturor comunităților locale. Ea este catholică în toate elementele sale, în toate actele sale și în toate momentele vieții sale. Structura întreagă, țesătura vie a corpului ei este catholic»”⁵⁸.

Erezia: limita inculturării. Până acum am aflat că unitatea și catolicitatea sunt strâns legate între ele și că se referă la faptul că unitatea întregului corp eclezial este dată de unitatea și unicitatea capului ei, care este Hristos. Cu toate că, acest corp are multe mădulare cu o structură internă diferită unele de altele, ele pot deveni una prin conținutul manifestărilor lor care trebuie să fie același cu mesajul propovăduit de apostolii Domnului și asumat, nuanțat și explicat de-a lungul timpurilor de conștiința Bisericii Ecumenice. Dar, mai este un lucru care trebuie lămurit pentru a înțelege conceptul de pluralism teologic: posibilitatea libertății de manifestare a credinței celei una și limita acestei libertăți.

Daniel Ciobotea, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, în lucrarea „Unitatea Bisericii. Natura și Scopul ei” vorbește despre ecleziologia trinitară care implică și libertatea, pentru că „libertatea este o dimensiune constitutivă a ființei unei persoane”⁵⁹. Iar

⁵⁷ Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, pp. 201-202.

⁵⁸ Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, p. 204.

⁵⁹ Daniel Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei”, *Teologie și Viață* 7-12 (iulie 2003), p. 126.

„expresiile biblice «Biserica – Trupul lui Hristos» și «Hristos – Capul Bisericii» nu trebuie reduse ori interpretate într-un sens literal-biologic sau funcțional, deoarece componentele care formează Trupul mistic (tainic) al lui Hristos constituite în Duhul Sfânt sunt persoane libere care, prin harul Duhului Sfânt, intră în comuniune de iubire cu Persoanele Sfintei Treimi distincte, egale, libere și totuși unite”⁶⁰.

Un alt aspect al unității care implică libertatea, spune P.F. Daniel, este „legătura dintre conținutul comun și pluralitatea exprimării sale”⁶¹. Această unitate manifestată într-o diversitate de forme, din sânul Sfintei Treimi, se reflectă și în planul eclezial. Totuși, „trebuie precizat că pluralitatea formelor de expresie trebuie să comunice același conținut al dreptei credințe. De aceea, limita pluralismului în Biserică este erezia, pentru că afectează conținutul comun al credinței unice a Bisericii celei Una”⁶².

Concluzie

Analiza de față a evidențiat faptul că noțiunea de inculturație, deși formulată și sistematizată relativ târziu în teologia occidentală, exprimă o realitate constitutivă a misiunii creștine încă de la începuturile Bisericii. Din perspectivă ortodoxă, inculturația nu reprezintă o simplă adaptare strategică a mesajului evanghelic, ci un proces profund teologic, întemeiat pe însăși logica Întrupării, prin care Cuvântul lui Dumnezeu se face prezent și inteligibil în diversitatea contextelor culturale.

În același timp, reflecția asupra culturii ca expresie a dorului ontologic al omului după Dumnezeu permite identificarea unor puncte de convergență între experiența religioasă universală și revelația creștină. Această deschidere nu legitimează însă o relativizare a conținutului credinței, ci presupune discernământ și fidelitate față de Tradiția Bisericii. Conceptul de pluralism teologic, în sensul unei „unități în diversitate”,

⁶⁰ Daniel Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei”, p. 126.

⁶¹ Daniel Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei”, p. 127.

⁶² Daniel Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei”, p. 127.

oferă cadrul necesar pentru înțelegerea acestei tensiuni: Evanghelia poate fi exprimată în forme culturale diferite, fără a-și pierde identitatea.

Prin urmare, inculturația autentică se situează între două limite: pe de o parte, refuzul rigid al culturii, iar pe de altă parte, identificarea necritică a Evangheliei cu aceasta. Limita ultimă a acestui proces rămâne erezia, în măsura în care afectează conținutul credinței. Astfel, inculturația apare ca un proces dinamic și responsabil, prin care Biserica își împlinește misiunea universală, păstrând unitatea adevărului în diversitatea expresiilor sale culturale.

Biserica locaș de închinare – icoană a împărăției lui Dumnezeu

Emanuel Rusu*

Abstract. Acest articol explorează dimensiunea teologică, spirituală și misionară a Bisericii, având ca punct de plecare evenimentul fundamental al Pogorârii Duhului Sfânt. Se evidențiază faptul că Biserica este întemeiată prin lucrarea Duhului și devine spațiul real al prezenței lui Dumnezeu în lume. De asemenea, se analizează rolul locașului de cult ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu și loc al comuniunii dintre cer și pământ. O atenție deosebită este acordată misiunii Bisericii, care nu este doar o activitate exterioară, ci o dimensiune constitutivă a existenței sale, prin care Evanghelia este vestită tuturor neamurilor. În final, articolul subliniază legătura dintre întemeierea Bisericii la Cincizecime, viața liturgică și responsabilitatea misionară a fiecărui credincios în cadrul Trupului lui Hristos.

Cuvinte-cheie: Biserică, Misiune, Locaș de cult, Euharistie, Comuniune, Împărăția lui Dumnezeu.

Introducere

În articolul de față ne propune să analiză dimensiunea teologică, spirituală și misionară a Bisericii, având ca punct de plecare evenimentul fundamental al Pogorârii Duhului Sfânt și culminând cu înțelegerea locașului de închinare ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu, evidențiind totodată și caracterul misionar al Bisericii. Astfel, articolul este structurat în patru subcapitole, și anume: primul subcapitol, intitulat *Scurte noțiuni*

* Preot, doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (Universitatea „Babeș-Bolyai”).

introdutive, vom oferi o perspectivă generală asupra temei analizate; al doilea subcapitol, intitulat *Evenimentul Pogorării Sfântului Duh și întemeierea Bisericii*, vom scoate în evidență momentul întemeierii Bisericii și extinderea lucrării Duhului Sfânt în lume; al treilea subcapitol, *Biserica locaș de închinare – icoana a Împărăției lui Dumnezeu*, vom dezvolta perspectiva prin care locașul de cult devine un spațiu sacru ce reflectă realitatea Împărăției lui Dumnezeu; în cel de-al patrulea subcapitol, *Misiunea ca vocație fundamentală a Bisericii*, ne propunem să analizăm dimensiunea esențială a misiunii în viața Bisericii, evidențiind faptul că misiunea nu este doar o activitate a Bisericii, ci însăși expresia ființei sale. Articolul în vom încheia cu o serie de concluzii, evidențiind legătura dintre întemeierea Bisericii la Cincizecime, dimensiunea ei liturgică și rolul ei misionar în lume. Structura propusă urmărește să ofere o înțelegere coerentă a temei propuse.

1. Scurte noțiuni introductive

Termenul și noțiunea de Biserică indică, firește, două lucruri sau realități: Biserica – locaș de comuniune și de închinare și Biserica – comunitate de credincioși ai lui Hristos și împreună cu Hristos, în biserica locaș. Între aceste două înțelesuri fundamentale există o legătură foarte strânsă, în sensul că Biserica – comunitate determină și explică biserica – locaș de închinare¹.

Biserica, din punct de vedere ființial, este Trupul tainic al Domnului care cuprinde pe toți creștinii în unitatea sa de viață și de credință, iar din punct de vedere instituțional este un așezământ de mântuire și de sfințire, întemeiat de Mântuitorul pe cruce: „Drept aceea, luați aminte la voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstrați Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele

¹ Dumitru Radu, „Învățătura despre Biserică”, în Dumitru Radu (ed.), *Îndrumări Misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 380.

Său” (Fapte 20, 28), care-i cuprinde pe toți cei ce au aceeași credință și se împărtășesc din aceleași Sfinte Taine².

Domnul nostru Iisus Hristos întrebuințează cuvântul „Biserică” de două ori, insistând că e „a Sa” și că e „unică și indestructibilă”: „Și Eu îți spun ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui” (Matei 16, 18), având în frunte pe Sfinții Apostoli: „Și de nu-i va asculta pe ei, spune-l Bisericii; iar dacă nici de Biserică nu va asculta să-ți fie ție ca un păgân și vameș” (Matei 18, 17). Sfântul Apostol Pavel numește Biserica: „trup tainic” (Romani 12, 4-5; I Cor. 12, 27; Efeseni 1, 22-23; Coloseni 1, 18; 2, 19), „templu sau casa lui Dumnezeu” (Efeseni 2, 19,20), „fecioară curată” (II Corinteni 9, 2). Eclesiologia paulină ne dă cea dintâi icoană a ființei Bisericii, insistând asupra identității Hristos – Biserică, pe care și Sfinții Părinți o vor scoate în evidență, dintre care Sfântul Irineu o descrie ca pe o „singură casă”, „un singur suflet”, „o singură inimă” și „o singură gură în propovăduirea credinței”, deci o singură Biserică, în care lucrează Sfântul Duh, așa cum lucrează sufletul în trup, ea fiind plinătatea harului, neavând „pată nici zbârcitură”, fiind „curată și neîntinată”, „indestructibilă și eternă”, după cum spune Tertulian, și având „toate virtuțile și toate darurile duhovnicești”, cum spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, deoarece ea este însuși „Trupul lui Hristos”, așa cum atât de frumos îl descrie Sfântul Ioan Gură de Aur³.

Legătura dintre Mântuitorul Iisus Hristos și Biserica Sa este indestructibilă, căci El este capul Bisericii, iar Biserica este trupul Său „îndeplinirea celui ce împlinește toate într-o toată” (Efeseni 1, 22-23). Între Hristos și Biserica Sa există o unitate organică așa cum există între măduarele aceluiași trup, iar credincioșii alcătuiesc acest trup al Bisericii, care sunt legați și ei de la sine înțeles cu Hristos sau cu capul Bisericii „așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare ne suntem mădulele unii altora” (Romani 12, 5). „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulele fiecare în parte” (I Corinteni 12, 27)⁴. Dar fiecare mădular își are cinstea și

² Petru Rezuș, „Biserica în planul lui Dumnezeu”, în *Ortodoxia*, nr. 3-4 (1963), p. 314.

³ Petru Rezuș, „Biserica în planul lui Dumnezeu”, pp. 314-315.

⁴ Petru Rezuș, „Biserica în planul lui Dumnezeu”, p. 315.

locul său în trup, fără să se substituie trupului întreg și nici altui mădular, după cum nici trupul nu poate fi conceput fără mădulare: „Dar acum Dumnezeu a pus mădularele, pe fiecare din ele, în trup, cum a voit”(I Corinteni 12, 18). Mădularele își au identitatea lor, dar nu în afara trupului, ci întru cât sunt mădularele trupului. De aceea, nu trebuie să existe dezbinare între ele pe motiv că unele ar fi mai de cinste decât altele, ci ele trebuie să se îngrijească unele de altele deopotrivă. Când un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună, iar dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună⁵.

2. Evenimentul Pogorârii Sfântului Duh și întemeierea Bisericii

Evenimentul mântuitor al Cincizecimii, al Pogorârii Duhului Sfânt peste Apostoli la Ierusalim și Botezul primilor 3000 de oameni constituie începutul Bisericii istorice, concrete pentru că „acum Hristos coboară pentru prima dată în inimi”⁶, evident în inimile oamenilor credincioși așa cum de altfel El Însuși promisese că Împărăția va fi în om, în adâncul de taină al acestuia⁷.

