STUDII TEOLOGICE

1-2

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XX Nr. 1—2
IANUARIE—FEBRUARIE 1968

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE:

Prea Fericitul Părinte
JUSTINIAN
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Sibiu

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administraţiei Patriarhale

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice universitare, candidaţii la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Diac. ION BRIA, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine* 3

Prefaţă, de Prof. Nicolae Chiţescu 3—5

Unitatea creştină ca problemă dogmatică . . . . . 7—17

Partea I : *Aspecte ale ecleziologiei contemporane* . . . . . 15—80

I. — Fiinţa Bisericii 16
II. — Unitatea Bisericii 54
III. — Unitate şi intercomuniune . 83

Partea II : *Aspecte dogmatice ale ecumenismului* . . . . . 81—144

I. — Criteriile ortodoxe ale ecumenismului 83
II. — Perspectivele dogmatice ortodoxe ale ecumenismului . . . 112
III. — Ortodoxia şi celelalte Biserici creştine 130
IV. — Aspecte ale dialogului ecumenic 159

Necesitatea aprofundării teologice a aspectelor dogmatice ale ecumenismului 159

Note bibliografice 171

SERIA II, ANUL XX
Nr. 1—2, IAN.—FEBR. 1968

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte: *Prea Fericitul Părinte JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membrii: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. IOAN G. COMAN; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector SOFRON VLAD și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

Redactor responsabil: *P. C. Pr. IOAN G. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.*

Diac. Ion Bria

ASPECTE DOGMATICE ALE UNIRII BISERICILOR CREŞTINE

TEZĂ DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE

PREFAŢA

Sub înţeleapta îndrumare a Sfîntului Sinod în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Justinian, teologia românească contemporană a adîncit cu sîrg şi competenţă problemele actuale ale Bisericii şi ale lumii noastre de astăzi; iar printre preocupările de căpetenie ale lumii în mijlocul căreia străbate acest veac Biserica creştină, pe primul plan sînt acelea de apropiere şi de unire a tuturor şi de colaborare la noile forme de viaţă ale comunităţilor omeneşti.

Împotriva aparenţelor, teologia dogmatică nu a rămas nici indiferentă nici inactivă în mijlocul acestor frămîntări de actualizare a gîndirii şi vieţii Bisericilor creştine. Într-adevăr, dacă dogma rămîne de-a pururea neschimbată, progresul ei fiind: «progressus fidelium in fide», dogmatica se schimbă mereu în perspectiva vremii: ea accentuează alte aspecte ale gîndirii creştine şi scoate în relief alte preocupări şi alte probleme care frămîntă Biserica, fie din pricina eresurilor, fie prin chiar progresul vieţii creştine ori al cugetării teologice, fie în sfîrşit datorită influenţei factorilor neteologici, care obligă Biserica să ia o atitudine şi să-şi spună cuvîntul autorizat în chestiunile vitale ale omenirii.

Biserica creştină nu trebuie şi nici nu poate să se rupă de lumea în mijlocul căreia trăieşte şi de preocupările ei. Bisericile Ortodoxe au ilustrat acest adevăr de-a lungul veacurilor, iar Biserica Ortodoxă Română şi-a cîştigat un loc de cinste în vremea noastră prin intensitatea străduinţelor ei de a răspunde acestor năzuinţe obşteşti. Atît activitatea ei externă, cît şi binecunoscutul «ecumenism interior», realizat între cultele din ţara noastră, îndeosebi graţie iniţiativei Întîistătătorului Bisericii noastre, pe de o parte, iar pe de altă parte, revistele centrale ale Patriarhiei Române şi revistele mitropolitane dau mărturie vie despre amploarea acestei lucrări. Alături de ele stau tezele de licenţă şi cele de doctorat — destul de multe în lucru — care dovedesc că generaţiile noi de preoţi şi de teologi se formează în duhul slujirii lumii şi sînt deschise şi receptive faţă de problemele ecumenismului creştin.

Prea Fericitul Patriarh Justinian a repetat îndrumările, pe care de atîtea ori a crezut de bine să le amintească în general Bisericii pe care o arhipăstoreşte cu atîta înţelepciune şi în special dascălilor de teologie,

chiar și în Pastorala la Nașterea Domnului, 1967, *zicînd printre altele: «Fărîmițarea creștinismului, împărțirea lui în mai multe Biserici, diferențiate unele de altele din punct de vedere dogmatic, liturgic și canonic este dureros trăită în Biserica Ortodoxă. În ceea ce o privește, Biserica Ortodoxă Română, prin ierarhii, preoții, dascălii de teologie și credincioșii ei, dorește din adîncul inimii — în spiritul celei mai curate iubiri și în duhul celei mai desăvîrșite smerenii — ca această fărîmițare a creștinismului să fie înlăturată, astfel ca lumea creștină să se afle din nou sub cupolele unei singure Biserici, Biserica Mîntuitorului Hristos, Întemeietorul ei, — așa cum s-a aflat odinioară, pînă la marile sfîșieri din veacul al unsprezecelea și din veacul al șaisprezecelea».*

Teza pentru obținerea titlului de doctor în teologie Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine *a Diac. Ion Bria se încadrează în mod firesc și organic în această tematică actuală a teologiei creștine.*

Fără îndoială că subiectul, care are și implicații ce în mod acut se pun teologiei din vremea noastră, este mai potrivit pentru un teolog la sfîrșitul carierei; dar Diac. Ion Bria nu este un începător în ale teologiei și cei aproape doi ani petrecuți într-o țară străină cu largi posibilități de consultat o bibliografie nouă, englezească, i-au deschis orizonturi noi pe care cu dreptate s-a bizuit.

Cuprinsul acestei teze e mai bogat decît arată titlul, autorul abordînd, în cursul expunerii sale, tot felul de probleme — și din alte specialități teologice — necesare la lămurirea celor dogmatice propuse.

Autorul ia ca punct de plecare ideea că unirea se face între Biserici; de aceea Ecleziologia *va forma prima parte a lucrării sale. Trebuie însă să se țină seama și de ecumenism în sine, ca tendință și doctrină; ca atare, a doua parte se va ocupa de* Ecumenism *ca tendință și doctrină din punct de vedere ortodox.*

În consecință, în prima parte se analizează tendințele ecleziologice contemporane pe plan interconfesional; ele se amplifică prin raportul Bisericii celei adevărate cu iconomia mîntuirii și, implicit, cu Treimea, cu Hristos, cu alte Biserici și cu lumea. Unitatea Bisericilor se va manifesta prin comuniunea sacramentală, iar aceasta va fi precedată de realizarea consensului lor doctrinar. În partea a doua se formulează și se justifică ca principii sau condiții ale ecumenismului: Sinteza ortodoxă, *obținută prin confruntarea tradițiilor confesionale cu Ortodoxia ecumenică;* sobornicitatea, *rezultată din întrepătrunderea organică dintre «catolic» și «local», «apostolic» și «bisericesc», «revelat» și «istoric»;* deschiderea Bisericii față de lume *și* slujirea ei. *Pornind de la ideea că «ecumenism» și «ortodoxie» constituie realități corelative, autorul analizează critic concepțiile despre ecumenism ale confesiunilor neortodoxe.*

Lucrarea descrie perspectivele dialogului ecumenic dintre confesiunile creștine ca un proces de cunoaștere și apropiere în vederea unui consens doctrinar — condiție a intercomuniunii; accentul se pune pe locul și rolul mărturisirii de credință în viața Bisericii și deci pe legătura dintre «ecumenism» și «ortodoxie».

Așa cum reiese din cele expuse mai sus, Diac. Ion Bria a tratat unele probleme dogmatice foarte actuale, confinînd uneori cu alte domenii. Într-un cadru personal, evidențiază sistematic aspecte și direcții noi în domeniul teologiei ecumenice, încercînd să dea sau să aducă pretutindeni soluții directe sau derivate din punct de vedere ortodox la unele probleme fundamentale, caracteristice stadiului dinamic de astăzi al teologiei ecumeniste și al raporturilor dintre Bisericile și confesiunile creștine. În acest scop el a folosit un bogat material bibliografic recent din teologia ortodoxă și mai ales din cea protestantă, în care predomină limba țării unde și-a completat studiile, cea engleză.

Contribuția autorului constă deci pe de o parte în conturarea sistematică a problematicii ecumeniste și pe de altă parte în efortul de precizare a poziției ortodoxe în acest ansamblu. În acest sens lucrarea sa constituie un aport al teologiei ortodoxe române la înțelegerea și rezolvarea problemelor noi pe care le pune o teologie contemporană atît de nuanțată și în continuă mișcare.

Pentru aceste motive, o comisie specială, alcătuită din profesori de specialitate sau de specialitate înrudită de la cele două Institute teologice de grad universitar ale Bisericii Ortodoxe Române, din București și din Sibiu și formată din: Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Prof. Isidor Todoran, Arhim. Prof. N. Mladin — astăzi I.P.S. Mitropolit al Ardealului — și subsemnatul, a cercetat teza în manuscris în anul 1965 și, după efectuarea de către autor a îmbunătățirilor propuse de fiecare dintre membrii acestei comisii, a avizat favorabil în unanimitate în cursul acestui an ca lucrarea să fie tipărită și, după publicarea ei, să fie admisă a fi susținută ca teză în vederea obținerii titlului de Doctor în teologie la Secția sistematică, întrucît îndeplinește toate condițiile prevăzute de Regulamentul învățămîntului teologic (art. 185—189).

Avînd în vedere cuprinsul favorabil al tuturor referatelor profesorilor referenți, precum și îndeplinirea prevederilor Regulamentului învățămîntului teologic, o recomand cu adînc respect Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian spre a fi publicată și pusă la îndemîna teologilor și slujitorilor sfintei noastre Biserici.

Prof. NICOLAE CHIȚESCU
Referent principal

LĂMURIRE

În lucrarea de față, despre *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine*, sînt studiate doctrinele și realitățile teologice care determină într-un fel sau altul raporturile interbisericești actuale: anume *ecleziologia*, în prima parte și *ecumenismul*, în partea a doua.

Partea întîi a lucrării intitulată *Aspecte ale ecleziologiei contemporane*, cercetează doctrina despre ființa și funcția Bisericii, așa cum se reflectă în teologia interconfesională de azi.

După prezentarea analitică a *tendințelor ecleziologice contemporane* pe plan interconfesional, se expune teza că Biserica trebuie înțeleasă în raportul ei cu creația și iconomia mîntuirii, anume, în relațiile ontologice și funcționale în care ea este inclusă: Hristos—Duhul Sfînt și Biserica, Biserica și Bisericile, Biserica și lumea. Ecleziologia ortodoxă, valorificînd bazele trinitare ale Bisericii — printr-o sinteză organică între aspectul hristologic și cel pnevmatologic — ține seama atît de natura teandrică a Trupului lui Hristos, cît și de funcția pe care acesta o are în raport cu opera răscumpărătoare a lui Hristos și în raport cu lumea.

Restabilirea *unității vizibile pancreștine* este concepută ca un proces cu două momente ecleziologice principale: realizarea unui consens doctrinar și comuniunea sacramentală. *Comuniunea* — ca termen final al acestui proces — implică recunoașterea semnificației și realității ecleziale a comunităților creștine.

În *partea a doua*, intitulată *Aspecte dogmatice ale ecumenismului*, se studiază din punct de vedere ortodox ecumenismul ca tendință și doctrină. Sînt formulate și fundamentate trei principii sau condiții ale ecumenismului: *sinteza ortodoxă*, realizată prin confruntarea tradițiilor confesionale cu Ortodoxia ecumenică; *sobornicitatea*, care asigură întrepătrunderea organică între «catolic» și «local», «apostolic» și «bisericesc», «revelat» și «istoric»; *deschiderea* și *slujirea Bisericii față de lume* și față de problemele umane.

În lumina acestor principii sînt analizate critic concepțiile despre ecumenism ale confesiunilor neortodoxe, subliniindu-se ideea că «ecumenism» și «ortodoxie» constituie realități corelative.

Ținînd seama atît de diferențele dogmatice cît și de elementele comune dintre Biserici, în *Încheiere* se conturează perspectivele dialogului teologic între confesiunile creștine, conceput ca un proces de cunoaștere și de apropiere în care elementele comune și variate se structurează formînd un consens doctrinar ecumenic, condiție a comuniunii euharistice.

UNITATEA CREȘTINĂ CA PROBLEMĂ DOGMATICĂ

Întîia Conferință Pantortodoxă de la Rodos (1961), din dorința de a da un nou impuls relațiilor intercreștine în spiritul ecumenic tradițional, a hotărît ca printre temele ce vor fi dezbătute de viitorul Sinod panortodox să fie înscris și subiectul: *Raporturile Bisericii Ortodoxe cu cealaltă lume creștină. Studierea modalităților de apropiere și de unire a Bisericilor, în perspectivă ortodoxă.*

Cu aceasta, Conferința Panortodoxă de la Rodos a impus cercetării ortodoxe contemporane o tematică de strictă actualitate și de un interes general.

Ecumenismul și diversele lui aspecte constituie, de fapt, o preocupare creștină comună. Într-adevăr, unitatea creștină reprezintă problema crucială în întreaga teologie de azi: ea preocupă Bisericile și comunitățile creștine, este studiată intens de școlile și personalitățile teologice, constituie sarcina concretă și finală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor [1]. De aceea dialogul în vederea refacerii unității creștine are o dimensiune cu adevărat ecumenică [2].

Dar unitatea Bisericilor în stadiul prezent este o problemă complexă, cu aspecte multiple și contradictorii, aspecte în care sînt implicați deopotrivă factori «teologici» și «neteologici». Au existat și există tendințe care caută să promoveze acțiunea ecumenică pe diferite laturi: teologică, practică, liturgică, spirituală, socială, ba chiar și dintr-o latură neteologică [3]. Dar întrucît unitatea ține de ființa Bisericii ca atare, pentru că Biserica însăși constituie un organism care se distinge prin unitate de credință și participare sacramentală vizibilă, unul în continuitatea lui istorică și eshatologică, refacerea unității creștine implică în primul rînd chestiunile

---

1. Teodor M. Popescu, *Poziția ortodoxă în ecumenism,* în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 191; Hans Küng, *The Council and Reunion,* Sheed and Ward, London—New York, 1962, p. 215; W. A. Visser't Hooft, *Ecumenism,* în «A Handbook of Christian Theology», editat de H. Halverson și A. Cohen, (Fontana Books), 1962, p. 95—99; *The Report of the section on Witness,* în «New Delhi speaks», London, 1962, p. 14: «Chestiunea unității Bisericii este de importanță vitală, întrucît Biblia ne învață că Evanghelia nu poate fi propovăduită cu autoritate lumii de către o Biserică neunită».

2. Prea Fericitul Patriarh Justinian, *Unirea Bisericilor creștine este posibilă și necesară,* în «Biserica Ortodoxă Română», XI (1959), nr. 3, p. 485: «Promovarea ideii de unire a Bisericilor este o datorie comună a tuturor acelora care, prin Taina Sfîntului Botez și prin mărturisirea credinței în Dumnezeu cel în Treime preaslăvit, au devenit mădulare ale Bisericii, adică ale Trupului Tainic al Domnului Hristos».

3. Date și aspecte din istoria Mișcării ecumenice vezi în: *A History of the Ecumenical Movement. 1517—1948,* editată de Ruth Rouse și Stephen Neill, S.P.C.K., London, 1954; Alexis van der Mensbrugghe, *Orthodoxy in its relation to the Ecumenical Movement,* în «One Church», XVII (1963), nr. 1, p. 4—14, descrie cele trei căi de abordare a ecumenismului practicate în secolele trecute: calea rugăciunii și iubirii și calea acțiunii comune, în secolul al XVIII-lea și calea doctrinară, în secolul al XIX-lea. Vezi și studiile publicate în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2.

dogmatice de importanţă fundamentală pentru viaţa bisericească. De aci exigenţele ortodoxe faţă de Mişcarea ecumenică în forma ei actuală [4]. Prin urmare, problema ecumenică stă în legătură cu doctrina Bisericii, nu numai cu ecleziologia, ci şi cu Ortodoxia — ca sinteză a mărturisirii de credinţă, ecumenismul devenind astfel o problemă esenţial dogmatică [5].

Dată fiind importanţa aspectelor doctrinare ale unităţii creştine, în simbolica ortodoxă se pune un accent deosebit pe *ecumenismul dogmatic*, care ia în considerare elementele de bază ale mărturisirii de credinţă, pe care se întemeiază constituţia Bisericii universale şi locale. De aceea, în faţa unor tendinţe actuale care încearcă o ocolire a problemelor de doctrină implicate în refacerea unităţii creştine, este necesară abordarea dogmatică a ecumenismului, pentru că numai astfel se dă un conţinut real dialogului teologic şi se oferă o bază solidă relaţiilor bisericeşti din ce în ce mai largi. Lipsa unui consens ecumenic asupra învăţăturilor de care depinde unitatea creştină impune deopotrivă *ecumenismul dogmatic*.

Pentru a înţelege de ce unitatea creştină reprezintă, în cadrul ecumenismului ortodox o problemă dogmatică, trebuie să se aibă în vedere, principial, concepţia ortodoxă despre valoarea şi locul elementului dogmatic în viaţa bisericească. Amintim două elemente caracteristice acestei concepţii:

a) *Conţinutul şi semnificaţia soteriologică a dogmelor ortodoxe.* — Dogma este expresia unui adevăr necesar pentru mîntuire, aşa cum afirmă Sfîntul Chiril al Ierusalimului: «esenţa evlaviei constă din două lucruri: din învăţături drepte şi fapte bune» [6]. În această privinţă, Ortodoxia se deosebeşte atît de protestantism, care acordă dogmelor numai o valoare istorică «indicativă», cît şi de anglicanism, care caută să reţină numai dogmele «esenţiale» ale credinţei creştine. Aşezînd principiul unităţii de credinţă la temelia vieţii bisericeşti, Biserica Ortodoxă accentuează în realitate mesajul şi valoarea soteriologică a dogmelor, adică a tot ceea ce Biserica universală învaţă pe temeiul Scripturii şi Tradiţiei apostolice, ca certitudine a credinţei şi ca garanţie a mîntuirii. Din această cauză dialogul ecumenic trebuie conceput ca o confruntare de valori dogmatice constitutive Bisericii, nu ca o discuţie despre simple formule sau concepte teologice. De aceea teologia ortodoxă, atunci cînd studiază particularităţile doctrinare ale celorlalte confesiuni, se interesează în primul rînd de valoare pe care o are doctrina ca atare în viaţa şi organizarea confesiunii respective.

Dacă Ortodoxia recunoaşte această autoritate dogmelor, nu înseamnă că ea nu face distincţie între ceea ce este divin şi uman, între ceea ce este

4. Archbishop Iakobos, *The contribution of Eastern Orthodoxy to the Ecumenical Movement*, în «The Ecumenical Review», XI (1954), nr. 4, p. 396—397.

5. Georges Florovsky, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910*, în «A History of th Ecumenical Movement», ed. cit., p. 172; Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Editions Delachaus et Niestlé, Neuchâtel, 1959, p. 334: «Dacă la originea conflictului factorii teologici şi cei neteologici s-au amestecat, mai tîrziu, prin izolare şi îndepărtare în timp, s-a produs în mod forţat o crispare asupra punctelor discutate, iar *acum* problema separării este înainte de orice *dogmatică*».

6. *Catheza IV*, 2, în vol. *Catehezele*, trad. de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1943, partea I, p. 101.

revelație și teologie în definițiile Bisericii. Dogmele au o substanță revelată, biblică, dar tîlcuirea lor în decursul istoriei ține seamă de nivelul gîndirii umane. Se știe că definițiile Bisericii au avut în primul rînd un caracter defensiv, totuși calea dogmatică reprezintă o modalitate de afirmare a mesajului soteriologic obiectiv, de aceea prin dogme s-a păstrat conținutul divin revelat în continuitatea tradiției dogmatice [7]. Pe de altă parte, bogăția acestui conținut nu trebuie să fie sigilată în sisteme statice sau tîlcuiri învechite, fiindcă credința nu înseamnă repetarea acelor explicări, ci comuniunea cu adevărul mîntuitor pe care Iisus Hristos îl comunică prin glasul viu al Scripturii și Tradiției Bisericii. Tocmai importanța dogmelor pentru credință impune datoria de a nu acoperi conținutul lor viu cu scheme și terminologii teologice care nu mai au semnificație pentru spiritul creștin contemporan.

b) *Sensul și valoarea ecleziologică a dogmelor ortodoxe.* — Dogma este expresia autentică pe care Biserica o dă Revelației divine, în calitatea ei de «Biserica Dumnezeului celui viu, stîlpul și temelia Adevărului» (I Tim. II, 15). În Biserica Ortodoxă întregul trup bisericesc participă și contribuie la păstrarea și interpretarea credinței. În această privință, Ortodoxia se deosebește de catolicism, care concepe dogmele ca decizii ale unui «magisterium» infailibil, capabil să definească «ex sese non autem ex consensu ecclesiae». Desigur, principalele dogme ortodoxe au fost formulate de Sinoadele Ecumenice, însă Ortodoxia, ca plenitudine a Revelației transmise de Biserica apostolică, nu se poate limita la hotărîrile celor șapte Sinoade Ecumenice, care, desigur, au exprimat ceea ce gîndea Biserica în anumite chestiuni. Tradiția Bisericii e vie, și Biserica are datoria nu numai de a păzi deciziile sinodale, ci și pe aceea de a interpreta în mod continuu credința și viața ei. Apoi, în Biserica Ortodoxă mărturisirea de credință a devenit parte esențială a liturghiei și a doxologiei [8]. Ortodoxia, așadar, aduce în conversația ecumenică spiritul unei

7. H. Küng, *The Living Church*, Sheed and Ward, London—New York, 1963, p. 320, subliniază rolul defensiv al formulelor dogmatice, iar E. L. Mascall, *Theology and History*, London, 1962, p. 14, vorbește de importanța tradiției teologice, arătînd că «teologia creștină are interes pentru istorie, îndeosebi din două motive: primul, pentru că însuși creștinismul este în relație inextricabilă cu evenimentele istorice ale vieții pămîntești a lui Hristos, iar în al doilea rînd, pentru că teologia creștină este o activitate în organismul istoric al Bisericii creștine, în *paradosis* sau tradiția istorică a credinței și în comunitatea istorică a teologilor creștini, o comunitate care cuprinde nu numai pe gînditorii creștini contemporani, ci și pe cei din trecut prin care paradosis ne-a fost transmisă pînă azi».

Se exagerează însă cînd se afirmă că neacceptarea Simbolului de la Niceea nu trebuie privită ca o respingere a credinței creștine. Vezi Gerald Bonner, *The limits of beliefs*, în «Sobornost», nr. 2, 1965, p. 100.

Paul Tillich, *Ultimate Concern. Dialogues with students*, S.C.M. Press, London, 1965, p. 65—66, susține că dogmele au fost necesare numai într-o anumită epocă a Bisericii, avînd un simplu rol protector, anume au ferit învățătura Bisericii de interpretări greșite. Dogma a fost forma necesară prin care Biserica a păstrat identitatea ei, dar în afară de acest rol de conservare și de protecție, dogmele nu sînt în ele însele importante. Întrucît se pierde ceva în actul definirii, dogmatizarea ar însemna o îngustare, o limitare, consideră P. Tillich.

8. N. Zernov, *Eastern Christendom*, London, 1964, p. 230; Nikos A. Nissiotis, *La théologie en tant que science et en tant que doxologie*, în «Irénikon», nr. 3, 1960, p. 309. Edmund Schlink, *Changes in protestant thinking about the Eastern Church*, în «The Ecumenical Review», X (1958),

învățături care are o bază ecleziologică profundă și este de apreciat faptul că acum mulți gînditori creștini socotesc doctrina drept mărturisirea trăită a Bisericii [9].

Importanța elementului dogmatic în constituția Bisericii face ca în dialogul ecumenic să conteze acele realități doctrinare care determină viața unei confesiuni și exprimă credința ei. Trebuie evitată canonizarea părerilor și a sistemelor teologice particulare. În acest sens, Prof. H. Küng are dreptate cînd spune că unul din pericolele la care este expusă contribuția teologilor catolici în studiile ecumenice este acela al absolutizării unui curent de gîndire, al identificării dogmelor neschimbabile cu opiniile unei școli de teologie. Uneori teologii confundă părerile particulare cu doctrina obligatorie și universală a Bisericii. Dar ceea ce desparte școlile teologice nu trebuie să fie un motiv de dezbinare în Biserică, pentru că: «Biserica trebuie să aibă unitate numai în credință, nu în teologie. Un Domn, o credință, un botez (Efes. IV, 5), dar nu o teologie» [10].

Observația aceasta este valabilă față de gîndirea teologică din orice epocă a istoriei Bisericii. Respectul pe care Biserica Ortodoxă îl are față de teologia din epoca veche nu înseamnă totuși că termenii acesteia sînt prin ei înșiși infailibili în toate problemele contemporane. Este adevărat că gîndirea creștină de azi nu poate face abstracție de tradiția teologică a Bisericii, dar ea nu trebuie să fie dominată de terminologia și sistemele de gîndire din acel timp. Teologia ortodoxă, păstrînd spiritul tradiției apostolice și patristice, este o teologie a Bisericii actuale; este o teologie de continuitate vie, de experiență prezentă și de actualizare a ceea ce Biserica a gîndit și a trăit întotdeauna.

Uneori se exagerează apofatismul tradiției răsăritene și rolul tradiției statornice. Calea apofatică pune în evidență paradoxul dintre transcendența adevărului revelat, absolut și final și conceptele umane în care este exprimat acest adevăr. Dar «via negativa» este ea însăși limitată, insuficientă [11], iar Biserica a validat nu numai această atitudine. În schimb,

---

nr. 4, p. 400: «In dezvoltarea istorică a Bisericii Răsăritene, *dogma* a fost determinată în primul rînd de elementul doxologic în mărturisirea de credință, în timp ce în Biserica Reformei a fost determinată de elementul kerygmatic...».

9. Despre teologia ca funcție a Bisericii, vezi: Karl Barth, *Révélation. Église. Théologie,* Editions Labor et Fides, Genève, 1964, p. 43; Emile Brunner, *La doctrine chrétienne de Dieu. Dogmatique,* t. I, trad. de Frédéric Juccard, Labor et Fides, Genève, 1964, p. 17. Vezi și: Paul Tillich, *The shaking of the foundations,* London, 1962, p. 124; Marc Boegner, *La prière de l'Église universelle,* Paris, 1951, p. 41.

Se vorbește acum chiar de o «teologie ecumenică»: Hans Heinrich Wolf, *Towards an Ecumenical Theology,* în «The Ecumenical Review», XIII (1961), p. 215—227; Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Pentru o teologie ecumenistă,* în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 141—144; C. Sîrbu, *Despre «Teologia ecumenică»,* în «Mitropolia Olteniei», XV (1963), nr. 3—4, p. 163—177; Pr. Prof. Liviu Stan, *Pentru o teologie ecumenică,* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 447—452.

10. *The Council and Reunion...,* p. 172. Vezi de asemenea, Emile Blanchet, *No reunion without theology,* în «Council Speeches of Vatican II», editate de H. Küng, Y. Congar, D. O'Hanion, Glen Rock, 1964, p. 206—209.

11. John Meyendorff. *A study of Gregory Palamas,* The Faith Press, London, 1961, p. 206. Pr. Vladimir Rodzianko, *«Honest to God» under the Fathers' Judgment,* în «Theology», LXVII (1964), February, p. 59—64, susține, citînd pe Vl. Lossky, că teologia patristică este esențial apo-

Ortodoxia a găsit în doxologia Bisericii o modalitate de exprimare existențială, simbolică, care păstrează totuși atît caracterul statornic al dogmelor cît și caracterul antinomic al tainelor dumnezeiești. Misterul credinței se aduce astfel în corelație organică cu cultul, cu spiritualitatea, cu însăși viața Bisericii [12]. Aceasta este calea pe care au circulat valorile stabile ale Ortodoxiei: doxologia Bisericii, care face tradiția dinamică și actuală, întrucît devine un act de experiență colectivă, trecînd dincolo de rigiditatea formulelor dogmatice. Ea exprimă, astfel, experiența sacramentală, harismatică și mistică a întregii Biserici în care lucrează și se manifestă în mod continuu Sfîntul Duh, Duhul Adevărului.

Teologia ortodoxă urmează să stabilească ce raport există între tradiția dogmatică și progresul teologic. De o înnoire teologică se simte nevoie și în Biserica Ortodoxă, pentru că chiar în chestiunile de credință în care Biserica s-a pronunțat definitiv, teologia trebuie să aibă inițiativă, să fie creatoare și actuală, interpretînd tradiția dogmatică pentru credincioșii de azi. Această înnoire este necesară, mai întîi, în modul de prezentare a mărturisirii de credință ortodoxă. Prezentarea ortodoxă nu înseamnă repetarea exclusivă și rigidă a categoriilor și definițiilor din trecut. Trebuie să se facă deosebire între teologie — care evoluează și Revelație — care este unică, între înnoirea teologică și neschimbabilitatea dogmelor. Interpretarea formulelor tradiționale într-o sinteză neo-patristică [13], eliminarea influențelor străine de spiritul ortodox autentic, devin

fatică. El critică pe Episcopul John Robinson care, în *Honest to God* (London, 1963), deși are un punct de plecare comun cu teologia patristică apofatică, totuși adoptă în cele din urmă calea catafatică, pe care a mers în trecut Eunomie. (Vezi și D. W. Allen, *Orthodoxy and New Reformation,* în «Sobornost», nr. 4, 1966, p. 227—232). George Every, *«Honest to God»*, în «Theology», LXVII (1964), May, p. 215—217, a răspuns Părintelui Vl. Rodzianko arătînd, printre altele, că Dr. J. Robinson, care acordă importanță cercetării intelectuale în teologie și lasă pe plan secundar «via negativa», nu poate fi acuzat de eunomianism. Despre cele două metode teologice vezi și E. Lampert, *La théologie est elle possible au XX-e siècle?*, în «Contacts», nr. 47, 1964, p. 224—236.

