

DE LA DESFERMECAREA RELIGIOASĂ A INTEGRITĂȚII CREȘTINE LA REVRĂJIREA RELIGIOASĂ MODERNĂ.

CÂTEVA CONSIDERAȚII DIN PERSPECTIVĂ ORTODOXĂ

Pr. conf. univ. dr. Stelian MANOLACHE

*Universitatea Ovidius din Constanța, Facultatea de Teologie Ortodoxă
stelian81stely@yahoo.com*

Abstract: From the Religious Disenchantment of Christian Integrity to the Modern and Post-Modern Religious Re-enchantment. A few Considerations from the Orthodox Point of View.

Our study aims to capture and evaluate the dissolving consequences of secularizing/secularizing factors, *factors that have influenced and determined the freedom of conscience and choice of the recently religious man¹, by moving from the unraveling of Christian integrity to modern and postmodern religious revival.* From this perspective, we will insist on those aggravating circumstances in which the consequences of globalizing religious political-economic-financial and philosophical-social factors have generated and fueled the regressive course of faith, by fragmenting and compromising moral integrity, modern society and post-modern that tries to relate to a certain God and to a certain morality, starting from a horizontal/flattening vision with a soteriological and eschatological future as uncertain and distant as possible. Taking into account all these implications, of a derogatory religious nature, we aim to approach the new reality of the present times that we seek to understand and describe, delimiting the profiles of the current situation of religious crisis, assuming, from this point of view, the analytical perspective that Orthodox theology generously provides us with.

Keywords: *modernity, post-modernity, religious disenchantment, religious re-enchantment, theology of the Person*

¹ H.R., Patapievic, *Omul recent*, Editura Humanitas, București, 2001

Preliminarii

De-a lungul timpului, teologia românească, o teologie a Bisericii și a mărturisirii misionare² a fost și este confruntată cu mai mulți factori culturali dintre care *Modernitatea*³ și *Post-modernitatea*⁴ reprezintă o adevărată sfidare la adresa ei. Această *sfidare*, în condițiile unei îngrijorătoare amnezii, de care suferă lumea modernă, se va răsfrânge – pe fondul frustrărilor acutizante de revenirea la capitalism și amplificarea *modului de viață occidental*, dar și a *globalizării lumii* –, inclusiv asupra *constituirii și identității creștine*. Printr-o (re)lecție critică asupra pseudo-morfozelor⁵ modernității, pornind de la (re)memorarea și adâncirea reperelor esențiale creștine, prin identificarea/asimilarea reflexivă a Tradiției, asupra constituirii identității sale creștine, se va duce, în contemporaneitate, la conflicte și tensiuni, dar și la *încercări/dezamorsări și căutări ale unor soluții autentice și realiste*⁶ la provocările timpului prezent. Aceste soluții creștine vor pleca de la o receptare critică a Tradiției Apostolice, unde Aceasta este văzută nu numai ca un Tezaur, un *depositum imuabil*, ci și o *sursă vitală de trăire vie religioasă*, o *tulpină de viță de vie*, care se extinde la granița dintre Sfânta Scriptură și Istorie, printr-o *dinamică mereu prezentă a Cincizecimii*, ce se extinde până la *experiența recentă a Ortodoxiei*⁷. Această *formă vie*, a fost și este un *mod permanent de a fii/a devenii*, de a crede, de a gândii și aborda realitățile temporale, printr-un *permanent exercițiu al sesizării perspectivei și retrospectivei discernământului*, abordarea Ortodoxiei fiind dată de mărturisirea credinței sale/vieții plecând de la formula *Evanghelie plus discernământ*⁸. Adevărată *artă de a nu confunda accesoriul cu esențialul, detaliul cu forma, conținutul cu ambalajul*, prin acest *discernământ*⁹ – *virtute capitală a Ortodoxiei* –, invocat de Sfinții Părinți, până la martirii și filosofii

2 Pr. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987

3 *Modernitatea – Temeiuri și premise. O evaluare teologico-filosofică*, pr. Manolache Stelian și dr. Dan Țăreanu, Editura Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2020

4 *Modernitatea – Temeiuri și premise. O evaluare teologico-filosofică*, pr. Manolache Stelian și dr. Dan Țăreanu, Editura Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2020

5 Termen folosit de Spengler în lucrarea *Declinul Occidentului*, Ed. Beladi, Craiova 1996

6 Pr. Ioan Bria, *Hermeneutica teologică*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2009, p. 71

7 Idem

8 Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxie*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 8

9 Ibidem, p. 9

creștini, monahii, ierarhii și teologii contemporani, nu se va ajunge, astfel, niciodată la ratarea miezului spiritual al Tradiției autenticei Biserici și nici la reducerea acesteia la simple formalizări/autoconfirmări ale limitelor și obsesiilor noastre raționaliste asupra Vieții Veșnice (Ioan 17:3).

1. Modernitatea, o perspectivă teologică critică personalistă

Pornind de la o cunoaștere reducționistă de tip raționalist modern speculativ, filosofico-religios și economico-politic, gândirea modernă autonomă – ce începe odată cu secolul al XII-lea –, va substitui societatea sacralizată cu o societate desacralizată, prin trecerea de la o piață de consum la o societate de consum, ce sfârșește în contemporaneitatea post-modernă, într-un irațional metastatic trans-economic globalizator ce și-a încălcat propriilor legalități moderne, date de triada Piață-Produție-Profit¹⁰. În cadrul acestei triadei perverse, noile reguli ale modernității vor oscila între exces și lipsă, între libertate și sclavia desfiguratoare a plăcerilor trecătoare (Ioan 8,14), circumscrise noii credințe în Mitul Progresului Continuu, caracterizat de disoluție și indistinție, de aleatoriu și pluralitate permanentă¹¹. Prin gândirea modernă autonomă, odată cu Iluminismul filosofico-științific al unui Descartes, Voltaire sau Isaac Newton, se va duce, în acest context, la apariția unei noi viziuni asupra omului și a lumii unde opinia subiectivă substituie Adevărul Revelațional teonomic al Mântuitorului Iisus Hristos.