Până la Cincizecime, Apostolii au trăit o relație directă și sensibilă cu Hristos, fiind martori ai învățăturilor, minunilor, răstignirii, morții și arățărilor Sale după Înviere. În perioada dintre Înviere și Înălțare, această relație continua să fie una concretă, desfășurată în timp și spațiu. Totuși, după Înălțare, natura relației dintre Hristos și ucenicii Săi se transformă radical. Legătura sensibilă este înlocuită de o comuniune spirituală, mijlocită de lucrarea Duhului Sfânt, care face prezentă în mod tainic, dar real, prezența lui Hristos în viața Bisericii și a credincioșilor⁸. „Închinându-se Lui, (Apostolii) s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare” (Luca

⁵ Dumitru Radu, „Învățătura despre Biserică”, p. 386.

⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 203.

⁷ Gheorghe Petraru, „Eclesiologie misionară în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae”, în Ion Vicovan, Emilian-Iustinian Roman (ed.), *Laicii și misiunea creștină: realitate istorică, vocație personală, necesitate eclesială* (Episteme), Editura Doxologia, Iași, 2014, pp. 57-58.

⁸ Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, Editura Basilica, București, 2010, p. 185.

24, 52). Aceasta era „bucuria paradoxală a despărțirii”, o bucurie autentică izvorâtă din certitudinea împlinirii făgăduinței lui Iisus care a promis venirea Mângâietorului, Duhul Sfânt⁹. Lor „li s-au alăturat femeile, Maria, mama lui Iisus și frații Lui (Faptele Apostolilor 1, 14) și alți ucenici, erau în așteptarea sărbătorii Cincizecimii și a Pogorârii Duhului Sfânt. Cincizecimea era una din marile sărbători ale poporului iudeu, amintind ziua primirii Legii pe Muntele Sinai prin Moise; se prăznuia la Ierusalim, în vremea secerișului, la cincizeci de zile după Paști”¹⁰.

După Înălțarea Domnului la cer, cei unsprezece Apostoli se adunau în Ierusalim, în casa Mariei, mama lui Ioan Marcu, „în încăperea de sus unde va fi avut loc și Cincizecimea”¹¹, unde erau de față și Fecioara Maria și frații Lui. „Probabil că mai erau prezenți și cei 70 de ucenici ai Mântuitorului, numai așa explicându-se numărul mare de frați, ca la 120 (Fapte 1, 15)”¹². Colegiul Apostolic este reîntregit prin alegerea lui Matia, desemnat prin tragere la sorți, ca succesor al lui Iuda Iscarioteanul, cel care L-a trădat pe Hristos. Acest act reflectă atât continuitatea rânduiei apostolice, cât și lucrarea providențială a lui Dumnezeu pregătindu-i pentru misiunea universală ce avea să urmeze după Pogorârea Duhului Sfânt¹³.

La zece zile după Înălțarea Domnului la cer, făgăduința Mântuitorului Hristos s-a împlinit prin Pogorârea Duhului Sfânt. Acest eveniment însă nu reprezintă doar realizarea promisiunii făcute Apostolilor de către Hristos, ci și împlinirea profeției rostite de prorocul Ioil (Ioil 2, 16-21), care anunța revărsarea Duhului Sfânt asupra întregii umanități¹⁴.

Duhul Sfânt S-a pogorât asupra tuturor celor adunați în acel loc, adică asupra celor aproximativ 120 de persoane menționate în primul

⁹ Mihai Valentin Racolța, *Structura misionară a Bisericii în dimensiunea ei sacramentală*, Editura Imprimeria „Ardealul” Cluj, Cluj-Napoca, 2019, p. 72.

¹⁰ Ion Bria, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, București, 1992, p. 94.

¹¹ Stelian Tofană, *Studiul Noului Testament*, ediția a II-a, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 261.

¹² Stelian Tofană, *Studiul Noului Testament*, p. 261.

¹³ Mihai Valentin Racolța, *Structura misionară a Bisericii în dimensiunea ei sacramentală*, p. 73.

¹⁴ Mihai Valentin Racolța, *Structura misionară a Bisericii în dimensiunea ei sacramentală*, p. 73.

capitol al cărții Faptele Apostolilor¹⁵. Cu privire la expresia „erau toți împreună”, există două interpretări teologice. Prima susține că Duhul Sfânt S-a pogorât doar asupra celor doisprezece Apostoli, ceea ce ar indica faptul că doar ei au primit harul apostoliei, destinat să fie transmis mai departe. Totuși, potrivit Sfintei Scripturi, constituirea grupului celor doisprezece Apostoli fusese realizată anterior de către Hristos însuși, într-un moment distinct, așa cum se arată în Ioan 20, 20-23. Cea de-a doua interpretare, acceptată de Biserică și susținută de Sfântul Ioan Gură de Aur, afirmă că Duhul Sfânt S-a pogorât asupra întregului grup de 120 de ucenici, care formau comunitatea adunată la Ierusalim, în așteptarea împlinirii făgăduinței divine (Ioan 14, 16-17, 26; 15, 26; 16, 7, 13-14). Potrivit acestei interpretări, evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt are o dimensiune eclezialogică profundă, marcând nu doar întărirea celor doisprezece Apostoli, ci și dăruirea Duhului Sfânt întregii Biserici¹⁶, astfel că Pogorârea Sfântului Duh nu s-a limitat exclusiv la adunarea Apostolilor¹⁷.

Referindu-se la imaginea Pogorârii Duhului Sfânt în limbi ca de foc, act descris de către Evanghelistul Luca, Sfântul Grigorie Palama subliniază că: „Duhul Sfânt este de aceeași natură cu Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu. Căci nimic nu poate fi mai aproape de cuvânt, ca limba. Și s-a mai arătat așa și pentru ca să ne arate că slujba de a învăța pe alții este un har, pentru că cel ce propovăduiește pe Hristos are nevoie de o limbă plină de har. Dar de ce în chip de limbi de foc? Aceasta s-a întâmplat nu numai din cauza faptului că Duhul este o ființă cu Tatăl și cu Fiul; căci Dumnezeuul nostru este foc care arde toată răutatea; ci și pentru ca să arate îndoita formă de lucrare a predicii Apostolilor. Căci ea poate să aducă pe de o parte binefaceri, iar pe de alta, să pedepsească. Și, după cum focul are puterea de la natură, și de a lumina și de a arde, tot

¹⁵ Constantin Preda, *Propovăduirea apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 72.

¹⁶ Constantin Preda, *Propovăduirea apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, p. 73.

¹⁷ Dumitru Stăniloae, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor”, *Orthodoxia* nr. 1 (1981), p. 8.

asemenea și cuvântul învățăturii celei după Hristos, pe cei care-l ascultă și i se supun îi luminează, iar pe cei ce nu țin seama de el, în cele din urmă îi dă focului și pedepsei veșnice”¹⁸.

Evenimentul Pogorării Duhului Sfânt este unic în istoria mântuirii, marcând „inaugurarea unei noi și permanente realități”¹⁹, fiind actul hristologic suprem prin care se întemeiază în mod văzut Biserica creștină²⁰, „întemeiată în și prin taina mântuitoare a lui Hristos”²¹. Prin acest eveniment al Pogorării Duhului Sfânt la Cincizecime, Biserica devine o comunitate istorică concretă, în care se realizează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu prin lucrarea Duhului Sfânt”²². Istoria mântuirii nu se încheie odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu sau cu înălțarea Sa la cer²³, ci începe o nouă epocă prin Pogorârea Duhului Sfânt în istoria mântuirii²⁴. Acesta deschide epoca Bisericii, în care viața lui Hristos se extinde tainic în umanitatea credincioșilor. Prin Botez, aceștia se unesc cu Hristos, formând Biserica – Trupul tainic al Domnului, în care lucrarea mântuitoare a Fiului continuă să transforme și să sfințească întreaga umanitate²⁵. Duhul Sfânt este Acela care asigură vitalitatea Bisericii, manifestarea vie și continuă a prezenței lui Dumnezeu în lume și lucrarea de răspândire a Evangheliei. El constituie împlinirea făgăduinței divine și prezența reală și activă a lui Dumnezeu, mijlocită prin Hristos, în viața și istoria omenirii²⁶.

¹⁸ Sfântul Grigorie Palama, „Omiliile la Pogorârea Sfântului Duh”, *Mitropolia Olteniei* nr. 1-2 (1971), trad. O. N. Căciulă, p. 41.

¹⁹ Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 43.

²⁰ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996, p. 146.

²¹ Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 75.

²² Valer Bel, „Vocația misionară și doxologică a teologiei academice”, în Cristinel Ioja et al. (ed.), *Teologia în Universitate, 25 de ani de asumare a tradiției, de formare teologică și cercetare științifică*, Editura Astra Museum, Arad, 2016, p. 267.

²³ Ion Bria, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 101.

²⁴ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 120.

²⁵ Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 186.

²⁶ Mihai Valentin Racolța, *Structura misionară a Bisericii în dimensiunea ei sacramentală*, p. 77.

Părintele Dumitru Stăniloae, citându-l pe Sfântul Grigorie de Nazianz, spune referitor la evenimentul Cincizecimii că acum, „s-a realizat o armonie între toți cei prezenți, pentru că toți înțelegeau același lucru”²⁷. Prin Pogorârea Sfântului Duh, Biserica a luat ființă în mod văzut, constituind Împărăția lui Dumnezeu pe pământ²⁸.

Prin Pogorârea Sfântului Duh s-a împlinit scopul ultim al Întrupării, al Jertfei de pe Cruce și al Învierii Domnului. Acest eveniment esențial desăvârșește lucrarea mântuitoare a Lui Hristos, întemeind Biserica ca realitate văzută și ca spațiu al comuniunii veșnice între Dumnezeu și oameni. Fără acest act de întemeiere a Bisericii, lucrarea lui Hristos ar fi rămas incompletă, iar darul mântuirii ar fi fost inaccesibil pentru toate generațiile și locurile. Pogorârea Duhului Sfânt confirmă existența unui Legământ veșnic între Dumnezeu și om, realizat prin Jertfa de pe Cruce a Fiului Omului²⁹.

Biserica reprezintă lucrarea desăvârșită a Sfintei Treimi³⁰. „Revelația Trinitară arată că, în mod fundamental, adevărul, viața și unitatea în Dumnezeu sunt identice cu kinonia/comuniunea. Tatăl și Fiul au trimis pe Duhul în lume (Luca 4, 18), pentru ca Fiul să facă cunoscută lumii iubirea Tatălui pentru ea și activitatea viitoare a Duhului, Care, prin sălășluirea Sa personală în credincioși, permite acestora să participe la iubirea și slava veșnice care unesc pe Tatăl și pe Fiul (Ioan 14, 15-26; 15, 26; 16, 14-15). Tocmai prin sălășluirea Sfântului Duh în cei ce cred în Hristos, aceștia pot să-L mărturisească cu adevărat pe Iisus Hristos ca Domn (1 Corinteni 12, 3) și să cheme pe Dumnezeu: Avva, Părinte! (Romani 8, 15-16), pentru că numai Duhul cunoaște și vestește ceea ce are Tatăl și a dăruit Fiului (Ioan 16, 13-15)”³¹.

²⁷ Dumitru Stăniloae, „Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, *Ortodoxia* nr. 1 (1967), p. 36.

²⁸ Ion Bria, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției*, p. 111.

²⁹ Ion Bria, *Iisus Hristos*, p. 94.

³⁰ Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Cartea Creștină, 1999, p. 158.