12. G. Florovsky, *The Holy Spirit in Revelation,* în «The Christian East», XIII (1932), nr. 2, p. 49—64; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth,* London, 1954, p. 474, arată că datele biblice și doctrinele majore ale Ortodoxiei, înainte ca ele să primească o formă teologică în concepte, au fost trăite în experiența colectivă a Bisericii prin *lex orandi.* Viața Bisericii este anterioară teologiei, dar lex orandi nu înlocuiește teologia.

Edmund Schlink, *Schimbări în ‚concepția protestantă' despre Biserica din Răsărit* (trad. de Juhász András), în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 10—12, p. 679, subliniază, de asemenea, importanța caracterului doxologic al dogmaticii ortodoxe: «Biserica din Răsărit și-a păstrat afirmațiile dogmatice legate de acțiunea slujbei liturgice și prin aceasta i-a rămas și posibilitatea, într-un mod neobișnuit, de a înțelege dogma în slujba liturgică. Astfel ea ocupă o poziție intermediară între acele Biserici care, cum e Biserica Romano-Catolică, au ajuns pînă la o supradogmatizare care duce la izolarea Bisericilor, și acea aripă extremă a protestantismului care față de supradogmatizare refuză orice legare dogmatică și printr-o libertate dogmatică exagerată se înstrăinează și de reformatori».

13. G. Florovsky, *The ethos of the Orthodox Church,* în «The Ecumenical Review», XII (1960), nr. 2, p. 192; Idem, *Patristics and modern theology,* în «Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athènes, 1939, p. 210. Spiritul patristic este necesar teologiei ortodoxe din orice epocă, deoarece Sfinții Părinți n-au elaborat o teologie particulară, ci contribuții personale la o teologie a întregii Biserici. Dimensiunea catolicității sau ceea ce teologia rusă numește *sobornost* este de cea mai mare importanță pentru determinarea Ortodoxiei în perioada patristică, afirmă H. E. W. Turner, *op. cit.*, p. 477.

din ce în ce mai necesare [14]. O terminologie adecvată care să creeze posibilitatea de comunicare între credinciosul modern și Scriptură constituie, după cum se știe, elementul fundamental în teologia biblică actuală.

În al doilea rînd, această înnoire este necesară în modul de interpretare a mărturisirii de credință a Bisericilor neortodoxe. Înnoirea teologiei în spirit ecumenic constituie o pregătire indispensabilă unității creștine. De aceea trebuie să se țină seama de curentele teologice contemporane, de «idiomurile» în care fiecare confesiune își exprimă mărturisirea sa de credință, pentru că ceea ce adesea s-a socotit a fi «loialitate confesională» s-a dovedit a fi expresia inadecvată a unui adevăr acceptat în comun [15]; cu alte cuvinte, lipsa de experiență ecumenică a avut influență și asupra formulării adecvate a unei doctrine.

Desigur, diferențele doctrinare dintre confesiunile creștine nu trebuie reduse la terminologia teologică. Este vorba de realități de ordin dogmatic care au fost afectate în însuși conținutul lor de separarea istorică a Bisericilor. Analizînd aceste realități, Biserica Ortodoxă trebuie să aibă în vedere criteriul tradiției ecumenice, un criteriu larg, convergent, universal. Ortodoxia s-a constituit pe o bază dogmatică atotcuprinzătoare: Simbolul niceoconstantinopolitan. Se știe apoi, că în istoria Bisericii au coexistat curente teologice oarecum deosebite, iar partea ortodoxă a păstrat comuniune cu părți ale Bisericii a căror ortodoxie era uneori îndoielnică. Gîndirea ortodoxă, de aceea, trebuie să revalorifice criteriul și spiritul ecumenic al Ortodoxiei, care au fost mai puțin apreciate în controversele interconfesionale din trecut, cînd argumente protestante erau folosite împotriva romano-catolicilor și invers. Numai ținînd seama continuu de adevărul comun, Ortodoxia poate să înțeleagă celelalte confesiuni și să constituie o forță de unitate ecumenică. În împrejurările de la jumătatea secolului al XIX-lea, A. Homiakov a avut curajul să reafirme acest caracter convergent, integral, ecumenic al Ortodoxiei [16]. Homiakov identifică Ortodoxia cu adevărul Bisericii vechi și universale, în fața căruia toate erorile dogmatice au o singură sursă, anume negarea adevărului comun. Teologia ortodoxă nu trebuie să adopte metoda sau poziția unui curent teologic particular, ci, avînd intuiția proprie Bisericii, să gîndească din unghiul atotcuprinzător al Bisericii sobornicești: «Școala noastră de teologie ortodoxă nu era în situația de a defini latinismul sau protestantismul deoarece, îndepărtîndu-se de propriul său punct de vedere ortodox, se scindase în două părți care — și una și cealaltă — se opuseseră fie

14. N. Nissiotis, *Présence théologique, relations oecuméniques et unité interieure de l'Orthodoxie*, în «Contacts», nr. 47, 1964, p. 167—203; Vezi de asemenea: Savvas Agourides, *What is theology*, în «Sobornost», nr. 11, 1964, p. 621—636; Vasil T. Istavridis, *Orthodox and Lesser Eastern Churches*, în vol. «Twentieth Century Christianity», editat de Stephen Neill, Collins, 1961, p. 92—93; M. M. A. (Allchin), *Some new tendencies in Greek Theology*, în «Sobornost», nr. 8, 1963, p. 455—464.

15. G. Florovsky, *Confessional loyalty in the Ecumenical Movement*, în vol. «Intercommunion», editat de Donald Baillie și John Marsh, S.C.M. Press, London, 1952, p. 203.

16. A. S. Khomiakoff, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*. Lausanne, 1872; Idem, *Cîteva cuvinte ale unui creștin pravoslavnic asupra confesiunilor (creștine) apusene...* (trad. de Prof. N. Chițescu), în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 1—4, p. 125—143.

latinismului, fie protestantismului, fără însă a se plasa deasupra acestora. Homiakov a fost cel dintîi care a studiat latinismul și protestantismul, considerîndu-le din punctul de vedere al Bisericii, adică de deasupra lor și din această cauză el a fost în stare să le definească» [17]. Pentru Homiakov, așadar, romano-catolicismul și protestantismul nu sînt două forme contrare de creștinism, ci două ramificații din același centru — Biserica — și de aceea ele reprezintă o singură formă de eroare, adică negarea adevărului comun, universal.

Ortodoxia, așa cum a subliniat Homiakov, nu va putea să sesizeze unitatea intrinsecă a celorlalte confesiuni decît stînd pe poziția comună a Bisericii Ecumenice, pentru că Ortodoxia nu se definește prin contrast cu celelalte confesiuni. Studiată «paralel» cu marile confesiuni creștine, ea a fost considerată «una» din acestea, adică un alt centru local. Tocmai de aceea teologia ortodoxă actuală are datoria să clarifice nedumeririle acelora care se întreabă: ce ar rămîne din Ortodoxie dacă nu s-ar pune în antiteză cu catolicismul și protestantismul. Locul ei însă nu este între cele două forme istorice ale creștinismului apusean. Dimpotrivă, locul ei este însuși centrul Bisericii, organismul viu al adevărului întemeiat pe iubire.

Aspectul dogmatic al ecumenismului reiese din faptul că învățătura de credință face parte din constituția divină a Bisericii și, în consecință, unitatea de credință este condiția primordială a refacerii unității Bisericii neîmpărțite. Unitatea creștină nu este deci posibilă fără Ortodoxie, adică fără mărturisirea de credință comună a Bisericii neîmpărțite.

Pentru a reconstitui această unitate de credință, simbolica ortodoxă trebuie, în primul rînd, să cunoască și să interpreteze doctrinele confesionale care despart în mod real Bisericile. Contribuția specifică simbolicii ortodoxe constă tocmai în confruntarea acestor diferențe dogmatice cu Tradiția vie a Bisericii nedivizate, cu adevărul comun, punctul de plecare și de convergență pentru realizarea unui consens ortodox actual. În al doilea rînd, simbolica ortodoxă trebuie să adopte, din punct de vedere metodologic, o schemă corespunzătoare spiritului ei realist, de integritate și de deschidere pentru unitate în diversitate. Cu privire la înnoirile de limbaj și de metodă ce trebuie să se facă simțite în cercetările noi de teologie, se preconizează acum fie reformularea unor concepte de bază ale credinței, fie reexaminarea doctrinelor principale, fie adaptarea metodelor tradiționale de a prezenta învățătura celorlalte confesiuni. Față de aceste tendințe, se cuvine să fie precizat că principiul călăuzitor în studiile de simbolică ortodoxă este acela al *realismului dogmatic,* care pune accent pe locul și rolul mărturisirii de credință în viața Bisericii, pe caracterul existențial al credinței și dogmei. Desigur că este necesar să se

17. «Revue Anglo-Romaine», t. 1, 1895, nr. 12, p. 568—570. «Pînă la el polemiștii ortodocși procedau ca și cum teologia ortodoxă n-ar fi avut o fizionomie caracteristică, proprie, ci s-ar fi definit în chip negativ prin deosebirile dintre ea și celelalte două confesiuni, fiind un termen mijlociu între ele. Homiacov va pleca de la specificul fiecărei Biserici, începînd cu cea ortodoxă. El arată că Biserica creștină ortodoxă este posesoarea vieții dumnezeiești în plinătatea lucrării ei...», Prof. N. Chițescu, *Opera teologică a lui A. S. Homiacov,* în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 1, p. 45.

facă o distincție între unitatea dogmatică și diversitatea exprimării vieții bisericești. Principiul enunțat de patriarhul Fotie, după care tradițiile și obiceiurile locale sînt recunoscute ca ceva propriu Bisericilor, întrucît «nu este vorba de credința care să fie desființată și nici nu reprezintă o deviere de la învățăturile comune universale», a fost recent reamintit și recomandat atît de Consultația neoficială dintre teologii ortodocși răsăriteni și cei necalcedonieni (Aarhus, 1964), cît și de Comisia teologică interortodoxă care a studiat posibilitatea dialogului cu vechii-catolici (Belgrad, 1966).

Caracterul dogmatic al unirii Bisericilor creștine decurge în chip organic din relația ce există între ecumenism și ortodoxie, relație pe care se întemeiază participarea Bisericilor Ortodoxe la dialogul ecumenic contemporan.

Neînțeleasă sau înțeleasă unilateral în trecut, semnificația noțiunii «ortodoxie» trebuie restabilită în teologia ecumenică contemporană. Adeseori spiritul ortodox s-a confundat cu spiritul conservator de forme fixe ale mărturisirii de credință, iar faptul că fidelitatea față de Tradiția apostolică a determinat Biserica Veche să facă o delimitare exactă între «ortodoxie» și «erezie» a fost interpretat de unii ca o rezistență față de înnoirea teologică. Desigur că Biserica Ortodoxă a făcut totdeauna distincție atît între credința comună și tradițiile locale, cît și între conținutul credinței și formularea ei de-a lungul timpului. Dar întrucît mărturisirea credinței apostolice ține de însăși natura Bisericii, Biserica Răsăriteană face o legătură directă între ecumenism și ortodoxie. Pentru spiritul răsăritean este deci inadmisibilă «neutralitatea doctrinară și ecleziologică» în ecumenism, deoarece unirea Bisericilor creștine aduce în cauză însuși conținutul doctrinei creștine, «regula fidei» care stă la baza experienței Bisericii de totdeauna și de pretutindeni. O unire neutră din punct de vedere dogmatic ar însemna nu numai o abandonare a responsabilității față de istoria și doctrina comună a creștinismului, ci și o depreciere a mesajului soteriologic pe care se întemeiază însăși Biserica.

Se impune, așadar, o metodă care nici să nu relativizeze terminologia teologică în care a fost exprimată doctrina, nici să nu nege natura istorică și deci flexibilitatea formelor de expresie. În studiile cu caracter ecumenic, simbolica ortodoxă trebuie să ajute la realizarea unui consens dogmatic păstrînd totdeauna conținutul Ortodoxiei apostolice și patristice, precum și o viziune a întregului, dar, în același timp, recunoscînd varietatea de expresie a vieții spirituale în care poate fi actualizată credința comună.

PARTEA ÎNTÎI

ASPECTE ALE ECLEZIOLOGIEI CONTEMPORANE

Se recunoaşte în comun că ecleziologia stă în centrul preocupărilor pentru unitatea creştină, pentru că se caută a se şti ce înseamnă dezbinările şi diferenţele dogmatice în raport cu Biserica cea una şi de ce natură este Biserica cea una, în care trebuie să se reunească tot creştinismul [18].

Un interes teologic pentru doctrina despre Biserică s-a stîrnit, după cum se ştie, în ultimul secol, şi acest interes continuă şi în vremea noastră. Există în prezent o preocupare generală în legătură cu această dogmă: Conferinţa pregătitoare a Congresului profesorilor de teologie ortodoxă a propus ca temă de studiu pentru viitorul congres: «Ecleziologia ortodoxă» [19]; Conciliul al II-lea de la Vatican a socotit Constituţia dogmatică *De Ecclesia* opera sa fundamentală [20]; Consiliul Ecumenic al Bisericilor dezbate în mod permanent laturi ale acestei doctrine [21].

În toate confesiunile creştine se observă în prezent dezvoltarea unor aspecte specifice ale învăţăturii despre Biserică [22]. Astfel, ecleziologia euharistică şi sobornicească în Ortodoxie, concepţia despre natura sacra-

18. Condiţionarea ecumenismului de doctrina ecleziologică este un fapt unanim recunoscut: G. Florovsky, *The problem of Ecumenical Encounter*, în vol. «Re-discovering Eastern Christendom», editat de A. H. Armstrong şi E. J. B. Fry, London, 1963, p. 65; Olivier Clement, *Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique*, în «Contacts», nr. 42, 1963, p. 89—106; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Ortodoxia şi Mişcarea ecumenică*, în «Ortodoxia, XIV (1962), nr. 1—2, p. 84; Jean Meyendorff, *L'Église Orthodoxe*, Éditions du Seuil, Paris, 1960, p. 179; M. J. Le Guillou, *The Tradition of Eastern Orthodoxy*, London, 1962, p. 101—104.

19. *Lucrările Comisiei pentru pregătirea celui de al doilea Congres al profesorilor de teologie ortodoxă*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 7—8, p. 640.

20. Antoine Wenger, *Vatican II*. Chronique de la troisième session. Éditions du Centurion, Paris, 1965, p. 50.

21. Doctrina Bisericii a revenit în centrul studiilor teologice întreprinse de Comisia «Faith and Order». Vezi Oliver S. Tomkins, *Towards charity and understanding. I. The Ecumenical background*, în «From uniformity to unity, 1662—1962», editat de Geoffrey F. Nuttall şi Owen Chadwick, London, S.P.C.K., 1962, p. 262—263.

22. D. O. R., *Les tendances nouvelles en ecclésiologie*, în «Irénikon», nr. 1, 1960, p. 97 ş.u.; R. Mehl, *L'évolution de l'ecclésiologie dans la pensée du Mouvement Oecuménique*, în «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», nr. 2—3, 1962, p. 212—224. Dintre studiile de ecleziologie publicate la noi vezi: N. Chiţescu, *Biserica Trupul tainic al Domnului*, Bucureşti, 1942; Pr. Prof. L. Stan, *Probleme de ecleziologie*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 5—6, p. 295—315; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sinteză ecleziologică*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 267—284; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Aspecte ecleziologice*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 3—6, p. 313—324; Pr. Prof. P. Rezuş, Pr. Conf. Al. I. Ciurea, Pr. Asist. L. Gaiton, *Biserica în planul lui Dumnezeu*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 311—362; Dumitru Gh. Radu, *Învăţătura ortodoxă şi catolică despre Biserică*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 4, p. 534—572; Pr. Ioan Mircea, *Învăţătura despre Biserică în Evanghelie, privită interconfesional*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 1, p. 72—100.

mentală și conciliară a Bisericii în romano-catolicism, raportul dintre aspectul de instituție și cel de eveniment în protestantism. Pe de altă parte, se observă tendința ca doctrina să fie studiată în raport cu totalitatea vieții Bisericii, deci o abordare ecleziologică a doctrinei.

Această studiere oarecum independentă ar putea fi considerată un preludiu la dialogul ecumenic pe tema Bisericii. Dar în timp ce Ortodoxia recunoaște posibilitatea și necesitatea acestui dialog teologic, totuși ea nu lasă să se înțeleagă că doctrina ei despre Biserică este o problemă deschisă ce urmează să fie rezolvată. Desigur că pot fi descoperite noi perspective și semnificații în ecleziologia ortodoxă, dar Ortodoxia acceptă dialogul ecumenic cu convingerea că este de datoria ei să afirme criteriul ecleziologic comun întregului creștinism.

I. — FIINȚA BISERICII

Terminologia folosită în studiile din trecut pentru a descrie ființa Bisericii, cu o accepție mai generală, se limitează acum la sensuri derivate, unilaterale. Astfel, noțiunea «Trupul tainic» apare cu un înțeles mai mult mistic, cea de «instituție» are o accepție exclusiv juridică, iar celei de «comuniune» i se dă o semnificație penticostală, eshatologică. Se observă deci o îngustare și chiar o deviere de semnificație a unor noțiuni, de aceea a descrie acum natura Bisericii în termeni exclusiv mistici, instituționali sau eshatologici ar însemna a da o definiție unilaterală și a limita realitatea ei profundă și complexă. Totuși, din faptul că s-a preferat o o terminologie sau alta ne putem da seama de felul cum au încercat confesiunile să identifice și să formuleze natura Bisericii. Pe baza acesteia se poate spune în general că: *protestantismul a văzut în Biserică mai ales evenimentul credinței; romano-catolicismul instituția mîntuirii; Ortodoxia o nouă realitate teandrică prin care se împărtășește viața în Hristos.*

1. *În teologia ortodoxă.* — Văzută în realitatea ei imediată, Biserica are în Ortodoxie o dublă înfățișare comunitară: a) comunitate de credință și b) comunitate ierarhică liturgică.

Aspectul de comunitate de credință arată că Biserica a fost întemeiată să propovăduiască mesajul Evangheliei mîntuirii, că funcția ei principală este aceea de a «binevesti» Adevărul, pe Iisus Hristos, «pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan III, 16). Biserica-comunitate de credință stă pe unitatea organică dintre Adevăr— Evanghelie — credință: «Și voi, după ce ați auzit cuvîntul Adevărului, Evanghelia mîntuirii voastre, ați crezut în El și ați fost pecetluiți cu Duhul Sfînt care fusese făgăduit» (Efes. I, 13). Pentru a face o comparație între Vechiul și Noul Legămînt, Sfîntul Apostol Ioan scrie: «Legea a fost dată prin Moise, dar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos» (Ioan I, 17), iar Sfîntul Apostol Pavel vorbește de «Evanghelia lui Hristos..., puterea lui Dumnezeu pentru mîntuirea fiecăruia care crede» (Rom. I, 16). Îndreptată atît spre realitatea nevăzută a lui Dumnezeu (Evrei I, 1), cît și spre actele prin care Fiul lui Dumnezeu ne-a răscumpărat, credința

este comuniunea ontologică cu Hristos, «căpetenia și desăvîrșirea credinței noastre» (Evrei XII, 2).

Pentru Sfinții Părinți, Biserica-comunitate de credință devine Biserica învățăturii adevărate, căci, în vremea marilor erezii trinitare, mărturisirea Ortodoxiei a fost sarcina principală a Bisericii. Lupta Sfinților Părinți în această epocă istorică a fost aceea de a face ca învățătura Bisericii, care înaintează în timp, să rămînă identică cu credința apostolică. Esența Ortodoxiei din punct de vedere doctrinar stă în această unitate și continuitate dintre Revelație — kerygma — dogmă, păstrate în și prin Biserică.

Biserica-comunitate de credință ar putea constitui o viziune comună confesiunilor creștine. Această înțelegere a Bisericii reprezintă în general o bază comună protestanților și ortodocșilor. Dar în timp ce pentru protestanți nu are importanță *ce* anume se crede, credința fiind numai un răspuns ca act spiritual [23], pentru ortodocși credința e mărturisirea actelor și învățăturii prin care Iisus Hristos ne-a mîntuit, ea are deci și un anume conținut. Există o unitate organică între credință și învățătură — conținutul credinței, de aceea Biserica — comunitate de credință trebuie înțeleasă ca Biserica Adevărului, Biserica mărturisirii ortodoxe.

Biserica a fost întemeiată nu numai pentru misiunea de a evangheliza, ci și pentru cult. Studiile mai noi au demonstrat că «ecclesia» este un nume liturgic, că în primele secole creștine prin «Biserică» se înțelegea adunarea celor botezați pentru a săvîrși Euharistia [24]. Aspectul de comunitate liturgică este specific Bisericii Răsăritene, care și-a concentrat viața cu toate laturile ei în liturghie, pentru că în liturghie se actualizează «istoria mîntuirii»: prin «anamneză» comunitatea intră în relație cu evenimentele mîntuirii, iar prin «epicleză» ea devine «comuniunea» Sfîntului Duh [25]. Liturghia este într-adevăr o sinteză a elementelor fundamentale ale Ortodoxiei: predicarea Evangheliei (prin lecturile biblice, prin texte biblice transformate în rugăciuni, prin predici); mărturisirea credinței apostolice

23. John Dillenberger, *Faith*, în «A Handbook of Christian Theology», p. 131—135; *The Faith of Christendom*, A source book of Creeds and Confessions, selected, edited, and introduced by A. A. Gerrish (The World Publishing Company), Cleveland and New York, 1963, p. 81.

24. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London, ed. II, 1960, p. 1—20.

25. «Istoria mîntuirii» continuă în cult sub forma de *anamnesis* a evenimentului ei central (J. J. von Allmen, *Worship: its theology and practice*, London, 1965, p. 41), deși taina este nu numai o repercursiune a vieții lui Hristos, ci și o făgăduință a parusiei (Idem, *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel, 1964, p. 10—13); iar epicleza pune în lumină aspectul penticostal și eshatologic al mîntuirii (Pierre L'Huillier, *Théologie de l'épiclese*, în «Verbum Caro», nr. 56, 1960, p. 307—327). Analizînd concepția Bisericii Ortodoxe despre liturghie, W. Hahn, *Prolegomena to the Ecumenical Discussion on the Liturgy*, în «Studia Liturgica», II (1963), nr. 1, p. 3, scrie: «Ceea ce se întîmplă în liturghie este cultul — aspectul sacramental al actului de mîntuire («Heilsgeschehen»)... In timpul liturghiei «Heilsgeschehen» se întîmplă în mod real și liturghia dovedește și împlinește integrarea comunității care se închină și a lumii în «Heilsgeschehen»...». Despre importanța criteriului euharistic și liturgic pentru înțelegerea Bisericii vezi și: *Report. on Worship*, Faith and Order Paper No. 39, Geneva, 1963, p. 22; A. G. Hebert, *Liturgy and Society*, London, 1935, p. 64—68; Pierre-Yves Emery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre*, în «Verbum Caro», nr. 63, 1962, p. 239; Prof. I. Bria, *Aspectul comunitar al Dumnezeieștii Euharistii*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 7—8, p. 417—427; Idem, *Aspectul dogmatic al Sfintei Liturghii*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 3, p. 407—428.

și tradiționale (Simbolul de credință, texte liturgice în care se cuprind afirmații dogmatice); comuniune euharistică; rugăciune comună și jertfă spirituală; spiritualitate comunitară; experiența iubirii colective; pregustarea făgăduințelor eshatologice; solidaritate în problemele social-umane.

Dar ființa Bisericii nu poate fi cunoscută numai din aspectele amintite, care privesc mai ales dimensiunea «orizontală», instituțională a Bisericii. Trebuie găsit un alt punct de plecare pentru a avea un înțeles mai adînc al Bisericii, care prezintă și alte aspecte, ca cel harismatic și cel eshatologic.

Abordarea strict instituțională a dus — cel puțin așa cum s-a folosit în teologia romano-catolică — la interpretarea Bisericii ca o organizare canonică universală cu un aspect juridic primordial. Abordarea strict spirituală-eshatologică, adoptată de către protestanți, a condus la identificarea Bisericii cu experiența credinciosului sau cu mediul în care se produce evenimentul soteriologic pe plan existențial-subiectiv. Nici abordarea strict-organicistă, însușită de unii teologi ortodocși, nu a fost scutită de confuzii și de interpretări unilaterale .

Tendința generală mai nouă este ca aspectul instituțional al Bisericii să fie înțeles într-un raport mai direct cu «iconomia» mîntuirii. Se vorbește de «ecleziologia iconomică», după care Biserica se descoperă în relațiile ei cu «iconomia» mîntuirii, cu opera lui Hristos și a Duhului Sfînt [26]. Biserica n-ar trebui deci înțeleasă numai în ea însăși, deoarece ea există pentru și în «iconomie».

Într-adevăr, o latură fundamentală ce trebuie accentuată în ecleziologie și care are valoare și din punct de vedere al ecumenismului prezent este realitatea Bisericii în cadrul «iconomiei» mîntuirii, adică realismul ei «iconomic»; căci natura și misiunea Bisericii se revelează în măsura în care Biserica este așezată în relație cu mîntuirea lumii în Hristos. Dacă nu se ține seama de această relație, dacă nu se dezvăluie funcția Bisericii în însăși iconomia mîntuirii ca operă a Sfintei Treimi, atunci se construiește o ecleziologie abstractă. De aceea recunoașterea realității «iconomice» a Bisericii reprezintă un punct de plecare de valoare în ecumenismul teologic de azi.

Afirmația că Biserica se «descoperă» în relațiile ei funcționale cu iconomia mîntuirii, deși reprezintă o dezvoltare nouă în problema ecleziologică, rămîne totuși la nivelul generalizărilor. Pe de altă parte, aceasta a dus la accentuarea aspectului «funcțional» al Bisericii în dauna celui «ontologic». Se impune deci o determinare specifică a integrării Bisericii în iconomia mîntuirii. La această chestiune s-a dat un răspuns care cîștigă adeziunea celor mai mulți teologi, după care Biserica trebuie să fie denumită ca însuși «sacramentul mîntuirii». Dar și aci este nevoie de o precizare: deși această considerare a Bisericii în totalitatea ei ca «sacrament» reprezintă un element pozitiv, totuși trebuie să se cerceteze dacă această definiție nu este de fapt reargumentarea unor teze vechi despre sacra-

26. Yves-Marie Congar, *Le Christ dans l'économie salutaire dans nos traités dogmatiques*, în «Concilium», janvier, 1966, p. 14. Autorul aplică aceste denumiri în special la hristologie și revelație.

mentalitatea Bisericii, anume fie cea romano-catolică, după care Biserica este o instituție care deține oarecum independent mijloacele de mîntuire [27], fie cea protestantă, care vede în Biserică numai *locul* unde se produce evenimentul soteriologic. Prin urmare, în încercarea de a aplica Bisericii definiția sacramentului trebuie să fie evitată confundarea Bisericii cu mijloacele sau locul prin și în care ea lucrează, deși prezența și misiunea ei depind de modul și măsura în care elementele ei structurale sînt transmise și actualizate.

Raportul ei cu iconomia mîntuirii este fără îndoială fundamental pentru înțelegerea Bisericii, dar Biserica nu poate fi cunoscută numai din această raportare funcțională, numai din lucrarea ei în istorie. Teologia ortodoxă a pus un accent deosebit pe unitatea dintre ecleziologia «iconomică» și ecleziologia «ontologică». Insistența asupra aspectului ontologic-funcțional devine o caracteristică a ecleziologiei ortodoxe, avînd explicația în învățătura ei specifică despre «iconomia» mîntuirii în perioada Bisericii.

Pentru a înțelege această includere ontologico-funcțională a Bisericii în iconomia mîntuirii, se cuvine să fie subliniate două aspecte principale. În primul rînd, este vorba de relația dintre Biserică și planul «îndumnezeirii». Biserica stă în planul mîntuirii în Hristos, dar ea coincide cu începutul perioadei destinate «îndumnezeirii».

Sfîntul Maxim Mărturisitorul afirmă că veacurile sînt rînduite unele pentru taina întrupării, pentru coborîrea lui Dumnezeu la oameni, iar altele pentru taina îndumnezeirii, pentru urcarea oamenilor la Dumnezeu [28]. Veacurile temporale (istorice), hotărîte de Dumnezeu ca să se facă om, s-au împlinit prin însăși întruparea lui Dumnezeu-Cuvîntul. După acestea urmează veacurile «duhului» (eshatologice) în care se manifestă lucrarea continuă de îndumnezeire după har.

Această aducere a Bisericii în relație directă cu perioada îndumnezeirii ne dă putința să înțelegem care este ființa Bisericii, de ce natură este «funcția» ei. Clement Alexandrinul, de pildă, nu numai că află originea Bisericii în hotărîrea lui Dumnezeu cu privirea la mîntuirea lumii [29], ci definește Biserica drept «cetatea sfîntă care a fost sfințită (. . .) să devină conformă cu Hristos și să participe la natura divină prin comuniunea Sfîntului Duh» [30]; iar Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că «Întruparea lui Dumnezeu ne este chezășia sigură a nădejdii de îndumnezeire a firii oamenilor» [31]. Prin urmare, în Biserică ne sînt date nu o simplă reprezentare a «iconomiei», ci procesul, consecințele ontologice și exis-

27. N. Zernov, *The Church and the Confessions*, în «The Church of God», editat de E. L. Mascall, S.P.C.K., London, 1934, p. 215; O. Semmelroth, *The integral idea of the Church*, în «Theology Today», Renewal in dogma, vol. I, p. 137—138; P. Vanbergen, *The conciliar Constitution on the liturgy and the liturgical movement in other Christian Churches*, în «One in Christ», vol. I, 1965, nr. 4, p. 385.