Acest demers subiectiv, caracterizat de o dialectică ce gândește în antinomii valorice de tipul sau-sau, dialectică fundamentată materialist-științific, și mai puțin spiritual, va deschide porțile iluziilor Tatălui minciunii (Ioan 8,44), viața trăindu-se de acum reducționist, (des)figurat, într-o utopie, caracterizată de lăcomie și patimi devoratoare, unde unii vor duce lipsă de pâine, iar alții de libertate¹². Cele două direcții ce vor influența perspectiva noii viziuni moderne despre lume, sunt dualismul filosofico-religios și individualismul¹³. Dualismul filosofico-religios se va concentra asupra celor trei elemente ale tradei ontologice Om-Lume-Natură, pe care le va pune într-o relație antagonică, de tip binar manihean, omul ridicându-se contra lui Dumnezeu, omul contra omului și omul contra naturii. Toate

10 Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxie*, Ed. Deisis, Sibiu,

11 Stavros Fotiou, *Biserica în lumea modern*, Ed. CERF, Paris, 2008, p. 5

12 Idem

13 Idem, p. 6

aceste confruntări vor degenera și vor duce, în final, la un comportament individualist egoist imanentist, unde oamenii vor fi puși în conflict direct unii cu alții, prin auto-promovarea propriilor opinii și alegeri în defavoarea libertății de opinie a celuilalt, a cărui câmp de afirmare și devenire se va restrânge dramatic¹⁴. Un rol important în dezvoltarea acestei gândiri natural dialectice de tip manihean, îl vor avea, în acest context al supra-viețuirii noului om modern/legea junglei, teoriile biologice și sociologice, ale darwinismului ce vor fi extinse la nivelul darwinismului social de tip nietzchean, unde întreaga lume va fi convertită într-un câmp de bătălie, unde *trupul va intra în conflict cu sufletul, logica cu sentimentul, bărbatul cu femeia, capitalismul burghez cu clasa muncitoare*¹⁵. *Omul-persoană de până atunci, Chip al lui Dumnezeu (Facere 1:27), se va supune, de acum, propriei voințe, propriilor dorințe și plăceri, vechiul dialog Persoană-Persoană, Divinitate-om, Persoană-Natură fiind pervertit/desfermecat și substituit de noul dialog Persoană-Subiect/Obiect de dominat.*

Interioritatea spirituală și calitatea vieții revelate de Theantropul nostru Iisus Hristos, unde sufletul și trupul erau într-o unitate (con)lucratică, a comuniunii vieții personale, extinsă la comunitatea umană, vor fi substituite de măsură și statistică, științele pozitive devenind noua religie a lumii. Indivizii – contribuție socială, economică și politică a Atenei –, ca și Cetățenii – contribuție socială, economică și politică a Romei –, nu vor mai vedea în mediul natural, inclusiv în om, decât un enorm teritoriu pe care să-l exploateze la infinit, natura dând impresia unui obiect (ne)însușit, bun numai de posedat, dominat și exploatat¹⁶. Orbit de progresul continuu și înrobirea scopurilor degeneratoare, prin noua viziune autonomă se va ajunge, în timp, nu numai la desfigurarea/desfermecarea Chipului Teantopului Iisus Hristos/Dumnezeu și Om, ci la crearea unui om/lumi și societăți revrăjite numai după chipul și asemănarea omului demiurg/trup. Dacă în *illo tempore*, omul spiritual antic și medieval religios dorea să ajungă în Paradisul ceresc, omul modern va căuta, de acum, prin valorile etice, să creeze Paradisul pe pământ, prin debarasarea de verticalitatea divină a valorilor morale (trans)figuratoare a sensului vieții, pornind de la accentuarea individualismului și cetățenismului modern

14 Stavros Fotiou, op.cit., p. 6

15 Idem p. 7, Arhimandrit Sofronie Saharov, *On Prayer*, Essex, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, 1996

16 Idem, p.56

dualist care îl orientează către *neantul desfigurator* și refugiarea în pseudo-religiile lumii seculare care-i dau iluzia că îl pot scoate din această viață fără de viață, uitând de Dumnezeu. Refugiul în abordările pseudo-religioase, vor abolii unicitatea Persoanei, subestimând procesul istoric al devenirii omului de la chipul la Asemănarea cu Dumnezeu, răsturnând raportul divinitate-umanitate în raportul umanitate-natură.

Un autor de talia lui Francisc Fukuiama postulează în aceste condiții *sfârșitul istoriei și al ultimului om, totul culminând, acum, și în viitor, într-un conflict al culturilor și civilizațiilor lumii*. În fața acestei provocări, adevărat punct de cotitură în istoria gândirii umane, modernitatea oferă două pseudo-soluții: 1. *prima ne invită să ne reinnoim credința în individ, plecând de la un sacru difuz polimorfic, pentru a avea o mai bună înțelegere a intereselor individului pe termen lung, coroborată cu o politică de limitare voluntară pentru a nu evita tulburarea echilibrului naturii*. Această soluție propusă de adepții New Age¹⁷ echivalează religios cu refugiul într-un viitor unde se crede și se speră că tehnosciența va juca un rol mesianic, știința devenind religie. 2. A doua soluție preconizează întoarcerea la structurile premoderne ale ordinii sociale și la vechile concepte colectiviste de neam, rasă, bresle ale umanității propunându-se întoarcerea spre un trecut istoric medieval religios pentru a găsi acolo *noile drumuri de salvare ale societății și omului*. Așa se va explica și *recrudescența fundamentalismelor și integrismelor contemporane, omul și lumea fiind puse sub colimatorul judecății istoriei*¹⁸. Aceste soluții reduționiste părtinitoare viziunii lumii occidentale, din Nord și din Vest, se vor baricada în *spatele unei economii religioase capitaliste unilaterale de tip neo-liberal*, ce le oferă oamenilor din această parte a lumii, printr-o abordare individualist-cetățenească, *transformarea într-un club select de egoiști privilegiați contra unui Sud și Est sărac și subdezvoltat economic*¹⁹. Această soluție a omului unidimensional ce se axează, în final, numai pe valoarea profitului și consumului, va fi contestată de *viziunea morală creștină asupra lumii și a omului, în general, creștinismul afirmând, în condițiile noi de schimbare de paradigmă globală a lumii, că omul nu are nevoie atât să amelioreze sistemul trecut și actual de*