³¹ Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii. Vocația mistică și misiunară a teologiei*, ediția a II-a, Editura Basilica, București, 2014, p. 19.

În esența sa, Biserica reprezintă „trăirea comună a oamenilor cu Sfânta Treime, participarea în comun a lor la viața lui Dumnezeu”³². Evenimentul Pogorârii Sfântului Duh a marcat începutul unui nou mod de comuniune între Dumnezeu și oameni. Trimiterea Fiului și a Sfântului Duh³³ este expresia iubirii lui Dumnezeu față de făptura umană, prin care Sfânta Treime își manifestă purtarea de grijă pentru mântuirea omului și unirea acestuia cu Dumnezeu³⁴.

Așadar, evenimentul Cincizecimii marchează extinderea comuniunii trinitare în viața Bisericii, făcând posibilă participarea credincioșilor la relația de iubire și unitate dintre Persoanele Sfintei Treimi³⁵. Biserica, Templul lui Dumnezeu, „aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel ființă actual prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, fapt care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos”³⁶.

Părintele Dumitru Stăniloae interpretează actul Pogorârii Duhului Sfânt ca fiind „actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica. Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălțarea și așezarea Lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni”³⁷.

³² Valer Bel, „Biserică și Euharistie”, *Studii Teologice* nr. 3-4 (1982), p. 231.

³³ Ilie Moldovan, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2009, p. 79.

³⁴ Mihai Valentin Racolța, *Structura misionară a Bisericii în dimensiunea ei sacramentală*, p. 80.

³⁵ Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 55.

³⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 202.

³⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 202.

Astfel, întemeierea Bisericii la Cincizecime, ca Trup mistic al lui Hristos în care Duhul Sfânt unește pe credincioși cu Dumnezeu și între ei, se reflectă în mod concret și vizibil în Biserica – locaș de închinare, care devine spațiul sacru al comuniunii, al slujirii liturgice și al actualizării permanente a prezenței lui Hristos în lume.

3. Biserica locaș de închinare – icoana a Împărăției lui Dumnezeu

Termenul de biserică – locaș de închinare implică în mod necesar pe cel de biserică – adunare sau comunitate, iar aceste două sensuri la rândul lor implică prezența și lucrarea lui Hristos în Biserică³⁸.

„Templul este cerul pământesc. În aceste spații cerești Dumnezeu sălășluiește și Se plimbă”³⁹. Prin aceste cuvinte ale Patriarhului Gherman ni se prezintă profunzimea semnificației templului creștin. Bizantinii au conceput spațiul sacru ca loc și sălaș al prezenței lui Dumnezeu, iar preocuparea lor arhitecturală a fost aceea de a armoniza dimensiunea naturală a umanului cu măreția transcendentă a nemărginirii⁴⁰.

Din scrierile Sfintei Scripturi și ale Sfinților Părinți din secolele II și III se desprinde adevărul că, încă de la începuturile creștinismului, existența locașurilor de închinare era o realitate esențială a vieții ecleziale. Aceste spații sacre, rânduite pentru adunarea credincioșilor în vederea slujirii dumnezeiești, nu erau simple locuri de întâlnire, ci expresia vizibilă a comuniunii Bisericii în Hristos. Ele purtau diferite denumiri, dar toate reflectau vocația Bisericii de a fi templu al prezenței lui Dumnezeu, locul în care se actualizează taina mântuirii prin lucrarea harului Sfântului Duh. Aceste locașuri de închinare aveau următoarele denumiri: Templul lui Dumnezeu (Apocalipsă 11, 9); Biserică (Psalm 5, 7; Fapte 11, 26; I Corinteni 14, 28, 33 – 35); Locașul lui Dumnezeu (Levitic

³⁸ Dumitru Stăniloae, „Biserica în sensul de locaș și de largă comuniune în Hristos”, *Ortodoxia* nr. 3 (1982), p. 337.

³⁹ Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. Grigorie Moga și Petru Moga, Editura Sophia, București, 2014, p. 135.

⁴⁰ Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 135.

26, 11; II Paralipomena 29, 6); Casa lui Dumnezeu (I Paralipomena 22; 1 și II Paralipomena 15, 18); Locaș sfințit (Ieșire 25, 8). Toate aceste numiri ne arată importanța locașului de închinare și de rugăciune, care este Biserica⁴¹.

Din perioada apostolică au fost rânduite spații speciale pentru adunarea credincioșilor, destinate rugăciunii, săvârșirii Sfintelor Taine și ascultării cuvântului lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel îl îndeamnă pe Timotei să înțeleagă cum trebuie să se comporte „în casa lui Dumnezeu” (I Tim. 3, 15), indicând astfel că aceste locașuri de cult nu erau considerate simple locuri de rugăciune adresată unui Dumnezeu distant, ci erau privite ca spații ale prezenței vii a lui Dumnezeu. Și continuă Sfântul Apostol Pavel: „care este Biserica lui Dumnezeu celui viu, stâlp și întărire a adevărului” subliniind faptul că vede o strânsă legătură între locașul de cult și comunitatea eclesială care se adună în el (*ekklesia*). Astfel, Biserica nu este doar o clădire, ci realitatea vie a comuniunii dintre Dumnezeu și oameni, actualizată în fiecare adunare liturgică. Un locaș în care nu mai are loc această adunare euharistică încetează să fie un templu viu al lui Dumnezeu, pentru că prezența Sa se manifestă acolo unde Trupul Său tainic, comunitatea credincioșilor, se unește în rugăciune și laudă⁴². Afirmă Părintele Stăniloae că: „adunarea credincioșilor Bisericii pentru săvârșirea dumnezeieștii Euharistii vădește unitatea trupului Bisericii”⁴³.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a afirmat în mod hotărât că „Sfânta Biserică este, după un prim înțeles spiritual, chip și icoană a lui Dumnezeu, ca una ce are aceeași lucrare ca El, prin imitare și închipuire”⁴⁴. Locașul bisericesc este „chip al creațiunii cosmice și al omului, ca biserici în

⁴¹ Alexandru Moisiu, „Biserica – locaș de închinare”, *Mitropolia Ardealului* nr. 5-6 (1972), p. 415.

⁴² Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturgia ortodoxă*, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 50.

⁴³ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 51.

⁴⁴ Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2017, p. 107.

devenire posibilă”⁴⁵. În lucrarea „*Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*”⁴⁶, Părintele Dumitru Stăniloae realizează o expunere deosebită a celor trei aspecte ale Bisericii: „*Sensul creațiunii cosmice ca Biserică în devenire posibilă*”⁴⁷; „*Ființa umană ca biserică și persoana umană ca preot*”⁴⁸.

Locurile în care credincioșii se adună pentru a participa la actele sfinte ale cultului liturgic nu sunt simple spații materiale, ci locașuri sacre, înzestrate cu o sfințenie aparte. Acestea devin locuri ale prezenței lui Dumnezeu, deoarece cei ce intră în ele o fac cu o dispoziție sufletească profundă, cu gânduri și simțiri îndreptate spre Dumnezeu. Sfințenia acestor locașuri derivă nu doar din intențiile credincioșilor, ci mai ales din faptul că Dumnezeu Se sălășluiește în ele într-un mod aparte, făcându-le spații ale comuniunii și ale lucrării harului Său. Astfel, ca templu al lui Dumnezeu pe pământ, Biserica devine un punct de întâlnire între cer și pământ, unde se actualizează prezența și lucrarea sfințitoare a lui Hristos în mijlocul credincioșilor⁴⁹.

„Toți credincioșii din toate locașurile bisericești se întâlnesc cu Hristos Cel permanent jertfit și se împărtășesc cu El depășind timpul și spațiul variat în care se împărtășesc. Propriu-zis această depășire a spațiului și a timpului nu este o uitare de viața noastră în spațiu și timp, ci este ridicarea ei în panul netrecător și deschis universului”⁵⁰.

Adunarea credincioșilor în locașul bisericesc nu are ca scop simpla rugăciune individuală, ci manifestarea și susținerea unității tainice a Bisericii celei una, prin rugăciunea comună în Hristos și prin împărtășirea reală de Trupul și Sângele Său. În acest cadru liturgic, Biserica își împlinește misiunea sfințitoare nu doar asupra celor prezenți, ci și asupra întregii creații, lucrând la unificarea ei prin comunitățile de credincioși adunate în locașurile de cult⁵¹.

⁴⁵ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 21.

⁴⁶ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*.

⁴⁷ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, pp. 30-34.

⁴⁸ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, pp. 34-44.

⁴⁹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 50.

⁵⁰ Dumitru Stăniloae, „Biserica în sensul de locaș și de largă comuniune în Hristos”, p. 343.

⁵¹ Ierom. Grigoriu, *Ἡ θεία λειτουργία τῆς Ευχαριστίας τοῦ Θεοῦ*, Atena, 1971, p. 85. Apud Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 51.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a evidențiat legătura dintre frumusețea templului și armonia creației divine, subliniind că edificiul sacru nu este doar un loc de cult, ci o reflecție a ordinii cosmice rânduite de Dumnezeu. În tradiția iudaică, Templul din Ierusalim era considerat un *omphalos*, un centru cosmic, unde cerul și pământul se întâlneau, sfințind întregul univers. Potrivit lui Flavius Josephus, structura Templului simboliza întregul cosmos: curtea închipuia Marea, sanctuarul – Pământul, iar Sfânta Sfintelor – Cerul. Această concepție sacră asupra arhitecturii templului își găsește ecou în gândirea antică și patristică. Platon și Aristotel vedeau frumusețea ca rezultat al măsurii și ordinii, iar Pitagora considera numărul și proporția fundamentul armoniei universale. În acest sens, Dumnezeu este Marele Arhitect, Cel care a creat lumea după legi precise, conferindu-i echilibru și desăvârșire. Această viziune este împărtășită și de Isaac Sirul, care afirmă că „măsura face frumos orice lucru”, precum și de Platon, care în *Philebos* definește frumusețea prin formele geometrice perfecte, ce reflectă armonia divină⁵².

Orice locaș de cult devine o icoană a cosmosului, un spațiu ordonat, centrat în jurul prezenței lui Dumnezeu și mărturisind sensul sacru al existenței. Cupola bisericii evocă „Cerul Cerurilor”, iar structura sa arhitecturală traduce în spațiu ordinea divină, făcând vizibilă armonia creației⁵³.

În tradiția biblică și patristică, interacțiunea dintre cer și pământ simbolizează unirea dintre cer și pământ, o realitate evidențiată în descrierea Ierusalimului ceresc din Apocalipsa (21, 16). Această viziune este transpusă arhitectural în nava/naosul bisericii (*navis* – navă), care devine o imagine eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu. Forma pătrată, simbol al imuabilității și al stabilității planului divin împlinit, este îmbrățișată de dinamismul circular al slujbelor liturgice, reflectând mișcarea continuă a harului în viața Bisericii⁵⁴.

⁵² Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 137.

⁵³ Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 137.

⁵⁴ Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 138.

Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază această relație, afirmând că sanctuarul luminează și conduce naosul, iar acesta din urmă devine expresia vizibilă a realității cerești. Prin această perspectivă teologică, spațiul liturgic nu este doar un loc al slujirii, ci o icoană a restaurării ordinii divine, așa cum era în Paradis și așa cum se va împlini în Împărăția lui Dumnezeu. Dezvoltarea verticală a spațiului liturgic reflectă direcția rugăciunii, simbolizată prin suișul tămâii, „parfum al soarelui și al luminii, mireasmă al *Pnevmiei*”⁵⁵. Acest urcuș se exprimă și în gesturile liturgice, precum ridicarea mâinilor preotului în timpul epiclezei sau înălțarea Sfintelor Daruri, toate indicând comuniunea dintre pământ și cer. În mod similar, mișcarea procesională în jurul templului sau al altarului evocă rotația astrelor în jurul centrului cosmic, reiterând armonia creației și unirea dintre cosmos și Împărăția lui Dumnezeu. Astfel, dinamica spațiului liturgic reflectă realitatea eshatologică a Bisericii, în care ordinea divină se revelează și se împlinește prin cultul liturgic⁵⁶.

În locașul bisericesc, Hristos continuă să desfășoare în mod direct întreaga Sa lucrare mântuitoare și sfințitoare. Prin aceasta, El îi unește cu Sine și între ei pe cei care cred în El, întărindu-i pentru a-și împlini lucrarea preoției universale atât în propria lor existență, cât și în întreaga creație cosmică. Locașul bisericesc devine centrul liturgic al creației, spațiul în care se săvârșește și de unde se revarsă asupra întregii creații puterea mântuitoare a lui Hristos, prin Duhul Sfânt. Această lucrare mântuitoare promovează progresul creației spre o unitate tot mai deplină, care unifică persoanele în iubire desăvârșită, fără a le confunda sau anula individualitatea⁵⁷.

În perspectiva unirii tuturor credincioșilor cu același Hristos, prezent în mod permanent în starea Sa de jertfă, se afirmă existența unei unice și veșnice Liturghii cerești, care se manifestă vizibil în liturghiile săvârșite în diferitele locașuri bisericești. Această realitate liturgică subliniază faptul că fiecare Sfântă Liturghie pământească nu este un simplu act

⁵⁵ Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 138.

⁵⁶ Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 138.

⁵⁷ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 45.

izolat, ci o participare reală la jertfa unică și neîntreruptă a lui Hristos, așa cum este ea actualizată în Împărăția cerurilor. Această învățătură a fost afirmată clar de Teodor de Mopsuestia, care a evidențiat faptul că Liturghia pământească este icoana vizibilă a Liturghiei cerești, iar prin participarea credincioșilor la cultul euharistic, aceștia sunt integrați în comuniunea universală a sfinților și a îngerilor, în prezența lui Hristos, Arhiereul veșnic. Astfel, fiecare celebrare euharistică devine o anticipare a realității eshatologice, în care întreaga creație este restaurată în comuniunea deplină cu Dumnezeu⁵⁸.

Mai precis, prin Sfânta Liturghie Hristos leagă cerul de pământ. Prin ea Fiul lui Dumnezeu, făcut Om, jertfit, înviat și înălțat, ne duce de-a lungul istoriei, pe toți cei ce vrem spre Tatăl, unde S-a înălțat El. Căci El S-a înălțat la Tatăl nu pentru a petrece acolo despărțit de noi, ci pentru a ne trage și pe noi la Tatăl. „Sfântul Chiril din Alexandria repetă în scrierea sa «Închinare în duh și adevăr»⁵⁹ continuu, că noi nu putem intra la Tatăl decât în starea de jertfă curată, iar cum noi nu ne putem așeza în această stare, Fiul Lui Cel întrupat care I se oferă tatălui ca o astfel de jertfă neîncetat, ne dă putința să ne unim cu El în starea Lui de jertfă curată, ca să ne putem ridica și noi împreună cu El la Tatăl asimilați cu El ca jertfe curate. Aflându-se în fața Tatălui în starea de jertfă pentru noi, El este în același timp și cu noi în mod pe de o parte actual, pe de alta virtual. El e punte între Tatăl și noi. Cu un braț e întins spre Tatăl, cu altul spre noi”⁶⁰.

Locașul bisericesc reprezintă spațiul central al lucrării mântuitoare a lui Hristos, deoarece inima Liturghiei care se săvârșește în el este Sfânta Euharistie. Aceasta constă în Taina prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Domnului și în împărtășirea credincioșilor cu ele. O mare parte dintre celelalte acte de cult săvârșite în locașul bisericesc sunt alcătuite din celelalte Sfinte Taine. Iar prin intermediul Tainelor, credincioșii

⁵⁸ Dumitru Stăniloae, „Biserica în sensul de locaș și de largă comuniune în Hristos”, p. 344.

⁵⁹ Chiril Arhiepiscopul Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr* (Părinți și scriitori bisericești 38), trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

⁶⁰ Dumitru Stăniloae, „Biserica în sensul de locaș și de largă comuniune în Hristos”, p. 344.

primesc harul lui Dumnezeu prin rugăciunile și actele văzute săvârșite de preot sau episcop. Acest har, fiind o lucrare necreată izvorâtă din ființa lui Dumnezeu, nu este separat de prezența iubitoare a lui Dumnezeu. În fiecare lucrare sacramentală, se află însăși prezența lui Dumnezeu, a Celui care lucrează mântuirea și sfințirea credincioșilor⁶¹. „Că prin el avem aducerea la Tatăl, într-un duh” (Efeseni 2, 18).

Locașul bisericesc nu este doar o simplă casă de rugăciune, ci este un spațiu al lucrării directe a lui Dumnezeu, unde Hristos, prin Duhul Sfânt, nedespărțit de Tatăl, îi unește pe credincioși fără să le anuleze identitatea, după modelul Sfintei Treimi. Acesta este locul prezenței și lucrării lui Dumnezeu, un cer pe pământ, unde credincioșii nu doar se roagă sau ascultă despre Dumnezeu, ci Îl întâlnesc în mod real. Această întâlnire atinge apogeul în împărtășirea cu Trupul și Sângele Fiului lui Dumnezeu, oferite din iubirea Sa nemărginită, pentru ca și credincioșii să răspundă cu aceeași iubire față de Dumnezeu și unii față de alții⁶².

Astfel, fiecare biserică devine un spațiu de transfigurare a cosmosului, un loc unde creația întreagă este adusă înaintea lui Dumnezeu și sfințită prin lucrarea harului, în așteptarea împlinirii eshatologice a Împărăției lui Dumnezeu⁶³.

Această comunitate indisolubilă între locaș, comunitate și prezența lui Hristos spre împărtășirea credincioșilor, sau în general primirea harurilor și darurilor necreate, s-a păstrat până azi, în mod nediminuat, în convingerea și practica Bisericii Ortodoxe.

Această legătură indisolubilă dintre locașul de cult, comunitatea eclezială și prezența lui Hristos, manifestată în împărtășirea credincioșilor și în primirea harurilor și darurilor necreate, s-a menținut nealterată până în prezent în conștiința și practica Bisericii Ortodoxe⁶⁴.

⁶¹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 45.

⁶² Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 46.

⁶³ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 51.

⁶⁴ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 54.

4. Misiunea ca vocație fundamentală a Bisericii

„Prin trimiterea și pogorârea Duhului Sfânt se întemeiază Biserica și inaugurează misiunea creștină. Duhul Sfânt Care S-a pogorât peste fiecare dintre Apostoli i-a umplut de tot harul și i-a transformat în vestitori ai Evangheliei, mărturisitori și purtători de har. Prin prooroci, Dumnezeu a anunțat venirea lui Mesia – Hristos, prin Apostoli, a împărțit lumii Evanghelia, puterea și viața lui Hristos. Și în această privință se împlinește făgăduința lui Hristos: dar putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului (Fapte 1, 8)”⁶⁵.

Apostolii erau oameni simpli, neînvățați, cu suflete curate și pline de bunăvoință, dar, în mare parte, pescari preocupați de asigurarea hranei zilnice, cunoscuți doar în comunitățile lor locale și vorbind dialecte regionale. Potrivit relatărilor biblice, ei erau adesea lipsiți de curaj și îndrăzneală, iar unii chiar s-au lepădat de Iisus în momente de încercare. Lucrarea Duhului Sfânt a produs însă în ei o transformare radicală: din oameni temători au devenit mărturisitori plini de curaj, din ignoranți ai tainei lui Hristos s-au transformat în propovăduitori ai Lui, având acum o înțelegere profundă a misiunii Sale. Această convertire interioară i-a transformat în martiri, atât în sensul de mărturisitori ai credinței, cât și în cel de jertfelnici ai adevărului evanghelic, fiind gata să-și dea viața pentru Hristos. Astfel, cei care odinioară erau fricoși Îl propovăduiesc acum pe Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat la cer, vestindu-L cu putere și îndrăzneală, indiferent de riscurile pe care le presupunea această misiune⁶⁶. „Ceea ce era la început, ceea ce noi am auzit, ceea ce cu ochii noștri am văzut, ceea ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții - și viața S-a arătat și noi am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci care la Tatăl era și care nouă ni s-a arătat, ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți părtășie cu noi, iar părtășia noastră, din parte-ne, este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus

⁶⁵ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 85-86.

⁶⁶ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, p. 87.

Hristos" (I Ioan 1, 1-3). Mântuitorul Iisus Hristos „a trimis pe Duhul Sfânt asupra Apostolilor Săi, ca să facă din ei purtători de revelație și de lumină, mădulare ale propriei puteri”⁶⁷. Deși Apostolii erau încredințați de realitatea Învierii lui Hristos, ei se aflau într-o stare de incertitudine și așteptare, neînțelegând încă pe deplin dimensiunea misiunii lor. Evenimentul Cincizecimii marchează sfârșitul acestei perioade de ezitare, revelându-le în mod deplin chemarea lor apostolică⁶⁸. Abia după Pogorârea Duhului Sfânt, misiunea lor primește o dimensiune clară și profundă, devenind o mărturie a biruinței lui Hristos asupra păcatului și morții. Prin lucrarea Duhului Sfânt, ei vestesc lumii viața cea nouă, descoperită prin Hristos, și chemarea la „comuniunea de viață și iubire cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”⁶⁹. „Comunitatea Apostolică a conștientizat pe deplin faptul că este Biserica lui Hristos în ziua Cincizecimii, când Duhul Sfânt S-a pogorât peste Apostoli sub forma limbilor de foc, pentru a le transmite forța de a propovădui Evanghelia”⁷⁰. Semnificația acestui eveniment în explică foarte bine condacul Cincizecimii: „Când Cel Preaînalt, pogorându-Se, a amestecat limbile, despărțit-a neamurile; iar când a împărțit limbile cele de foc, la o unire pe toți i-a chemat; și cu un glas slăvim pe Duhul cel Preasfânt”⁷¹.

Biserica este întemeiată pe temelia Apostolilor, cei care, prin propovăduirea Evangheliei și lucrarea harului, devin purtători ai Duhului Sfânt. Ea împlinește „economia lui Dumnezeu, aceea de a fi instrumentul Duhului Sfânt Care vine peste tot omul”⁷².

⁶⁷ Ion Bria, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea TRADIȚIEI*, p. 118.

⁶⁸ Daniel Ciobotea, *Teologie și spiritualitate*, p. 185.

⁶⁹ Valer Bel, „Sinteză de teologie și practică misionară creștin-ortodoxă”, în Viorel Ioniță (ed.), *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea*, Editura Basilica, București, 2011, p. 642.

⁷⁰ Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 169.

⁷¹ *** *Catavasier sau Octoih mic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 313.

⁷² Ion Bria, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea TRADIȚIEI*, p. 130.