28. *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, în «Filocalia», trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, vol. III, p. 70—71.

29. *Pedagogul*, cap. VI, trad. de N. I. Ștefănescu, București, 1939, p. 51.

30. *In Isaiam V*, 1, c. 52, 1, P. G., LXX, 1144 CD.

31. *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, scolia 3, în trad. cit., p. 74.

tențiale pe care le-a produs această iconomie. Nu este deci nici o exagerare în a identifica ținta iconomiei cu îndumnezeirea și de a înțelege aceasta ca însăși «funcția» Bisericii. Este adevărat că astăzi se încearcă o evitare a înterpretării ontologice a Bisericii, ca și a hristologiei. Dar, în gîndirea ortodoxă, ontologia are un aspect dinamic, fiind înțeleasă așa cum se manifestă în persoane, ca realitate personală existențială. De aceea îndumnezeirea — mîntuirea — este concepută ca un *schimb ontologic divino-uman* care s-a produs în evenimentele ce formează «istoria mîntuirii». Acest schimb ontologic ține de însăși natura planului mîntuirii, după care Hristos a luat natura noastră și ne-a dat Duhul Său. Astfel se stabilește o legătură directă între întrupare și Cincizecime, evenimentele cuprinse între aceste două momente constituind etapele decisive nu numai ale unei «istorii a mîntuirii», ci și ale acestui schimb ontologic. De aceea întemeierea Bisericii nu poate fi pusă în legătură unilaterală, exclusivă cu unul din aceste evenimente (întruparea, moartea, învierea), ci cu întreg procesul ontologic și istoric care are loc de la întrupare pînă la Cincizecime.

Așadar, misterul Bisericii trebuie căutat în procesul îndumnezeirii, în acest schimb ontologic în care Hristos și-a asumat umanitatea noastră și ne-a dăruit Duhul Său. Iată de ce teologia ortodoxă face o apropiere așa de strînsă nu numai între theosis și soteria, ci și între soteria și ecclesia.

În al doilea rînd, este vorba de raportul Bisericii cu opera lui Iisus Hristos și a Duhului Sfînt. Într-un sens, aceasta înseamnă a reveni la principiul trinitar al ecleziologiei, care a fost neglijat în epoca din urmă: «Temeliile trinitare ale Bisericii au fost prea neglijate în redeșteptarea ecleziologică modernă, dominată puternic pe de o parte de ideea de organism și unitate organică, iar pe de altă parte de aceea de «instituționalism». Dar ideea de organism izolată de un context trinitar (adică, unitatea ca unitate de persoane) poate să ducă la un concept impersonal și aproape «biologic» despre Biserică...» [32].

S-a observat în mod adevărat că în toate «regulile» de credință din epoca veche, Biserica este înserată în contextul Sfintei Treimi și al acțiunii acesteia, fiind enumerată imediat după cele trei persoane treimice [33]. Dar teologii din vremea noastră încă discută modul în care se realizează și se întrepătrund lucrările persoanelor Sfintei Treimi în viața Bisericii. Unii înțeleg doctrina Bisericii integrată în hristologie: «Doctrina despre Biserică nu este un «appendix» al hristologiei și nici o extrapolare a «principiului hristologic», așa cum s-a presupus adesea. Între ele există mai mult decît o analogie. În concepția ortodoxă ecleziologia este o parte integrală a hristologiei. Nu există o ecleziologie formulată la Părinții greci,

32. A. Schemann, *Towards a theology of Councils*, în «S. Vladimir's Seminary Quarterly», VI (1962), nr. 4, p. 173, apud B. Bobrinskoy, *The continuity of the Church and Orthodoxy*, în «Sobornost», nr. 1, 1965, p. 16.

33. *Creeds of the Church*, editat de John H. Leith, New York, 1963, p. 17; După Sfîntul Ciprian, Biserica este poporul adunat în unitatea Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh (*De Orat. Dom.*, 23, P. L., IV, 553).

ci numai însemnări răspîndite și ocazionale. Motivul ultim al acestui fapt stă în integrarea totală a Bisericii în taina lui Hristos» [34]. Alții susțin că dacă ecleziologia se limitează la aspectul hristologic, ființa Bisericii nu poate să fie înțeleasă în plinătatea ei. Nu trebuie deci să se minimalizeze principiul pnevmatologic [35]. Se caută astfel să se păstreze un echilibru între abordarea hristologică și cea pnevmatologică, întrucît s-a dovedit că abordarea exclusiv hristologică duce la instituționalism, după cum exagerarea principiului pnevmatologic duce la neglijarea elementului instituțional [36]. În general, confesiunile creștine sînt de acord că existența Bisericii e determinată de relația ei cu actele mîntuitoare săvîrșite de Iisus Hristos, dar n-au ajuns la un consens în ceea ce privește prezența lui Hristos și actualizarea roadelor Jertfei Sale în Biserică prin Duhul Sfînt, după Înălțare și Cincizecime.

Aspectul hristologic și cel pnevmatologic — asupra cărora vom reveni — se cer să fie determinate mai precis deoarece s-a văzut că contrastul dintre concepția obiectivă, instituțională și cea existențială, istorică, dintre instituție și eveniment provine dintr-o raportare unilaterală a ecleziologiei cu unul din cele două aspecte.

Biserica este o comunitate hristocentrică: ea este «Trupul lui Hristos», după cuvîntul Apostolului Pavel [37], sau «totus Christus», după expresia Fericitului Augustin [38].

Atît în teologia paulină cît și în cea patristică, hristocentrismul este un principiu ontologic propriu Bisericii, deși întreaga creație are o convergență hristocentrică. Biserica nu este un simplu grup «al lui Hristos» în lume (Vezi, de pildă I Cor. XII, 22—23), ci ea este «plinătatea lui Hristos», în unitate cu creația care «prin El și pentru El s-a făcut» (Colos. I, 16). După interpretarea Sfinților Părinți, întreaga creație trebuie restaurată ca Biserică și această orientare a lumii spre Hristos se datorește faptului că Hristos le atrage la Sine pe toate, că El este o «personalitate inclusivă». Desigur că realismul hristologic al Bisericii este de natură sacramentală. Nicolae Cabasila, vorbind de «prefacerea» pe care o suportă Biserica prin Trupul și Sîngele Domnului euharistic, spune: «... dacă ar putea cineva să o cuprindă cu privirea, n-ar vedea decît însuși Trupul Domnului, prin aceea că ea e unită cu El și că se împărtășește cu Trupul Lui. Pentru acest motiv, Sfîntul Apostol Pavel scrie : «Voi sînteți Trupul lui Hristos și fiecare în parte mădular al Lui» (I Cor. XII, 27) [39].

34. G. Florovsky, *The Ethos of the Orthodox Church...*, p. 194.

35 Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie,* ed, 1965, p. 144—148.

36. Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei,* în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9—10, p. 570; Vladimir Lossky, *La conscience catholique. Implications antropologiques du dogme de l'Église,* în «Contacts», XV (1963), nr. 42, p. 76—88.

37. G. Johnston, *The doctrine of the Church in the New Testament,* în «Peake's Commentary on the Bible», ed. 1962, p. 722.

38. *Sermo CCCXLI,* IX, 11, P. L., XXXIX, 1499; Charles Boyer, *Saint Augustin et l'oecumenisme,* în «Unitas», vol. XII, nr. 75, 1966, p. 247—252.

39. *Tîlcuirea dumnezeieștii liturghii,* cap. XXII, trad. de Diac. Ene Branițe, București, 1946, p. 91.

Biserica este, de asemenea, o realitate pnevmatică, avînd un principiu pnevmatologic fundamental. Se observă iarăși, că în toate crezurile din epoca veche se face în mod constant o apropiere între Duhul Sfînt și Biserică. După Sfîntul Apostol Pavel, comuniunea cu Hristos în Biserică se realizează prin Duhul Sfînt, pentru că «nimeni nu poate să spună Domnul Iisus, decît în Duhul Sfînt» (I Cor. XII, 3).

Principiul pnevmatologic are o importanță deosebită, deoarece în schimbul ontologic în care s-a produs mîntuirea, Duhul Sfînt este Cel care aduce în noi, umanizează «Duhul lui Hristos». Mîntuirea are prin urmare nu numai un nivel ontologic, transcendent, ci și unul istoric, uman, care se manifestă ca lucrare a Duhului în viața creștină. De altfel, în spiritualitatea ortodoxă «îndumnezeirea» și «umanizarea» constituie două laturi ale aceluiași proces. Este interesant de remarcat că acest principiu a fost folosit pentru a susține aspectul spiritual, penticostal, invizibil al Bisericii și de aceea nu i s-a dat locul cuvenit în ecleziologia așa-zisă instituțională, hristologică. Se cuvine însă să fie reconsiderată relația ce există între aspectul pnevmatologic și aspectul uman al Bisericii, deoarece în Biserică se realizează o continuă asumare a Duhului lui Hristos, așa cum Hristos și-a asumat umanitatea Bisericii.

În legătură cu modul în care stau împreună și se condiționează cele două aspecte se conturează în prezent mai multe interpretări. După unii, «iconomia» Fiului are în vedere natura comună a umanității, pe cînd «iconomia» Duhului Sfînt se referă la persoane, la subiectele naturii comune. După alții, Hristos a răscumpărat potențial omenirea, în timp ce Duhul Sfînt actualizează și personalizează harul mîntuirii. Alții înțeleg lucrarea Fiului ca mîntuirea «obiectivă», Duhul Sfînt avînd rolul în mîntuirea «subiectivă». În fine, unii împart istoria mîntuirii în : epoca Fiului sau perioada de întemeiere a Bisericii și epoca Duhului Sfînt sau perioada de consolidare și de răspîndire a Bisericii.

Desigur că în orice lucrare a Bisericii este implicată această dublă iconomie și trebuie deci evitată orice determinare abstractă, urmînd vreunei scheme teologice, a unității dintre lucrarea Fiului și cea a Duhului Sfînt în Biserică. Evenimentul sacramental în care se realizează această unitate este Euharistia, care ține împreună *anamneza*, în care se actualizează «istoria mîntuitoare» săvîrșită de Hristos, cu *epicleza*, prin care se invocă prezența și lucrarea sacramentală și harismatică a Duhului Sfînt. Prin evenimentul euharistic comunitatea liturgică este inclusă real în «schimbul» dintre Fiul, Duhul și umanitate. De aici importanța ecleziologiei euharistice, nu numai pentru raportul dintre Biserica locală și cea universală, ci și pentru orice lucrare ce ține de natura și misiunea Bisericii.

Se poate totuși sublinia că în raport cu opera lui Iisus Hristos, Duhul Sfînt dă acesteia un aspect eclezial, o umanizează, o integrează continuu în planul existențial, istoric, personal. Deoarece Duhul Sfînt este Duhul «koinoniei», El dă direcția eclezială vieții în Hristos. Duhul adună pe cei ce cred în Hristos să formeze o singură adunare, un trup, o Biserică. Restaurarea lumii ca «ecclesia» constituie opera Sfîntului Duh, izvorul

koinoniei, de aceea Biserica este denumită «comuniunea Duhului» sau «comuniunea sfinților» [40].

Pe de altă parte, Duhul «umanizează» sau creează la nivelul individual și colectiv energia comuniunii intrapersonale. Deși nu poate fi denumit legătura Bisericii cu Hristos, Duhul, ca Duh al Fiului cel întrupat, produce relația nu numai dintre Hristos și om, ci și dintre om și om. «Îndumnezeirea» este în acest chip și un proces de «umanizare» în care rolul Duhului este de a ridica persoanele pe planul unei comuniuni spirituale în continuă desăvîrșire. Astăzi, cînd se recunoaște din ce în ce mai mult realitatea elementului uman în structura Bisericii, cu toate implicațiile ei, trebuie să fie accentuat rolul Duhului ca Duh al comuniunii umane.

În fine, Duhul Sfînt este cel care actualizează unitatea ontologică a creației în Hristos la nivelul real al tuturor formelor de existență. Duhul Sfînt lucrează, așadar, la desființarea tuturor formelor de dualism contradictoriu, ontologic, istoric, etc. Duhul mișcă creația și istoria la producerea necontenită a acelor «uniuni și unghiuri», pentru ca toate existențele să fie legate împreună într-o singură armonie, «unghiul» fiind Biserica, iar Hristos, «legătura unghiului», după o analogie a Sfîntului Maxim Mărturisitorul [41].

Desigur că doctrina despre Biserică nu poate fi epuizată cu considerațiile din această expunere introductivă. Realitatea eclezială se exprimă în anumite instituții, forme sacramentale, prezențe, care țin de însăși structura ei ontologică și funcțională.

Care sînt elementele și aspectele acestui realism ecleziologic ? În Faptele Apostolilor găsim concentrate elementele constitutive ale vieții comunității primare: «Ei stăruiau în învățătura Apostolilor, în comuniune, în frîngerea pîinii și în rugăciuni» (II, 42).

a) Sub *aspect eclezial*, Biserica este în primul rînd «ekklesia», adunarea celor care cred în Hristos chemați prin harul Său să formeze noul popor al lui Dumnezeu [42]. Ea este «Biserica lui Dumnezeu în Hristos», comunitatea mesianică a Noului Testament încheiat de Iisus Hristos. Biserica nu poate fi deci desprinsă de evenimentele din istoria mîntuirii înfățișată în Revelația biblică. Pe temeiul acestei Revelații, Biserica se află în continuitatea vechiului Israel, deși Sfinții Părinți o concep fie ca o continuare a sinagogii, fie ca opusă sinagogii [43]. După Fericitul Augustin, cele două corăbii din Luca II, 2 semnifică Biserica cea una alcătuită din cele două popoare unite în Hristos, prin venirea lor din direcții diferite [44]. În general, învățătura Noului Testament afirmă că «Biserica a fost stabilită

40. Nicholas Arseniev, *The communion of Saints*, în «Eastern Churches News Letters», June, 1967, p. 3—6.

41. *Răspunsuri către Talasie*, 43, în «Filocalia», vol. III, trad. cit., p. 169—170.

42. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVIII*, 25—27, trad. cit., p. 527—529.

43. *Ibidem*. Sf. Iustin, *Dialogul*, 63, 5, P. G., VI, 621 D; Sf. Ciprian, *Epist. 64*, 4, P. L., III, 1017; Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaph. in Gen.* 2.10, P. G., LXIX, 110 A; Sf. Ioan Damaschin, *Adv. iconocl.*, II, P. G., XCVI, 1357.

44. *Cuvîntarea 137*, P. L., XXXVIII.

de Hristos ca Noul Israel și înzestrată de El cu Duhul Sfînt la Cincizecime, nu este deci o simplă asociație voluntară de discipoli individuali» [45].

Aspectul de congregație este esențial ecleziologiei biblice. Termenul «Biserică» denumește în primul rînd comunitatea locală [46], dar Biserica locală este o întruchipare a Bisericii universale, «Biserica Domnului pe care a cîștigat-o cu însuși sîngele Său» (Fapte XX, 28). Cînd Sfîntul Apostol Pavel scrie către «Biserica lui Dumnezeu care este în Corint» (I Cor. I, 2), înțelege anume că acea comunitate locală reprezintă Biserica universală.

b) Prin *aspectul hristologic-pnevmatologic* se înțelege că Biserica își trage ființa din principiul hristologic care e nedespărțit de cel pnevmatologic.

Biserica are un principiu hristocentric și unii teologi înclină chiar să înțeleagă relația Bisericii cu Hristos în sensul că Hristos este ipostasul Bisericii [47]. În primul rînd, principiul hristocentric ne arată că Biserica nu este un trup în sine aparte de Hristos, «capul trupului» (Colos. I, 18). Astfel, noțiunea «trupul lui Hristos» (Efes. I, 23) nu sugerează vreo separare de «corp», sau că o parte aparține lui Hristos și altă parte Bisericii [48]. Apoi, din faptul că uneori Apostolul Pavel pare că identifică Biserica cu Hristos, nu se poate trage concluzia că între ele există o identitate de natură; ele sînt realități împreunate dar distincte, încît Hristos rămîne totdeauna «capul», iar Biserica «trupul», comunitatea membrelor, «plinătatea» lui Hristos; ele nu se pot despărți și nu pot să-și schimbe po-

45. *Church*, în «The Oxford Dictionary of the Christian Church», editat de F. L. Cross, London, 1963, p. 284. Pentru sensurile cuvîntului *ecclesia* vezi: Karl Ludwig Schmidt, *The Church*, col. Kittel Bible Key Words, London, 1950, p. 66 ș.u.; ἡ ἐκκλησία, în «A Patristic Greek Lexicon», editat de G. W. H. Lampe, London, 1962, fascicula 2, p. 429—433.

46. W. Stewart, *Church*, în «The Bible Translator», XIII (1962), nr. 2, p. 124—125; R. H. Fuller, *Church*, în «A Theological Word Book of the Bible»..., p. 47; Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, London, 1960, p. 67, găsește trei categorii de imagini ale Bisericii în Noul Testament: 1. Biserica — poporul lui Dumnezeu, ca legătură dintre generația creștină actuală și comunitatea istorică a cărei origine stă în promisiunie legămîntului lui Dumnezeu; 2. Biserica — o nouă umanitate, așezată în contextul vieții și slavei lui Dumnezeu și în contextul răscumpărării lumii; 3. Biserica — comuniune, caracterizată printr-un mod unic de mutualitate și interdependență de har și de vocație.

47. Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei...*, p. 565: «Hristos este ipostasul central și izvorul întregii energii îndumnezeitoare a comunității de persoane, unificate în Trupul Lui tainic, ba, cum s-a spus, într-un anumit sens, ipostasul însuși al Bisericii» (Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 162). T. F. Torrance, *Conflict and agreement in the Church*, Lutterworth Press, London, 1959. vol. I, p. 247, aplică Bisericii conceptele de anhypostasia și enhypostasia. Anhypostasia ar însemna că Biserica — Trupul lui Hristos nu are existența *per se*, independentă, iar enhypostasia ar însemna că Biserica are *hypostasis real* în Hristos; Otto A. Piper, *Christology and history*, în «Theology Today», 1962, nr. 3, p. 340, vorbește de asumarea Bisericii în trupul lui Hristos.

48. Sfîntul Ioan Hrisostom, *Omilia III la Efeseni*, P. G., LXII, 26. N. Zernov, *Orthodox Encounter*, London, 1961, p. 91—92, consideră că: «diferența dintre cele două mentalități (romano-catolică și ortodoxă) este dată de interpretarea cuvîntului «trup», folosit de creștini cînd vorbesc despre Biserică. Apusul urmează sensul latin al cuvîntului. *Corpus* în latinește înseamnă un trup organic dar și o instituție stabilită legal; Răsăritul reține sensul grecesc al cuvîntului *soma*, care poate fi aplicat numai ființelor vii. De aceea pentru ortodocși Biserica este în primul rînd o comunitate euharistică, nu o instituție; ea include întreg cosmosul și toți aceia care aparțin ei sînt uniți unii cu alții ca membri ai aceluiași organism». Despre unitatea organică dintre Hristos și Biserică, vezi și Onders Nygren, *Corpus Christi*, în vol. «This is the Church», editat de autor, Philadelphia, 1952, p. 10.

zițiile în unitatea lor. Aceasta înseamnă că principiul hristocentric trebuie considerat drept realism hristologic [49], chiar dacă în alte locuri Biserica este descrisă ca «mamă», «soție», «mireasă», termeni care sugerează personalitatea distinctă a Bisericii. De pildă, Clement Romanul interpretează cuvintele: «Dumnezeu a făcut apoi bărbat și femeie» în sensul că bărbatul este Hristos, femeia fiind Biserica [50]. După Metodiu de Olimp, Biserica este a doua Evă, iar Hristos s-a întrupat ca să se unească cu mireasa Sa, Biserica [51].

Pe de altă parte, trebuie să fie recunoscută importanța principiului pnevmatologic, deoarece Biserica n-ar exista fără Duhul Sfînt. După Sfîntul Irineu, Biserica reprezintă sfera de acțiune a Duhului: «Unde este Biserica acolo este și Duhul Sfînt» [52], iar Fericitul Augustin susține că «Ceea ce sufletul este în trupul omului, Sfîntul Duh este în Trupul lui Hristos care este Biserica» [53].

c) *Aspectul instituțional-sacramental* dovedește că realismul hristologic permanent dă Bisericii și un caracter instituțional, Biserica fiind «koinonia» cu Dumnezeu întemeiată pe actele mîntuitoare efective în veșnicie, săvîrșite în mod real istoric de Hristos. Această «istorie a mîntuirii» e actualizată în Biserică pe căile pe care însuși Hristos le-a stabilit. Dintre acestea, cuvîntul și Tainele sînt mijloacele prin care Hristos realizează în Biserică cea mai înaltă formă de comuniune personală-sacramentală cu credincioșii. Elementul instituțional nu trebuie considerat ca ceva străin naturii Bisericii [54]. El face parte din constituția ei divină și determină modalitatea de a fi în relație permanentă ontologică cu Hristos în Duhul Sfînt. De pildă, Botezul este Taina «împreunării cu Hristos» în comunitatea Bisericii; Euharistia, taina în care se consolidează și actualizează

49. În ecleziologia patristică se accentuează realismul hristologic. De pildă, Fericitul Augustin afirmă că, în epoca Bisericii, noi cunoaștem pe «Hristos întreg», deoarece Biserica văzută ne ajută să credem în Hristos. Cei care au văzut pe Hristos în trup, au văzut «capul» Bisericii și au crezut în «trup» — Biserica; noi însă vedem trupul — Biserica și credem în capul — Hristos (*In Ioannis Evangelium*, tract. XXI, 8, P. L., XXXV, 1568, 1662; *Sermo 116*, P. L., XXXVIII, 657). Sfîntul Grigore de Nisa consideră prezența lui Hristos proprietatea specifică a Bisericii, de aceea «cine privește Biserica, privește într-adevăr pe Hristos» (*In Cantic, Cantic.*, Homilia XIII, P. G., XLIV, 1048), iar Sfîntul Ioan Hrisostom spune, comentînd pe Sfîntul Apostol Pavel, că Biserica este «pleroma» lui Hristos (*Omilia III la Efeseni*, P. G., LXII, 26).

50. *Epistola către Corinteni*, XIV, în «Scrierile Părinților Apostolici», trad. de Pr. I. Mihălcescu și Pr. M. Păslaru, Rm. Vîlcii, 1936, vol. I, p. 163.

51. *Symposion*, 3,8, apud Johannes Quasten, *Patrology*, Utrecht-Brussels, 1953, vol. II, p. 132.

52. *Contra ereziilor*, 3, 24, 1, P. G., VII, 966.

53. *Serm. CCLXVII*, 4, P. L., XXXVIII, 1231.

54. Prof. H. Alivizatos, *The Holy Greek Orthodox Church*, în «The nature of the Church», London, 1952, p. 53, rezumă învățătura ortodoxă despre ființa Bisericii astfel: 1. Biserica este una, văzută (luptătoare) și nevăzută (triumfătoare); 2. Misiunea Bisericii este mîntuirea credinciosului; 3. Mijloacele pentru a înfăptui acest scop al Bisericii sînt cuvîntul și Tainele; 4. Capul și conducătorul Bisericii este Iisus Hristos și autoritatea ei stă pe adevărul descoperit de El; 5. Ierarhia bisericească (Church Order) instituită în Biserică de către Iisus Domnul garantează nu numai puritatea învățăturii ei, ci și asigură succesul misiunii ei în lume; 6. Clerul și laicii formează împreună plinătatea (pleroma) Bisericii și expresia autorității ei prin conștiința Bisericii, care este expresia Trupului mistic al Bisericii; 7. Această Biserică n-a încetat vreodată să existe și însăși existența ei contrazice eforturile făcute pentru a o restabili altfel decît prin unire pe vechea bază.

Biserica de pretutindeni ca «Trup tainic» al lui Hristos. Din elementele instituționale-structurale fac parte: izvoarele credinței, ierarhia în succesiune apostolică, doctrina ortodoxă, harismele Duhului, etc.

Vorbind de aspectul instituțional, trebuie să înțelegem că Biserica e un organism în care «instituțiile» devin structuri funcționale constitutive ce păstrează o unitate stabilă și o continuitate dinamică între Hristos și comunitatea de persoane în Duhul Sfînt. Prin urmare este vorba de realitatea obiectivă a Bisericii ca atare: natura ei teandrică și existența ei istorică, adică nu numai ceea ce face Biserica, ci și ceea ce ea este în sine.

d) În *aspectul liturgic-euharistic,* Biserica este comunitatea liturgică în care fiecare membru își exprimă chemarea și misiunea sa preoțească. Biserica este nu numai locul de «întîlnire» cu Dumnezeu, ci și actualizarea sub formă sacramentală a vieții, morții și învierii lui Hristos, a procesului în care se realizează mîntuirea. Astăzi se accentuează tot mai mult «efectul eclezial» al tainelor [55]. Într-adevăr, la liturghie, prin «koinonia» sacramentală, prin participarea la Trupul și Sîngele lui Hristos se realizează și încorporarea în comunitate, deoarece Euharistia este puterea de unitate și de creștere a Bisericii: «Avînd în vedere că este o singură pîine, noi care sîntem mulți, sîntem un singur trup, căci toți luăm o parte din aceeași pîine» (I Cor. X, 17). Și întrucît natura eclezială a Bisericii este păstrată și actualizată în și prin Euharistie, cei care nu au comuniunea euharistică cu Biserica adevărată, datorită schismei, ereziei sau separației, nu asimilează puterea prin care Biserica are o existență deplină. Iar *participarea* fiind nedespărțită de *încorporare,* înseamnă că tainele au un efect eclezial și că, în același timp, Biserica e o condiție a tainelor [56].

e) *Aspectul comunitar-ecumenic* pe care Biserica creștină ca realitate spirituală și istorică îl are, adică acela de «comuniunea sfinților», s-a exprimat pe plan social prin comunitatea bunurilor materiale, prin solidaritate și egalitate cu toți oamenii, prin într-ajutorare, așa cum s-a practicat în adunarea celor dintîi creștini (Fapte II, 42—47). Există un «apostolat social» al tuturor membrilor Bisericii față de societatea și epoca în care ei trăiesc.

Dar Biserica nu este o comunitate statică, o instituție închisă. Ea este comunitatea umană înălțată la treapta comuniunii plenare, verticală și orizontală cu Dumnezeu și cu lumea. Biserica este potențial «oekumene»; este o comuniune deschisă pentru lume, așezată în relație dinamică cu ea ca să o slujească. După cum Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat nu pentru El însuși ci pentru noi, tot așa Biserica a fost instituită nu pentru ea ci pentru slujirea lumii. Opera lui Hristos are o finalitate cosmică, iar Biserica lucrează în această perspectivă.

Cum este și firesc, în concepțiile ecleziologice se găsesc premisele și soluțiile la problema ecumenică, de aceea este necesară prezentarea și ana-

55. Diac. Ion Bria, *Despre «caracterul» sacramental și despre «efectul eclezial» al tainelor,* în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 146—148.

56. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii,* în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 531—562.

liza acelor concepții curente care pot avea o influență într-un sens sau altul asupra ecumenismului.

Dintre acestea pot fi amintite: a) concepția despre Biserica-organism, sintetizată în formula «Biserica este prelungirea Întrupării Domnului»; b) concepția despre cele două «iconomii», a Fiului și a Sfîntului Duh în viața Bisericii; c) teoria despre cele două tipuri de ecleziologie: euharistică și universală.

Considerăm că analiza acestor concepții este cu atît mai necesară cu cît unele din concluziile lor trebuie astăzi acceptate cu mai multă prudență. De pildă, după unii, ideea de organism aplicată Bisericii ar duce la un concept impersonal, aproape «biologic» al Bisericii. Apoi, teoria despre cele două «iconomii», cel puțin cum e formulată în ecleziologia lui Vl. Lossky, stabilește între Hristos, Duhul Sfînt și Biserică niște relații în care este minimalizată «centralitatea» lui Hristos în viața Bisericii. În fine, supraevaluarea ecleziologiei «euharistice» duce la diminuarea aspectului Bisericii de comunitatea de credință și a realității Bisericii universale.

a) În lucrarea *Ortodoxia* este susținută concepția că «Întruparea nu este numai o idee sau o doctrină; ea este înainte de toate un eveniment care s-a produs o dată în timp, dar care posedă toată puterea în eternitate. Și această întrupare perpetuă, în măsura în care este o unire perfectă, indisolubilă, deși neamestecată, a celor două naturi — natura divină și natura umană — formează Biserica. Biserica este Trupul lui Hristos, întrucît ea intră într-o unitate de viață cu El». Ca să fie înțeles bine sensul acestor cuvinte, se cuvine să fie transcris textul cu care începe capitolul «Biserica», din care s-a extras și citatul de mai sus: «Biserica lui Hristos nu este o instituție; ea este o viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfînt» [57].

Aceeași definiție o găsim și în *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, unde Biserica este descrisă ca semnul văzut al întrupării Fiului: «Biserica este o prelungire tainică a întrupării Domnului» [58]. Iar în *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Biserica este denumită extensiunea lui Hristos: «Hristos mîntuiește pe oameni, întrucît se extinde în ei, întrucît îi încorporează în Sine și întrucît îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni (...) Biserica este extensiunea socială a lui Hristos cel înviat» [59].