17 Ioan-Gheorghe Rotaru, "Aspecte filosofice privitoare la mișcarea New Age", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2005, L, nr.2, pp.193-216

18 Fritjof Capra, *The turning point*, Ed. Flamiongo, Londra, 1983

19 Samuel Huntington, *The clash of the civilizations and the remaking of the world order*, Ed. Simon and Schrester, New York, 1996

valori material-spirituale, ci să stabilească o viziune corectă echidistantă și complementară despre om, lume, istorie, dezvoltare economică, pornind de la o raportare reală evolutiv-valorică ce este lăsată de Dumnezeu prin dialogul permanenței dintre om și Acesta. Cu alte cuvinte, nu este nevoie de o Legislație, ci de o cultură adecvată, nu de o Etică, ci de un Ethos²⁰. Această viziune personalistă, ca model de viață alternativ la modelul individualist-materialist și cetățenesc contemporan, va fi nu numai accesibilă, ci și egalitară pentru toți oamenii Planetei Albastre.

Dacă este adevărat ceea ce afirma Max Webber, că în spatele fiecărei teorii asupra omului și a societății, există o concepție ontologică a Realității – căreia îi corespunde o viziune particulară asupra reprezentării Existenței și a Adevărului –, atunci rezultă că perspectiva noastră de vedere va trebui să pornească de la un fundament ontologic specific orientării noastre religioase creștine ortodoxe²¹, *centrată pe conceptul de Persoană și rolul moral al acesteia*, bunul său cel mai drag și mai prețios. Din perspectiva ontologiei Persoanei, relațiile dintre Dumnezeu-Om-Natură sunt dialogice și interpersonale²², un model de viață global și accesibil, dăruit tuturor fără cea mai mică distincție de rasă și de pregătire individual-profesională. Din perspectivă creștină, cu alte cuvinte, noi nu vom avea atât nevoie să ameliorăm sistemul actual de valori, ci să dăm priorități adecvate *nevoilor timpului, prin scoaterea în evidență a ethosului creștin, extins la dimensiunile global/universale, raportându-ne evolutiv valoric la tot ceea ce este lăsat de Dumnezeu ca Revelație și Sfântă Tradiție*. Astfel, toate elementele Creației, pot exista în armonie, în interiorul procesului cosmic pe care îl numim *viață creștină, totul tinzând spre (trans)figurare într-un nou Eden*. Această viziune, ce unește holistic unitatea armonioasă a tuturor părților constitutive ale unui întreg, după modelul de Existență a lui Dumnezeu Însuși, va pornii de la comuniunea armonioasă a celor trei Persoane, model a Sfintei Treimi, care sunt Unul în Trei și Trei în Unul, Mister al Divinității Unice, manifestate în Trei ipostaze distincte, unite într-o existență a ordinii sacre, fără subordonare și egale între ele – neîmpărțite, nedespărțite, neamestecate (Calcedon 421) – ce se dăruiesc într-o comuniune supremă, perihoretică a iubirii nesfârșite dumnezeiești. *Ceea ce propune teologia persoanei și morală creștină este că în toate*

20 Stavros Fotiou, op.cit., p.69

21 Idem, p. 24

22 Ioannis Ziziaoulas, *Creația ca Euharistie*, Ed. Bizantină, București, 1999,

timpurile, omenirea a avut nevoie de vocația îndumnezeirii/transfigurării după modelul Sfintei Treimi de viață dătătoare și a modelului Mântuitorului nostru Iisus Hristos, în plenitudinea comuniunii interrelaționare comunitare. Ontologia Bisericii va traduce termenii ecuației trinitare centrate pe Persoană, printr-o trecere de la existența unui prezent trecător immanent într-o coexistență veșnică, unde celălalt trăiește în mine și eu trăiesc în el, noi trăind împreună în și împreună cu Mântuitorul Iisus Hristos. Hristologia elaborată de Sfinții Părinți, amintește mitropolitul Zizioulas, în lucrarea *Creația ca euharistie*, că teologia Părinților capadocieni ai secolului IV, a avut ca scop, elaborarea unei concepții existențiale despre om și lume, care să ducă nu numai la o liniștire interioară a existenței omului ce trăiește sub tragedia/ teroarea istoriei, ci să îl ridice la înțelegerea și trăirea dimensiunii Revelației despre Persoană, pornind de la modelul Iisus Hristos, Dumnezeu Omul/Teantropul. Acesta aduce pentru prima dată în istoria ființării și devenirii omului Realitatea Persoanei Sale, fundamentul și ipostaza deveniri într-un Bine, Adevăr și Frumos a fiecărui om. Înțelegerea și egalizarea prin experiența Misterului Revelației unicității Persoanei și a Misterului Trinitar, va necesita, în aceste condiții, un nou mod de gândire prin iubirea-jertfă care vede în fiecare om Chipul lui Dumnezeu. Această iubire-jertfă care nu cade niciodată (1. Corinteni 13: 8) este revelațională și relațională, dar și paradoxală. Epistola către Diognet²³, perlă a literaturii creștinismului primar din secolul II-lea d.Hr., adresată prefectului Egiptului Claudius Diognetus, în favoarea creștinilor, oglindește acest nou mod de iubire-dăruire: *Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni, nici prin pământ, nici prin grai, nici prin haine...Ei locuiesc în patrii proprii, dar ca niște imigranți, i-au parte la toate treburile publice ca niște cetățeni și suportă toate (îndatoririle) ca niște străini. Sunt un trup, dar nu viețuiesc după trup (imoral s.n.). Petrec pe pământ dar au cetățenia în cer. Se supun legilor hotărâte, dar prin viețile lor (morale s.n.) biruie legile. Iubesc pe toți și sunt prigoniți de toți; sunt necunoscuți și condamnați. Sunt omorâți și fac viu pe alții. Din aceste scurte rânduri ale epistolei, se evidențiază, cel mai bine, deosebirea dintre modurile de viață a Individului, Cetățeanului și Persoanei:*

1. Dacă Individul se caracterizează prin distanțare și separare, ce duce la polimorfia ulterioară egoistă individuală, Persoana se caracterizează prin apropiere, prin punerea în relație cu ceilalți în Unitatea creației lui Dumnezeu.
- 2.