Întemeierea Bisericii, ca desăvârșire a lucrării mântuitoare a lui Hristos, prin Pogorârea Duhului Sfânt și inaugurarea misiunii creștine, subliniază legătura indisolubilă dintre Biserică și misiunea ei. Biserica nu există în afara misiunii, ci este însăși prelungirea lucrării de mântuire a lumii, descoperită și împlinită de Hristos. În acest sens, Biserica nu doar propovăduiește Evanghelia, ci și actualizează lucrarea mântuitoare a Mântuitorului, continuând, prin Sfintele Taine și prin viața sa liturgică și pastorală, acele acte inițiate de Hristos prin cuvintele și faptele Sale, care au ca scop unirea omului cu Dumnezeu⁷³. „Căci prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli se întemeiază Biserica – trupul lui Hristos și Apostolii primesc puterea de sus pentru a fi martori ai lui Hristos în toată lumea: putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului (Faptele Apostolilor 1, 8). Biserica însăși ca trup al lui Hristos și stâlp și temelie a adevărului (1 Timotei 3, 15) este martorul adevărat în istorie al lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat”⁷⁴. Ea este cea care păstrează și transmite Evanghelia în plenitudinea sa, fiind spațiul în care se actualizează și se trăiește comuniunea cu Dumnezeu. Misiunea Sa reprezintă expresia vocației apostolice de a vesti lumii Evanghelia lui Hristos, chemând toate neamurile să fie în comuniune cu Dumnezeu prin Pocăință și Botez, adică prin lucrarea mântuitoare a Sfintelor Taine, prin care omul este restaurat și integrat în Trupul tainic al lui Hristos⁷⁵.

Biserica nu poate exista în afara misiunii, deoarece ea constituie atât scopul, cât și împlinirea acesteia⁷⁶. Misiunea este inseparabilă de însăși ființa Bisericii, fiind expresia lucrării ei permanente în lume. Prin natura sa misionară, Biserica este chemată să transfigureze întreaga creație,

⁷³ Mihai Burlacu, „Unitatea Bisericii reflectată de Sfintele Taine”, în Nicolae Moșoiu, Vasile Bîrzu (ed.), *Darul unității Bisericii și a lumii, implicații teologico-dogmatice și culturale*, al V-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică. Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna”. Sibiu 13-14 mai 2014, Editura Astra Museum / Andreiana, Sibiu, 2015, p. 369.

⁷⁴ Valer Bel, „Sinteză de teologie și practică misionară creștin-ortodoxă”, p. 644.

⁷⁵ Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 255.

⁷⁶ Valer Bel, „Vocația misionară și doxologică a teologiei academice”, p. 267.

împlinind planul lui Dumnezeu de unire a tuturor în Hristos și de restaurare a cosmosului în comuniunea dumnezeiască. „Mandatul încredințat Bisericii Sale de Mântuitorul Iisus Hristos exprimă elocvent dimensiunea misiunii: drept aceea, mergând, învățați toate neamurile botezându-le, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (Matei 28, 19-20)”⁷⁷. Astfel, Biserica constituie premisa fundamentală a misiunii creștine, fiind singura chemată să împlinească în mod autentic această lucrare. Mai mult decât atât, Biserica nu este doar condiția și mijlocul prin care misiunea se desfășoară, ci și scopul său esențial și împlinirea ei concretă. Prin însăși ființa sa, Biserica nu doar propovăduiește mesajul Evangheliei, ci îl și întrupează, fiind expresia vie a Împărăției lui Dumnezeu și spațiul în care se realizează comuniunea mântuitoare a omului cu Dumnezeu⁷⁸. În acest sens, părintele profesor Ion Bria subliniază că misiunea Bisericii constă în pătrunderea și răspândirea sa în lume, având ca scop universalizarea Evangheliei și integrarea oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu. Această Împărăție, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, este anticipată în mod tainic și real în Biserică prin Pogorârea Duhului Sfânt. Totodată, ea își va atinge deplinătatea și manifestarea desăvârșită la cea de-a doua venire a lui Hristos într-o slavă, când întreaga creație va fi transfigurată în comuniunea veșnică a lui Dumnezeu cu oamenii⁷⁹. În însăși esența sa misionară, Biserica nu doar împlinește misiunea, ci reprezintă însăși temelia și sensul acesteia. Misiunea nu este un aspect secundar al Bisericii, ci dimensiunea sa constitutivă, prin care se manifestă și se afirmă ca Trup al lui Hristos în lume. Această legătură indisolubilă dintre Biserică și misiune este ilustrată sugestiv prin afirmația: „Biserica trăiește prin misiune, așa cum un foc există prin ardere”⁸⁰, subliniind astfel faptul că misiunea nu este doar o activitate a Bisericii, ci însăși condiția vieții sale autentice în Hristos.

⁷⁷ Gheorghe Petraru, „Misiune și evanghelizare”, *Teologie și viață* nr. 1-3, p. 20.

⁷⁸ Valer Bel, „Vocația misionară și doxologică a teologiei academice”, p. 267.

⁷⁹ Ion Bria, „Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă. Aspecte, posibilități și perspective”, *Glasul Bisericii* nr. 1-2 (1982), p. 81. Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982, p. 3. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 121.

⁸⁰ Petru Rezuș, „Biserica în planul lui Dumnezeu”, p. 84.

Misiunea Bisericii constă în chemarea tuturor oamenilor în comuniunea sa, pentru ca aceștia să se împărtășească de mântuirea dăruită de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Prin această lucrare mântuitoare, Biserica îi călăuzește pe credincioși spre creșterea duhovnicească, până la „starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13), întrucât fiecare membru al Bisericii este chemat să participe la plinătatea vieții în Trupul lui Hristos. Această misiune universală reflectă voința pe care o are Dumnezeu, după cum mărturisește Sfântul Apostol Pavel: „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (1 Timotei 2, 4), reafirmând astfel caracterul soteriologic și universal al Bisericii⁸¹.

Adevărul mântuirii în Biserică este profund, iar împlinirea acestuia determină însăși mântuirea omului. Pentru a ilustra această realitate duhovnicească, Mântuitorul Iisus Hristos folosește imaginea viței și a mlădițelor (Ioan 15, 4-6), subliniind că viața duhovnicească este posibilă doar în comuniune cu El. Așa cum mlădița se usucă dacă este desprinsă de viță, tot astfel sufletul își pierde viața spirituală dacă se rupe de Biserică, Trupul tainic al lui Hristos, prin care primește harul mântuitor. Biserica este cuprinsă în butucul viței, Hristos, care ne cuprinde pe toți, și în care trebuie să rămânem dacă vrem să aducem roadă, căci seva în mlădițe vine prin butucul viței, de la Tatăl⁸².

Caracterul misionar al Bisericii nu este un aspect secundar, ci o dimensiune esențială a existenței și lucrării ei. Biserica nu este mai întâi o instituție și apoi misionară, ci, încă din ziua Cincizecimii, mărturisirea credinței face parte integrantă din viața creștină. Misiunea nu este doar o activitate a Bisericii, ci expresia vie a comuniunii cu Hristos și a chemării tuturor la mântuire⁸³.

Vocația misionară a Bisericii este intrinsec legată de caracterul său apostolic. Apostolicitatea Bisericii nu se limitează doar la originea sa

⁸¹ Valer Bel, „Vocația misionară și doxologică a teologiei academice”, p. 267.

⁸² Dumitru Radu, „Învățătura despre Biserică”, p. 424.

⁸³ Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 133.

istorică, fundamentată pe succesiunea directă de la Sfinții Apostoli, ci se manifestă și prin păstrarea instituțiilor și slujirilor apostolice, care sunt esențiale pentru identitatea sa autentică. Mai mult decât atât, dimensiunea apostolică a Bisericii se exprimă prin însăși trimiterea ei în lume, având un caracter mesianic. Așa cum Fiul a fost trimis de Tatăl, iar Apostolii au fost trimiși de Hristos (Ioan 20, 21-22; Matei 10, 5-40; Matei 28, 18-20), Biserica este chemată să continue această misiune, făcându-se instrument al lucrării mântuitoare și al vestirii Evangheliei în lume⁸⁴. Misiunea Bisericii reprezintă un act de fidelitate față de temelia apostolică, simbolizată de cele douăsprezece pietre și de cei doisprezece Apostoli ai Mielului (Apocalipsa 21, 14)⁸⁵. Aceasta își are originea în însăși trimiterea Apostolilor de către Hristos și în Pogorârea Duhului Sfânt, moment în care ei sunt investiți cu putere de sus pentru a continua lucrarea mântuitoare în lume⁸⁶.

Misiunea constituie o dimensiune fundamentală și o componentă esențială a ființei Bisericii, făcând parte integrantă din însăși existența sa. Biserica nu poate fi separată de misiunea sa, întrucât aceasta nu este doar o activitate ocazională, ci o stare permanentă care îi definește identitatea și lucrarea în lume. Ea rămâne într-o continuă dinamică misionară, întrucât însăși chemarea sa este aceea de a propovădui Evanghelia și de a împărtăși lumii harul mântuitor al lui Hristos. Astfel, Biserica nu poate înceta niciodată să fie misionară, deoarece prin misiune își împlinește vocația apostolică și eshatologică, conducând întreaga creație spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu⁸⁷.

Includerea misiunii în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii evidențiază atât necesitatea, cât și importanța sa fundamentală. Atunci când misiunea este privită nu doar în dimensiunea sa istorică, ci și dintr-o

⁸⁴ Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 5.

⁸⁵ Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 255.

⁸⁶ Valer Bel, „Sinteză de teologie și practică misionară creștin-ortodoxă”, p. 643.

⁸⁷ Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, p. 6.

perspectivă eshatologică, rolul ei devine și mai evident, subliniind pregătirea umanității pentru comuniunea deplină cu Dumnezeu în Împărăția Sa⁸⁸.

Misiunea Bisericii are o dublă dimensiune: una strictă, referitoare la *evangelizare* și *propovăduirea Cuvântului*, și una mai largă, exprimată prin *mărturie* care se referă la întreaga viață creștină – cult, Sfintele Taine, rugăciune și spiritualitate. Această vocație misionară nu este doar individuală, ci și comunitară, iar fiecare creștin este chemat să fie mărturisitor al Evangheliei prin viața și slujirea sa. Deși preoția sacramentală joacă un rol esențial, misiunea nu este rezervată exclusiv clerului, ci implică întreaga comunitate. Apostolatul laicilor devine tot mai necesar, întrucât aceștia pot desfășura activități misionare eficiente în diverse domenii ale vieții sociale⁸⁹. Astfel, misiunea Bisericii nu este doar un act de propovăduire, ci o responsabilitate fundamentală de comuniune, mărturisire și slujire a lui Dumnezeu și a aproapelui⁹⁰.

Omul, prin slujirea aproapelui, devine misionar al lui Hristos, împlinind astfel chemarea sa de a participa la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu. Această vocație misionară își găsește temeiul și desăvârșirea în persoana lui Iisus Hristos, iar cadrul autentic de manifestare a acesteia este Biserica, Trupul Său tainic. Sfântul Ioan Gură de Aur a fundamentat întreaga sa propovăduire pe ideea comuniunii și a apartenenței tuturor credincioșilor la Trupul mistic al lui Hristos. În această perspectivă, vocația misionară a fiecărui om se actualizează prin mărturisirea

⁸⁸ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 311. A se vedea și: Adrian Cherhaț, „Accentul eshatologic al misiunii creștine”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Teologia Ortodoxă* nr. 1 (2012), p. 121.

⁸⁹ A se vedea: Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate; O viziune teologică asupra misiunii laicului*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015.