Afirmațiile acestea, luate în contextul în care se găsesc aici, nu pot fi apreciate ca exprimînd o concepție ecleziologică biologică. Definirea Bisericii drept «prelungirea întrupării» nu trebuie înțeleasă ca dizolvînd evenimentele întrupării și Cincizecimii într-un proces istoric [60]. Distincția dintre Logosul întrupat și Biserică, Trupul Său, nu se anulează, încît prin formula «continuarea întrupării» se vrea numai să se accentueze natura organică-sacramentală a relației dintre Hristos și Biserică. Această definiție presupune deci distincția dintre persoana lui Iisus Hristos și «trupul tainic», precum și aspectul Bisericii de comunitate de persoane.

57. Sergiu Bulgakoff, *Ortodoxia*, trad. de N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 1.

58. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 135.

59. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 768.

60. Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics*. A comparison of Catholicism, Orthodoxy and Protestantism, Oliver and Boyd, Edinburg-London, 1962, p. 136, se întreabă: «Concepția lor (a ortodocșilor) despre Biserică nu dizolvă, oare, evenimentele întrupării și Cincizecimii într-un proces istoric? Nu trebuie să facem o distincție mai clară între Logosul întrupat și Biserică, Trupul Lui?...»

Cu toate acestea, analogia Bisericii cu un organism trebuie să țină seama de elementele specifice relațiilor personale ce se stabilesc în comuniunea cu Hristos, în comunitatea bisericească.

Este adevărat că Sfinții Părinți descriu Biserica într-un mod analogic-hristologic. Un curent patristic puternic a scos în evidență efectul întrupării Fiului, prin care se creează o unitate nouă între Dumnezeu și om. Biserica este adusă în relație cu întruparea nu numai în sens istoric, ci și în sens soteriologic ontologic. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, de pildă, numește întruparea «poarta Bisericii». S-a arătat că, după el, iconomia divină cuprinde două lucrări fundamentale: cea prin care Dumnezeu s-a făcut om sau întruparea, și cea prin care omul se aseamănă cu Dumnezeu sau îndumnezeirea. Astfel, istoria iconomiei se împarte în: timpul întrupării și cel al îndumnezeirii [61]. Iar Sfîntul Grigorie Palama a subliniat că sursa energiilor divine mîntuitoare este însăși umanitatea îndumnezeită a lui Hristos[62]. Astfel, după această concepție, unitatea dintre Hristos și Biserică își are principiul în unitatea naturilor în ipostasul Fiului cel întrupat. Bazele Bisericii, ca umanitate îndumnezeită, sînt puse deci în actul asumării firii umane de către Cuvîntul lui Dumnezeu prin întruparea Sa. În acest sens, s-a putut spune că «Biserica este natura noastră recapitulată de Hristos și cuprinsă în ipostasul Său. Este un organism teandric, dumnezeiesc și omenesc» [63].

Toate aceste elemente ne îndreptățesc să vorbim despre realismul hristologic al Bisericii. Dar nici ecleziologia paulină nici cea patristică nu înțelege unitatea Hristos-Biserică identică cu procesul întrupării. Acest realism poate fi înțeles în sensul că Hristos și Biserica se află într-o relație soteriologică unică. Întemeind Biserica, Iisus Hristos nu este adică un simplu intermediar sau instrument între Dumnezeu și om, un fondator al unei instituții. Ci întruparea Sa are consecințe soteriologice care se transmit Bisericii, comunitatea care reprezintă pîrga umanității răscumpărate. De fapt, în toate lucrările Sale, Hristos se transmite Bisericii, pentru că prin toate afectează umanitatea ce o purta. S-ar putea spune că toate momentele din viața Sa au efecte ecleziologice: «Doamne, Iisuse Hristoase Fiul lui Dumnezeu..., Care cu vărsarea prețiosului Tău sînge ai întemeiat Biserica, iar cu moartea Ta o ai ridicat, cu învierea o ai săvîrșit, cu înălțarea o ai binecuvîntat și cu pogorîrea Sfîntului Tău Duh o ai sfințit și o ai lățit...» [64].

Acest realism analogic-hristologic decurge deci nu numai din faptul că natura umană este asumată de Hristos în calitate de «capul Bisericii», ci și din caracterul funcțional al Bisericii în raport cu slujirea lui Hristos. Întemeind Biserica, Hristos așază omenirea în relația strînsă sau «legămîntul» cu Dumnezeu, care e necesar mîntuirii ei, dar totodată ea devine organul Său cu funcție și finalitate soteriologică.

Vezi despre această abordare «biologică» a Bisericii: Pr. Zosim Oancea, *Contribuție la fundamentarea ecumenismului*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 408: «Căci dacă Biserica este prelungirea lui Hristos, iar Hristos este organism, înseamnă că și Biserica este organism».

61. *Răspunsuri către Talasie*, 22, în «Filocalia», vol. II, trad. cit., p. 69—71.

62. J. Meyendorff, *A study of Gregory Palamas*, p. 182 ș.u.

63. Vl. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, p. 178; Idem, *Théologie dogmatique. La dogme christologique*, în «Messager de l'Exarcat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», nr. 50, 1965, p. 100.

64. *Slujba sfințirii bisericii*, Editura Tipografiei Cărților Bisericești, București, 1927, p. 53.

Se știe apoi că accentul pe aspectul cosmic al operei lui Hristos este unul din elementele specifice gîndirii ortodoxe. Iisus Hristos a realizat mîntuirea *lumii*, încît lucrarea Sa mîntuitoare are o dimensiune și finalitate universală. Prin opera Sa răscumpărătoare, toate sînt recapitulate în El, întreaga creație are o convergență hristocentrică [65]. De aceea El actualizează continuu mîntuirea lumii în mod personal și sacramental în și prin Biserică. Biserica devine «trupul tainic» prin care Hristos se împărtășește și slujește lumii. Nu este vorba de continuarea întrupării Sale în mod fizic-istoric, ci de prezența Sa sacramentală, de revărsarea continuă a energiilor divine din umanitatea sa îndumnezeită pe calea actelor sacramentale ale Bisericii. Astfel, Hristos și Biserica stau într-o relație de continuitate ontologico-sacramentală care se extinde continuu, căci Hristos, capul Bisericii, rămîne totdeauna Mîntuitorul lumii. Adică, în și prin Biserică, El este deschis lumii, se oferă întregii creații. De aceea și Biserica stă într-o relație dinamică de unitate și continuitate cu lumea, este deschisă pentru ea și o slujește, tinde să devină «oikumene» universal.

Pe de altă parte, determinarea analogico-hristologică a Bisericii nu înseamnă negarea realității în sine a Bisericii, ca trup distinct — comunitate de persoane. Trebuie să fie afirmate deodată cele două aspecte ale ei: divin și uman, instituțional și pnevmatic, comunitate istorică și comuniune eshatologică. În teologia ecumenică afirmarea realității în sine a Bisericii cu natura ei comunitară, cu atributele și lucrarea ei teandrică, are o importanță deosebită. De fapt, ecumenismul înseamnă restaurarea și manifestarea plenitudinii realității mistice, sacramentale și istorice a Bisericii, pe plan local și universal. Și desigur că există un progres al analogiei cu Hristos, o continuă creștere a Bisericii în Hristos, căci ea e chemată să devină «conformă cu Hristos», după cum a subliniat Sfîntul Clement Alexandrinul.

b) Ca o completare pozitivă, ca o explicitare a concepției expuse mai sus s-a ivit, cum era și firesc, concepția care pune accent egal pe lucrarea Cincizecimii, pe aspectul pnevmatologic al Bisericii. Reprezentant al acestei tendințe poate fi socotit VI. Lossky, care a încercat să formuleze concepția ortodoxă că Biserica stă pe o îndoită iconomie dumnezeiască: «O nouă realitate intră în lume, un trup mai desăvîrșit decît lumea — Biserica, întemeiată pe o îndoită iconomie dumnezeiască: lucrarea lui Hristos și lucrarea Sfîntului Duh, două persoane ale Treimii trimise în lume. Cele două lucrări sînt la temelia Bisericii, amîndouă sînt necesare pentru ca să putem ajunge la unirea cu Dumnezeu.

Dacă Hristos este «Cap al Bisericii care este Trupul Lui», Sfînt Duh este «Cel ce plinește totul în toate». Astfel cele două definiții pe care le dă Apostolul Pavel Bisericii (Efes. I, 3) arată în ea doi poli deosebiți, corespunzînd celor două persoane dumnezeiești. Biserica este trup întrucît Hristos este capul ei; ea este plinătate, întrucît Sfîntul Duh o însuflețește, o umple de dumnezeire...» [66].

Vl. Lossky afirmă că dogma Bisericii nu poate să fie înțeleasă pe deplin dacă ea se reduce exclusiv la aspectul ei hristologic, așa cum procedează ecleziologia

65. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, cap. I, P. G., XCI, 665, 668.

66. *The Mystical Theology...*, p. 156—157. B. Bobrinskoy, *Le Saint-Esprit. Vie de l'Église*, în «Contacts», XVIII (1966), nr. 55, p. 191, afirmă, de asemenea, că toate structurile Bisericii sînt determinate de această dublă mediație a Fiului în Duhul și a Duhului în Fiul, prin dubla prezență a Mîntuitorului și a Mîngîietorului în Biserică.

romano-catolică: «Dorința de a întemeia doctrina Bisericii numai pe întrupare, de a vedea în Biserică numai o «extensiune a întrupării», o continuare a lucrării lui Hristos, așa cum se afirmă adesea, înseamnă a uita Cincizecimea și a reduce lucrarea Sfîntului Duh la un rol subordonat — acela de trimis al lui Hristos și de factor care leagă capul cu membrele Trupului. Aspectul pnevmatologic al Bisericii nu trebuie să fie subestimat, dacă trebuie să fie dezvăluită adevărata ei temelie» [67].

Căutînd să identifice lucrările specifice celor două persoane în acțiunea Bisericii, Vl. Lossky afirmă că, în timp ce lucrarea lui Hristos se referă la firea omenească pe care o recapitulează în ipostasul Său, lucrarea Sfîntului Duh, dimpotrivă, se referă la persoane, adresîndu-se fiecăreia dintre ele. Astfel: «Lucrarea Fiului are ca obiect natura comună a tuturor, o natură răscumpărată, purificată și recapitulată de Hristos; lucrarea Sfîntului Duh este îndreptată spre persoane, comunicînd plinătatea virtuală a harului fiecărei «hypostasis» umane în Biserică, făcînd din fiecare membru al Trupului lui Hristos un conștient colaborator (συνεργός) cu Dumnezeu, o mărturie personală a Adevărului» [68].

Este vorba aci de o antinomie care are la bază distincția dintre natură și persoană: anume, Hristos dă ipostasul Său firii umane, iar Sfîntul Duh dă Dumnezeirea Sa persoanelor. Lucrarea lui Hristos se adresează firii, Bisericii, întrucît ea este Trupul Său, pe cînd Cincizecimea nu mai este o împărtășire a Duhului către Biserică, ca trup, ci o prezență personală. La Cincizecime, Sfîntul Duh dăruiește fiecărei persoane ceea ce Hristos a dăruit naturii umane în general, încît «raportul lucrării lui Hristos cu aceea a Sfîntului Duh, în Biserică, ar avea caracterul unei antinomii: Sfîntul Duh diversifică ceea ce Hristos unifică» [69].

Așadar, în Biserică se distinge o unitate a naturii, pentru că există o singură fire omenească în ipostasul lui Hristos, dar și o multiplicitate de persoane, pentru că există mai multe ipostasuri omenești în harul Sfîntului Duh. Cînd se pune accent pe unitate, hristocentrismul capătă un rol de frunte în ecleziologie; cînd se accentuează diversitatea, Biserica și catolicitatea se întemeiază pe Cincizecime. De aceea trebuie să fie păstrate împreună unitatea hristologică și diversitatea spirituală: «Întruparea este temelia acestei unități de fire; Cincizecimea este afirmarea mulțimii persoanelor în Biserică» [70].

Din punct de vedere metodologic, prezentarea făcută de Vl. Lossky pare justificată, deoarece încearcă să descrie ecleziologia ortodoxă în legătură cu cele două iconomii: iconomia Fiului, prin care se realizează unitatea Bisericii și iconomia Duhului, prin care se înfăptuiește catolicitatea Bisericii. Mulți teologi au criticat însă această nivelare a celor două iconomii, deoarece în acest fel s-ar minimaliza «centralitatea» lui Hristos [71]. Trebuie adică să se păstreze un echilibru funcțional între iconomia Fiului și cea a Duhului Sfînt în viața Bisericii.

67. Vl. Lossky, *Concernind the third mark of the Church: Catholicity*, în «The Christian East», vol. I, nr. 5, 1951, p. 147. 68. *Ibidem.* 69. *Ibidem*, p. 148. 70. ***Ibidem.***

71. G. Florovsky face această observație înclinînd spre interpretarea hristologică a Bisericii. Vezi: *Christ and His Church*, în «1054—1954. L'Église et les Églises», Editions de Chevetogne, vol. II, 1965, p. 163. De asemenea, Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei...*, p. 566, observă: «Ni se pare totuși că Lossky nu pune suficient în lumină poziția centrală a persoanei lui Hristos în comunitatea de persoane care constituie Biserica, ci-l vede numai ca centru în care ele sînt una ca natură. Dar poziția centrală a lui Hristos ca persoană între persoane o indică faptul că El e în mijlocul celor adunați în numele Lui (Matei XVIII, 20), sau mirele miresei (Efes, V, 25)».

Este adevărat că în schema despre dubla iconomie, Vl. Lossky face o demarcație prea severă între Hristos—Întrupare—natură, pe de o parte, și Sfîntul Duh—Cincizecime—persoană, pe de altă parte. Cu privire la principiul hristologic, după el ar fi mai indicat să se păstreze ideea de participare ontologico-sacramentală, ca decurgînd din asumarea Bisericii în ipostasul lui Iisus Hristos, iar rolul Sfîntului Duh ar trebui înțeles mai ales în legătură cu actul de sfințire individuală, decît cu încorporarea în Trupul lui Hristos—Biserica. În realitate, Vl. Lossky nu a tras din principiul pnevmatologic toate consecințele ecleziale, adică el n-a aplicat acest principiu și la interpretarea Bisericii ca «trup», ca organism colectiv. El a înțeles iconomia Duhului ca fiind orientată mai ales spre persoană, spre viața individuală, considerînd Cincizecimea drept o revărsare personală, în mod separat a Duhului Sfînt. Or, lucrarea specifică Duhului Sfînt este «koinonia», adică Duhul Cincizecimii este duhul Bisericii, în primul rînd. După cum se observă în Faptele Apostolilor, Duhul Sfînt este sursa comunității bisericești, izvorul tainelor, duhul vieții colective, principiul slujirii sacramentale și harismatice, ceea ce înseamnă că Biserica însăși devine, în și prin Duhul Sfînt, condiția sfințirii personale [72].

Problema interdependenței principiilor hristologic și pnevmatologic este destul de dificilă și în ecleziologia celorlalte confesiuni, deoarece se interpretează diferit modul în care opera răscumpărătoare a lui Hristos este actualizată și continuată între Înălțare și Parusie, în Duhul Sfînt. Teologia ortodoxă a criticat ecleziologia romano-catolică deoarece aceasta nu ia în considerare tocmai aspectul pnevmatologic al Bisericii, «iconomia» proprie Duhului Sfînt în raport cu Trupul lui Hristos. La rîndul ei, teologia catolică a criticat pe cea ortodoxă, care ar avea o ecleziologie centrată pe Duhul Sfînt și de aceea ar nega ideea de autoritate [73].

Printre alți teologi catolici, Yves Congar a încercat să explice aspectul pnevmatologic într-un mod în care Duhul ar avea doar o funcție intermediară între Hristos și Biserică. Biserica este hristologică în mod fundamental, deoarece structura ei este dată de actele prin care s-au instituit mijloacele harului, acte care s-au întîmplat în cursul vieții lui

---

Despre raportul dintre Fiul și Sfîntul Duh, vezi și Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *Problema unității creștine în lumina epistolelor pauline*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5—6, p. 280; Pr. Prof. D. Belu, *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 497.

72. Despre aspectul de *koinonia* al Bisericii vezi: L. S. Thornton, *The common life in the Body of Christ*, Dacre Press, Westminster, 1941.

73. Catolicii au criticat așa-numita ecleziologie «slavo-filă» deoarece aceasta ar diminua importanța elementelor proprii Bisericii luptătoare. Prof. Congar scrie: «Nouă ni se pare că ecleziologia ortodoxă nu pune accent suficient pe latura umană a realității bisericești. Nu se poate spune că această ecleziologie este greșită, dar ea este incompletă, deoarece trece cu vederea status-ul real al Bisericii luptătoare, și de aci vine indiferența ei, mai mult sau mai puțin radicală, față de realitățile instituționale și juridice și, în cele din urmă, față de funcția scaunului apostolic». Y. Congar consideră că ecleziologia ortodoxă lasă la o parte tocmai ceea ce catolicismul adaugă și accentuează: «Dar dacă noi ținem în comun cu ortodocșii tot conținutul pozitiv al acestei ecleziologii, noi adăugăm ceva la aceasta, sau mai de grabă, noi simțim că ei scot ceva din aceasta. Ceea ce noi adăugăm și ceea ce ei resping sînt elementele proprii Bisericii luptătoare, condițiilor cauzate de starea prezentă a Bisericii pe pămînt ex hominibus» (*Divided Christendom*, London, 1939, p. 214).

Hristos, de aceea: «Cincizecimea n-a însemnat originea Bisericii, dacă prin aceasta înțelegem constituirea sau instituirea ei. Aceasta s-a făcut în timpul vieții lui Hristos, avînd în vedere că El a proclamat Evanghelia, a descoperit pe Tatăl, a ales pe cei doisprezece Apostoli, a întemeiat primatul lui Petru, a inaugurat tainele (în special Botezul și Euharistia) și celelalte. Cincizecimea a fost în mod precis plasarea Bisericii în lume» [74].

Pentru Yves Congar, Cincizecimea face parte din «ciclul hristologic», adică ea «completează» ciclul iconomiei pascale, formînd cu Paștile o singură sărbătoare, pentru că nu există un ciclu propriu Sfîntului Duh: «De fapt, Cincizecimea este misterul final din ciclul hristologic; nu există un ciclu propriu Duhului Sfînt. Aceasta este completarea Paștilor, adică a lucrării Cuvîntului întrupat, dar realizată printr-o nouă persoană trimisă de Tatăl și de Fiul» [75].

Hristos își continuă opera Sa prin doi factori: Sfîntul Duh și Apostolii. Aceștia sînt «vicarii» care continuă și împlinesc lucrarea mîntuitoare în absența lui Hristos. Duhul Sfînt are deci o acțiune de «vicar», lucrează în locul lui Hristos. Lucrarea Duhului Sfînt are o calitate de mijlocire în perioada dintre cele două veniri ale lui Hristos. Există un legămînt, o legătură întemeiată în voința lui Dumnezeu între Duhul Sfînt și Biserica instituțională. Hristos îl trimite să continue opera Lui, să facă efective puterile instituite de El [76].

Se poate observa din cele de mai sus că pnevmatologia catolică tinde să devină un capitol de hristologie [77]. Duhul Sfînt este un factor pe care Fiul îl pune la dispoziția Bisericii, un complement al tainelor, al autorității și al instituției. De fapt, această doctrină are la bază o schemă trinitară influențată de «Filioque» și presupoziția greșită că aspectul instituțional și de autoritate al Bisericii se întemeiază exclusiv pe principiul hristologic. Altfel nu s-ar putea explica aluzia aceluiași teolog cu privire la teologia ortodoxă: «O teologie care neagă procesiunea eternă a Duhului din Cuvîntul tinde să minimalizeze partea pe care o joacă formele definite de autoritate în viața actuală» [78].

Într-o predică la Cincizecime, Sfîntul Ioan Hrisostom spune că între Hristos și noi s-a făcut un schimb: Hristos a luat pîrga firii noastre și ne-a trimis Duhul Său. El numește Cincizecimea «vîrful praznicelor» și afirmă clar că «dacă nu ar fi fost Duhul de față nu s-ar fi întocmit Biserica» [79]. Raportul Sfîntului Duh cu Hristos și cu Biserica nu este

74. *The mystery of the Church*, ed. II, London, 1965, p. 188.
75. *Ibidem*, p. 114. 76. *Ibidem*, p. 110, 112, 132.
77. Mgr Ziadé, Arhiepiscop maronit de Beirut, vorbind la a III-a sesiune a Conciliului al II-lea de la Vatican despre natura eshatologică a Bisericii, a arătat că eshatologia latină nu pune accent pe lucrarea Sfîntului Duh. Biserica latină, a spus el, este foarte evoluată în hristologie, dar ea este încă nedezvoltată în pnevmatologie (A. Wenger, *Vatican II...*, p. 62). După Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, rev. cit., p. 570, instituționalismul catolic reprezintă de fapt o accentuare a hristologiei fără pnevmatologie.
78. Y. Congar, *The mystery of the Church...*, p. 111.
79. *Cartea ce se numește «Puțul»*, trad. de Mitrop. Grigorie, Buzău, 1833, p. 22, 32.

descris aici după o anumită schemă trinitară, cum cred romano-catolicii. Este o afirmare a învățăturii că pogorîrea Sfîntului Duh este un eveniment constitutiv al Bisericii, că în comunitatea adunată prin cuvîntul lui Hristos, Duhul Sfînt vine nu ca să acopere absența lui Hristos, ci ca să plinească prezența Lui în lume ca Mîntuitorul ei. El are o lucrare proprie, adică El este nu numai legătura dintre Tatăl și Fiul sau dintre Hristos și Biserică.

Biserica este prin natura ei hristocentrică, dar Cel care o susține ca trup în Hristos este Duhul Sfînt. Există, așadar, o relație organică, o stare de echilibru statornic între Hristos, Duhul Sfînt și Biserică. Împotriva acestui echilibru se greșește fie prin despiritualizarea Bisericii, punînd Duhul în totală dependență de instituționalul juridic, cum înclină catolicismul, fie prin spiritualizarea ei, adică transformarea comunității hristocentrice într-o «întîlnire personală», cum înclină protestantismul. De aceea aspectul Bisericii de «instituție» a lui Hristos trebuie să fie corelat cu aspectul Bisericii de comuniune a Duhului, pentru că Sfîntul Duh face viabilă comunitatea de credință în Hristos. Instituția rămîne totdeauna dependentă de acel: «Primiți Duh Sfînt», iar necesitatea epiclezei hristologice și pnevmatologice se impune în orice lucrare sacramentală a Bisericii, pentru că: «Această îndoită sălășluire a lui Hristos și a Duhului ține de natura Bisericii și de condițiile lucrării ei. Biserica trăiește sub pecetea Cincizecimii care este pentru Biserică totdeauna o realitate vie» [80]. Așadar, evenimentul ecleziologic, la nivel personal și instituțional, nu se poate produce fără Duhul Sfînt, Cel care creează comuniunea spirituală a credinței în Hristos. Întreaga Biserică participă la un principiu comun de viață divină, principiul hristocentric, prin și în Duhul Sfînt. Care este duhul comuniunii. De aceea existența creștină și viața spirituală individuală nu se pot despărți de Biserică, pentru că harul nu se împarte separat fiecărui credincios [81], ci ceea ce aparține tuturor aparține fiecăruia și ceea ce aparține fiecăruia este comun tuturor prin Duhul Sfînt.

În ce sens se poate spune că ecleziologia trebuie înțeleasă prin analogie cu hristologia?

Pornind de la ideea că Biserica este un organism teandric, cu o constituție analogico-hristologică, Vl. Lossky conclude că tot ceea ce poate fi afirmat sau tăgăduit cu privire la Hristos, poate fi, de asemenea, afirmat sau tăgăduit despre Biserică, astfel că ereziile hristologice ce vor apărea, vor fi în legătură cu Biserica: adică, s-ar putea ivi fie un nestorianism, fie un monofizitism ecleziologic [82].

Într-adevăr, în toate studiile mai noi ce privesc raportul dintre Hristos și Biserică se folosește într-un fel sau altul metoda analogiei. Problema însă se pune dacă se mai poate aplica hristologia ontologică,

80. B. Bobrinskoy, *Le Saint Esprit dans la Liturgie*, în «Studia Liturgica», I (1962), nr. 1, p. 59; Vezi și Charles Gore, *The Holy Spirit and the Church*, London, 1924, p. 110.

81. A. M. Allchin, *The Holy Spirit in Christian life*, în «Sobornost», nr. 3, 1966, p. 173.

82. *The Mystical Theology...*, p. 186.

așa cum este exprimată în definiția de la Calcedon, doctrinei despre Biserică.

Mai întîi trebuie menționat că hristologia de la Calcedon este astăzi din nou criticată de unii ca fiind nebiblică, metafizică și incompletă. Hristologiei ontice i se opune acum așa-zisa hristologie «funcțională». O. Cullman, de pildă, găsește că în Noul Testament ar exista numai o hristologie funcțională [83], deoarece toate titlurile lui Hristos din Noul Testament se referă la funcțiile și lucrările Sale. De aceea problema hristologică e o problemă a persoanei și lucrării. Accentul din trecut pe natură e nebiblic și greșit, fiindcă hristologia biblică este doctrina unui eveniment, nu doctrina despre naturile lui Hristos. În Noul Testament, Hristos este pus în legătură cu istoria totală a Revelației și a mîntuirii, încît hristologia trebuie interpretată ca «istorie răscumpărătoare» ce se întinde de la creație la noua creație eshatologică, centrul ei fiind viața pămîntească a lui Hristos. Astfel, hristologia trebuie concepută din punct de vedere al istoriei mîntuirii: nu există «Heilsgeschichte» fără hristologie și nici invers, hristologie fără «istoria mîntuirii» [84].

S-a arătat deja că unii Sfinți Părinți fac o legătură directă între întrupare — răscumpărare — Biserică [85], în așa fel încît ei nu despart persoana lui Hristos de lucrarea Sa răscumpărătoare. Ei pun în legătură organică ființa cu lucrarea personală, de aceea Ortodoxia aduce în cadrul teologiei creștine nu numai aspectul ontologic al hristologiei, ci și o interpretare dinamică a întrupării, o hristologie înțeleasă și ca «eveniment-mîntuire» [86]. Desigur, caracterul funcțional sau instrumental al Bisericii este întemeiat ontologic pe relația dintre Hristos și umanitate, întrucît Trupul lui Hristos a devenit organul prin care se transmite energia Dumnezeirii. Chiar dacă limbajul ontologic folosit de Sinodul de la Calcedon poate să pară unora static, conținutul doctrinei de la Calcedon este hotărîtor pentru soteriologia ortodoxă, căci distincția sau afirmarea celor două naturi în Hristos nu e o chestiune de metafizică sau de schemă teologică. Unirea divinului și umanului în Hristos constituie principiul unirii noastre cu Dumnezeu și, în consecință, unitatea naturii umane și îndumnezeirea ei în persoana lui Hristos rămîn temelia mîntuirii noastre. Pe de altă parte, deși definiția de la Calcedon pare să aibă «un cerc ontic-static» [87], totuși ea nu respinge aspectul istoric al mîntuirii, care ține de hristologia funcțională biblică. Desigur că formula de la Calcedon nu se poate aplica în mod identic Bisericii, ci numai prin analogie. Taina Bisericii nu este

83. *The Christology of the New Testament*, S.C.M. Press, London, 1959. R. Bultmann, de asemenea, respinge hristologia formulată la Calcedon. Vezi: Rudolf Schnackenburg, *Christology and myth*, în «Kerygma and myth», vol. II, editat de H. W. Bartsch, London, 1962, p. 336.

84. *The Christology of the New Testament...*, p. 4—9, 323—324.

85. Prof. N. Chițescu, *Întrupare și răscumpărare în teologia ortodoxă și cea romano-catolică*, în «Ortodoxia», XVIII (1956), nr. 4, p. 538—576; Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, London, 1934, p. 39.

86. Aloys Grillmeier, *The figure of Christ în Catholic Theology today*, în «Theology today». Renewal în dogma, vol. I, 1964, p. 76—77.

87. Idem, *Christ in Christian tradition* (From the Apostolic Age to Chalcedon (451), London, 1965, p. 431.

o simplă descriere a ipostasului în sine, ci o unire cu Iisus Hristos ca Mîntuitor și mîntuire a noastră. Căci credința nu este doar o încredințare despre acțiunea revelatorie și răscumpărătoare a lui Hristos, ci și o comuniune cu persoana Lui, o unire cu umanitatea Lui îndumnezeită, de aceea hristologia «funcțională» nu poate lăsa la o parte pe cea «ontică» [88].

c) Cele mai recente studii și probabil cu un rezultat îmbucurător pentru teologia ecumenică sînt cele în legătură cu Biserica-organism sacramental.

Se poate spune că, în general, s-au pus bazele unei ecleziologii sacramentale, deși există încă unele exagerări și discuții contradictorii.

Din partea ortodoxă, discuțiile în această direcție au fost inițiate de Prof. N. Afanasiev, care distinge două concepții ecleziologice: ecleziologia euharistică, de origine apostolică, practicată în Biserica primară și păstrată în Răsărit; și ecleziologia universală, care provine de la Sfîntul Ciprian și s-a păstrat în Apus[89].

Teologii care adoptă această deosebire susțin că «ecclesia» apostolică a fost o adunare euharistică prezidată de episcop, de aceea Biserica este deplină, adică are toate însușirile ei esențiale, oriunde sînt adunați credincioși pentru Euharistie în numele lui Hristos, sub conducerea episcopului [90]. Opusă celei universale, ecleziologia euharistică pune accent pe realitatea și plinătatea Bisericii locale, exprimată în Euharistie. «Fiecare Biserică locală constituie în mod deplin Biserica cea una, catolică, Trupul lui Hristos în plinătatea lui, pentru că Domnul este prezent deplin în pîinea și vinul euharistic» [91].