23 Diac. Ioan I. Ică jr. și Germano Morani, *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 17

Dacă Individul, datorită polimorfiei atitudinilor egoiste, intră într-o categorie morală numerică bine delimitată, în cadrul ecuației Persoană-Individ, el va deveni un obiect (im)personal după chipul Omului și nu un Subiect creație a lui Dumnezeu. 3. Chipul lui, în loc să se (trans)figureze într-un Chip al Chipului lui Dumnezeu întru Bine, Adevăr și Frumos va deveni un chip (des)figurat prin substituție permanentă a exceselor, a poftelor momentului temoral, care sunt bune dar nu zidesc (I Corinteni 10:23).4. Persoana spre deosebire de Individul egoist, este o ființă unicat pe care nimeni și nimic nu o poate substituii cu alte non-valori materiale, calitatea ei religioasă morală fiind egală cu a întregului Cosmos creat bun (Facere 1:31) ea dezvoltându-se, din această perspectivă, în orizontul religios al unei culturi a ființei, nesupusă individualizării și combinării, prin îmbrățișarea lumii și prin realizarea ad intra și ad extra a întregii unități creaturale.

2. Principalele componente și implicații non-religioase ale Modernității și Post-modernității²⁴

Deși confruntată cu presiunea acelor segmente sociale care și-au prezerat netulburate afilierile și angajamentele religioase – de la cele tradițional-instituționalizate la cele fundamentaliste –, modernitatea deține un loc semnificativ – chiar dominant, pe alocuri – în societatea contemporană. Prin „spiritul” ei non-religios, prea puțin sensibil la discursul și argumentațiile de tip misionar / misiologic și lipsit de interes pentru soteriologie și eshatologie, prin înclinația vădită pentru suprimarea valorilor morale de inspirație și cu conținut religios, precum și prin raportarea unilaterală la realitatea imanentă – căci „...obiectul societății moderne [...] este eul uman existent aici și acum”²⁵ –, modernitatea deține, neîndoios, un loc determinant în lumea noastră. Înainte de a începe analiza din perspectiva des-vrăjirii lumii creștine, punctul de vedere al teologului, vom reține că, dincolo de dimensiunea ei de *status* social-economic istoricește determinat, modernitatea presupune – așa cum sublinia John Tomlinson –, „un anumit tip de organizare socială”, coroborat cu o structură particulară a „imaginației culturale”. Altfel spus, *status*-ului modernității îi

24 Următoarele capitole au fost abordate și dezvoltate, inclusiv, în volumul *Modernitatea – Temeiuri și premise. O evaluare teologico-filosofică*, pr. Manolache Stelian și dr. Dan Țăreanu, Editura Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2020

25 Ibidem, p. 180.

va corespunde un anumit tipar social, pe edificiul căruia se vor edifica elemente specifice de „supratructură”, precum credințele, ideologiile politice, conceptele și valorile culturale²⁶. Aprofundând ideea acestui tipar social, sociologul britanic Anthony Giddens distinge cele „patru dimensiuni instituționale” fundamentale ale societății moderne, în speță modul capitalist de producție – i.e. 1. economia bazată pe proprietatea privată în industrie, comerț, transporturi ș.a. –, 2. expansiunea industriei la nivel global, 3. constituirea statelor naționale și, în fine, 4. „puterea militară”, văzută ca instrument al statelor naționale destinat prezervării propriilor interese²⁷.

Pe de altă parte, privind-o ca o „...inversiune a postulatelor ontologice fundamentale ale tradiției”, filosoful german Eric Voegelin vede în modernitate „o formă de gnosticism”²⁸, un produs al unui mod de gândire care se dovedește a fi eminent gnostic atunci când, similar finalităților hermeneutice ale „exegezei inverse”²⁹, răstoarnă temeiurile lumii antice și medievale din care se naște, cu scopul explicit de a o înlocui. Privită din perspectiva noii lumi, modernitatea ia chipul unui val acaparator și dizolvant, care „agresează” și dizolvă „postulatele ontologice ale Tradiției”, substituindu-le – tradiții și formalisme – cu opusul lor. Astfel, după cum observa H.-R. Patapievici, lumea creștină modernă își pierde dimensiunea ierarhică și orientarea ascendentă/verticalitatea, aplatizându-se/orizontalizându-se și devenind „uniformă și omogenă”. La fel vom observa că cunoașterea umană va abdica voluntar de la vocația transcendențială pe care i-o asigură Revelația Supranaturală, limitându-se la acumulările de ordin tehnico-științific și tehnologic ale rațiunii devenite autonome, ce sunt cantonate în immanent. Similar, orizonturile umane de așteptare – a mântuirii – își vor pierde dimensiunile soteriologice și eshatologice altădată definatorii, fixându-și ca nouă țintă idealurile valorilor etice circumscrise clipei, proprietății, prosperității, accesului la bunurile materiale/propietății și bunăstării individuale/familiale. Pe de altă parte, întrucât

26 John Tomlinson, *Globalizare și cultură*, traducere de Cristina Gyurcsik, Timișoara, Editura Amarcord, 2002, p. 54.

27 Ibidem, p. 72.

28 H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p. 42. A se vedea și Stelian Manolache, *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*, Pitești – Brașov – București – Cluj-Napoca, Editura Paralela 45, 2000, p. 179 – 180.

29 I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, București, Editura Nemira, 1995, p. 157 – 159 și p. 301 – 307.