⁹⁰ Valer Bel, „Exigențele misiunii creștine în gândirea Părintelui Ion Bria”, în Nicolae Moșoiu (ed.), *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, p. 246.

Evangeliei și prin slujirea celorlalți, moment în care fiecare persoană devine un imitator al lui Hristos, asumându-și modelul Său de iubire și jertfă pentru lume⁹¹.

Din iubire față de aproapele, creștinul devine mărturisitor al Evangheliei lui Hristos nu doar prin cuvânt, ci mai ales prin viața sa, trăind în milostivire și în har, slujind în toate lui Dumnezeu. Potrivit învățăturii Sfântului Ioan Gură de Aur, slujirea nu se limitează la cler, ci reprezintă o formă de jertfă și dăruire ce aparține întregii comunități ecleziale. Astfel, fiecare credincios este chemat să participe activ la viața Bisericii, asumându-și vocația sa preoțească universală prin iubire, slujire și mărturisire a lui Hristos în lume. „În fiecare oră din zi, chiar laici fiind, să devenim preoți ai lui Hristos, investiți cu splendorile tainice ale unui nou sacerdoțiu. Care este altarul nostru? Iată-l, altar sfânt, sfânta sfintelor minunată: mâna săracului. Și jertfa? Milostenia noastră a cărei mireasmă va urca până la cer”⁹².

Sfântul Ioan Gură de Aur a îndemnat neconținut la transfigurarea iubirii în acțiune concretă, subliniind că adevărata dragoste creștină nu se limitează la sentiment, ci se manifestă prin fapte de milostenie, slujire și jertfă pentru aproapele. În viziunea sa, iubirea autentică este o expresie vie a lucrării harului în om și o reflectare a iubirii lui Hristos față de lume. „Vocația misionară a omului se concretizează astfel în mărturisirea vie a prezenței lui Dumnezeu în lume prin Cuvântul Lui, împărtășit euharistic și întrupat în faptă bună”⁹³.

⁹¹ Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate; O viziune teologică asupra misiunii laicului*, p. 158.

⁹² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau tâlcuirea Epistolei a doua către Corinteni*, trad. Theodosie Athanasie, ediție revizuită de Constantin Făgășean, Editura Sofia, București, 2007, p. 237.

⁹³ Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate; O viziune teologică asupra misiunii laicului*, p. 158.

Concluzii

Analiza dimensiunii teologice, spirituale și misionare a Bisericii, având ca punct de plecare evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt și culminând cu înțelegerea locașului de închinare ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu, ne-a condus la o viziune amplă asupra rolului și menirii Bisericii în lume. Am evidențiat faptul că Biserica își are originea în lucrarea mântuitoare a lui Hristos, fiind întemeiată prin Duhul Sfânt la Cincizecime și continuând să fie spațiul prezenței vii a lui Dumnezeu în lume.

De asemenea, am subliniat că Biserica nu este doar un loc al slujirii liturgice, ci și o icoană pământească a Împărăției lui Dumnezeu, unde comuniunea dintre cer și pământ devine realitate prin viața sacramentală. Totodată, am aprofundat caracterul misionar al Bisericii, arătând că misiunea nu este doar o activitate a ei, ci însăși esența existenței sale, fiind chemată să transmită lumii Evanghelia și să conducă întreaga creație spre unirea cu Dumnezeu.

Prin această perspectivă integrată, reiese faptul că Biserica este, în același timp, o realitate divino – umană, un spațiu al harului și un instrument al mântuirii. Întemeiată la Cincizecime, ea rămâne vie prin Liturghie, prin rugăciune și prin mărturisirea continuă a credinței. Misiunea sa este de a aduce oamenii la comuniunea cu Dumnezeu, iar această chemare implică fiecare credincios, fie cleric, fie laic, într-o responsabilitate de mărturie și slujire.

În concluzie, legătura dintre întemeierea Bisericii, dimensiunea ei liturgică și rolul său misionar este una organică și indisolubilă. Biserica, ca Trup al lui Hristos și icoană a Împărăției, continuă să fie lumina lumii, împlinindu-și vocația prin slujire, comuniune și vestirea Evangheliei, pentru ca toți oamenii să fie părtași ai vieții veșnice în Hristos.

Între Răsărit și Apus. Considerații interconfesionale asupra muzicii creștine

Melania Anamaria Toderici*

Abstract: Prezenta cercetare propune o analiză comparativă a muzicii bisericești în confesiunile ortodoxă, romano-catolică și protestantă. Teza centrală este că muzica liturgică nu este simplu ornament al cultului, ci formă de mărturisire teologică și de configurare confesională a credinței. Diferențele dintre cântarea bizantină, gregoriană și polifonia sacră nu reflectă doar evoluții muzicale distincte, ci moduri diferite de a înțelege raportul dintre cuvânt, comunitate, frumusețe și tradiție liturgică. Din punct de vedere metodologic, cercetarea utilizează metoda comparativă pentru a evidenția asemănările, deosebirile și punctele de intersecție dintre tradițiile muzicale analizate. Structura articolului debutează cu o privire de ansamblu asupra muzicii în cultul creștin timpuriu, urmată de subcapitole dedicate cântării bizantine, cântării gregoriene și polifoniei sacre apusene, cu o secțiune separată consacrată tradițiilor muzicale ale Reformei. Studiul se încheie cu o prezentare a muzicii bisericești pe teritoriul României.

Cuvinte cheie: cântare liturgică, muzică bizantină, cântare gregoriană, polifonie sacră, coral luteran, interconfesionalitate.

Introducere

Muzica a însoțit cultul creștin din primele sale forme. Nu este vorba de o simplă tradiție estetică, ci de un mod de a mărturisi credința, de a constitui comunitatea și de a transmite dogma. Fiecare mare confesiune

* Doctorandă la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (Universitatea Babeș-Bolyai).

creștină și-a dezvoltat propriul stil de cântare, iar aceste stiluri nu sunt intersanjabile: ele exprimă teologii diferite ale relației dintre om, Dumnezeu și adunarea liturgică.

Studiul de față compară trei mari tradiții: cântarea bizantină a Răsăritului ortodox, cântarea gregoriană și polifonia sacră apuseană, cu prelungirile lor în spațiul Reformei. O secțiune separată este dedicată evoluției muzicii bisericești pe teritoriul României. Comparația urmărește nu numai structura melodică sau evoluția istorică, ci și funcția liturgică, participarea comunității și raportul dintre textul dogmatic și expresia muzicală. Limitele studiului sunt recunoscute: analiza are caracter introductiv și nu pretinde o tratare exhaustivă a fiecărei tradiții.

Un aspect metodologic esențial este distincția, de multe ori neglijată, dintre câteva categorii care nu sunt echivalente: cântarea liturgică (integrantă a cultului divin și parte a Tradiției), muzica religioasă (compoziție cu tematică creștină, dar exterioară liturghiei) și muzica sacră (categorie mai largă, incluzând și lucrări concertistice cu tematică religioasă). În context ortodox, cântarea liturgică are un statut teologic distinct față de o compoziție religioasă interpretată în concert. Confundarea acestor categorii generează interpretări eronate atât în discuțiile interconfesionale, cât și în evaluarea practicii liturgice concrete.

1. Muzica în cultul creștin timpuriu

Cântarea creștină s-a constituit prin preluarea și transformarea moștenirii iudaice. Primele comunități creștine au cântat psalmi, practicând psalmodierea de tip responsorial și antifonic, cunoscute din tradiția sinagogală și a Templului din Ierusalim. Cartea Psalmilor a devenit parte indispensabilă a primelor manifestări liturgice creștine, funcționând ca punte între promisiunile veterotestamentare și împlinirile hristologice: psalmii, prin caracterul lor profetic cu conotații hristologice, au alcătuit nucleul cultului creștin timpuriu. Documentul creștin *Constituțiile*

apostolice (sec. III) atestă utilizarea psalmilor ca structuri de bază în adunările creștine¹.

Înrudirea dintre cântarea creștină timpurie și cea iudaică este vizibilă și în practica liturgică orientală de astăzi. Neagu Djuvara observa că, urmărind o slujbă ortodoxă în care riturile vechi s-au păstrat intact, de pildă cântarea Evangheliei de către călugării de la Athos, înrudirea cu vechile cânturi religioase evreiești este atât de izbitoare „încât savantele explicații ale muzicologilor sunt de prisos.” Continuitatea este directă: primii creștini nu au făcut decât să continue ritualul evreiesc într-o formă treptat reformată, iar originea ebraică a cântării creștine timpurii rămâne incontestabilă².

Muzica a apărut în toate culturile ca limbaj ritualic, expresie a invocației, fricii, mulțumirii și speranței comunității. În context creștin, această dimensiune universală capătă un conținut specific: cântarea devine modul cel mai adecvat de a vorbi lui Dumnezeu, de a-I aduce laudă și de a exprima taina inexprimabilă a comuniunii cu El. Funcția estetică este subordonată funcției teologice³.

Părintele Dumitru Stăniloae a formulat cu precizie această dimensiune teologică a cântării liturgice. El arată că prin cântare credincioșii „trăiesc taina lui Dumnezeu, se unesc cu existența Lui negrăită” și că prin ea „se spune mai mult decât poate exprima indiferent care cuvinte”. Cântarea dă astfel un coeficient nemărginit admirației față de măreția lui Dumnezeu, exprimând apofaticul și inexprimabilul printr-un limbaj superior cuvântului simplu rostit⁴.

¹ Lavinia Belibou, *Muzica în contextul liturghiei creștin-ortodoxe (teză de doctorat, Universitatea Transilvania din Brașov, 2020)*. Rezumat, https://www.unitbv.ro/documente/cercetare/doctorat-postdoctorat/sustinere-teza/2020/belibou/Rezumat_-Belibou.pdf, accesat 30 mai 2020.

² Neagu Djuvara, *Civilizații și tipare istorice*, Humanitas, București 2006, p. 99.

³ Cristian Caraman, „Rolul muzicii sacre în transformarea societății,” *Muzica*, nr. 2 (2012), pp.51–52.

⁴ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 421.

Stăniloae evidențiază totodată dimensiunea comunitară a cântării. Prin ea credincioșii nu se aud doar unii pe alții, ci simt vibrațiile ființei celuilalt unite cu ale lor: „cântarea este un factor de întărire a comunității credincioase și de aceea se cere să se facă, de preferință, în comun”. Cântarea comună nu anulează persoana, ci produce o simfonie prin intercomunicare, în care gândirea iubitoare la Dumnezeu este totodată cauza și efectul unității. Sfântul Ioan Gură de Aur asemuia vocile credincioșilor cu corzile unei chitare: „Glasurile noastre sunt ca și coardele unei chitare, care scot sunete diferite, dar produc o armonie a evlaviei”⁵. Sfântul Ambrozie al Milanului vedea în cântarea comună „chezășia păcii și armoniei”, un factor care adună pe cei despărțiți, unește pe cei dezbinați și împacă pe cei certați⁶.

Sfântul Grigorie de Nyssa surprinde și dimensiunea cosmică a acestei unități muzicale. El arată că universul însuși este o uriașă armonie muzicală, formată din nenumărate melodii ale părților, iar în om se reflectă această muzică în mod deosebit prin afectivitatea lui conștientă. Cântarea umană exprimă armonia ființei sale și imită, în formă umanizată, armonia universului. „Totul e un imn de laudă nesfârșit de bogat și de variat, produs de Dumnezeu și adresat lui Dumnezeu”⁷.