Din a doua jumătate a secolului al II-lea s-a ivit noțiunea de Biserică universală, pe care apoi a formulat-o Sfîntul Ciprian. În ecleziologia universală, fiecare comunitate locală participă la plinătatea Bisericii în virtutea faptului de a fi o parte a întregului. Astfel, conceptul de Biserică universală a dus la acceptarea primatului universal în Biserică, deținut de un episcop, respectiv la acceptarea sistemului papal. De aceea ecleziologia universală este incompatibilă cu cea euharistică, care exclude atît ideea de Biserică universală cît și ideea de primat. În timpurile primare, din punct de vedere al organizării, comunitatea locală este independentă, iar comunitatea Bisericilor locale formează Trupul lui Hristos prin participare la Euharistie. Nu se cunoaște o Biserică universală condusă de episcopul de Roma. În prezent, cele două sisteme de ecleziologie stau la baza principiilor de organizare bisericească: cel euharistic în Biserica Ortodoxă, cel universal în Biserica Romano-Catolică.

Teologi ortodocși și neortodocși au remarcat la timp că opoziția dintre cele două ecleziologii a fost exagerată de Afanasiev și de adepții teoriei sale [92].

88. Reginald H. Fuller, *The foundations of New Testament Christology*, Lutterworth Press, London, 1965, p. 247—248.

89. N. Afanassieff, *Una Sancta*, în «Irénikon», nr. 4, 1963, p. 436, 475.

90. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, ed. 1965, p. 130: «Ecleziologia euharistică interpretează cuvîntul *«ecclesia»* în sensul de «poporul lui Dumnezeu» chemat să se reunească nu în tempul Vechiului Legămînt, un centru localizat, ci în *Trupul lui Hristos*. Plenitudinea Trupului este dată în Euharistie, ceea ce înseamnă că *orice* adunare euharistică locală, corectă, adică avînd episcopul în capul ei, posedă toată plenitudinea Bisericii lui Dumnezeu în Hristos. Biserica lui Dumnezeu în Corint sau în orice alt punct din spațiu este Biserica în totalitatea conținutului ei teandric».

91. J. Meyendorff, *What holds the Church together?*, în «The Ecumenical Review», XII (1960), nr. 3, p. 297.

92. P. Evdokimov, *L'Église Orthodoxe*, în «Verbum Caro», 1959, nr. 52, p. 347; E. L. Mascall, *Collegiality, Reunion and Reform*, în «Theology», LXIX (1966), p. 206.

Apoi s-a subliniat că Afanasiev a tras concluzii greșite, pe plan ecumenic, din așazisa ecleziologie euharistică, ajungînd să pună la baza unirii dintre Ortodoxie și Catolicism comuniunea sacramentală despărțită de consensul dogmatic [93].

S-ar putea spune că modul în care sînt afirmate realitatea sacramentală a Bisericii locale și a celei universale constituie un criteriu ecleziologic în teologia ecumenică actuală, de aceea distincția între cele două ecleziologii interesează aici numai în măsura în care ea afectează raportul dintre elementul local și cel universal în Biserică.

Faptul că ecleziologia «euharistică» pune accent pe realitatea sacramentală a Bisericii locale este de mare importanță. Într-adevăr, Euharistia constituie imaginea și izvorul Bisericii, încît ea are o profundă semnificație ecleziologică. Adunarea euharistică reprezintă, așa cum s-a spus, expresia sacramentală a evenimentului mîntuirii. Apoi această ecleziologie subliniază faptul că între natura sacramentală a Bisericii și structura ei ierarhică există o legătură. În Faptele Apostolilor (II, 42), episcopul — conducătorul Bisericii locale — este pus în legătură cu acțiunea euharistică. În fine, se subliniază adevărul că Biserica locală este întruchiparea Bisericii universale în plinătatea ei.

Cu toate acestea, noțiunea de Biserică universală este proprie timpurilor primare și fundamentală Ortodoxiei. Faptul că, în mod greșit, conceptul de Biserică universală a fost pus în legătură cu primatul universal al episcopului de Roma, în Apus, nu trebuie să ducă la negarea noțiunii și realității Bisericii universale.

Într-adevăr, comunitatea locală care celebrează Euharistia în numele lui Hristos, prin episcopul ei, se identifică cu Biserica sobornicească prezentă într-un loc dat, nu cu o parte a unui întreg care singur se numește «catolic». Dar fiecare Biserică locală se găsește în comuniune dogmatică și sacramentală cu celelalte, încît Biserica universală nu este o abstracție, ci un aspect esențial al unicului fapt al Bisericii [94]. Biserica universală constituie deci o entitate reală: ea e realitatea comuniunii Bisericilor locale și în afară de această comuniune Biserica locală pierde valoarea și dimensiunea ei «catolică» și încetează de a fi Biserică. Mărturii postapostolice confirmă unitatea dintre cele două realități. De pildă, Sfîntul Ignatie afirmă că: «Unde este Hristos acolo este Biserica sobornicească» [95], iar într-o rugăciune euharistică, redată în *Didahie*, se arată că Euharistia este taina unității Bisericii *universale*, taină în care este implicată, așadar, nu numai adunarea euharistică locală, ci Biserica răspîndită în întreaga lume [96].

Așadar, curentul ecleziologic la care ne-am referit, pe de o parte lasă pe plan secundar realitatea Bisericii universale ca atare, iar pe de

93. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 172—173.

94. Elie Mélia, *An Orthodox point of view on the problem of authority in the Church*, în «Problems of authority». Symposium editat de J. M. Todd, London, 1964, p. 108—110; S. D., *Documentele doctrinare de la Montreal*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 4, p. 595.

95. *Epistola către Smirneni*, XIII, P. G., V, 713.

96. În «Scrierile Părinților Apostolici», trad. de Pr. I. Mihălcescu, vol. I, 1927, p. 87—88.

altă parte consideră relația dintre Bisericile locale ca fiind exclusiv de natură sacramentală și spirituală. În realitate, teologia ortodoxă a afirmat deopotrivă realitatea Bisericii locale și a celei universale, considerînd că la baza comuniunii Bisericilor locale stă în primul rînd mărturisirea aceleiași credințe comune, care se manifestă în comuniunea euharistică.

Cu privire la această relație dintre «local» și «universal», în confesiunile creștine există diferite accente și tendințe.

Protestanții au o concepție congregaționalistă, după care comunitatea locală este singurul organ prin care Hristos este mărturisit și devine prezent și lucrează în lume. Dintre Bisericile ieșite din Reformă, cea Anglicană a accentuat atît de mult Biserica locală, încît o consideră o «ramură» independentă a celei ecumenice. Apoi, după unii teologi protestanți, relația dintre Bisericile locale este de natură spirituală, în primul rînd. De fapt, în protestantism lipsește o credință clară în realitatea Bisericii universale.

Catolicismul, dimpotrivă, diminuează valoarea Bisericii locale, spunînd că structura Bisericilor locale are ceva imperfect, mai ales în ordinea magisteriului și a criteriilor unității și mijloacelor comuniunii universale. Teologii catolici admit că poate să existe o comunitate creștină care posedă calitatea de Biserică locală, dar ea deține această calitate într-un mod incomplet cîtă vreme această biserică locală nu este unită cu principiul apostolic petrin, cu centrul și cu criteriul unității existente în episcopul de Roma [97].

Pe de altă parte, catolicii recunosc prin «Biserica universală» entitatea bisericească jurisdicțională de sub conducerea monarhică a papii, astfel că simbolul Bisericii universale constă în instituția papală. Ortodoxia recunoaște Biserica locală fără însă să o despartă de Biserica ecumenică, de fapt, unica plenitudine vizibilă a Trupului lui Hristos, întrucît Biserica locală există în cadrul celei universale. Iar legătura dintre aceste realități ecleziologice nu se confundă cu sistemul de conducere bisericească. Instituția istorică a papalității nu poate fi considerată criteriul comuniunii universale, deoarece între Hristos și papă s-ar stabili astfel un raport în afară de Biserică, ce nu are temei în constituția Bisericii. Ecleziologia euharistică este apoi incompletă dacă relația dintre Bisericile locale se reduce la aspectul ei sacramental, desfăcută de comuniunea dogmatică. Or, «catolicitatea» comunității locale e condiționată atît de planul local cît și de cel universal și nu există comuniune sacramentală universală fără Ortodoxie. Criteriul legăturii dintre elementul «local» și cel «catolic» în Biserica actuală se prezintă, mai întîi, sub forma consensului dogmatic. Desigur, mărturisirea de credință comună este nedespărțită de împreună-slujirea liturgică și de împreună-trăirea în viața spirituală. Așadar, problema ecumenismului este problema redescoperirii în Bisericile locale a plenitudinii Bisericii universale sub

97. Y. Congar, *Notes sur les mots «confessions», «Eglise» et «communion»*, în «Irénikon», XXIII (1950), p. 28.

toate aspectele ei esențiale: consens dogmatic, intercomuniune, unitatea episcopatului, slujire comună. Din punct de vedere ortodox, se poate spune că Biserica universală este manifestată în «koinonia» Bisericilor locale, realizată prin mărturisire de credință identică, viață sacramentală comună și unitatea episcopatului de pretutindeni.

2. *În teologia romano-catolică.* — Pentru a avea o privire generală asupra ecleziologiei contemporane este necesar să fie descrise și unele aspecte ale acestei doctrine în catolicismul și protestantismul actual.

Una din «obiecțiile» ce se aduce romano-catolicismului este aceea că el a schimbat conținutul autentic al noțiunii de Biserică. Catolicismul a instituționalizat Evanghelia și Biserica, încît ecleziologia a fost înlocuită de canoane [98]. Astfel Biserica Romano-Catolică a căpătat un puternic aspect de instituție juridică, de «corpus christianorum» sub conducerea monarhică a papii. Dacă Conciliul din Trident a accentuat acest aspect juridic și a instituționalizat Biserica separînd-o de lume, Conciliul I de la Vatican a instituționalizat papalitatea separînd-o de Biserică și a forțat ecleziologia să devină un fel de doctrină a puterii papale. De aceea Conciliul al II-lea de la Vatican care a emis Constituția dogmatică «De Ecclesia» a încercat să dea doctrinei despre Biserică un oarecare echilibru sub influența unor tendințe mai puțin scolastice. Cu toate acestea, ecleziologia romano-catolică rămîne dominată de doctrina autorității și supremației papale.

Cu Enciclica *Mystici Corporis Christi* se poate spune că începe un nou curent în ecleziologia catolică [99]. Papa Paul al VI-lea vorbind despre necesitatea de a da o definiție referitoare la structura primară a Bisericii, a amintit că Pius al XII-lea, în enciclica menționată, ar fi dat un răspuns acceptabil problemei despre natura Bisericii [100].

În legătură cu concepția ecleziologică cuprinsă în această enciclică este și aceea exprimată prin formula Biserica este «prelungirea și continuarea lui Hristos», formulă însușită de teologi renumiți în epoca noastră. De pildă, Charles Journet consideră că una din definițiile majore ale Bisericii este «prelungirea Întrupării, expansiunea lui Hristos-Dumnezeu», deoarece Biserica este complementul Cuvîntului întrupat, desăvîrșirea și plenitudinea Cuvîntului [101]. De asemenea, Papa Paul al VI-lea, vorbind despre direcția hristocentrică a Conciliului al II-lea de la Vatican, a afirmat că în Hristos trebuie să fie văzută Biserica, iar în Biserică, extensiunea și continuarea lui Hristos atît pămîntească cît și cerească: «Hristos este Întemeietorul și Capul nostru. El este invizibil și totuși real. Noi primim orice

98. John M. Todd, *The worldly Church,* în «Objections to Roman-Catholicism», London, 1964, p. 52, 56, 71.

99. *The Mystical Body of Jesus Christ,* London, 1964.

100. *Council Speeches of Vatican II,* Part. I, p. 25.

101. *L'Eglise du Verbe Incarné,* Paris, 1951, vol. II, p. 581 ș.u. Vezi, de asemenea: Emile Mersch, *The whole Christ,* London, 1938, p. 584; Jean Daniélou, *Christ and us,* London, 1961, p. 163—164; Gustave Weigel, *Catholic ecclesiology in our time,* în «Christianity Divided», editat de D. O'Hanlon, Sheed and Ward, London, New York, 1961, p. 184; François Varilion, *Un abrégé de la foi catholique,* în «Études», Octobre 1967, p. 312: «Biserica este extensiunea temporală și spațială a întrupării, vizibilitatea în istorie a operei îndumnezeitoare».

de la El și formăm cu El întregul Hristos — Hristos total pe care îl găsim exprimat în scrierile Fericitului Augustin și în întreaga doctrină a Bisericii» [102].

Afirmarea caracterului de organism al Bisericii n-a dat totuși posibilitate ecleziologiei juridice romano-catolice să găsească un echilibru, deoarece s-a identificat într-un mod speculativ Biserica vizibilă, instituțională, cu Trupul tainic al Domnului. S-a creat o anumită «mistică a autorității», care constă în identificare voinței lui Dumnezeu cu forma instituțională bisericească a autorității și s-a mers așa de departe cu speculațiile, încît s-a vorbit chiar de prezența lui Hristos sub specie «pontificală» [103]. Astfel, în catolicism, doctrina despre Trupul mistic nu s-a dezvoltat pe linia biblică și tradițională. După cum s-a observat de unii, punerea de acord a autorității papale cu învățătura despre Trupul mistic constituie o încercare hibridă și forțată. Instituția papală s-ar putea acoperi cu speculații teologice și teorii juridice, însă nu poate să-și găsească nici un loc în învățătura tradițională despre Trupul tainic al lui Hristos.

Cel mai puternic curent în ecleziologia romano-catolică contemporană este acela care tinde să dea un nou accent naturii sacramentale a Bisericii.

Henri de Lubac în lucrarea *Catolicism* scrie: «Dacă Hristos este sacramentul lui Dumnezeu, Biserica este pentru noi sacramentul lui Hristos; ea îl reprezintă pe Hristos în sensul deplin și vechi al termenului, ea îl face prezent în mod real. Ea nu numai continuă lucrarea Lui, ci este însăși continuarea Sa într-un sens mult mai real decît acela în care se poate spune că orice instituție umană este continuarea fondatorului ei» [104].

Yves Congar este, de asemenea, de acord cu opinia generală prezentă, anume că Trupul mistic este zidit prin acțiune sacramentală și că deci există o legătură între instituirea Euharistiei și instituirea Bisericii. Astfel, Biserica este sacramentală în însăși ființa ei, sacramentul fiind punctul unde Biserica instituțională vizibilă și Trupul mistic se întîlnesc și fuzionează într-o unitate organică [105].

Cel care a încercat însă să prezinte într-un mod sistematic concepția despre natura sacramentală a Bisericii este teologul Karl Rahner, care combină în ecleziologia sa elemente importante din hristologie și teologia sacramentală [106].

K. Rahner definește Biserica: «sacramentul fundamental», izvorul sacramentelor în sens strict. Conceptul «sacrament fundamental» este derivat din hristologie și înseamnă prezența, similară ca structură cu întruparea, a harului răscumpărător al lui Hristos [107]. După el, întruparea Fiului reprezintă nu numai constituirea unui subiect. Prin întruparea lui Hristos omenirea a devenit o umanitate consacrată, poporul lui Dumnezeu, pentru că Hristos și-a asumat fundamental lumea în vederea mîntuirii. Ca societate organizată, Biserica a fost precedată cronologic de o consacrare a întregii umanități prin întruparea și moartea Cuvîntului întrupat.

---

102. *Council speeches of Vatican II...*, p. 22.

103. Y. Congar, *The historical development of authority in the Church* (An Anglo-French Symposium, edited by J. M. Todd), London, 1962, p. 145, face aici aluzie la unele afirmații exagerate ale lui Ch. Journet, *op. cit.*, p. 496, 519, 606. 104. Burn and Oates, London, 1962, p. 28.

105. *The mystery of the Church*, ed. II, 1965, p. 32—34, 91—92.

106. K. Rahner, *The Church and the Sacraments*, în «Studies in modern theology», Herder-Freiburg, Burns and Oates-London, 1965, p. 191—299. 107. *Ibidem*, p. 205.

De aceea, de la Hristos, Biserica are o structură sacramentală intrinsecă, vizibilă istoric, în timp și spațiu, cu dublul ei aspect: poporul lui Dumnezeu și organizarea juridică socială a acestui popor. Biserica constituie tocmai prezența și manifestarea harului mîntuitor în lume, de aici caracterul bisericesc al harului și al mîntuirii. Deoarece Biserica este continuatoarea prezenței lui Hristos în lume, înseamnă că mîntuirea constă în intrarea individului în relație pozitivă cu Biserica.

În raport cu Hristos, susține K. Rahner, Biserica e promulgarea prezenței Sale dătătoare de har în lume: este semnul sacru fundamental, sacramentul harului. În raport cu sacramentele, Biserica este sacramentul primar și fundamental [108].

K. Rahner critică definirea sacramentelor ca simple mijloace de har și a Bisericii drept administratoarea acestor mijloace, pentru că însăși structura sacramentală a Bisericii este actualizată în sacramente. Cînd Biserica, în capacitatea ei oficială, organizată public, ca sursă a harului răscumpărător, întîlnește credinciosul în realizarea actuală a naturii ei, se produc sacramentele, adică funcțiile esențiale care aduc în activitate însăși esența Bisericii. În sacramente Biserica atinge cel mai înalt grad de actualizare a ceea ce este ea totdeauna: prezența harului mîntuitor pentru oameni. Actualizarea are loc într-un act al Bisericii, cînd se proclamă caracterul gratuit al harului răscumpărător către credincios. Așadar, sacramentele nu sînt doar simple mijloace de har la dispoziția Bisericii, ci evenimente în care Biserica actualizează propria ei natură [109].

Considerat ca unul din teologii de renume ai curentului «aggiornamento», K. Rahner a adus o contribuție fundamentală nu numai în teologia sistematică romano-catolică, ci și la lucrările și definițiile Conciliului al II-lea de la Vatican. Considerațiile de mai înainte, referitoare la structura sacramentală a Bisericii, nu sînt, așadar, fără intenții și implicații de ordin ecumenic.

S-ar putea spune că într-un fel K. Rahner a încercat să transforme însăși instituția bisericească în sacrament, încît orice manifestare a Bisericii are un caracter sacramental. Există chiar o exagerată determinare instituțională a harului răscumpărător, căci se lasă a se înțelege că Biserica deține harul necondiționat. Ea posedă harul, e sursa și condiția sacramentelor, fără să mai fie necesară și posibilă o actualizare permanentă a Cincizecimii, prin invocarea liturgică a Duhului Sfînt.

Pe de altă parte sacramentul nu este pus într-o relație organică cu credința Bisericii, de aceea botezul ereticilor este acceptat ca valid [110].

---

108. *Ibidem*, p. 200. Fr. Varillon, *op. cit.*, p. 313: «Hristos este sacramentul lui Dumnezeu. Biserica este sacramentul lui Hristos. Euharistia este sacramentul Bisericii».

109. Pornind de la principiul că Biserica este «sacramentul fundamental», K. Rahner conclude că existența sacramentelor nu trebuie bazată totdeauna pe o declarație definită în care Hristos a vorbit explicit despre un sacrament oarecare, adică nu trebuie să se caute un temei biblic pentru fiecare taină în parte. Un act al Bisericii cu privire la cineva, un act care implică natura Bisericii, ca prezență istorică și eshatologică a harului, este ipso facto un sacrament, chiar dacă numai mai tîrziu s-a vorbit de caracterul lui sacramental, care, desigur, vine din legătura lui cu natura Bisericii. Instituirea unui sacrament poate decurge deci din faptul că Hristos a întemeiat Biserica cu natura ei sacramentală. Capitolul «De sacramentis» face parte în chip firesc din capitolul «De ecclesia». Numai pe temeiul doctrinei despre Biserică-sacramentul fundamental ar putea să fie recunoscută sacramentalitatea celor șapte Taine. Întrucît pentru patru sacramente nu există nici un cuvînt de instituire de la Hristos însuși, numai avînd în vedere această natură sacramentală a Bisericii s-ar putea demonstra sacramentalitatea acestor taine, adică instituirea lor de Hristos (*op. cit.*, p. 223).

110. Karl Rahner, *Membership of the Church according to the teaching of Pius XII's Encyclical*

Dar nu orice act al Bisericii este un sacrament: nu se poate valida ca act sacramental tot ceea ce se lucrează în numele ei, înăuntrul ei sau în afară de ea. Taina este, desigur, acțiunea în care se exprimă și se identifică însăși natura Bisericii, ca plenitudine a Revelației și a vieții harice.

Meritul lui K. Rahner constă mai ales în faptul că el a încercat să redea noțiunii de instituție un conținut sacramental, nu juridic. El a subliniat că Biserica însăși este «sacramentul fundamental», și că taina constituie relația dintre Hristos și Biserică. Astfel, el a creat, din partea catolică, premisele ecleziologice ale unui ecumenism sacramental, care, deși incomplet, este totuși dominant în teologia de azi. K. Rahner va încerca să găsească și papalității un loc în sistemul său sacramental, dar el rămîne convins că primatul papal e incompatibil cu natura sacramentală a Bisericii.

Întrucît Conciliul al II-lea de la Vatican a elaborat Constituția dogmatică «De Ecclesia», vom indica unele din elementele ei principale cu privire la natura Bisericii, lăsînd a fi prezentate alte aspecte ale ei la capitolele respective [111].

S-a spus de la începutul Conciliului că tema lui principală va fi doctrina despre Biserică, care trebuie mai bine înțeleasă din punct de vedere teologic, în vederea reunirii. S-a crezut apoi că Conciliul al II-lea de la Vatican ar fi putut să completeze și să echilibreze ecleziologia incompletă a Conciliului I de la Vatican, care a pus accent pe autoritatea și supremația papală [112].

Fără a diminua valoarea teologică a Constituției «De Ecclesia», se poate spune totuși că ea nu reprezintă o sinteză ecleziologică de importanță ecumenică. În ceea ce privește primatul papal, Conciliul a pus la punct pe cei ce așteptau reformularea acestei dogme: «Acest sacru Conciliu, mergînd pe urmele Conciliului I de la Vatican..., din nou rînduiește pentru credința fermă a tuturor credincioșilor această doctrină a instituirii, perpetuării, puterii și naturii primatului sacru al Pontifului roman și a magisteriului său infalibil» [113].

«De Ecclesia» cuprinde opt capitole: Misterul Bisericii; Poporul lui Dumnezeu; Constituția ierarhică a Bisericii și episcopatul, în special; Laicii; Vocația universală la sfințenie în Biserică; Ordinul monastic; Atitudinea caracteristică a Bisericii pe cale de așteptare și legătura ei cu Biserica cerească; Fericita Fecioară Maria, Maica lui Dumnezeu, în misterul lui Hristos și al Bisericii [114].

«*Mystici Corporis Christi*», în «Theological Investigations», vol. II: *Man in the Church*, London, 1963, p. 24.

111. Vezi rezumatul însoțit de comentariu de Gregory Baum, *The Constitution on the Church*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. I, nr. 1, 1964, p. 58—81.

112. H. Küng, *The Living Church...*, p. 323 și 328; Martin Reardon, *Church authority in ecumenical perspective*», în «One in Christ», I (1965), nr. 4, p. 349.

113. *Dogmatic Constitution on the Church*, London, 1966, p. 27. Vezi și Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilității la I-iul și al II-lea Conciliu de la Vatican*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 459—492.

114. În capitolul I, intitulat «Misterul Bisericii», se tratează despre locul Bisericii în planul mîntuirii, despre relația dintre Hristos, Duhul Sfînt și Biserică, despre diversele imagini biblice ale Bisericii, despre aspectele ei de trup mistic și societate.

Biserica există în Hristos ca un sacrament sau semn instrumental de unire intimă cu Dumnezeu și de unitate pentru umanitate. Ea este o societate înzestrată cu organe ierarhice, Trupul mistic al lui Hristos, o adunare vizibilă și o comunitate spirituală, cu aspect pămîntesc

Capitolul al III-lea, intitulat «Constituția ierarhică a Bisericii și episcopatul în special», reprezintă partea cea mai însemnată a acestui document, în care Conciliul a urmărit să completeze doctrina primatului papal cu o declarație solemnă despre natura episcopatului. Se va arăta în altă parte cum s-a stabilit raportul dintre primat și episcopat. Încercînd să pună de acord monarhia papii cu colegialitatea episcopală, Constituția face diferite considerații pline de confuzii. Deoarece din punct de vedere biblic, episcopul Romei nu are un loc justificat în structura ierarhică a Bisericii universale, atunci s-a inventat o dublă succesiune și relație: pe de o parte, Petru și ceilalți Apostoli, care corespunde cu papa și episcopii; pe de altă parte, Petru și succesorul său papa, care corespunde cu Apostolii și succesorii lor, episcopii. Papa este numit fie capul Bisericii, fie capul colegiului episcopal, contînd ca un element ce ține de natura Bisericii.

În celelalte capitole se dezbat diverse aspecte și funcțiuni în cadrul Bisericii. Se remarcă, de pildă, o mai mare importanță ce se dă elementului laic, care este încorporat în Hristos prin Botez și care are o cale proprie de a participa la slujirile lui Hristos: preoțească, profetică și regească.

În general «De Ecclesia» face eforturi evidente de a ascunde aspectul juridic și monarhic al Bisericii sub o terminologie mai biblică și tradițională. În această privință ea resimte influența teologică a lui H. Küng, care a discutat îndeaproape probleme ca: «structurile» Bisericii, colegialitatea episcopală, natura consiliară a Bisericii [115].

«De Ecclesia» demonstrează mai presus de orice că există o confuzie de principii în ecleziologia romano-catolică. Ea poate fi suspectată de o

și ceresc, în care elementul divin și uman formează o singură realitate, prin analogie cu misterul Cuvîntului întrupat.

Ea se înfățișează ca o societate organizată sub conducerea succesorilor lui Petru și a episcopilor în comuniune cu el, deși în afară de cadrul ei se găsesc multe elemente de sfințenie și de adevăr.

În capitolul al II-lea, «Poporul lui Dumnezeu», se vorbește despre continuitatea dintre Vechiul și Noul Israel, despre preoția universală, despre universalitatea poporului lui Dumnezeu, despre starea credincioșului catolic și a necreștinilor, despre caracterul misionar al Bisericii.

Biserica reprezintă noul popor al lui Dumnezeu adunat de Hristos ca instrument de mîntuire pentru toți oamenii. Există o diferență esențială între preoția slujitorilor sau ierarhie și preoția comună a credincioșilor, nu numai o diferență de grad. Și una și cealaltă au propriul lor mod de participare la singura preoție a lui Hristos. Credinciosul este încorporat în Biserică prin Botez. Participarea la sacrificiul euharistic constituie sursa, apogeul întregii vieți creștine. Este de reținut sublinierea în legătură cu însușirea de a nu greși în credință a Bisericii universale. Această proprietate aparține întregii Biserici, avînd sursa într-un discernămînt supranatural al credinței și se manifestă în consensul universal în chestiuni de credință și morală, sub călăuzirea sacrului magisterium.

Deplina încorporare în societatea Bisericii aparține acelora care sînt în posesiunea Sfîntului Duh, acceptă organizarea ei în totalitatea ei, cu toate mijloacele de mîntuire stabilite și sînt uniți cu Hristos care o conduce prin mijlocirea supremului pontif și a episcopilor, în cadrul ei vizibil. Legăturile acestei uniri sînt mărturisirea de credință, sacramentele, conducerea bisericească și comuniunea. Biserica Romano-Catolică a ajuns totuși să recunoască multe temeiuri pentru strînsa ei legătură cu acei care sînt botezați și au cinstea numelui de creștin, deși ei nu mărturisesc credința în totalitatea ei, sau nu mențin unirea în comuniune sub succesorul lui Petru. Aceștia formează «Biserici și comunități bisericești» în care se cinstește Scriptura ca singura normă de credință și viață, se recunoaște Botezul și alte taine; unele din acestea posedă episcopatul, celebrează Euharistia și cultivă pietatea față de Maica Domnului.

115. *The Living Church...*, p. 70, 73 și *The Changing Church...*, p. 20; Michael Novak, *The Open Church*, Darton, Longman & Todd, London, 1964, passim.

eroare ecleziologică principială, anume, ea nu a ...ră
și convingător de principiul hristocentric al ...
orientează Biserica universală spre pontiful ro...
dentă atenuare a realismului hristologic al Biseri...
integrare mai organică a papii în structura Biser...
dința de a armoniza primatul papal cu colegialitatea ...
Constituția nu este în stare să găsească o bază biblică au...
și nici elementul de legătură între papă și Biserică. Negarea ...
hristocentric se vede mai ales în concepția că apartenența la ...
depinde de intrarea sub jurisdicția papii și în concepția că criteriul ...
ricii universale nu este unitatea de credință, ci recunoașterea puteri
supreme a episcopului roman [116].

3. *În teologia protestantă.* — Întrucît teologia dialectică s-a clădit pe principiul «concentrării hristologice» [117], în protestantismul modern nu s-a dezvoltat o ecleziologie ca sistem. Totuși, mai ales sub influența Mișcării ecumenice, se resimt acum accentuate preocupări cu doctrina Bisericii. Desigur că nu se poate face o descriere completă a acestor preocupări, întrucît există tendințe eshatologice, profetice, liberale etc.