„...îndepărtarea omului de Dumnezeu se corelează cu modernizarea socială și economică”³⁰, ni se pare important să subliniem legătura consistentă dintre modernitate și dezvoltarea societății industriale. Altfel spus, industrializarea la scară globală, cea care impune consacrarea diviziunii internaționale a munci și, subsecvent, o serie de alte procese similare – precum globalizarea piețelor de desfacere sau circulația globală a tehnologiilor, mărfurilor și serviciilor, se conturează ca principalul temei al modernității. Implicit, modernitatea nu va putea fi desprinsă de „cutumele” dezvoltării industriale – goana după profit, obsesia productivității, subordonarea omului față de tehnologie ș.a. –, acestea urmând ca, în reciprocitate, să îi influențeze de o manieră relevantă profilul „spiritual”, aspecte asupra cărora vom reveni. Perspectiva teologică a des-fermecării integrității creștine, trece, în aceste condiții, dincolo de toate aceste viziuni asupra conținutului modernității, tocmai prin faptul că surprinde și comensurează ceea ce ni se pare a fi determinant pentru epoca în cauză: dimensiunea ei non-religioasă, înstrăinarea de sacru și uitarea lui Dumnezeu. În fapt, modernitatea îl elimină din câmpul preocupărilor omului „recent” pe Dumnezeu, „...care a devenit un străin”³¹ (P. Hunermann), o simplă „...ipoteză epistemologică inutilă”³². De aceea, vom încerca, pe scurt, o trecere în revistă a principalelor componente și implicații non-religioase ale modernității, a des-fermecării omului și lumii, așa cum se conturează ele din perspectiva teologului ortodox.

a). **Antropocentrismul.** Îndepărtându-L pe Dumnezeu din viața omului și încetând a se mai raporta la El, modernitatea, lipsită fiind de „...posibilitatea afirmării unui principiu transcendent cât de cât credibil”³³, nu poate face altceva decât să postuleze primatul omului, al omului care se „eliberează” refuzându-și Creatorul și Mântuitorul³⁴, al omului care vede în revelația, voința și lucrarea lui Dumnezeu „...un fel de atentat împotriva propriei lui libertăți”³⁵. Lipsit de un model absolut – căci omul „recent”

30 Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, București, Editura Trinitas, 2013, p. 291.

31 Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 297.

32 H.-R. Patapievic, *op. cit.*, p. 42 – 43.

33 H.-R. Patapievic, *op. cit.*, p. 87.

34 Cf. Pr. prof. dr. Vasile Nechita, *Simpozionul „Modernism, postmodernism și religie”*, Constanța, mai 2005, Iași, Editura Vasiliana '98, 2005, p. 55.

35 Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini, în vol. *** Biserica în misiune. Patriarhia Română la ceas aniversar*, București, EIBMBOR, 2005, p. 481 – 482.

a încetat să se mai raporteze la Hristos, Dumnezeuul făcut om –, modernitatea găsește în umanitatea însăși toate resorturile necesare devenirii și împlinirii ființelor omenești. Idealurile omului „recent” au încetat a mai depinde de credința și practica religioasă, de valorile și finalitățile soteriologice – dar și duhovnicești sau moral-etice – consecutive acestora, religiozitatea fiind privită tot mai mult ca un factor perturbator în ceea ce privește libertatea și dreptul ființelor umane de a-și alege și ordona neîngrădit modul de viață și scopurile existențiale, aceasta întrucât „...modernitatea l-a gândit pe om împotriva lui Dumnezeu, împotriva profunzimii sale spirituale”³⁶. În acest mod, în raport cu un Dumnezeu care i-ar îngădi libertatea prin simplul fapt că există (Jean-Paul Sartre), omul „recent” redescoperă iconoclasmul, mutându-l în transcendent și transformându-l în „veritabila esență a lumii moderne”³⁷. Procedând aidoma unei gnoze³⁸, modernitatea a răsturnat complet datele fundamentale ale antropologiei medievale. Ca urmare, omul „recent” a înlocuit conștiința dependenței sale de Dumnezeu cu sentimentul că totul depinde doar de el însuși, de puterile lui, făcând astfel perfect legitimă observația lui H.-R. Patapievici după care „...ceea ce îi lipsește modernității este conștiința că ea nu este și nu poate fi totul”³⁹. În același timp, a fost destructurată conștiința unității comuniunii omului cu Dumnezeu, cu sfinții și cu semenii, așa cum sublinia, încă din anul 1936, părintele Nicolae Balca – „...omul antic vorbea cu cosmosul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbește cu el însuși”⁴⁰ -. În fine, față de așteptările soteriologice și eshatologice tradiționale, omul „recent”, clamându-și autonomia față de Dumnezeu, „...nu-și mai raportează propria viață la eternitate”, trăind acum și aici pentru acum și aici, „...ca și când Dumnezeu n-ar exista”⁴¹. Consecințele acestor mutații sunt multiple, după cum dacă „...dragoste nu am, nimic nu-mi folosește” (I Corinteni 13:3), căci refuzându-și vocația de ființă comunitară și, implicit, puterea de a-și iubi semenii, cele spre care „...ați fost chemați, ca să moșteniți binecuvântarea” (I Petru 3:9), omul

36 Olivier Clément, *Creștinătate, secularizare și Europa*, în vol. Ioan I. Ică jr., Germano Marani (coord.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Sibiu, Editura Deisis, 2002, p. 517.

37 H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p. 101.

38 Stelian Manolache, *op. cit.*, p. 180.

39 H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p. 14.

40 Nicolae Balca, Criza culturii, în „Telegraful român”, nr. 42, 1936, p. 58.

41 Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 221.

„recent” se auto-claustrează în propriul sine covârșit fiind de propriile zbateri, căutări și incertitudini, ajungând în situația paradoxala ca, vrând să-și afirme raționalitatea și creativitatea, adică umanitatea, tot atunci și-o vede slăbită, trunchiată, alienată, așa cum cu acuratețe subliniază Nikolai Berdiaev – „...omul fără Dumnezeu încetează a fi om” –. Omul se adâncește în propriul individualism, încetând să mai fie capabil să perceapă oglindirea propriului sine în ceilalți și să conștientizeze unitatea de natură a umanității dincolo de separarea ei după persoane. De fapt, antropocentrismul vădit al modernității îl conduce pe om la situația de a-și ascunde propriul chip – chiar chipul lui Dumnezeu pe care îl poartă ca dat ontologic –, față de semeni și față de el însuși, ignorându-și deliberat legătura cu Creatorul. Căci tocmai păstrarea comuniunii cu Dumnezeu este cea care actualizează neconținut și face lucrător chipul dumnezeiesc al omului, după cum „...un chip biologic se menține în înrudirea cu modelul său [...] numai dacă între e între el [omul] și model [Dumnezeu] o comuniune continuă”⁴² și, în același timp, „...omul nu este el însuși decât în relația cu Dumnezeu, decât dacă chipul îi este luminat de Dumnezeu”⁴³ (Henri de Lubac). Ca urmare, deși se revendică de la dezideratul împlinirii neîngrădite a omului, de la idealul auto-desăvârșirii, axiologia modernității se vedește a fi, de fapt, incompatibilă cu aspirația ultimă și definitorie a ființei umane, adică îndumnezeirea eshatologică, respectiv „...treccrea de la ființa naturală la ființa hristică [...], unde structura omească este total remodelată după Arhetipul său, Hristos”⁴⁴.