Pe lângă funcția doxologică și comunitară, cântarea liturgică a exercitat din primele veacuri o funcție catehetică și apologetică. Sfântul Vasile cel Mare compara melismele liturgice cu mierea cu care doctorii înțelepți îmbracă paharul medicamentelor amare: „A amestecat plăcerea cântării în dogme, ca prin plăcerea și dulceața auzului să primim fără să ne dăm seama folosul cuvintelor.” Prin cântare se întipăresc în suflete învățăturile de credință mai adânc decât prin cuvântul simplu rostit⁸.

Ereziarhii au înțeles rapid forța muzicii în transmiterea doctrinei și au exploatat-o sistematic. Gnosticii Marcion și Valentin la Roma, Bardesane

⁵ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 422.

⁶ Sfântul Vasile cel Mare, citat în Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, pp. 422–423.

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, citat în Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 426.

⁸ Sfântul Ambrozie al Milanului, citat în Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 427.

și Armoniu în Siria, Arie în Alexandria și-au răspândit învățăturile prin imne cântate în adunările de cult. Răspunsul ortodox a venit pe același teren: Sfântul Efrem Sirul a compus imne pentru a contracara ereziile lui Bardesane și Manes, iar Sfântul Ioan Gură de Aur a organizat la Constantinopol procesiuni cu coruri ortodoxe, cântând imne despre consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Pr. Ene Braniște preciza că „începând din secolul III, cântarea în comun a fost folosită într-o largă măsură în activitatea misionară a Bisericii ca armă de luptă împotriva ereziilor și ca mijloc de explicare, de întărire și de apărare a doctrinei ortodoxe”⁹.

Scrierile patristice rămân sursa principală de informație despre muzica liturgică a primelor secole. Sfântul Ignatie al Antiohiei, Tertulian, Clement din Alexandria, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Eusebiu de Cezareea, istoricii Socrate Scholasticul, Sozomen, Filostorgiu și Teodor din Cyr au oferit detalii despre practica muzicală a timpului lor în omilii, scrisori și comentarii biblice. O referință interesantă face și Pliniu cel Tânăr (114), fost guvernator al Bitiniei, într-o scrisoare adresată împăratului Traian, în care consemnează că creștinii „cântă alternativ în versuri un imn lui Hristos ca unui Dumnezeu”¹⁰.

Odată cu adoptarea creștinismului ca religie de stat și cu noile provocări dogmatice ale secolului al IV-lea, imnul a dobândit funcție catehetic-dogmatică explicită. Petre Vintilescu remarca, în *Poezia imnografică*, că adoptarea creștinismului ca religie de stat a accelerat compunerea imnelor cu caracter dogmatic, menite să exprime învățăturile de credință și să combată ereziile. Imnul nu mai este doar expresie a adorației, ci formă de mărturisire articulată a credinței¹¹.

⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, citat în Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, 428–429.

¹⁰ Ene Braniște, citat în Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 424.

¹¹ „Dezvoltarea muzicii din primele veacuri creștine până în epoca Cucuzeliană”, Psalticii Catedralei Patriarhale (blog), 18 august 2010, accesat 30 mai 2020, <https://psalticii-catedraleipatriarhale.wordpress.com/2010/08/18/dezvoltarea-muzicii-din-primele-veacuri-crestine-pana-in-epoca-cucuzeliana/>.

2. Răsăritul: cântarea bizantină

Cântarea bizantină este cea care păstrează cel mai fidel legătura cu vechea cântare creștină, cu evoluțiile inevitabile pe plan innografic și melodic impuse de cursul istoriei Bisericii Răsăritene. Forma ei s-a consolidat odată cu creștinismul de stat al Imperiului Roman. Liturghia publică în marile bazine imperiale a impus un cadru muzical în care comunitatea răspundea solistului sau corului prin refrene fixe, la marile praznice ale calendarului liturgic. Aceste formule repetate an de an au creat o tradiție solidă, în care participarea comunității era directă și formativă.

Între secolele al VI-lea și al VII-lea, repertoriile de cânt au fost completate. Fiecare mare oraș, regiune sau mănăstire și-a elaborat un corpus de cântări propriu pentru toate evenimentele liturgice importante ale anului. Ritul local al Ierusalimului a exercitat cea mai mare influență, iar mănăstirile din deșertul egiptean au fost imitate atât în Apus, cât și în Răsărit. Manuscrisele cele mai timpurii care conservă aceste repertorii datează din secolul al VIII-lea și cuprind numai texte, fără notație muzicală, ceea ce înseamnă că transmiterea melodiei se făcea exclusiv pe cale orală¹².

Secolul al IX-lea aduce o consolidare a ritualului, atât în sferele culturale vorbitoare de limbă latină, cât și în cele vorbitoare de greacă. Atât Apusul, cât și Răsăritul inaugurează un proces de reorganizare a tradițiilor locale disparate într-un singur rit derivat din tradiția capitalei spirituale a regiunii. Începând cu secolul al X-lea se poate vorbi de o configurație clară a muzicii răsăritene. Apariția Muntelui Athos ca centru de spiritualitate (963) a jucat un rol decisiv: bibliotecile athonite conservă astăzi aproximativ 3.000 de codice muzicale, reprezentând 25% din totalul celor circa 12.000 de manuscrise. Nevoia unei tradiții uniforme a dus la crearea unui sistem de notație muzicală și a unei literaturi teoretice pentru explicitarea acestei muzici¹³.

¹² Petre Vintilescu, *Poezia innografică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 8.

¹³ Petre Vintilescu, *Poezia innografică*, p.8.

Primele sisteme de notație au fost încercări venite din diferite părți ale lumii creștin-răsăritene. Abia prin notația medio-bizantină s-a realizat uniformizarea tradițiilor locale disparate, trecerea de la un sistem imperfect la unul definit și explicit. Această trecere s-a produs atât în Biserica Apuseană, cât și în cea slavă. Notația medio-bizantină a permis copierea melosului conservat în codici paleobizantini într-o diastematică precisă, marcând o turnură decisivă în istoria muzicii bizantine¹⁴.

În secolul al XIII-lea are loc o transformare radicală prin fenomenul *kalophoniei*, al înfrumusețării și ornamentării creațiilor. Figura centrală a acestei perioade a fost Ioannes Cucuzeles, care a reușit să lase o operă teoretico-muzicală substanțială și să îmbogățească considerabil semiografia chironomică, recreând repertoriul secolelor X–XIII în spiritul noilor tehnici de compoziție, fără a se depărta de tradiția înaintașilor. Întregul corpus semiografic de după el îi va purta numele până în pragul secolului al XIX-lea¹⁵.

Din punct de vedere al formelor imnografice, cântarea bizantină s-a articulat în jurul imnului, nu al psalmodiei, care a rămas predominantă în Apus. Psalmodia bizantină se distinge de cea apuseană printr-o melismatică mai ornamentală, mai bogată. Forme specifice au apărut succesiv: irmosul (sec. VI–VII), condacul — compus de Sfântul Roman Melodul, structurat din strofe legate prin acrostihuri, cu 18–24 de strofe —, și canonul (sec. VII–VIII), format din nouă ode, alcătuite fiecare din mai multe strofe concordante ritmic. Printre marii compozitori de canoane se numără Andrei Cretanul, autorul Marelui Canon, și Ioan Damaschin, care a stabilit totodată sistemul celor opt glasuri (ehuri), alcătuit din patru glasuri autentice și patru plagale. Textele și melodiile cântărilor liturgice ortodoxe sunt încadrate în aceste glasuri cărora le corespund forme melodice specifice¹⁶.

Trăsăturile definitorii ale cântării bizantine sunt: caracterul monodic (o singură linie melodică), isonul ca suport armonic vocal, ornamentarea

¹⁴ Petre Vintilescu, *Poezia imnografică*, p.8.

¹⁵ Petre Vintilescu, *Poezia imnografică*, p.8.

¹⁶ Cristian Caraman, „Rolul muzicii sacre”, pp. 55–56.

melismatică, legătura indisolubilă cu textul liturgic și absența instrumentelor muzicale. Cântarea este exclusiv vocală, iar norma liturgică a Răsăritului nu a integrat niciodată instrumentul în Liturghie. Eusebiu de Cezareea combătea vehement folosirea instrumentelor muzicale în cadrul cultului, argumentând că persoanele se unesc mai deplin atunci când își unesc glasurile în aceeași cântare, căci prin glasuri se exprimă întreaga simțire și gândire a ființelor lor. Instrumentul, oricât de elaborat, nu poate produce această comuniune interpersonală pe care o realizează vocile unite ale credincioșilor.

3. Apusul: cântarea gregoriană și polifonia sacră

Cântarea gregoriană reprezintă forma de monodie vocală codificată în jurul anului 600, în pontificatul papei Grigore cel Mare. Nu este o creație *ex nihilo*: psalmodia ebraică, trecută prin filtrul creștinătății romane, a căpătat sub numele de *Cantus romanus* (fiindcă provenea de la Roma) sau *Cantus choralis* (fiindcă era interpretat de cor bărbătesc) o formă stabilă și oficializată. Cântarea gregoriană este în esență monodică — o singură linie melodică —, se desfășoară modal și nu implică acompaniament instrumental¹⁷.

Antifonarul gregorian, cunoscut și ca *Cantus planus* pentru desfășurarea sa liniștită, cu valori egale și ambitus mic, a servit drept bază pentru generații de polifoniști. Melodiile gregoriene au influențat compozitori de calibrul lui Palestrina, Johann Sebastian Bach, Franz Liszt și César Franck; Hector Berlioz a apelat la *Dies irae*, acest *cantus pro defunctis*, în *Simfonia fantastică*, pentru a reda tragismul morții. Papa Grigore cel Mare a stabilit totodată regulile de execuție și ordinea cântărilor în cadrul liturghiei, iar Antifonarul său a rămas îndreptar normativ pentru tradiția apuseană.

Monodia vocală, atât religioasă, cât și profană, a caracterizat exprimarea muzicală până în jurul anului 1000. Începând cu secolul al X-lea,

¹⁷ Cristian Caraman, „Rolul muzicii sacre”, pp. 53–57.

în abațiile din Saint-Gall și Saint-Martial din Limoges a apărut tropul, un nou procedeu constând din plasarea de cuvinte pe lungile vocalisme ale aliluiei, ulterior extinse la toate părțile mesei: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei. Tropul propune libertatea formei, intercalând între textele oficiale ale tradiției paleocreștine texte noi cu melodia corespunzătoare, devenind primul gen autonom din istoria muzicii care evadează din cadrul tradiției rigide.

Evoluția de la monodia gregoriană la polifonia sacră s-a produs treptat, începând cu secolul al IX-lea. Organum-ul — cea mai veche formă de polifonie — a presupus adăugarea unei a doua voci pe *cantus firmus* gregorian, la distanță de cvartă sau cvintă, notă lângă notă (*punctum contra punctum*). La școala din Notre-Dame din Paris (sec. XII), Léonin și Pérotin au dus organum-ul la apogeu, pentru ca el să fie rapid eclipsat de motet. Motetul, apărut în secolul al XIII-lea pe baza conduitului, a devenit genul cel mai important și procedeu de emancipare cel mai îndrăzneț al muzicii medievale. Destinat exclusiv serviciului liturgic în secolele XIV–XV, el a solicitat progresiv instrumentele, influențând mai ales în Italia genuri precum ricercarul, oratoriul și cantata¹⁸.