Una din problemele principale în studiile protestante de ecleziologie este aceea a raportului dintre două concepții opuse: Biserica-eveniment și Biserica-instituție.

După Karl Bart, ființa Bisericii constă în *evenimentul* care face posibilă și reală *întîlnirea* dintre Dumnezeu și om realizată în Hristos [118]. Timpul care separă Învierea de Parusie este timpul Bisericii, deoarece Biserica există cînd se produce comunitatea lui Hristos cel viu în istorie, dar termenul «ecclesia» nu se referă doar la comunitate, ci la evenimentul adunării ei. *Evenimentul* prin care se operează adunarea oamenilor pe care îi cheamă Hristos constituie realitatea ei. Biserica este «congregatio» ce rezultă din evenimentul adunării ei, iar congregația-adunare este elementul decisiv în istoria finală a raporturilor între Dumnezeu și om [119].

116. Nikos A. Nissiotis, *The main ecclesiological problem of the Second Vatican Council,* în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 2, nr. 1, 1965, p. 31—62, critică ecleziologia romano-catolică din «De Ecclesia», care se întemeiază pe anumite poziții ce nu pot fi acceptate din punct de vedere ortodox, anume pe identificarea apostolicității Bisericii numai cu episcopatul, pe absența plerómei Bisericii alcătuită din mireni și cler și mai ales pe o ecleziologie fără pnevmatologie. N. Nissiotis găsește că în «De Ecclesia» se face simțită în mod serios lipsa unei baze pnevmatologice a ecleziologiei. Aci, Duhul Sfînt este socotit mai mult o putere care servește structura juridică a Bisericii deja stabilită de Hristos. Nu reiese că Duhul este Paracletul fără de care nu există Biserica istorică. Or, Paracletul, în Biblie și în teologia Bisericii vechi, este creatorul primei comunități creștine la Cincizecime, întemeietorul Bisericii ca trup inseparabil de Hristos. El nu vine să infuzeze structurile deja existente ale Bisericii, ci, la Cincizecime, Paracletul *începe* era Bisericii în istorie.

Vezi și comentariul de Basile Krivocheine, *La Constitution dogmatique «De Ecclesia»,* în «Irénikon», XXXIX (1966), nr. 4, p. 477—496.

117. G. Cassalis, *Karl Barth,* în «Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine». Portraits, vol. I, Paris, 1964, p. 92; Henri Bouillard, *Genèse et évolution de la théologie dialectique,* Paris, 1957, p. 230.

118. K. Barth, *L'Eglise,* Éditions Labor et Fides, Genève, 1964, p. 79.

119. *Ibidem,* p. 84, 108—109. Karl Barth afirmă că Biserica este așezată între Iisus Hristos și păcătosul iertat ca locul și mijlocul harului, dar existența ei este de așa natură încît nu se

Capitolul al III-lea, intitulat «Constituția ierarhică a Bisericii și episcopatul în special», reprezintă partea cea mai însemnată a acestui document, în care Conciliul a urmărit să completeze doctrina primatului papal cu o declarație solemnă despre natura episcopatului. Se va arăta în altă parte cum s-a stabilit raportul dintre primat și episcopat. Încercînd să pună de acord monarhia papii cu colegialitatea episcopală, Constituția face diferite considerații pline de confuzii. Deoarece din punct de vedere biblic, episcopul Romei nu are un loc justificat în structura ierarhică a Bisericii universale, atunci s-a inventat o dublă succesiune și relație: pe de o parte, Petru și ceilalți Apostoli, care corespunde cu papa și episcopii; pe de altă parte, Petru și succesorul său papa, care corespunde cu Apostolii și succesorii lor, episcopii. Papa este numit fie capul Bisericii, fie capul colegiului episcopal, contînd ca un element ce ține de natura Bisericii.

În celelalte capitole se dezbat diverse aspecte și funcțiuni în cadrul Bisericii. Se remarcă, de pildă, o mai mare importanță ce se dă elementului laic, care este încorporat în Hristos prin Botez și care are o cale proprie de a participa la slujirile lui Hristos: preoțească, profetică și regească.

În general «De Ecclesia» face eforturi evidente de a ascunde aspectul juridic și monarhic al Bisericii sub o terminologie mai biblică și tradițională. În această privință ea resimte influența teologică a lui H. Küng, care a discutat îndeaproape probleme ca: «structurile» Bisericii, colegialitatea episcopală, natura consiliară a Bisericii [115].

«De Ecclesia» demonstrează mai presus de orice că există o confuzie de principii în ecleziologia romano-catolică. Ea poate fi suspectată de o

---

și ceresc, în care elementul divin și uman formează o singură realitate, prin analogie cu misterul Cuvîntului întrupat.

Ea se înfățișează ca o societate organizată sub conducerea succesorilor lui Petru și a episcopilor în comuniune cu el, deși în afară de cadrul ei se găsesc multe elemente de sfințenie și de adevăr.

În capitolul al II-lea, «Poporul lui Dumnezeu», se vorbește despre continuitatea dintre Vechiul și Noul Israel, despre preoția universală, despre universalitatea poporului lui Dumnezeu, despre starea credinciosului catolic și a necreștinilor, despre caracterul misionar al Bisericii.

Biserica reprezintă noul popor al lui Dumnezeu adunat de Hristos ca instrument de mîntuire pentru toți oamenii. Există o diferență esențială între preoția slujitorilor sau ierarhie și preoția comună a credincioșilor, nu numai o diferență de grad. Și una și cealaltă au propriul lor mod de participare la singura preoție a lui Hristos. Credinciosul este încorporat în Biserică prin Botez. Participarea la sacrificiul euharistic constituie sursa, apogeul întregii vieți creștine. Este de reținut sublinierea în legătură cu însușirea de a nu greși în credință a Bisericii universale. Această proprietate aparține întregii Biserici, avînd sursa într-un discernămînt supranatural al credinței și se manifestă în consensul universal în chestiuni de credință și morală, sub călăuzirea sacrului magisterium.

Deplina încorporare în societatea Bisericii aparține acelora care sînt în posesiunea Sfîntului Duh, acceptă organizarea ei în totalitatea ei, cu toate mijloacele de mîntuire stabilite și sînt uniți cu Hristos care o conduce prin mijlocirea supremului pontif și a episcopilor, în cadrul ei vizibil. Legăturile acestei uniri sînt mărturisirea de credință, sacramentele, conducerea bisericească și comuniunea. Biserica Romano-Catolică a ajuns totuși să recunoască multe temeiuri pentru strînsa ei legătură cu acei care sînt botezați și au cinstea numelui de creștin, deși ei nu mărturisesc credința în totalitatea ei, sau nu mențin unirea în comuniune sub succesorul lui Petru. Aceștia formează «Biserici și comunități bisericești» în care se cinstește Scriptura ca singura normă de credință și viață, se recunoaște Botezul și alte taine; unele din acestea posedă episcopatul, celebrează Euharistia și cultivă pietatea față de Maica Domnului.

115. *The Living Church...*, p. 70, 73 și *The Changing Church...*, p. 20; Michael Novak, *The Open Church*, Darton, Longman & Todd, London, 1964, passim.

eroare ecleziologică principială, anume, ea nu a vorbit într-un mod clar și convingător de principiul hristocentric al Bisericii. Dimpotrivă, ea orientează Biserica universală spre pontiful roman, ceea ce duce la o evidentă atenuare a realismului hristologic al Bisericii. În schimb, se încearcă o integrare mai organică a papii în structura Bisericii, exprimată în tendința de a armoniza primatul papal cu colegialitatea episcopilor. Totuși, Constituția nu este în stare să găsească o bază biblică autorității papale și nici elementul de legătură între papă și Biserică. Negarea principiului hristocentric se vede mai ales în concepția că apartenența la Biserică depinde de intrarea sub jurisdicția papii și în concepția că criteriul Bisericii universale nu este unitatea de credință, ci recunoașterea puterii supreme a episcopului roman [116].

3. *În teologia protestantă.* — Întrucît teologia dialectică s-a clădit pe principiul «concentrării hristologice» [117], în protestantismul modern nu s-a dezvoltat o ecleziologie ca sistem. Totuși, mai ales sub influența Mișcării ecumenice, se resimt acum accentuate preocupări cu doctrina Bisericii. Desigur că nu se poate face o descriere completă a acestor preocupări, întrucît există tendințe eshatologice, profetice, liberale etc.

Una din problemele principale în studiile protestante de ecleziologie este aceea a raportului dintre două concepții opuse: Biserica-eveniment și Biserica-instituție.

După Karl Bart, ființa Bisericii constă în *evenimentul* care face posibilă și reală *întîlnirea* dintre Dumnezeu și om realizată în Hristos [118]. Timpul care separă Învierea de Parusie este timpul Bisericii, deoarece Biserica există cînd se produce comunitatea lui Hristos cel viu în istorie, dar termenul «ecclesia» nu se referă doar la comunitate, ci la evenimentul adunării ei. *Evenimentul* prin care se operează adunarea oamenilor pe care îi cheamă Hristos constituie realitatea ei. Biserica este «congregatio» ce rezultă din evenimentul adunării ei, iar congregația-adunare este elementul decisiv în istoria finală a raporturilor între Dumnezeu și om [119].

116. Nikos A. Nissiotis, *The main ecclesiological problem of the Second Vatican Council,* în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 2, nr. 1, 1965, p. 31—62, critică ecleziologia romano-catolică din «De Ecclesia», care se întemeiază pe anumite poziții ce nu pot fi acceptate din punct de vedere ortodox, anume pe identificarea apostolicității Bisericii numai cu episcopatul, pe absența plenitudinii Bisericii alcătuită din mireni și cler și mai ales pe o ecleziologie fără pnevmatologie. N. Nissiotis găsește că în «De Ecclesia» se face simțită în mod serios lipsa unei baze pnevmatologice a ecleziologiei. Aci, Duhul Sfînt este socotit mai mult o putere care servește structura juridică a Bisericii deja stabilită de Hristos. Nu reiese că Duhul este Paracletul fără de care nu există Biserica istorică. Or, Paracletul, în Biblie și în teologia Bisericii vechi, este creatorul primei comunități creștine la Cincizecime, întemeietorul Bisericii ca trup inseparabil de Hristos. El nu vine să infuzeze structurile deja existente ale Bisericii, ci, la Cincizecime, Paracletul *începe* era Bisericii în istorie.

Vezi și comentariul de Basile Krivoscheine, *La Constitution dogmatique «De Ecclesia»,* în «Irénikon», XXXIX (1966), nr. 4, p. 477—496.

117. G. Cassalis, *Karl Barth,* în «Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine». Portraits, vol. I, Paris, 1964, p. 92; Henri Bouillard, *Genèse et évolution de la théologie dialectique,* Paris, 1957, p. 230.

118. K. Barth, *L'Eglise,* Éditions Labor et Fides, Genève, 1964, p. 79.

119. *Ibidem,* p. 84, 108—109. Karl Barth afirmă că Biserica este așezată între Iisus Hristos și păcătosul iertat ca locul și mijlocul harului, dar existența ei este de așa natură încît nu se

Karl Bart numește Biserica locul și instrumentul grației divine; ea există acolo unde Botezul și Sfînta Cină strîng oamenii sub suveranitatea lui Hristos. Prin Biserică nu se înțelege o instituție, existența și persistența unei societăți. Totuși ea nu este o entitate invizibilă. Biserica adevărată devine însă vizibilă numai cînd prin puterea Duhului Sfînt iese și strălucește din instituțiile și tradițiile bisericești. Comuniunea Sfîntului Duh este singura garanție a unității sale. În afară de evenimentul Sfîntului Duh existența, unitatea și vizibilitatea ei dispar [120]. Astfel, există o Biserică vizibilă care se manifestă într-o manieră problematică, profetică, discontinuă. Nu e vorba de o vizibilitate esențială, constitutivă, organică [121].

Pentru protestanți, în general, noțiunea Biserică-eveniment este în contradicție cu aspectul instituțional, vizibil, despre care vorbește însăși Scriptura. Studiile biblice recente au arătat anume că Biserica stă în planul «istoriei mîntuirii» și al Evangheliei ca o instituție întemeiată de Hristos în continuitatea vechiului Israel. La întrebarea: «Este Biserica o parte a Evangheliei?», Episcopul Nygren răspunde: «După cum Hristos este o parte a Evangheliei, tot așa este și Biserica Sa. Evanghelia despre Hristos este, de asemenea, Evanghelia despre Biserica Sa» [122]. Astfel, Biserica-instituție face parte din mesajul lui Hristos, iar folosirea în Evanghelia după Matei a cuvîntului «ekklesia» (XVI, 18 și XVIII, 1a) arată tocmai că El a format în mod clar în jurul Lui o comunitate care a fost nucleul Bisericii. Și aceia care au căutat pe Mesia au așteptat, după credința iudaică, că El va constitui «poporul său mesianic». «Portretul lui Iisus ca învățător religios care adresează mesajul Său numai indivizilor separați, fie în timpul de atunci, fie acum, este neadevărat pentru Evanghelie. Nici un creștin nu poate să fie separat de Biserică» [123].

Pentru unii protestanți, aspectul de instituție și cel de eveniment nu trebuie, în consecință, să fie separate sau opuse. Într-o lucrare consacrată acestei probleme, teologul reformat Jean-Louis Leuba susține că în Noul Testament *«instituția»* și *«evenimentul»* sînt două moduri de acțiune a lui Dumnezeu [124].

---

poate spune că în ea avem instrumentul prin care dispunem asupra harului sau care ar putea să ne dea o asigurare în ceea ce privește harul: «Biserica este locul și mijlocul harului lui Dumnezeu. Acolo, în și prin Biserică, se întîmplă actul credinței, pentru că acolo vorbește și este auzită realitatea Logosului întrupat și a Duhului Sfînt. Biserica, totuși, ca loc și mijloc al harului deține caracteristica de a avea putere asupra noastră, nu invers. Noi nu avem Biserica așa cum posedăm alte lucruri, ci o avem așa cum avem pe Dumnezeu, adică, dacă și în măsura în care El ne are pe noi». (*The Concept of the Church*, în «Christianity Divided», ed. cit., p. 163—164).

120. *Ibidem*, p. 49, 59, 119, 121.

121. Charles Journet, *op. cit.*, Excursus VII: *L'ecclésiologie de Karl Bart*, p. 1150.

122. Anders Nygren, *Christ and His Church*, London, 1957, p. 30. Vezi și K. E. Skydsgaard, *The mystery of the Church*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 1, nr. 3, 1964, p. 405—423.

123. J. R. Nelson, *Church*, în «A Handbook of Christian Theology», ed. cit., p. 60. Una din lipsurile Reformei a fost aceea de a nu înțelege realitatea esențială a Bisericii, aspectul văzut și colectiv al vieții creștine (Geddes Mac Gregor, *The Coming Reformation*, London, 1962, p. 26—35).

124. *New Testament Pattern*, An exegetical enquiry into the «Catholic» and «Protestant» dualism, Lutterworth Press, London, 1953.

În Noul Testament găsim diferite forme de dualism: *hristologic*, care se referă la mesianitatea lui Iisus, Iisus fiul lui David, împăratul lui Israel, pe de o parte; funcția de Domn al lui Hristos, Hristos-Kyrios, pe de altă parte; *apostolic* — adică apostolatul instituțional al celor doisprezece Apostoli și apostolatul harismatic, spiritual al Apostolului Pavel; *ecleziologic* — care se referă pe de o parte, la Biserica instituțională a creștinilor proveniți dintre iudei, iar pe de altă parte la Biserica spirituală a creștinilor proveniți dintre neamuri.

Opera mîntuitoare dumnezeiască s-a realizat în două moduri diferite deși unite: instituția și evenimentul [125].

«Lucrarea lui Dumnezeu, scrie J. L. Leuba, este pe de o parte o instituție: Dumnezeu împlîntează mîntuirea Sa în elementele creației Sale alese de El însuși. El a ales pe Adam și l-a stabilit ca păzitorul operei Sale par excellence. Linia slujitorilor aleși este continuată de Noe, Abraam, David și Iosif pînă la Hristos. Hristos însuși confirmă acest proces de alegere prin chemarea celor doisprezece ca reprezentanți ai poporului ales și prin aceea că El însuși se adresează în primul rînd iudeilor. În această acțiune instituțională, lucrarea lui Dumnezeu rămîne unită cu slujitorii Săi aleși: Dumnezeu nu se neagă pe El însuși.

Pe de altă parte lucrarea lui Dumnezeu este exprimată sub forma evenimentului, adică dincolo de instituțiile pe care însuși le-a stabilit, Dumnezeu lucrează prin puterea Sa suverană. Noțiunea de Hristos s-a ivit în afara liniei dinastice a casei lui David, slujirea Sa a prins formă în afară de Ierusalim și Iudeea, iar calitatea de Domn a Mîntuitorului înviat este dezvăluită în afară de Ierusalim. În același fel, originea slujirii apostolice a lui Pavel este independentă de apostolatul instituțional al celor doisprezece, iar neamurile sînt convertite la Evanghelie îndependent de poporul lui Israel. În puterea revelatorie a evenimentului, activitatea lui Dumnezeu nu este restrînsă la creaturile Sale alese. Dumnezeu este suveran și liber. Aceste două aspecte ale operei de mîntuire săvîrșită de Dumnezeu, instituția și evenimentul, deși distincte, nu sînt nici separate, nici opuse [126]. Ele sînt expresia concretă a mesajului fundamental al Noului Testament, anume Dumnezeu a iubit lumea în Iisus Hristos: «Aspectul instituțional presupune că *lumea* reprezintă ceea ce Dumnezeu a iubit. Aspectul transcendent presupune că *Dumnezeu* este Cel care a iubit lumea» [127].

---

125. *Ibidem*, p. 9—31, 51—66, 93. Într-un studiu pregătit de Comisia Credință și Constituție, raportul dintre instituție și eveniment este interpretat astfel: «După cum Biserica este activitate și viață în care natura și misiunea sînt inseparabile și în care ființa și actul nu trebuie puse niciodată în opoziție, tot așa Biserica este în mod inseparabil și eveniment și instituție. Prin «eveniment» înțelegem aici forța care lucrează din Hristos și Duhul în Biserică, natura spontană a răspunsului uman și caracterul «procesiv» al vieții harice a comunității. Prin «instituție» noi înțelegem raporturile și tipurile instituite de organizarea internă istorică socială, forme stabile și structuri definite». În Biserică totuși trebuie să existe o structură, un «order» al cuvîntului, al sacramentului și al slujirii. «Instituțiile Bisericii: de proclamare, de celebrare și de organizare a slujirii bisericești nu sînt accidentale pentru existența ei, nici nu sînt întîmplătoare în vreo anumită fază a istoriei Bisericii. Necesitatea unor astfel de instituții pentru viața și mărturia Bisericii nu trebuie să fie negată. Aceste instituții identifică Biserica ca Biserică, deși această identificare nu este absolută și exclusivă. Hristos lucrează să facă din ele vehicole ale prezenței Sale: Duhul face din ele instrumente ale lucrării sale harice» (*Report on Christ and the Church*, Faith and Order Paper No. 38, Geneva, 1963, p. 28).

126. J. L. Leuba, *op. cit.*, p. 127.

127. *Ibidem*, p. 134.

Teologia biblică recentă nu merge însă atît de departe cu această paralelă între instituție și eveniment. Din ce în ce mai mult s-a ajuns ca Biserica să fie înțeleasă în cadrul istoriei sfinte a mîntuirii care confirmă existența unei continuități între «Vechiul» și «Noul Israel». Biserica este comunitatea spiritual-sacramentală a Noului Legămînt realizat de Iisus Hristos. De aceea Noul Testament nu înseamnă abolirea, ci transformarea vieții instituționale a poporului lui Dumnezeu: «Această relație (dintre Vechiul și Noul Israel) a fost uneori construită în așa fel, încît sugera că apariția Bisericilor neamurilor, sub conducerea harismatică a lui Pavel, implica o rupere completă cu tradițiile instituționale ale lui Israel. Studiile recente totuși, recunoscînd însușirea creștină profundă și obligatorie a istoriei sacre a lui Israel, au arătat că aceasta este o mare simplificare. Reconstituirea poporului lui Dumnezeu ca Biserica lui Hristos în ziua Domnului a însemnat nu o abolire, ci o transformare a vieții sale instituționale. Noul Testament folosește limbajul instituțional cînd descrie Biserica, de pildă, cînd numește Biserica «preoție împărătească și popor sfînt» (I Petru II, 9), — două instituții fundamentale în istoria lui Israel, acum transformate profund întrucît au fost preluate în Noul Legămînt» [128].

Dintre teologii cu influență în cercurile ecumenice și care au o concepție organică despre Biserică, ar trebui menționați Episcopul Anders Nygren și Prof. T. F. Torrance.

A. Nygren vorbește de reciprocitatea esențială și unicitatea indestructibilă ce există între Hristos și Biserica Sa: «Biserica nu poate să existe fără Hristos; Hristos nu poate să fie prezent fără Biserică. Poporul mesianic nu poate să existe fără Mesia, iar Mesia nu poate fi Mesia fără un popor. Astfel, ele sînt într-o legătură reciprocă și această reciprocitate este esențială. Hristologia și ecleziologia se intercondiționează așa încît una nu poate fi considerată decît în relație cu cealaltă. O hristologie care nu include o ecleziologie este falsă. Într-un astfel de caz, hristologia devine o «idee despre Hristos» sau o teorie a divinizării sau ceva asemănător. În același timp, o ecleziologie al cărei conținut nu este fixat în hristologie merge pe o cale greșită, în măsura în care Biserica este luată ca ceva extern, ca o simplă formă sociologică. Dacă Hristos urmează să fie considerat în mod adevărat, apoi Biserica Sa trebuie, de asemenea, inclusă în această considerare» [129].

---

128. *Old and new in the Church...*, p. 77. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Noi orientări ecleziologice în protestantism*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 284.

129. *Christ and His Church...*, p. 31; *Ibidem*, p. 95—96: «Totdeauna descrierea din Noul Testament a lui Hristos, în calitate de cap, și a Bisericii, în calitate de trup al Lui, a fost interpretată în așa fel, încît sugera o separare între Hristos și Biserică: Hristos este comparat cu capul, iar Biserica este altceva, adică Trupul. Fără îndoială că această interpretare este greșită. A recunoaște Biserica drept Trupul lui Hristos și pe Hristos drept capul Bisericii nu presupune că o parte este atribuită lui Hristos iar cealaltă parte Bisericii, dimpotrivă, faptul acesta accentuează unitatea și relația lor indisolubilă. Hristos este anume capul Bisericii Sale. De asemenea, Biserica nu reprezintă un trup în sine, considerat aparte de cap, ci este însuși Trupul lui Hristos, iar *Trupul lui Hristos este Însuși Hristos.* Idem, *Corpus Christi*, în vol. cit., p. 10: «Atunci cînd Biserica este numită Trupul lui Hristos și Hristos capul Bisericii, intenția nu este a atribui o parte lui Hristos și cealaltă parte Bisericii, ci mai de grabă să se afirme o unire și o unicitate indestructibilă. Hristos nu este în mod simplu capul prin El însuși. Anume El este cap pentru Biserica Sa. Și Biserica nu este trup prin sine însăși, aparte de capul Hristos, ci anume Trupul

T. F. Torrance susține că analogia Bisericii cu Trupul lui Hristos trebuie să capete o semnificație ontologică. A numi Biserica Trupul lui Hristos nu constituie o figură de stil, ci o realitate ontologică [130]. Hristos și Biserica sînt într-o relație și continuitate ontologică: «Hristos este însăși esența Bisericii, *esse* al ei... Hristos este Biserica pentru că Biserica este Biserică numai în El» [131].

De asemenea, el denumește Biserica drept comuniunea în Hristos prin Duhul Sfînt: «Comuniunea Duhului trebuie înțeleasă corelativă unirii dintre Dumnezeu și om realizată în întruparea, viața și lucrarea lui Iisus Hristos. Nu există două uniri, una pe care Hristos o are cu noi stabilită prin Întruparea Sa și alta pe care noi o avem cu El prin Duh și prin credință. Există numai o unire pe care Hristos a creat-o între El însuși și noi, și între noi și El însuși, și la care noi participăm prin Duhul pe care Hristos ni l-a dat. Biserica poate fi numită unirea corporativă pe care o aveam cu Hristos prin comuniunea Duhului» [132].

Protestantismul a adus în ecleziologie un accent puternic pe evenimentul Sfîntului Duh în viața personală, pe caracterul dinamic al spiritualității. El a plecat de la o opoziție de principiu între comuniunea personală a credinciosului și Duhul Sfînt și structura instituțională a Bisericii. Din punct de vedere istoric, această atitudine era îndreptată contra catolicismului medieval, care ajunsese să identifice Biserica cu un sistem instituțional a cărui origine biblică și apostolică nu putea fi dovedită. Însă a identifica Biserica cu experiența subiectivă a credinciosului înseamnă a spiritualiza Noul Testament, a pica într-un fel de dochetism ecleziologic [133]. Faptele Apostolilor constituie o mărturie biblică că Biserica creștină s-a organizat de la început pe temeiul unor instituții și funcții stabilite de Hristos: apostolatul, Botezul, Euharistia etc. Apoi, raportul dintre lucrarea Duhului și instituție este conceput într-un mod abstract, neistoric, nesacramental, căci după teologia protestantă, între Duhul Sfînt și instituție există o incompatibilitate. Desigur că Duhul rămîne totdeauna liber, dar a spune că prezența Duhului în comunitate nu poate fi sesizată prin manifestările lui instituționale, ci numai pe căile harismatice, înseamnă de fapt a nega posibilitatea de a recunoaște lucrarea Duhului în Biserică și faptul că există organe prin care lucrează Duhul Sfînt, precum și o experiență sacramentală a Duhului. Trebuie să fie recunoscută dimensiunea harismatică și eshatologică a comunității creștine fără a diminua însă aspectul instituțional prin care lucrează Duhul Sfînt. Apusul a conceput legătura dintre Duhul Sfînt și Biserica

lui Hristos. Trupul lui Hristos este Însuși Hristos. Trupul lui Hristos este Hristos însuși din cauză că de la învierea Sa El este prezent în noi și se întîlnește cu noi pe pămînt».

130. *Conflict and agreement in the Church*, vol. I, p. 247.

131. *What is the Church*, în «The Ecumenical Review», XI (1958), nr. 1, p. 7, 9.

132. T. Torrance, *The mission of the Church*, p. 133; Idem, *Conflict and agreement in the Church...*, vol. I, p. 264: «Există o singură Biserică; aceasta înseamnă că în multiformitatea Bisericii și în diversitatea așa-numitelor «biserici» există o unicitate (Ioan XVII, 11, 21—23). Biserica trebuie descoperită în integritatea ei în fiecare manifestare locală a Bisericii celei una».

133. *The old and new in the Church...*, p. 76. Emile Brunner, *The predicament of the Church to-day*, în vol. «The predicament of the Church», London, 1944, p. 87, vorbește de «dezintegrarea substanței Bisericii», în sensul că Biserica a pierdut conștiința despre ce este ea și pentru ce este.

instituțională în așa mod încît Biserica apare ca o instituție care posedă Duhul mai degrabă decît un trup care primește Duhul. Există deci un contrast între ideea apuseană despre instituția care posedă Duhul și învățătura ortodoxă care concepe instituția ca posedată de Duhul Sfînt [134]. Formule liturgice și sacramentale din cultul ortodox pot dovedi că invocarea Duhului este decisivă și primordială în toate acțiunile Bisericii. Pentru catolici, instituția *posedă* Duhul de la Hristos; pentru protestanți, Duhul și instituția sînt *incompatibile;* pentru ortodocși, instituția *primește* Duhul de la Hristos, în și prin Biserică.

Un loc deosebit în creștinismul apusean îl ocupă *teologia anglicană*. Chiar dacă aspectul teologic propriu-zis al Bisericii nu a fost abordat în chip special în anglicanism, totuși contribuția acestuia în ecumenismul prezent, mai ales prin accentul pus pe natura misionară și liturgică a Bisericii, trebuie luată în seamă. Un citat din studiul *Catolicitatea* dovedește importanța ce se acordă *încorporării* în Biserica vizibilă, considerată ca actul fundamental al justificării: «Este o deformare a doctrinei apostolice a spune că oamenii sînt *întîi* uniți cu Hristos, prin credință, într-o societate nevăzută de credincioși adevărați, și *apoi* devin membri ai Bisericii văzute. Ordinea adevărată nu este: Hristos — creștini individuali — Biserica, ci: Hristos — Biserica — creștinul. Hristos în Trupul Său este Cel ce justifică pe oameni și justificarea lor constă în însăși admiterea lor în Trupul Său» [135].

Dintre teologii anglicani pot fi citați, în primul rînd, Arhiepiscopul de Canterbury, Dr. Michael Ramsey, care readuce în doctrina despre Biserică viziunea și interpretarea patristică, mai ales prin sublinierea participării organismului bisericesc la acțiunea mîntuitoare a lui Hristos [136], și Prof. E. Mascall, care înclină spre ecleziologia sacramentală, pe linia celei dezvoltate în catolicism [137]. Deși înclinată firesc să dea valoare Bisericii locale, teologia anglicană actuală pune accent pe elementele «catolice», mai ales pe episcopat, încercînd astfel să pună în valoare și realitatea Bisericii universale.

*

Am prezentat pînă aici anumite tendințe care s-au impus în ecleziologia contemporană. Din această analiză s-a văzut că teologii încearcă să abordeze doctrina Bisericii, în general sau pe capitole, din diferite laturi și perspective noi, ca pe o realitate complexă, recunoscînd totodată

134. A. N. Allchin, *The Holy Spirit and Christian life...*, p. 177—178; H. F. Woodhouse, *The possibility of resolving certain apparent contradictions in ecclesiology*, în «Anglican Theological Review», XXXVIII (1956), July, p. 225: «nici o instituție nu reprezintă o dovadă a naturii divine a Bisericii; dovada constă în Biserica ce manifestă lucrarea Duhului în Trupul lui Hristos». Vezi despre aspectul instituțional al Bisericii și Paul Leslie, *The Church as an institution — necessities and dangers*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 4, nr. 1, 1967, p. 268—279.