b). Secularismul. Până la a evalua simbioza dintre modernitate și secularism⁴⁵, este necesar să precizăm că, dată fiindu-i acuratețea superioară, vom opta pentru distincția pe care sociologii francezi Jean Baubérot și Françoise Champion o fac între laicizare și secularizare, chiar dacă, deseori – și, mai ales în spațiul anglo-saxon – cele două concepte sunt văzute ca fiind practic interșanjabile⁴⁶:

42 Preot Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediția a doua, vol. I, București, EIBMBOR, 1996, p. 267.

43 Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 281.

44 Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, București, EIBMBOR, 1996, p. 77.

45 Hierotheos Vlachos, p. 9-19; Ioan-Gheorghe Rotaru, „Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, pp. 251-266.

46 Cf. Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 195 – 196.

1. ca fenomen propriu modernității, secularizarea desemnează slăbirea progresivă a rolului, statutului și influenței Bisericii la nivel social, involuție provocată și potențată de limitarea tot mai accentuată sau chiar de suprimarea nivelului de acceptare socială a valorilor religioase;

2. în schimb, laicizarea descrie un anumit mod de reglementare juridică a raporturilor dintre autoritățile religioase și cele statale, în speță separarea din perspectivă constituțională și legală dintre instituțiile religioase și cele de stat.

În baza acestei nuanțări, vom putea observa că, dacă laicizarea comportă o dimensiune instituțională în baza căreia capătă obiectivitate și conținut juridic, secularizarea este, mai degrabă, un concept subiectiv, căci „...se derulează în conștiința omului”, vizând „...domeniul interpretării, al realităților din orizontul rațiunii umane” (Arnold Loen)⁴⁷. Altfel spus, laicizarea este, din punct de vedere conceptual, proprie acelor societăți / entități statale care reglementează separarea juridică a statului de orice fapt religios, adică a normei juridice de norma canonică⁴⁸, în timp ce secularizarea ține eminent de suprastructura socială, vizând sfera convingerilor și credințelor personale. În sine, secularizarea are o dimensiune evolutivă, fiind un fenomen dinamic atât timp cât surprinde „...procesul prin care sectoare ale societății și culturii sunt sustrate autorității instituțiilor religioase” (Peter L. Berger). Practic, prin simbioza dintre laicare și secularizare, între instituțiile și autoritățile civile și cele religioase se va ridica un zid, astfel că, inevitabil, „instituțiile, ideile și practicile religioase” își vor diminua rolul, influența și semnificația socială până la anulare (Bryan Wilson). În același timp, vom remarca faptul că binomul laic – secular comportă, la rândul lui, numeroase nuanțări, fără ca între cei doi termeni să existe o dependență rigidă, căci, de exemplu, Turcia contemporană este un stat laic, dar mai puțin secular, țările scandinave, în care luteranismul este religie de stat, cunosc o secularizare accelerată – Biserica, indiferent care, este frecventată cu o minimă constanță de doar 2% dintre danezi, 5% dintre norvegieni și 6% dintre suedezi -. Apoi, influența și prestigiul social al religiei în Polonia, Irlanda și, desigur, în SUA, sunt superioare celor ce se pot constata în Franța

47 Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 199.

48 Jean Baubérot, *Secularizarea*, în vol. Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, traducere de Nicolae Constantinescu, București, Editura Pro, 2005, p. 219.

sau în Olanda (Hans Jonas, Roger Finke, Andrei Marga), explicațiile acestei stări de fapt, deși complexe, putând fi, în liniile lor directe, relativ facil intuite. De altfel, acest tip de registru comparativ poate facilita perspective analitice dintre cele mai relevante cu privire la statutul actual al credinței religioase, precum ar fi incidența net diferită a procesului de secularizare în Polonia și Cehia sau raporturile similare înregistrate în ceea ce privește Japonia și Coreea de Sud, pe de o parte și China, pe de alta. Ne vom opri aici, remarcând că impactul diferit al secularizării în lumea occidentală – cuantificat, pe lângă exemplele de mai sus, de distincțiile dintre „secularizarea extremă” în Franța – unde, totuși, 70% din populație își declară apartenența la catolicism –, și „secularizare simplă” din Anglia și de „secularizare controlată” din SUA, indicate ca atare de W. Crockett – necesită (și merită) o atenție aparte și, în orice caz specializată, tocmai pentru că ea poate releva, cu acuratețe, locul și rolul religiei în lumea contemporană. În aceste circumstanțe putem conchide că secularizarea este, sub aspectul efectelor sale comensurabile, un „parametru” social cu arhitectură și incidență variabile, care nu se „conformează” întotdeauna standardelor modernității cu care coabitează, chiar dacă, în esență, ambele sunt „...rezultatul unei fatale erori teologice, care a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație”⁴⁹. De aceea, modul în care modernitatea se conjugă cu secularizarea, în sensul că o determină și o potențează, nu este unul uniform. Există însă un grup de factori formatori, proprii modernității și perfect racordați conținutului acesteia, care – e drept că cu efecte diferite în timp și de la o societate la alta –, se repercutează nemijlocit asupra fenomenului de secularizare, între aceștia figurând:

1. științele pozitive, care, „subminând” de o manieră cvasi-implicită credibilitatea discursului religios, s-ar afla întotdeauna într-o legătură directă de cauzalitate cu secularizarea, după cum susține Claire Berlinski; evident, situațiile din SUA (unde circa 40 % din populație este activă din punct de vedere religios) și Japonia, deși particulare, evidențiază că, deși autentic, factorul respectiv nu poate fi absolut;
2. creșterea complexității și diversității activităților sociale, îndeosebi ale celor de resortul instituțiilor / autorităților statelor, proces care, impunând linii tot mai înguste de specializare, reclamă, după cum

49 Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, p. 484.

judicios observă părintele profesor Ioan I. Ică jr. –, o tot mai largă autonomie funcțională și decizională, care, aprioric, minimizează importanța și limitează arealul de acțiune al Bisericii, generând, implicit, secularizare⁵⁰.