Cel mai important gen de muzică religioasă din istoria muzicii europene rămâne misa polifonică — compoziție pentru cor și soliști, bazată pe texte de cult catolic, cântată cu sau fără acompaniament instrumental. Ea a inaugurat o etapă nouă a civilizației muzicale europene. Atât Biserica Apuseană, cât și cea Răsăriteană s-au opus laicizării muzicii bisericești prin selecționarea și sistematizarea formelor liturgice: coralul gregorian în Apus și Octoihul în Răsărit reprezintă tendința Bisericii de a grupa cântările de cult după criterii pur religioase.

Introducerea instrumentelor în cultul apusean a produs tensiuni teologice semnificative. Nu mică a fost influența muzicii instrumentale în evoluția cântării bisericești în Apus, fapt care a impus intervenția Conciliului tridentin. Orga a intrat treptat în practica liturgică, în pofida rezistenței canonice. În general, concepția doctrinară a Bisericii Apusene a

¹⁸ Cristian Caraman, „Rolul muzicii sacre”, pp., 57–59.

trebuit să facă față acestei inovații, contrare principiilor și practicii creștine străvechi. În 1903, prin bula *Motu proprio*, s-a recunoscut că „muzica proprie a Bisericii este pur vocală”, acordând ca excepție acompaniamentul de orgă, iar în anumite cazuri, cu aprobarea episcopilor, și alte instrumente. Pianul și instrumentele zgomotoase au fost expres interzise. Numai capelele papale au menținut până astăzi exclusiv cântarea vocală¹⁹.

4. Reforma și cântarea comunitară

Reforma protestantă a adus o reconfigurare profundă a raportului dintre muzică, comunitate și cuvântul biblic. Aceasta nu a fost un fenomen unitar: tradițiile luterană, reformată și anglicană au construit raporturi distincte cu cântarea liturgică, iar tratarea lor ca un bloc omogen ar falsifica analiza.

Tradiția luterană a acordat muzicii o valoare teologică pozitivă explicită. Martin Luther, el însuși muzician și compozitor, considera muzica un dar al lui Dumnezeu, a doua după teologie. El a compus corali — cântări strofice în limbă germană vernaculară, destinate întregii comunități de credincioși — și a susținut că predica muzicală poate consolida credința mai eficient decât cuvântul simplu rostit. Coralul luteran a devenit forma emblematică a muzicii lutherane, ajungând la apogeul artistic în creația lui Johann Sebastian Bach. Luther nu a respins muzica polifonică; a integrat-o în serviciul divin, cu condiția esențială ca textul să rămână inteligibil pentru comunitate. Funcția catehetică a muzicii este centrală în eclesiologia lutherană²⁰.

Tradiția reformată (calviniană) a adoptat o abordare mai restrictivă. Jean Calvin considera că în cult nu ar trebui utilizate decât textele biblice, în special psalmii. Această convingere teologică a condus la constituirea

¹⁹ Petre Vintilescu, *Poezia imnografică*, p. 180.

²⁰ A. Robin, Leaver, *Luther's Liturgical Music: Principles and Implications*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, pp. 23–45.

Psaltirii Geneveze (1562), un corpus de psalmi traduși în metrică franceză și puși pe melodii simple, accesibile întregii comunități, compuse în colaborare cu Louis Bourgeois și alți muzicieni. Cântarea polifonică și instrumentele muzicale au fost eliminate din spațiul liturgic reformat. Efectul a fost o cultură sonoră a sobrietății și a participării congregaționale directe, în care cântarea nu adornează, ci mărturisește. Psaltirea Geneveză a rămas una dintre cele mai influente colecții muzicale ale Reformei, răspândindu-se în întreg spațiul protestant reformat din Europa²¹.

Tradiția anglicană a combinat elementele moștenite din practica liturgică romană cu cerința reformatoare a limbii vernaculare. Prima liturghie anglicană publicată în engleză a fost creată de John Merbecke în 1549. O trăsătură a muzicii de cult anglicane a fost promovarea psalmilor metrizați: între 1560 și 1600 au apărut 19 ediții de psalmi metrizați cu muzică polifonică. Anglicanismul a dezvoltat o tradiție corală proprie, legată de catedrale, în care coruri mixte interpretează muzică polifonică rafinată de compozitori ca Thomas Tallis sau William Byrd. Anthemul — gen specific englez, apropiat de motetul francez și cantata germană, punând pe muzică un text în engleză — a cunoscut o mare înflorire în secolele XVI–XVIII, atingând o expresie desăvârșită în creația lui Georg Friedrich Händel²².

Ceea ce unește aceste trei tradiții distincte este sublinierea funcției catehetice și comunitare a cântării. Coralul luteran și psalmii metrici reformați au fost gândiți ca instrumente de transmitere a doctrinei în limbă accesibilă tuturor, recuperând funcția pe care o avuseseră imnele dogmatice în primele secole creștine. Cântarea comunitară nu este o inovație protestantă, ci o reîntoarcere la o practică originară a Bisericii.

²¹ Charles Garside Jr., „Calvin's Preface to the Psalter: A Re-Appraisal,” *Musical Quarterly* 37, no. 4 (1951), pp. 566–577.

²² Nicholas Temperley, *The Music of the English Parish Church*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 20–35.

5. Muzica bisericească în spațiul românesc

Faptul că pe teritoriul României au conviețuit și conviețuiesc mai multe confesiuni creștine a dat muzicii bisericești românești o evoluție particulară. Noi, românii, adoptând în mod firesc stilul de cântare bizantin, am intrat totuși în contact susținut cu celelalte confesiuni, iar influențele acestui contact sunt vizibile, mai ales în spațiul transilvănean.

O influență de primă importanță este relația dintre muzica bisericească și muzica veche românească laică. Psalții — muzicienii din spațiul eclesiastic — au jucat un rol central în transmiterea tradiției muzicale culte. Unii proveneau din Constantinopol, aduși ca parte a suitei domnitoare; alții erau autohton educați. Ei aveau rang nobiliar și/sau ocupau funcții publice în administrația domnească, cumulând adesea roluri de compozitori și interpreți. Operau cu repertorii specifice Polisului, pe care le combinau cu realitățile și gusturile culturale locale. Din manuscrisele rămase în colecții (ante sec. XIX) sau din tipăriturile din secolul al XIX-lea pot fi identificate categoriile muzicale utilizate în principatele române: muzică liturgică, compoziții structurate pe formele muzicii culte constantinopolitane, cântece de mahala sau de târg și cântece sătești²³.

Lucrările teoretice din spațiul muzicii bizantine și post-bizantine diferă ca dimensiune și conținut, purtând diverse denumiri: Gramatică muzicală (*Grammatikè Mousikè*), Introducere (*Eisagogè*), Propedie (*Propaideia*), Didascalie, Papadikie (*Papacedikè technè*), Erminie (*Ermèneia*). Deși variabile ca dezvoltare, aceste gramatici ale muzicii psaltice înmăgazinează principii de organizare și reglementare a conduitei interpretative, bazate pe o tradiție confirmată de predecesori. Ele au servit deopotrivă ucenicilor doritori să learn arta muzicii în conformitate cu tradiția înaintașilor și cercetătorilor contemporani.

Situația din Transilvania prezintă particularități generate de contextul confesional al regiunii. Deși identitatea bizantină a cântării ortodoxe s-a păstrat și acolo, contactele mai intense cu confesiunile romano-catolică,

²³ Constantin Răileanu, „Muzica veche românească, între sacru și profan,” *Revista Bibliotecii Academiei Române* 2, nr. 1 (2017), pp. 57–60.

luterană și reformată au produs influențe vizibile, mai ales în introducerea cântării corale polifonice. Aceasta a creat o tensiune care nu s-a rezolvat uniform în practica liturgică ortodoxă românească: tensiunea dintre tradiția psalticii — cântarea la strună, monodică, executată de cantori specializați — și cântarea corală, polifonică, implicând cor și dirijor. Ambele forme coexistă astăzi în parohiile ortodoxe românești, cu ponderi diferite în funcție de regiune și de tradiția locală.

Este remarcabil totodată că în Țara Românească și Moldova s-a păstrat cu fidelitate tradiția muzicală bizantină și s-a acordat o atenție deosebită formării și transducerii acesteia. Cercetările muzicologice din secolul al XX-lea au identificat, în diverse biblioteci și colecții personale, surse culturale edificatoare pentru realitatea orientală a limbajului muzical cotidian românesc, confirmând că muzica de factură cultă a funcționat în spațiul românesc ca un liant între sacru și profan, între tradiția constantinopolitană și creativitatea locală.

Concluzii

Compararea tradițiilor muzicale creștine analizate permite câteva concluzii de natură teologică și interconfesională.

Originea iudaică a cântării creștine este incontestabilă, iar continuitatea dintre psalmii Templului și cântarea liturgică creștină, atât răsăriteană, cât și apuseană, arată că Biserica nu a improvizat o practică muzicală proprie, ci a asumat-o și a transformat-o treptat, sub presiunea noilor revelații dogmatice. Imnul cu caracter dogmatic, apărut ca răspuns la provocările eretice ale primelor secole, a rămas forma canonică prin care credința se cântă și se transmite.

Cântarea bizantină a menținut coerent caracterul monodic, vocal și ornamentat, integrând muzica în structura Liturghiei ca parte a Tradiției. Participarea comunității se realizează prin ison, prin răspunsuri fixe și prin cântarea la strună. Cântarea este teologie intonată, nu ornament. Absența instrumentelor din Liturghia ortodoxă nu este o limitare estetică, ci o opțiune eclesiologică: doar vocea umană poate exprima comuniunea de persoane pe care Liturghia o constituie.

Cântarea gregoriană a constituit o monodie clericală de înaltă artă, iar evoluția apuseană spre polifonie a schimbat fundamental raportul dintre cor și comunitate: cu cât polifonia s-a rafinat, cu atât poporul a trecut din postura de cântăreț în cea de ascultător. Conciliul Vatican II (1962–1965) a adresat explicit această problemă, solicitând reintegrarea participării active a credincioșilor în cult — o recunoaștere tardivă a tensiunii acumulate între arta muzicală apuseană și funcția liturgică a cântării.

Reforma protestantă a reacționat la această distanță, dar în moduri diferite: Luther a recuperat participarea comunității prin coralul vernacular, Calvin a impus austeritatea psalmistă, iar anglicanismul a menținut rafinamentul coral al catedralei. Toate trei au subliniat că muzica trebuie să servească înțelegerea Cuvântului și participarea comunității, nu spectacolul artistic.

Spațiul românesc oferă un caz particular: o tradiție bizantină bine înrădăcinată, influențată în Transilvania de contactul cu cântarea corală occidentală, fără a-și pierde identitatea modală și vocală. Tensiunea dintre strană și cor rămâne o problemă practică deschisă, reflectând pe plan local tensiunile mai largi dintre tradițiile muzicale ale creștinătății.

Muzica nu este un accesoriu al cultului creștin. Felul în care o confesiune înțelege cântarea spune ceva despre felul în care înțelege relația dintre cuvânt și tăcere, dintre individ și comunitate, dintre frumusețe și adevăr. Diferențele muzicale dintre confesiuni nu sunt superficiale: ele exprimă ecleziologii diferite, antropologii diferite, sensibilități diferite față de Tradiție. Studiul lor comparativ nu este un exercițiu de curiozitate istorică, ci o formă de dialog interconfesional real.



ISBN 978-606-37-3026-9