135. *Catholicity*. A study in the conflict of Christian Traditions in the West, Dacre Press, Westminster, 1952, p. 13.

136. *The Gospel and the Catholic Church*, Longmans, London, 1964.

137. *Corpus Christi*, London, 1953.

greutatea de a da acesteia o definiție care să aibă circulație validă în teologia ecumenică prezentă. S-a văzut apoi că unele concepții rămîn mai puțin întemeiate sau unilaterale, că multe răspunsuri la problemele fundamentale, ca de pildă: în ce constă ființa Bisericii, care este natura Bisericii ca Trup al lui Hristos, care este realitatea calității de membru al Bisericii rămîn nesatisfăcătoare din punct de vedere al doctrinei ortodoxe tradiționale. Așadar, cu toate preocupările variate și succesele remarcabile din teologia ecumenică prezentă, diferențele interconfesionale cu privire la doctrina despre Biserică persistă.

Ca tendințe comune pozitive în problema ecleziologică ar putea fi subliniate următoarele: a) se recunoaște în general că Biserica aparține de opera mîntuitoare a lui Hristos, că există o interdependență între Evanghelie și Biserică [138]; b) se recunoaște în principiu că ființa Bisericii este determinată de unitatea dintre Hristos și umanitatea asumată de El, dar totodată se acordă o mai mare importanță principiului pnevmatologic, principiul experienței personale, al varietății și al înnoirii în viața bisericească; c) se dă o mai mare apreciere semnificației ecleziologice a tainelor, ceea ce a dus la o reconsiderare a Bisericii ca organism sacramental; d) se întrevede o perspectivă nouă în cercetările ecleziologice, valorile interconfesionale punîndu-se în cumpăna ecumenismului, acordîndu-se o mai mare semnificație diversității teologice.

Dintre elementele specific confesionale pot fi desprinse o oarecare mișcare de la aspectul juridic la cel sacramental, în catolicism, și o oarecare apreciere a elementului instituțional al Bisericii alături de natura ei de «eveniment», în protestantism.

În general se susține că, în ceea ce privește doctrina despre Biserică, diferențele dintre Ortodoxie și romano-catolicism nu se referă atît la ființa Bisericii însăși cît la organizarea bisericească [139]. Iar cei care încearcă o apropiere între cele două poziții consideră că este exagerată opoziția între ecleziologia ortodoxă, care ar accentua realitatea mistică și principiul pnevmatologic, și cea catolică, care ar accentua aspectul juridic și principiul hristologic, deoarece fiecare din ele păstrează aceste aspecte complementare [140].

138. J. Robert Nelson, *Church*, în «A Handbook of Christian Theology», p. 59. «Biserica văzută constituie o parte a Evangheliei: nu există argumentare scripturistică pentru concepția că Evanghelia ar fi ceva care există complet fără Biserică și că Biserica ar fi un stadiu care urmează după acceptarea Evangheliei», se susține în vol. *Catholicity...*, p. 13.

139. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Noi orientări ecleziologice...*, p. 281; Hamilcar Alivisatos, *L'Orthodoxie face à l'Eglise Catholique. Y a-t-il des revendications fondamentales?*, în «Concilium», Avril 1966, p. 62, socotește că nu se mai poate menține vechea teză despre «cele două Biserici» și se întreabă dacă n-ar trebui mai degrabă să se vorbească despre două «părți geografice», Răsăritul și Apusul, în sînul Bisericii celei una, pentru că, în ciuda Schismei dintre ele, *Una Sancta* n-a încetat să existe în mod văzut pentru aceste două părți ale Bisericii.

140. A Monk of the Eastern Church, *Orthodox Spirituality*, London, 1961, p. 63–64: «Nu există loc în Biserica Ortodoxă pentru credința într-o a «treia împărăție» sau «Împărăția Duhului» care urmează după Împărăția lui Hristos. Acei care vorbesc de un «pnevmatocentrism» ortodox opus așa-numitului «hristocentrism» al Bisericii Romane pot să exprime teologia lor personală, dar ei vorbesc un limbaj străin Părinților și Sfinților ortodocși. Cînd noi atribuim o acțiune definită Duhului sau Fiului sau Tatălui, noi folosim ca și latinii termenul «apropriere» («apropriere» corespunde în greacă cu «kleseis»). Dar Tatăl și Fiul sînt incluși în orice acțiune a Duhului.

Desigur că în romano-catolicism s-au impus unele tendinţe pozitive, de pildă, considerarea Bisericii ca «sacramentul originar», sublinierea efectului eclezial al tainelor etc., dar principiile lui fundamentale ecleziologice n-au fost schimbate. Biserica rămîne privită totuşi dintr-un punct de vedere juridic, nu sacramental. N-a fost reconsiderată încă valoarea sacramentală deplină a Bisericii locale, iar includerea papalităţii printre elementele care ţin de structura Bisericii universale constituie o eroare ecleziologică fundamentală, nu numai pentru că diminuează realitatea Bisericii locale şi deci a episcopatului, ci mai ales pentru că depreciază principiul hristocentric al Bisericii.

Considerînd că structurile vizibile ale Bisericii deveniseră obstacole ale credinţei personale şi ale manifestării Duhului, Luther şi ceilalţi reformatori au adoptat o poziţie «antiinstituţională» şi «antisacramentală». De asemenea, protestantismul modern a înclinat să interpreteze Biserica drept reflexul credinţei personale, manifestarea relaţiei Hristos-credincios; de aici pericolul unui nominalism ecleziologic, al unei accentuări a principiului hristocentric în detrimentul realităţii instituţionale şi sacramentale a Bisericii [141].

Cu toate acestea, în ecleziologia protestantă se insistă asupra unor elemente pozitive, ca natura harismatică şi eshatologică a Bisericii, şi mai ales asupra procesului de înnoire căruia îi este supusă Biserică istorică, în acţiunea ei de slujire faţă de lume.

Învăţătura ortodoxă se caracterizează printr-un *realism ecleziologic integral,* care ţine seamă de toate aspectele Bisericii, de natura ei ontologică şi de relaţiile ei funcţionale. Se pot stabili trei relaţii fundamentale în care este inclusă Biserica:

1. Iisus Hristos — Duhul Sfînt — Biserica, relaţie de natură ontologică în care Biserica, deşi nu se poate identifica cu Hristos, îşi păstrează realitatea ei teandrică, participînd sacramental la «schimbul ontologic» dintre Hristos şi umanitatea răscumpărată, Duhul Sfînt fiind Acela care face din acest schimb o experienţă personală. Prin împreunarea principiului hristologic — care dă valoare realităţii instituţionale a Bisericii cu principiul pnevmatologic, care dă valoare experienţei harismatice şi manifestării Duhului pe planul vieţii personale şi comunitare — se

---

Cele trei persoane participă în activitatea fiecăreia dintre ele. Duhul Sfînt nu înlocuieşte pe Hristos şi nu slujeşte ca înlocuitor al Său, ci El ne pregăteşte pentru Hristos şi realizează în noi parousia, veşnica venire şi prezenţă a lui Iisus Domnul».

De asemenea, Prof. Daniélou critică tendinţa de a pune în opoziţie cele două ecleziologii pe motivul că una ar pune accent pe realitatea mistică, iar cealaltă pe aspectul juridic al Bisericii: «ceea ce exprimă cel mai bine natura Bisericii — în acelaşi timp instituţie văzută şi mister ascuns — este principiul sacramental care accentuează legătura necesară între semnul vizibil şi realitatea ascunsă. Or, acest principiu sacramental este tot atît de preţios Occidentului cît şi Orientului» (Μία Ἐκκλησία) *chez les Pères grecs de premiers siècles,* în «L'Église et les Églises», vol. I, 1954, p. 139).

141. Geddes Mac Gregor, *Corpus Christi,* London, 1959, p. 248: «Reforma a fost în esenţa ei o încercare de a regăsi calitatea de cap al lui Hristos în Trup». Vezi la J. Jeffries, *Towards the centre,* London, 1958, p. 90, accentuarea principiului hristocentric în detrimentul realismului ecleziologic.

obține o integrare realistă și dinamică a Bisericii în «iconomia mîntuirii», depășindu-se antiteza dintre instituție și eveniment, dintre sacramental și harismatic, dintre istoric și eshatologic.

2. Biserica și Bisericile. Structura Bisericii trebuie privită și pe plan orizontal, adică pe planul integrării și reciprocității dintre Biserica locală și cea universală, deoarece relația dintre unitatea și plenitudinea Bisericii universale și manifestarea locală, istorică a acesteia are o mare importanță în ecumenismul ortodox.

«Ecleziologia euharistică» are meritul de a fi reargumentat valoarea «catolică» a Bisericii locale, pe care o consideră drept manifestarea locală a pleromei Bisericii sobornicești. Biserica sobornicească constituie «koinonia» Bisericilor locale, egale din punct de vedere sacramental, unite prin succesiunea apostolică a episcopatului și prin mărturisirea de credință ortodoxă, fiecare păstrîndu-și tradițiile bisericești locale. Biserica locală și cea universală sînt unite nu printr-un sistem de conducere monarhică, ci între ele se stabilește o integrare și o reciprocitate de natură sacramentală, canonică, harismatică, încît ceea ce aparține celei universale devine un bun și al celei locale, și invers. În romano-catolicism, catolicitatea se concepe la nivelul organizării bisericești, fiind determinată de subordonarea întregii Biserici față de instituția papalității. Deși acum a început să se vorbească de importanța și rolul sacramental al episcopului — ca principiu local, totuși deasupra Bisericii stă puterea monarhică a papii — principiu universal de conducere și de unitate. Dimpotrivă, în Ortodoxie se accentuează realitatea și deplinătatea sacramentală a Bisericii locale în scopul de a asigura adevărata sobornicitate, Biserica locală prezentîndu-se nu ca o entitate separată, ci ca o înfățișare variată și integrală a aceleiași plenitudini ecleziale sobornicești.

3. Biserica și lumea. Realitatea eclezială trebuie înțeleasă nu numai în sine ci și în relația ei cu lumea. Pornind de la principiul unității creației în Hristos, Biserica se află într-un «schimb», într-o reciprocitate de experiență, de slujire, de destin cu lumea. În virtutea acestui principiu, deschiderea și slujirea față de lume constituie un scop al Bisericii. Diakonia creștină față de lume reprezintă pentru Biserică nu numai un principiu de înnoire, ci și de umanizare permanentă, pentru că se caută a sluji omului potrivit cu înfățișarea societății în care acesta trăiește. Secularizarea — sau umanizarea — din timpul nostru este în acest sens o dovadă că Biserica nu poate evita relația ei existențială cu lumea, în care vrea să promoveze mesajul uman al Evangheliei.

II. — UNITATEA BISERICII

Unitatea Bisericii constituie centrul problemei ecumenice, deoarece unirea creștinilor într-o comuniune vizibilă este dependentă de însăși concepția acestora despre unitatea internă a Bisericii. De aceea teologia ecumenismului constă în fond în teologia unității Bisericii.

Unitatea reprezintă un «atribut» al Bisericii, pe care toți creștinii îl mărturisesc în Simbolul niceoconstantinopolitan. Această «însușire» a Bi-

sericii trebuie înțeleasă nu numai ca un semn exterior al comunității bisericești, ci ca o realitate organică a Trupului lui Hristos.

Unitatea Bisericii își are izvorul în constituția ei hristocentrică, pentru că Hristos este «piatra din capul unghiului» (Matei XXI, 42; Fapte IV, 11; Efes. II, 20; I Petru II, 7), unica temelie pe care zidesc Apostolii (I Cor. III, 11). Toate aspectele vieții bisericești sînt manifestări și totodată mijloace prin care Hristos păstrează unitatea ei organică. Sfîntul Apostol Ioan face o legătură directă între unitate, sfințenie și adevăr (Ioan XVII, 21—23), iar Apostolul Pavel îndeamnă «pentru zidirea trupului lui Hristos, pînă ce vom ajunge toți la unitatea credinței» (Efes. IV, 12—13). De asemenea, Părinții apostolici vorbesc de inseparabilitatea elementelor care țin de structura Bisericii: mărturisirea credinței ortodoxe, Euharistia, adunarea liturgică, preoția sacramentală [142], iar Sfîntul Ciprian denumește Biserica drept «sacramentul unității» [143], în sensul că nu există unitate în Hristos în afară de viața sacramentală și harismatică a Bisericii văzute.

Desigur că unitatea de care vorbesc Sfînta Scriptură și Sfinții Părinți nu reprezintă o dimensiune metafizică, abstractă, ci ea este o realitate istorică, deaceea ea are criteriile și paradoxurile ei. De altfel, starea în care se găsește astăzi creștinismul constituie un fapt care pune grave întrebări conștiinței creștine, întrucît creștinii sînt împărțiți și separați în mod real, vizibil. Pentru mulți creștini unitatea Bisericii formează o problemă deschisă, de aci și problema ecumenismului. În sens strict, prin *unire* se înțelege refacerea unității văzute a creștinilor în Biserica cea una neîmpărțită, prin încorporarea în trupul comun, real și văzut al Bisericii sobornicești nedivizate a celor care sînt în stare de dezbinare sau separare.

Care sînt principiile unității Bisericii?

«Mă rog ca toți să fie una, cum Tu Tată ești în Mine și Eu în Tine, ca și ei să fie una în Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Eu le-am dat slava pe care Mi-ai dat-o Tu, pentru ca ei să fie una, cum și Noi sîntem una...» (Ioan XVII, 21—22). Astfel, Iisus Hristos-Marele Arhiereu se roagă ca unitatea Bisericii Sale să ia chipul unității Sfintei Treimi. De fapt, unirea persoanelor treimice constituie temelia unității Bisericii. Clement Romanul, de pildă, aduce o justificare trinitară luptei împotriva dezbinărilor în Biserică: «Pentru ce să fie între voi certuri, mînii, învrăjbiri, dezbinări, război? Nu avem noi, oare, un singur Dumnezeu, un singur Hristos și un singur Duh al harului revărsat peste noi. Una singură (este) chemarea lui Hristos. Pentru ce să smulgem și să despărțim membrele lui Hristos și să ne răzvrătim împotriva trupului nostru și să ajungem la atîta nebunie, încît să uităm că sîntem membre și unii și alții» [144]. Iar Sfîntul Ioan Hrisostom afirmă că Hristos se roagă ca unitatea voinței Sfintei Treimi să se realizeze în voința Bisericii: «Pen-

142. Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni* 4, P. G., V, 700; Sf. Ciprian, *Epistola XL*, P. L., IV, 345. 143. *Epistola LXIX*, 6, P. L., III, 1142 B.

144. *Epistola I către Corinteni*, XLVI, trad. de Ec. M. Pâslaru, în vol. cit., p. 122.

tru că una este voința Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, și El dorește aceasta, de asemenea, pentru noi, cînd a zis: Mă rog ca toți să fie una»[145].

Ecleziologia paulină este axată pe principiul hristocentric: Hristos este «capul Bisericii», principiul divin al unității ei, centrul comun ontologic în relația dintre om și Dumnezeu — Sfînta Treime. În Iisus Hristos Dumnezeu realizează planul Său de a reuni într-unul toate cele din cer și cele de pe pămînt (Efes. I, 9—10), deoarece «toate au fost făcute prin El și pentru El» (Colos. I, 16). Prin jertfa Sa, Hristos a devenit «capul Bisericii», încît toți aparțin de El (Efes. I, 22—23), ca membrele în trup. El ține Biserica întocmai ca un trup unitar și stabil, «bine închegat și strîns legat» (Efes. IV, 16). Ca rezultat al întrupării și jertfei Sale răscumpărătoare, noi sîntem una în Hristos (Gal. III, 28).

Lupta Apostolului Pavel pentru unitatea creștinilor se întemeiază anume pe hristocentrismul Bisericii: «Este un singur trup, un singur Duh, după cum și voi ați fost chemați la o singură nădejde a chemării voastre. Este un singur Domn, o singură credință, un singur botez» (Efes. IV, 4—5). De asemenea, combaterea schismei din Biserica din Corint are o motivare hristologică: «Hristos a fost împărțit? Pavel a fost răstignit pentru voi? Sau pentru numele lui Pavel ați fost botezați?» (I Cor. I, 13).

Apostolul Pavel vorbește totdeauna de «Biserica (sau bisericile) lui Dumnezeu... în Hristos» (I Cor. I, 2), accentuînd astfel principiul hristocentric al Bisericii[146]. Dar formula «în Hristos», atît de frecventă în teologia paulină, are corelativul ei firesc «în Biserică». De pildă, el îndeamnă pe efeseni să aducă laude lui Dumnezeu «în Biserică și în Hristos Iisus» (Efes. III, 21), iar despre misterul unirii dintre Hristos și Biserică, pe care o compară cu unirea dintre soț și soție, spune: «Taina aceasta este mare, eu spun de Hristos și de Biserică» (Efes. V, 32). Ideea că noi sîntem una în Hristos, că formăm «un singur trup și un singur Duh» este tot atît de puternic accentuată. Prin urmare, forma sacramentală pe care o ia viața noastră în Hristos este Biserica, adică noi existăm în Hristos ca un «trup», ca o comunitate și comuniune: «noi cei mulți alcătuim un singur trup în Hristos, dar fiecare în parte sîntem mădulare unii altora» (Rom. XII, 5). Așadar, din principiul hristocentric decurge principiul ecleziocentric al vieții creștine.

Sfîntul Ciprian se ocupă în chip special de unitatea Bisericii[147], arătînd că Biserica lui Hristos are o unitate ființial-universală ce nu poate să fie ruptă de schismele sau dezbinările creștinilor. Biserica lui Hristos este un întreg unic și unitar, ca și cămașa lui Hristos care n-a fost făcută din părți separate și de aceea n-a putut să fie împărțită. Unitatea Bisericii nu este o simplă chestiune de conducere sau organizare, ci ține de constituția ei teandrică și implică elementele fundamentale ale credinței

145. *Omilia XVIII la Ioan*, P. G., LIX, 525.

146. Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *Elemente de ecleziologie paulină*, în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 1—3, p. 30.

147. *De unitate Ecclesiae*, VII, P. L., IV, 520—521; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Unitatea Bisericii și problema refacerii ei în lumina Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 449.

creştine: «Există un Dumnezeu şi un Hristos, o Biserică a Sa, o credinţă şi un popor unit prin legămîntul armoniei în unitatea solidă a Trupului» [148]. Izvorîtă din Iisus Hristos, Care adună şi împreunează pe cei ce sînt în legătura credinţei, unitatea bisericească este păzită şi exprimată de episcop, deoarece «episcopul este în Biserică şi Biserica este în episcop» [149].

Unii Sfinţi Părinţi fac o legătură directă între întruparea lui Hristos şi unitatea umană universală, Biserica fiind organismul în care Duhul Sfînt continuă să restabilească unitatea umanităţii.

Sfîntul Irineu, de pildă, vorbeşte de «recapitularea» în Hristos [150], Iisus Hristos se numeşte «Fiul Omului» pentru că «recapitulează» în El însuşi omul originar, care a fost sursa întregului neam omenesc. Cînd Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat şi s-a făcut om, El a «recapitulat» în Sine linia lungă a umanităţii dobîndind pentru noi mîntuirea, încît ceea ce am pierdut în Adam recîştigăm în Iisus Hristos. De fapt, Jertfa este lucrarea prin care El pune baza acestei unităţi universale. Pe lemnul Crucii, după afirmaţia Sfîntului Irineu, mîinile Sale sînt întinse pentru a aduna pe toţi oamenii împreună. Două mîini întinse pentru că există două popoare răspîndite pe întreg pămîntul; un singur cap în mijloc, pentru că există un Dumnezeu peste toţi şi în toţi [151].

Sfîntul Maxim Mărturisitorul are viziunea Bisericii ca o unitate şi armonie cosmică cu centrul în Hristos. Prin Întruparea Sa, Hristos scoate fiinţele din închisoarea lor egoistă în care se fixaseră prin păcat şi le readuce la principiul lor existenţial originar, unic, comun. Fiinţele nu mai au o existenţă de sine, o circumscriere într-un cerc individualist şi separat. Fără să desfiinţeze relaţiile şi distincţiile particulare, Hristos adună totul în Sine însuşi ca putere şi cauză unică, stabilind astfel armonia şi pacea universală [152]. Această nouă relaţie a tuturor întreolaltă în Hristos se operează în Biserică. Sfîntul Maxim vorbeşte, de asemenea, de «raportarea şi concentrarea universală spre Biserică» [153]. El identifică astfel convergenţa hristocentrică cu dinamismul ecleziocentric.

Unitatea reală, concretă şi vizibilă a Bisericii este lucrarea şi efectul Cincizecimii, pentru că Sfîntul Duh constituie principiul dinamic al «koinoniei» (Fapte II, 42), încît apartenenţa la Biserică este dependentă de primirea Duhului. El este Cel care susţine viaţa Trupului lui Hristos, în fiecare mădular şi în totalitatea lui; prin El Dumnezeu orînduieşte slujirile în Biserică şi împărtăşeşte harul mîntuitor lumii. Unitatea şi catolicitatea Bisericii formează o îndoită lucrare a Sfîntului Duh: «El face universal şi spiritualizează, El personalizează şi unifică» [154].

Biserica constituie un «trup» pentru că este renăscută dintr-un singur Duh: «Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi într-un singur Duh, ca să

148. *De unitate Ecclesiae*, c. XXIII, P. L., IV, 534. 149. *Epistola LXIX*, 8, P. L., IV, 419.
150. *Documents of the Christian Church*, editate de N. Bettenson, ed. II, London, 1963, p. 42—43.
151. *Adversus haereses*, c. V, cap. XVII, 4, P. G., VII, p. 1171—1172.
152. *Mistagogia*, cap. I, trad. de Dr. D. Stăniloae, în «Revista Teologică», XXXIV (1944), nr. 3—4, p. 170—171. 153. *Ibidem*, p. 172. 154. Henri de Lubac, *Catholicism...*, p. 186.

alcătuim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie slobozi; și toți am fost adăpați dintr-un singur Duh» (I Cor. XII, 13). Unirea Bisericii constă în «păstrarea unității Duhului în legătura păcii». Așadar, nu este posibilă unitatea în Hristos și în Biserică decît în și prin Duhul Sfînt, pentru că «nimeni nu poate să spună Iisus este Domnul, decît prin Duhul Sfînt» (I Cor. XII, 3).

Înainte de a arăta care sînt mijloacele prin care se păstrează și se exprimă unitatea Bisericii, trebuie precizat că o dată ce Biserica a luat ființă, s-au creat prin voință divină și structurile necesare existenței și misiunii ei; de aceea unitatea vizibilă istorică a Bisericii se menține în măsura în care se păstrează structurile apostolice constitutive Bisericii. Este adevărat că a existat o diversitate de forme în care Biserica și-a exprimat viața ei în Hristos și că în decursul istoriei au apărut instituții bisericești care au îndeplinit diverse funcții în Biserică. Din faptul acesta însă nu se poate trage concluzia că în Biserica actuală nu s-au păstrat sau că nu se pot identifica structurile originare, care au valabilitate și eficacitate pentru întreaga Biserică. Problemelor ce și le pun astăzi multe denominațiuni creștine, ca de pildă: pe ce bază distingem elementele constitutive și permanente de cele derivate, istorice sau variabile; în ce moment factorii instituționali manifestă unitatea Bisericii și în ce cazuri exprimă dezunitatea ei; care e criteriul pentru a deosebi structurile originare constitutive, s-a încercat să li se dea un răspuns — desigur inacceptabil — prin formula «Dumnezeu nu este legat de instituții»[155]. Ele nu se pot rezolva nici prin răspunsul că Biserica ar trebui să caute forme noi de «instituționalizare ecumenică» pe motivul că structurile denominaționale prezente ar reflecta o situație de «epocă preecumenică»[156].

Avînd conștiința unei depline și continui succesiuni apostolice, Ortodoxia mărturisește că a păstrat cu fidelitate și în totalitatea lor structurile fundamentale apostolice bisericești, încît problema ecumenică nu se rezolvă prin a crea noi instituții, ci prin recunoașterea și reînnoirea celor originare și esențiale unității Bisericii Ecumenice, prin înlăturarea celor care, apărînd mai tîrziu, sînt un obstacol împotriva unirii tuturor creștinilor într-o singură Biserică Ortodoxă sobornicească, nedivizată.

1. *Unitatea de credință.* — Unitatea Bisericii este întemeiată în primul rînd pe unitatea mărturisirii de credință, deoarece Biserica este comunitatea Cuvîntului, Care este Adevărul, comuniunea Duhului Sfînt, Duhul Adevărului. Mîntuitorul se roagă pentru unitatea Bisericii prin cuvîntul Adevărului: «Sfințește-i prin adevărul Tău: Cuvîntul Tău este adevărul» (Ioan XVII, 17); iar Apostolul Pavel numește Biserica Dumnezeului celui viu: «Stîlpul și temelia Adevărului» (I Tim. III, 15). El îndeamnă pe creștini să păstreze «unirea credinței» (Efes. IV, 13), fiindcă «Este un singur Domn, o singură credință, un singur botez» (Efes. IV, 5).

Primatul unității de credință sau dogmatice se impune mai ales din două motive principale. Mai întîi, necesitatea mărturisirii de credință în însăși viața Bisericii. Încorporarea în Biserică începe cu actul de credință

155. *The old and new in the Church...*, p. 78. 156. *Ibidem*, p. 80.

în adevărul și realitatea Revelației lui Iisus Hristos; de aceea mărturisirea de credință ortodoxă a fost de la început condiția fundamentală a apartenenței la Biserică prin Botez și a rămînerii în sînul Bisericii. Astfel, pentru spiritul ortodox, ecumenismul implică, principial, restabilirea locului, necesității și importanței învățăturii de credință pentru existența și misiunea Bisericii. Diminuarea elementului dogmatic în viața Bisericii înseamnă, în același timp, o slăbire a unității ei, de aceea credința ortodoxă constituie un element indispensabil unirii Bisericii Ecumenice.

În al doilea rînd, continuitatea Bisericii prin doctrina revelată. Succesiunea apostolică conține o «regula fidei», are un conținut dogmatic prin care mărturisirea Bisericii de azi se identifică cu mărturisirea comunității apostolice, încît fidelitatea față de Tradiția apostolică garantează realitatea și continuitatea în timp a unității Bisericii. Aci se pune nu numai problema continuității istorice în sine, ci și a integrității conținutului mărturisirii de credință prin care se exprimă această continuitate. În acest sens, Biserica formează comunitatea credinței ortodoxe și neîntrerupte și de aceea este opusă ereziilor.

Unitatea de credință s-a exprimat în decursul timpului prin acel «consens dogmatic», factorul determinant în comuniunea interbisericească. În ciuda atîtor curente și tendințe teologice diferite, s-a păstrat totuși consimțămîntul dogmatic pe plan ecumenic, în epoca dinainte de Schismă [157]. Astăzi, unitatea dogmatică nu mai poate fi înțeleasă ca o uniformitate teologică rigidă, dar, pe de altă parte, «consensul» nu poate fi limitat la acceptarea unor doctrine «esențiale». Unirea Bisericilor creștine se întemeiază pe credința deplină a Bisericii primare neîmpărțite, cuprinsă în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, exprimată mai ales în hotărîrile Sinoadelor Ecumenice. Este necesar, așadar, să fie restaurată unitatea vizibilă a Bisericii prin Ortodoxie. Ortodoxia, adică plenitudinea credinței apostolice asimilată în mod real, total și permanent de Biserica Ecumenică neîmpărțită, constituie elementul decisiv în reunirea creștinilor. Teologii ortodocși înclină să identifice atît apostolicitatea cît și catolicitatea Bisericii cu «ortodoxia». Catolicitatea nu este extensiune geografică bisericească, ci calitate a adevărului revelat [158]. Biserica este «catolică» întrucît este «ortodoxă», de aceea simbolica ortodoxă apreciază tradițiile locale și confesionale păstrate în comunitățile dinafara ei după «consensul» lor cu Ortodoxia ecumenică. Și desigur că, ținîndu-se seama de criteriul Tradiției ortodoxe, care are un caracter apostolic-ecumenic, tradițiile confesionale ar putea fi revalorificate și preluate într-o sinteză ortodoxă actuală.

2. *Unitatea euharistică-sacramentală.* — Creștinismul este nu numai o doctrină, ci și un «trup» sacramental, o comunitate liturgică în care se săvîrșesc tainele ca mijloace prin care Dumnezeu în Duhul Sfînt îm-

157. G. Florovsky, *The Orthodox Church and the Ecumenical Movement prior to 1910...*, p. 171.

158. Pr. Prof. Liviu Stan, *Ecumenicitate și Ortodoxie ecumenică*, în «Mitropolia Olteniei», VII (1955), nr. 5—6, p. 261—276; Pr. Prof. Milan Șesan, *Despre ortodoxie și catoliçitate*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 2, p. 166—167.

părtășește harul mîntuitor celor ce cred și mărturisesc pe Fiul Său, Iisus Hristos ca Domn și Mîntuitor.

Taina nu este un simplu mijloc de administrare a harului, ci lucrarea prin care Hristos constituie Biserica Sa, El însuși fiind prezent real, în mod sacramental în ea. De pildă, Botezul reprezintă taina împreunării și unității cu Hristos: «Noi cei mulți nu putem deveni una în Hristos fără acea apă care vine din cer. Căci trupurile noastre primesc unitatea prin acel Botez care ne duce la viața incoruptibilă, iar sufletele primesc aceeași unitate prin Sfîntul Duh» [159].