3. factorii subsumați procesului contemporan de dezvoltare economico-socială accelerată – industrializarea, revoluția tehnico-științifică, creșterea nivelului de trai, urbanizarea, simplificarea și sporirea accesului la bunuri materiale –, pe care părintele Nicolae Achimescu îi pune în legătură cu „tensiunea” insurmontabilă dintre valorile modernității – ghidată de deziderate mereu tangibile – și axiologia religioasă – orientată întotdeauna spre transcendent –, secularizarea însemnând tocmai expansiunea primatului dimensiunii materialist-consumiste a existenței⁵¹.

În fond, societatea seculară este „...o societate care păstrează o tăcere absolută în ceea ce-L privește pe Dumnezeu” (Olivier Clément)⁵², este lumea „...care nu mai manifestă interes pentru sfințenie, pentru ceea ce este sacru”⁵³. În circumstanțele secularizării, „...tot mai multe instituții sociale, economice și politice se modelează și se exprimă fie în afara Bisericii, fie împotriva acesteia”, credința și practica religioasă pierzându-și semnificația și prestigiul social -, „...religia a devenit doar o componentă aproape anonimă a mecanismului social” – și devenind neutre ori irelevante din punctul de vedere al intereselor și mecanismelor sociale fundamentale⁵⁴. Neinteresând comunitatea în ansamblul ei și fiind lipsită de un impact comensurabil în ceea ce privește funcționarea societății ca întreg – căci, ultimul „apanaj” al Bisericii, asistența socială, face și, el, obiectul acțiunii unor instituții specializate –, religia devine – atunci când, totuși, mai este acceptată și practică –, un „fenomen” tot mai privat⁵⁵, mai in-

50 Diac. dr. Ioan I. Ică jr., Globalizarea – mutații și provocări, în vol. *** *Biserica în misiune. Patriarhia Română la cea aniversar*, București, EIBMBOR, 2005, p. 697.

51 Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 398.

52 Olivier Clément, *Creștinătate, secularizare și Europa*, în vol. Ioan I. Ică jr., Germano Marani (coord.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Sibiu, Editura Deisis, 2002; *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Sibiu, Editura Deisis, 1997

53 *Ibidem*, p. 198.

54 *Ibidem*, p. 198 și p. 201.

55 *Ibidem*, p. 310 – 311.

dividual, mai subiectiv (Grace Davie, Danièle Hervieu-Léger). De fapt, după cum subliniază Peter L. Berger, deși a împins religia la periferia societății civile, secularizarea nu a generat, *de facto*, suprimarea integrală a credințelor și practicilor religioase⁵⁶. Totuși, marginalizându-le și limitându-le relevanța socială, secularizarea a adus cu sine „...cantonarea Duhului în sfera privată [...], în viața interioară a fiecărui credincios”⁵⁷, adică tocmai „privatizarea” sentimentului religios. În acest mod, pierzându-și dimensiunea comunitar-instituțională definitorie – și, de aici, componenta sacramental-liturgică, posibilă doar în spațiul euharistic și în ordinea ierarhică a Bisericii –, religiosul a început să se cantoneze, tot mai mult, în „domeniul privat”, devenind un fenomen plural și poliform, „reglementat” doar de logica aparte a inițiativei particulare și supunându-se, implicit, raportului dintre cerere și ofertă și regulilor pieții – așa-numita „psihopiață”, teoretizată de Peter L. Berger.

c). **Rolul major al economicului.** Este neîndoielnic că dezvoltarea tehnico-științifică, industrială și tehnologică se conjugă inseparabil cu modernitatea. Atât revoluția industrială din sec. XVIII – motorul cu aburi, mașina mecanică, metalurgia fierului –, cât și cea post-industrială contemporană – informatica, automatica, biotehnologiile – au susținut îndeaproape „marșul” de neoprit al modernității. Întreprinderea industrială, mașina-unealtă și muncitorul calificat, în primă fază, laboratorul, computerul și cercetătorul științific în a doua, întemeiază modernitatea în ceea ce privește capacitatea ei – unică și remarcabilă – de a îndruma progresul umanității în ritmuri tot mai accelerate și, la fel de important, de a converti dezvoltarea economică de ansamblu în bunăstare individuală. Fără a intra în detalii, vom spune doar că impactul industrializării asupra condiției umane, în general, și asupra conștiinței religioase, în special, a fost unul considerabil, pe măsura uriașelor mutații survenite la nivelul reperelor existențiale ale omului modern. Descoperind uriașul potențial de progres al industrializării și transformându-și-l în stindard, modernitatea a început să pretindă de la om, înainte de toate, eficiență și productivitate, disciplină și precizie tehnică, creativitate și inovare, adică integrarea completă, conform aptitudinilor și competențelor, într-un sistem de producție în masă (Richard Sennett), bazat pe diviziunea socială

56 Jean Baubérot, *art. cit.*, p. 220.

57 Preot Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, București, EIBMBOR, 1998, p. 48.

a muncii. Implicit, criteriile de evaluare a validare a prestigiului social, manifestate în exterioritatea activităților Individului și Cetățeanului, vor începe să se concentreze în planul rezultatelor și performanței profesionale – ele generând o remunerație superioară, cuantificabilă în bunăstare –, calitatea muncii fiind comensurată exclusiv pe baza finalităților în planul valorii bunurilor materiale produse.

În continuarea acestor criterii de evaluare și valorizare din perspectiva modernității, Biserica, în mărturia ei, va pornii de la accentuarea altor criterii de evaluare complementare, precum teologia personalistă, conform căreia: 1. *lumea interioară a Persoanei, spre deosebire de lumea individuală a omului egoist, este o lume a acordului între Rațiune, Sentiment și Voință, într-o Methanoia ce se pogoară și se dăruiește permanent în dragostea față de aproapele, experiată în exterior prin faptele cele bune/inclusiv a muncii, într-o curgere continuă a unei vieți ce se (re)încarcă reciproc religios eliminând dialectica dualist maiheică, unde individualismul luptă contra biologicului și socialului, organicul contra anorganicului, teoria contra practicii (în)duhovnicirii, pacea contra războiului.* 2. *Viziunea globală asupra societății și omului, din perspectivă creștină, va fi, astfel, una a unei societăți frățești, unde omul va devenii un trăitor al cetății universale creștine prin dăruirea de sine în cadrul dialogului Eu-Tu-El, de unde dobândirea bunului celui mai de preț al nostru, Mântuirea și nu îmbogățirea după lucrurile vremelnice.* 3. *În noua societate propusă și nu impusă – spre deosebire de Modernitate și Post-Modernitate –, prin cuvântul dialog al Mântuitorului se va ajunge, astfel, nu numai la o solidarizare a cetățenilor, ci și la o angajare activă în viața cetății creștine universale/lume globală, unde fiecare va întreține, cu aceasta, o relație organică și funcțională/cu toate părțile structurale ale sistemului.* 4. *Prin noua calitate morală a Persoanei din viața cetății universale se va duce astfel și la ruperea cercului orizontal periculos ce pendulează între individualist și colectivismul cetății laice versus cetatea lui Dumnezeu, prin raportarea la noua axă de referință valorică ce se ancorează atât în Transcendent/in verticalitate, cât și în Imanentul Crucii/in orizontalitate pe care avem libertatea să o alegem sau să nu o alegem.*

Concluzii

Concluzia ce se impune – în această etapă de istorie post-creștină – este că lumea, în general, și Ortodoxia în particular, este asaltată, în această

perioadă de (re)așezare democratică și (re)descoperire a valorilor proprii creștine de pseudo-valorile modernității și post-modernității, pseudo-morfoze ce au dus la separarea între Stat și Biserică, între religie și cultură, între credință și echilibru umanist, între morala creștină și drepturile etice ale omului. Un autor precum Samuel Huntington, *va defini și va identifica această întâlnire în noua lume cu o confruntare a civilizațiilor și culturilor*, religia deținând un rol decisiv, în acest proces. Ce observăm, în acest context, al societăți post-totalitare traumatizate românești, este că evoluțiile de după anul 1989, au evidențiat o ambiguitate a discursului teologic la nivelul tuturor confesiunilor religioase, de unde necesitatea și încercarea (re)descoperirii unei *forma mentis apostolice*, ce implică, din perspectivă Ortodoxă, reafirmarea Teologiei Persoanei și a Moralei creștine, ce poate milita pentru afirmarea unor valori identitare/religioase universale – precum integritatea religioasă, temă a simpozionului din anul acesta –, plecând de la dialogul simfonic dintre Biserică-Națiune-Stat, printr-un dialog irenic cu lumea creștină, dar și cu lumea laică, cu respectarea unității în diversitate.

Bibliografie selectivă

- ✦ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, EIBMBOR, București, 2004.
- ✦ ACHIMESCU, Pr. prof. dr. Nicolae, *Religie, modernitate și postmodernitate*, Editura Trinitas, București, 2013.
- ✦ BALCA, Nicolae, *Criza culturii*, în „Telegraful român”, nr. 42, 1936.
- ✦ BAUBÉROT, Jean, *Secularizarea*, în vol. Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, traducere de Nicolae Constantinescu, Editura Pro, București, 2005.
- ✦ BRIA, Pr. Ioan, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.
- ✦ BRIA, Pr. Ioan, *Hermeneutica teologică*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2009.
- ✦ CAPRA, Fritjof, *The turning point*, Ed. Flamiongo, Londra, 1983.
- ✦ CULIANU, I.P., *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, București, Editura Nemira, 1995.
- ✦ EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, traducere din limba franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, EIBMBOR, București, 1996.
- ✦ FOTIOU, Stavros, *Biserica în lumea modernă*, Ed. CERF, Paris, 2008.
- ✦ HUNTINGTON, Samuel, *The clash of the civilizations and the remaking of the world order*, Ed. Simon and Schrester, New York, 1996.

- ✦ ICĂ jr., Diac. dr. Ioan I., *Globalizarea – mutații și provocări*, în vol. *** *Biserica în misiune. Patriarhia Română la cea aniversar*, EIBMBOR, București, 2005.
- ✦ ICĂ jr., Diac. dr. Ioan I., *Canonul Ortodoxie*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008.
- ✦ ICĂ jr., Diac. dr. Ioan I.; MARANI, Germano, *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.
- ✦ MANOLACHE, Stelian, *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*, Editura Paralela 45, Pitești – Brașov – București – Cluj-Napoca, 2000.
- ✦ MANOLACHE, Stelian; ȚĂREANU, Dan, *Modernitatea – Temeiuri și premise. O evaluare teologico-filosofică*, Editura Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2020.
- ✦ NECHITA, Pr. prof. dr. Vasile, *Simpozionul „Modernism, postmodernism și religie”*, Constanța, mai 2005, Editura Vasiliana '98, Iași, 2005.
- ✦ OLIVIER, Clément, „Creștinătate, secularizare și Europa”, în vol. Ioan I. Ică jr., Germano Marani (coord.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002.
- ✦ OLIVIER, Clément, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
- ✦ PATAPIEVICI, H.R., *Omul recent*, Editura Humanitas, București, 2001.
- ✦ POPESCU, Pr. prof. dr. Dumitru, *Omul fără rădăcini*, în vol. *** *Biserica în misiune. Patriarhia Română la cea aniversar*, EIBMBOR, București, 2005,
- ✦ POPESCU, Preot Prof. Dr. Dumitru, *Hristos, Biserica, societate*, EIBMBOR, București, 1998.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, „Aspecte filosofice privitoare la mișcarea New Age”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2005, L, nr.2.
- ✦ SAHAROV, Arhimandrit Sofronie, *On Prayer*, Essex, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, 1996.
- ✦ SPENGLER, Oswald, *Declinul Occidentului*, Editura Beladi, Craiova, 1996.
- ✦ STĂNILOAE, Pr Prof. dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediția a doua, vol. I, EIBMBOR, București, 1996.

- ✦ TOMLINSON, John, *Globalizare și cultură*, traducere de Cristina Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2002.
- ✦ ZIZIAOULAS, Ioannis, *Creștia ca Euharistie*, Ed. Bizantină, București, 1999.