Pe de o parte Biserica este «sacramentul fundamental», sursa tainelor, pe de altă parte prin taine se constituie Biserica; de aceea adunarea euharistică reprezintă și actualizează Biserica însăși: pe sfîntul disc este simbolizată întreaga Biserică văzută și nevăzută, cerească și pămînteașcă. Euharistia este denumită în literatura patristică taina unității Bisericii: «Cît de puternică este unanimitatea creștină... Jertfa Domnului însăși proclamă aceasta. Pentru că atunci cînd Domnul numește trupul Său pîinea care este făcută din multe grîne adunate împreună, El înțelege prin aceasta unirea întregului popor creștin pe care El îl cuprinde în Sine însuși. Și cînd El numește sîngele Său vinul care este făcut o singură băutură din mulți struguri, El iarăși înțelege acea turmă pe care noi o formăm, alcătuită din persoane care și-au regăsit unitatea lor» [160].

Unitatea Bisericii se menține prin puterea acestor Taine, fiindcă taina este nu numai sacramentul unirii cu Hristos, ci și sacramentul unirii tuturor întreolaltă: «Dacă taina este o unire cu Hristos și în același timp o unire a tuturor unul cu altul, aceasta trebuie să ne dea unitatea reală cu cei care o primesc așa cum am primit-o și noi» [161]. De aceea unitatea bisericească văzută nu este posibilă fără comuniunea sacramentală.

Există în teologia de azi unele tendințe de a reduce unitatea Bisericii la latura ei euharistică, sacramentală. În critica pe care unii teologi ortodocși au făcut-o concepției ecleziologice susținută de Afanasiev și de adepții lui, s-a arătat că nu există Euharistie autentică acolo unde s-a alterat adevărul [162]. După Afanasiev, unitatea bisericească s-ar realiza în planul euharistic, esențial, nu în cel dogmatic, neesențial, deoarece Euharistia constituie Biserica fără a fi condiționată de adevăr. Astfel nu se face o legătură directă între natura eclezială și doctrină. Or, în spiritul tradiției ortodoxe, comuniunea sacramentală nu e o simplă manifestare a bunelor relații interbisericești, ci implică și exprimă unitatea de credință a celor reuniți. De aceea Biserica Ortodoxă a condiționat «inter-

159. Sf. Irineu, *Adv. haereses*, III, cap. XVII, 2, P. G., VII, 930.

160. Sf. Ciprian, *Epist. ad Magnum*, 6, P. L., III, 1189.

161. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, IV, 13, P. G., VII, 930. A. G. Herbert, *The form of the Church*, London, 1951, p. 71: «Botezul și Euharistia pun în evidență cel mai mult adevărul unității creștine: Botezul reprezintă semnul încorporării noastre în Trupul lui Hristos care moare și învie din nou, iar Euharistia constituie semnul calității de membru în Trupul acelora care participă la o singură pîine, în timp ce slujitorul Euharistiei, fie el episcopul în dieceză, fie preotul în parohie, reprezintă în persoana sa unitatea Bisericii în acel loc».

162. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească...*, p. 189, 196.

comuniunea» de unitatea dogmatică, încît fără unirea credinței nu este posibilă comuniunea euharistică. Desigur, «consensul» dogmatic nu poate fi considerat în sine suficient pentru unirea Bisericilor [163], în sensul că Bisericile nu stau împreună datorită unui număr mai mare sau mai mic de afirmații dogmatice. Dar, după cum «harul și adevărul» nu se pot despărți în Hristos, nici viața sacramentală nu se poate despărți de credință în Biserică. Apostolul Pavel învață că în Trupul lui Hristos membrele sînt împreunate din «unirea credinței» și astfel participă la comuniunea euharistică.

3. *Ierarhia harismatică*, a cărei esență constă în preoția sacramentală sau instituțională.

Mîntuitorul a poruncit Apostolilor Săi să păstreze unitatea Bisericii, sau cum zice Fericitul Augustin: «Mirele a încredințat Mireasa în grija prietenilor Mirelui» [164], El însuși a instituit slujirea apostolică prin care s-a perpetuat în Biserică misterul Cincizecimii. Apoi, apostolatul s-a continuat sub o altă formă în slujirea preoțească orînduită prin hirotonie episcopală și învestită cu autoritate apostolică, cum și în alte slujiri în Trupul lui Hristos. În calitate de «trup» social, de societate organizată, Biserica a primit o structură internă adecvată prin care și-a păstrat unitatea și și-a îndeplinit misiunea ei. Biserica are o structură ierarhică impusă de caracterul ei de instituție divino-umană, prin urmare, funcțiile și organele instituționale așezate prin hirotonie episcopală în succesiune apostolică fac parte din elementele necesare existenței și misiunii ei [165]. De aceea succesiunea apostolică a episcopatului constituie o realitate sacramentală și istorică în viața și structura Bisericii și o condiție a unității ei în timp. Astfel unitatea Bisericii este păstrată și exprimată printr-o ierarhie în succesiune apostolică, care include deopotrivă episcopatul, mărturisirea de credință și tainele.

4. Pe plan vizibil orizontal, unitatea Bisericii are o îndoită *manifestare: locală* și *universală*. Există o unitate locală a Bisericii în virtutea credinței ortodoxe, a Botezului, a Euharistiei, a episcopului. Prin aceste elemente orice Biserică locală devine «catolică», de aceea toate Bisericile locale sînt egale. Dimensiunea locală este foarte importantă în Ortodoxie, deoarece dă posibilitatea unei diversități de forme, accente și experiențe specifice, nuanțe variate în ansamblul Ortodoxiei [166]. Dar raportul dintre «universal» și «local», dintre «catolicitate» și «localitate» trebuie înțeles în toată deplinătatea și dinamica lui. Biserica este una: există o sin-

163. G. Florovsky, *Terms of Communion in the undivided Church*, în vol. «Intercomunion», p. 56. 164. *Cuvîntarea CCLXVIII*, P. L., XXXVIII, 1233—1234.

165. Pr. Prof. Liviu Stan, *Succesiunea apostolică*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 305—323.

166. Hrisostom Konstantinidis, *Semne de unitate și de diferențiere în Ortodoxia cea una*, (cuvînt la Congresul Sf. Grigorie Palama, Tesalonic, noiembrie 1959), după reportajul de A. M. A., în «Sobornost», 1961, nr. 5, p. 260: «Multiplicitatea formelor nu diminuează unitatea de esență, după cum multiplicitatea energiilor în Dumnezeu — pentru a folosi o imagine luată din cunoscuta învățătură a Sfîntului Grigorie Palama despre esența divină și energii — nu neagă esența unică a lui Dumnezeu — Unul». Vezi și Pr. Prof. Ene Branișteș, *Unitate și varietate în cultul liturgic al Bisericilor Ortodoxe autocefale*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 423—444.

gură credință, un popor credincios, un episcopat, o succesiune apostolică, încît unicitatea și unitatea universală a Bisericii rămîn elementele ei primordiale. Biserica locală, «catolică» prin mărturisirea ei de credință, prin comuniune euharistică, prin episcopul ei există în consensul Ortodoxiei ecumenice, în comuniunea sacramentală cu întreaga Biserică și în unitatea episcopatului universal. Diversitatea și mulțimea Bisericilor locale nu creează diviziuni, după cum uniformitatea teologică și centralizarea jurisdicțională nu sînt garanții ale unității.

5. *Comunitate harismatică și unitate spirituală.* — Este interesant de subliniat că în Epistola I către Corinteni, după ce opune schismei ideea de Biserică-trup, Apostolul Pavel face elogiul iubirii față de Biserică. Tot de aici reiese că noțiunea Biserică-trup trebuie înțeleasă nu numai în sensul de unitate organică și sociologică, ci și ca o comunitate de vocații, de slujiri, de experiențe, de daruri, ca o comunitate harismatică. Fiecare membru coexistă în același «trup» și contribuie la unitatea acestuia cu propria sa lucrare, harismă, misiune. «Este un singur trup și un singur Duh» (Efes. IV, 4). «Sînt felurite daruri, dar este același Duh; sînt felurite slujbe, dar același Domn; sînt felurite lucrări, dar este același Dumnezeu Care lucrează totul în toți» (I Cor. XII, 4—6).

Clement Alexandrinul înțelege unitatea creștină ca o «simfonie» spirituală [167], iar Sfîntul Ignatie compară Biserica cu un «cor» care laudă pe Dumnezeu prin virtuți comune: «Pentru aceasta în unirea și în dragostea voastră armonică este cîntat Iisus Hristos. Și fiecare din voi în parte să fiți un cor, pentru ca, fiind armonioși în bună înțelegere și primind de la Dumnezeu tonul, în unire să cîntați într-un glas prin Iisus Hristos Tatălui, ca să vă asculte, și prin faptele bune pe care le faceți să cunoască că sînteți membre ale Fiului Său. Este deci de folos să fiți în unirea nepătată, ca pururea să aveți parte de Dumnezeu» [168].

Unirea Bisericilor presupune, prin urmare, și un efort de apropiere spirituală prin iubire, rugăciune, solidaritate, armonie și slujire comună. Iubirea este puterea unității spirituale și a împreună-slujirii, de aceea schisma este și o slăbire a iubirii și slujirii față de Biserică.

Dacă se pune în comparație această realitate complexă a unității Bisericii Ortodoxe cu concepția romano-catolică și cu cea protestantă, se vor găsi aceleași deosebiri care au fost semnalate în capitolul «Ființa Bisericii».

Catolicismul așază pe primul plan unitatea de conducere monarhică, susținînd că primatul papal ar fi necesar unității și universalității Bisericii creștine [169]. Se identifică astfel unitatea Bisericii cu jurisdicția episcopului roman, criteriul universalității fiind apartenența la Biserica Romano-Catolică. Se știe însă că pretinsa jurisdicție universală a pontifului roman nu are o bază biblică și nici o justificare

167. *Prot.* 9, P, G., VIII, 260 C. Vezi și P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, în «Verbum Caro», nr. 55/1960, p. 263. 168. *Epistola către Efeseni*, IV, trad. cit., p. 150—151.

169. *Netemeinicia primatului papal ogiindită în operele unor mari ierarhi:* I. *O scrisoare a papii Grigorie cel Mare*, trad. de Pr. I. Gagiu; II. *Are Hristos locțiitor în Biserică?*, de Serghie, patriarh al Moscovei și al întregii Rusii; III. *Un valoros studiu al Arhiepiscopului Hrysostom Papadopoulos asupra primatului episcopului Romei*, de Teodor M. Popescu, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 167—224.

teologică. Mai mult, ea a creat schisma Bisericii Apusene de Ortodoxie. În realitate, în catolicism nu este afirmată o unitate a Bisericii care să izvorască din Iisus Hristos și să fie susținută prin puterea Sfîntului Duh, de aceea papalitatea, cu toată autoritatea ei jurisdicțională asupra Bisericii locale Romane, nu constituie garanția unității Bisericii universale.

Confesiunea de la Augsburg (1530) a afirmat într-un sens foarte general unitatea Bisericii și semnele acesteia: «Biserica este congregația sfinților în care Evanghelia este învățată corect și sacramentele administrate cum se cuvine. Pentru adevărata unitate a Bisericii este de ajuns să existe unitate de credință cu privire la învățătura Evangheliei și administrării sacramentelor. Nu este necesar să existe pretutindeni aceleași tradiții omenești sau aceleași rituri și ceremonii inventate de oameni» [170].

În consensul acestei mărturisiri, Karl Barth a respins, în principiu, ideea despre pluralitatea Bisericilor și pe aceea despre Biserica invizibilă: «Dacă noi căutăm să rezolvăm chestiunea unității Bisericii apelînd la o Biserică invizibilă, noi speculăm ca platoniști în loc să ascultăm de Hristos» [171]. Totuși, în general, protestantismul susține că nu se poate descoperi o expresie vizibilă a Bisericii, întrucît «Testimonium Spiritus Sancti», singurul criteriu al existenței Bisericii, face din unitatea Bisericii o realitate problematică, indefinibilă. Biserica însăși trebuie considerată după principiul «simul justus et peccator», încît diviziunea e ceva firesc cîtă vreme Biserica stă în această lume. Unii teologi protestanți sprijină teza că se poate vorbi totuși de anumite semne ale unității, în ciuda schismelor: «Schismele în Biserica văzută n-au suprimat toate elementele unității văzute. Acceptarea universală a Scripturilor (Vechiul și Noul Testament) de către toți creștinii este una din principalele expresii ale unității văzute a Bisericii». De asemenea, «invocarea comună a Rugăciunii Domnului și a Psalmilor, mărturisirea Crezului apostolic și a Crezului de la Niceea sînt expresii actuale ale unității văzute a Bisericii» [172]. Alții susțin că necesitatea doctrinei în viața Bisericii trebuie să fie recunoscută, deși nu se poate identifica o doctrină normativă pentru întreaga Biserică: «Referința la credința Bisericii are mai multă justificare în Noul Testament, doctrina dreaptă fiind un element constitutiv pentru unitatea Bisericii. Dar nici o denominațiune de azi nu are monopolul doctrinei adevărate» [173]. Unitatea Bisericii deci nu se poate întemeia pe o învățătură de credință determinată, deoarece doctrina ortodoxă nu s-a păstrat. Reîntoarcerea la trecut trebuie să însemne numai o regăsire a ceea ce a fost «esențial» în viața Bisericii [174].

170. *Documents of the Christian Church*, ed. cit., p. 295.

171. *L'Eglise et les églises*, în «Oecumenica», nr. 2, 1936, p. 141.

172. Max Thurian, *The visible unity of Christians*, în «The Ecumenical Review», XIII (1961), nr. 3, p. 316. Autorul subliniază însă că nici o structură bisericească nu constituie o garanție a unității vizibile. Dacă Duhul Sfînt nu este invocat și ascultat în mod constant, unitatea vizibilă este în pericol de a se rupe din cauza diversității umane și a păcatului. Vezi de asemenea: Gustav Aulen, *Lutheranism and the unity of the Church*, în vol. «This is the Church», editat de Anders Nygren, p. 337. 173. Anthony Hanson, *The meaning of unity*, London, 1954, p. 71.

174. John Knox, în lucrarea *The early Church and the coming Great Church*, London, 1957, p. 12, susține că experiența și credința Bisericii primare a Noului Testament nu au o valoare normativă pentru Biserica de azi. Biserica apostolică n-a avut o unitate deplin vizibilă, de aceea expresia «reunirea creștinismului» este greșită; dar creștinii de azi doresc unirea și de aceea idealizează trecutul. În Biserica primară, deși a existat o largă diversitate și varietate de forme, s-a continuat totuși o credință comună, o viață comună. Această credință comună s-a păstrat numai în elementele esențiale de bază ale Evangheliei, adică a fost în legătură cu Hristos. Teologia

Referitor la refacerea unității creștine, circulă unele nedumeriri și concepții eronate, precum ar fi: există o dezunitate *în Biserică*, deși toți creștinii au o unitate *în Hristos;* se poate vorbi de o unitate invizibilă, dar nu de o unitate instituțională; nu este posibilă unitatea în Biserica văzută deoarece schisma este inerentă Bisericii pămîntești; unitatea e posibilă numai prin centralizare monarhică-jurisdicțională; unitatea se bazează pe un minimum de învățături esențiale.

Unii teologi mai realiști și prudenți fac constatarea că în situația actuală a creștinătății, «unitatea creștină nu mai e identică cu unitatea bisericească» și că «unitatea Bisericii este o unitate mai profundă și mai deplină decît unitatea creștină. Ea este deocamdată o țintă spre care se îndreaptă toate Bisericile» [175].

Față de acestea, simbolica ortodoxă pune accentul pe învățătura că unitatea «în Hristos» există și se manifestă ca unitate «în Biserică». Orice dezbinare între Biserici înseamnă și o împuținare a vieții în Hristos, după cum a arătat Apostolul Pavel combătînd schisma din Corint. E un nonsens deci să se spună că creștinii pot să fie uniți în Hristos, dar separați în Biserici, pentru că nu se poate vorbi de unitate în Hristos decît ca unitate în Biserica văzută.

Apoi, unitatea nu e un atribut metafizic, o însușire eshatologică sau spirituală, ci o realitate prezentă, concretă, văzută. La temelia vizibilității Bisericii stă natura ei instituțională, sacramentală, care s-a manifestat prin existența unei comunități, prin succesiune apostolică, prin identitate de credință, prin comuniune euharistică. Ca și structura Bisericii, unitatea este văzută și nevăzută: «deoarece Ortodoxia refuză să facă vreo distincție reală între Biserica «văzută» și «nevăzută», este evident că unitatea Bisericii trebuie să ia formă pretutindeni ca manifestare vizibilă a darului unității» [176].

O chestiune mult mai serioasă ridică acei care susțin că unitatea Bisericii nu ar fi posibilă în condițiile existenței sale istorice. După aceștia, unitatea Bisericii ar fi totdeauna pusă în pericol de păcatul membrilor săi. Biserica lui Hristos e divizată prin păcat. Atît timp cît este pe pămînt, sub presiunea păcatului, Biserica este împărțită în sine, intern. Schisma, diviziunea ar fi manifestări naturale, interne, permanente. Biserica ar fi deci într-un permanent proces de dezbinare; spiritul schismatic coexistă cu cel de unitate — după părerea unor teologi [177].

Desigur, deoarece Biserica e pe «cale», nu se poate nega o tensiune între unitatea ei divină desăvîrșită și aspectul ei uman continuu perfectibil, între unitatea ei stabilă și continuitatea ei. Fericitul Augustin măr-

---

Bisericii primare o formează hristologia. Pentru acest motiv, întoarcerea la credința comună din trecut trebuie să fie o întoarcere la ceea ce este esențial în viața Bisericii primare. Desigur că discernămîntul acestor elemente esențiale devine el însuși un lucru esențial pentru cei ce caută unitatea. Vezi și Theodor O. Wedel, *The Coming Great Church,* London, 1947.

175. Arhim. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Pe calea unității Bisericii lui Hristos,* în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 463, 470.

176. J. Meyendorff, *What holds the Church together?...,* p. 301.

177. Vladimir Rodzianko, *The Orthodox Church,* în vol. «The Churches and Christian Unity», editat de R. J. W. Bevan, London, 1963, p. 76—95.

turisește: «Noi dorim un lucru pentru că sîntem în Hristos, dar dorim ceva diferit pentru că sîntem încă în lume» [178]. Cu toate acestea, unitatea Bisericii ține de constituția ei divină, constituie realitatea fundamentală a Trupului lui Hristos: «Unitatea Bisericii nu este doar un atribut al Bisericii, ci însăși viața ei. Este interpenetrarea divino-umană realizată odată pentru totdeauna în comuniunea dintre Cuvînt și trup în Hristos» [179]. Prin urmare, unitatea are o bază teologică și nu este rezultatul eforturilor umane. Fiind adunată de Dumnezeu în Hristos, Biserica formează un organism neîmpărțit în ființa lui, iar faptul că Hristos a întemeiat-o în Sine ca un Trup, adică natura ei eclezială face imposibilă orice încercare de a rupe unitatea ei ontologică. Unitatea a fost cel mai important semn al naturii divine a Bisericii pentru primii creștini. De aceea, «deși prin schisme și erezii s-au rupt unele părți din unitatea originară externă a Bisericii, totuși Biserica adevărată a rămas neatinsă în unitatea ei de Biserică Sfîntă care deține în întregime adevărul cel unic al credinței» [180].

Trebuie respinsă ca neîntemeiată teologic și canonic concepția că unitatea Bisericii e garantată de centralizarea monarhică jurisdicțională, deoarece episcopul local, desigur, în comuniune cu întreg episcopatul și nedespărțit de Biserică, reprezintă sacramental pe Hristos, capul Bisericii, și deci e o garanție și o expresie a unității bisericești. Episcopatul reprezintă o realitate sacramentală în structura ierarhică a Bisericii și fiecare Biserică locală, integrată în comunitatea sacramentală și ortodoxă sobornicească, constituie Trupul lui Hristos în plinătatea sa, capul și membrele.

O chestiune care merită atenție, de asemenea, este aceea dacă Consiliul Ecumenic al Bisericilor prezintă o doctrină sau o poziție oarecare, din punct de vedere teologic, în ceea ce privește unitatea Bisericii.

A III-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (New Delhi, 1961) a adoptat o definiție a unității Bisericii în care s-a încercat să se surprindă aspectele ei multiple [181]. Referindu-se la această definiție, Comitetul Executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Sesiunea de la Odesa, 10—14 februarie 1964) a dat următoarea explicație: «Această definiție lasă deschisă problema structurii juridice sau canonice a Bisericilor astfel unite, dar s-a permis să se exprime în mod clar și de mai multe ori faptul că Bisericile membre nu caută o unitate care să fie definită ca uniformitate sau autoritate administrativă centralizată» [182]. Comitetul a subliniat și a repetat aici, de fapt, prevederile Declarației de la Toronto (1950), care lasă fiecărei Biserici dreptul să adopte orice poziție în privința unității: «A face parte din Consiliu nu implică acceptarea unei doctrine particulare asupra naturii unității Bisericii și este loc în interiorul Consiliului pentru ecleziologia oricărei Biserici care ar dori să se asocieze la conversația ecumenică și care își sprijină adeziunea pe declarația bazei Consiliului». De aceea «adeziunea unei Biserici la Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu implică

178. *Cetatea lui Dumnezeu*, XVIII, 51, 2, P. L., XLI, 61.

179. N. Nissiotis, *The witness and the service of Eastern Orthodoxy to the one undivided Church*, în «Sobornost», nr. 7, 1962, p. 350.

180. Pr. Prof. Liviu Stan, *Probleme de ecleziologie*, în «Studii Teologice», VI (1961), nr. 5—6, p. 302.

181. *The Report of the Section on Unity*, în «New Delhi speaks», p. 55.

182. *L'unité chrétienne — sa face actuelle.* Declaration adoptée par le Comité executif du COE (Odessa, Fevr. 1964), în «SOEPI», nr. 7, 1964, p. 12—15.

faptul că ea ar considera ca relativă din acel moment concepția proprie despre Biserică» [183].

Se observă că, datorită caracterului său comprehensiv, Consiliul Ecumenic evită să adopte o doctrină determinată despre unitatea Bisericii, lăsînd loc oricărei ecleziologii [184]. S-ar putea remarca următoarele puncte în poziția Consiliului Ecumenic față de chestiunea unității:

Consiliul Ecumenic recunoaște că există o unitate reală a creștinilor în Hristos, deși această unitate e imperfect și nedeplin manifestată. Nu este vorba de a fi «creată» această unitate, ci de o realizare mai deplină, de un progres în manifestarea ei;

Unitatea vizibilă constă de fapt în manifestarea și actualizarea acestei unități comune în Hristos. În Mesajul către Biserici al Conferinței mondiale «Credință și Constituție» (Montreal, 1963) se spune: «Noi invităm deci Bisericile să continue în toate felurile ce le vor fi cu putință, să manifeste în mod vizibil această unitate de viață care este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu» [185].

Căutarea unor noi structuri ecumenice care să exprime unitatea creștină deplină: «Mișcarea ecumenică prezentă a stabilit instituții temporale care sînt semne ale unității vizibile a Bisericii, pînă în ziua cînd ele vor fi suprimate de o structură universală care va exprima unitatea deplină a creștinilor» [186].

Se vor discuta mai pe larg aceste aspecte și implicațiile lor la capitolul «Ecumenismul protestant». Totuși este necesar să se menționeze aci că din punct de vedere al unei poziții ecleziologice, Consiliul se orientează spre «Faith» și «Order», care denumesc nu numai un departament organizatoric, ci indică de fapt cele două realități pe care Consiliul le consideră la baza unității văzute. «Credință» și «Constituție» au însă numai o valoare nominală și indicativă, deoarece Consiliul nu merge mai departe să arate care este conținutul dogmatic al acestora. Consiliul rămîne astfel pe o poziție de neutralitate teologică și de relativism interconfesional, lăsînd Bisericile să «caute» unitatea ecumenică și să umple aceste noțiuni cu conținutul doctrinar specific fiecărei confesiuni. Or, din punct de vedere ortodox, această neutralitate teologică întreține o desconsiderare a acelei «regula fidei». A spune că Bisericile își regăsesc unitatea lor doar pe temeiul mărturisirii exprimate în «baza» Consiliului [187], înseamnă a simplifica plenitudinea tradiției dogmatice pe care s-a sprijinit Biserica neîmpărțită. Apoi, conștiința apartenenței la Biserică, care poate fi inspirată și stimulată de prezența în Consiliu, nu înlocuiește în nici un chip structurile esențiale ale Bisericii: succesiunea apostolică, mărturisirea de credință, Tainele și celelalte instituții bisericești. Criteriul Bisericii Ecumenice rămîne adevărul mărturisit în comun de Biserica

183. Prof. N. Chițescu, *Mișcarea ecumenică,* în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 39—40.

184. *Nouvelle Delhi, 1961. Conseil Oecuménique des Églises,* Neuchâtel, 1962. Rapport du président du Comité Central, M. Franklin Clark Fry, p. 312—318.

185. Prof. N. Chițescu, *Participarea delegației Bisericii Ortodoxe Române la Conferința mondială a Comisiei pentru «Credință și Constituție»,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXI (1963), nr. 9—10, p. 931.

186. Max Thurian, *The visible unity of Christians...,* p. 330.

187. *Nouvelle Delhi, 1961...,* p. 146—155.

de totdeauna; de aceea între ecumenism și Ortodoxie există o corelație fundamentală.

În concluzie, *unitatea Bisericii derivă din faptul Întrupării, Jertfei și Cincizecimii. Ea nu trebuie «creată» sau «regăsită», pentru că reprezintă întotdeauna o realitate prezentă, un efect al operei lui Hristos și al lucrării Duhului Sfînt. Unitatea bisericească nu este nici supunerea jurisdicțională la un centru universal, nici doar o făgăduință eshatologică. Există unitate universală care se manifestă pe plan local, pentru că Biserica locală este un centru sacramental și are plenitudine catolică prin Ortodoxia ei, prin slujirea și comuniunea euharistică, prin ierarhia ei. În fine, Trupul lui Hristos nu se poate împărți, iar cine se desparte de Biserică se desparte de Hristos. De aceea schisma, izolarea de Biserică dezarticulează însăși viața credinciosului în Hristos.*

III. — UNITATE ȘI INTERCOMUNIUNE

Intercomuniunea este una din problemele «pesimiste» ale ecumenismului actual. Ea a devenit «un ghimpe în trup» pentru Mișcarea ecumenică, deoarece dezunitatea dintre creștini atinge punctul cel mai dureros în Euharistie [188].

Într-adevăr, lipsa comuniunii euharistice este o realitate dureroasă fiindcă ea dă conștiința că între creștini există o schismă reală și fiindcă ea consfințește o atare neputință a eforturilor «ecumenice» de pînă acum; căci, toți au sentimentul și convingerea, că în situația actuală intercomuniunea este imposibilă și de aceea toți se simt răspunzători față de lucrarea de depășire a acestei stări.

Discuțiile în jurul acestei chestiuni s-au iscat în ultima vreme dintr-o nemulțumire generală provocată de lipsa de unitate la serviciile liturgice organizate în adunările «ecumenice», adică la conferințele la care se întrunesc creștini și slujitori aparținînd la diferite Biserici și denominațiuni [189]. La început, s-a spus cu entuziasm că Bisericile membre în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, adunate pentru serviciul euharistic, exprimă într-un mod propriu unitatea ecumenică a Bisericii, întrucît Consiliul are o așa-zisă «semnificație ecleziologică». Dar, la serviciul liturgic, diferitele Biserici s-au găsit într-o situație imposibil de rezolvat. De asemenea, discuțiile teologice în această chestiune n-au dus la nici o soluție realistă. Bisericile s-au mulțumit să constate totuși că atît concelebrarea cît și interasistența, așa cum se organizează pînă acum în adunările ecumenice, presupun doar o unitate de rugăciune ocazională [190].

188. N. Zernov, *The Church and the Confessions*, în «The Church of God», ed. cit., p. 215—217; A. Nygren, *Christ and His Church...*, p. 123.

189. Despre sensurile cuvîntului «intercomuniune» vezi: Stephen Neill, *Intercommunion*, în «A History of the Ecumenical Movement», Apendix II, p. 741—744.

190. Se cunosc două importante «recomandări pentru serviciile de comuniune la adunările ecumenice»: una propusă de Conferința de la Lund (1952) și alta de Consultația Departamentelor «Tineret» și «Credință și Constituție», care s-a ținut la Bossey (1961).

Conferința de la Lund a arătat că Taina Sfintei Comuniuni a fost încredințată Bisericii lui Hristos, de aceea oriunde celebrează un slujitor, acțiunea lui este făcută în numele Bisericii

Așa cum este folosit de obicei azi, termenul «intercomuniune» indică «...participarea comună la Euharistia sau Cina Domnului a creștinilor care aparțin la diferite Biserici. De aceea intercomuniunea este rezultatul unui acord între Biserici separate, prin care membrii comunicanți ai unei Biserici se pot împărtăși liber la altarele celeilalte...» [191].

Teologii ortodocși au făcut observația că însuși termenul «intercomuniune» este impropriu pentru ceea ce se urmărește în realitate: «însuși cuvîntul «intercomuniune» constituie o mare dificultate, pentru că împărtășirea în comun la aceeași masă trebuie să fie tocmai comuniunea unei Biserici. Prefixul «inter» ne arată chiar o situație anormală și inacceptabilă, indicînd o comuniune între două Biserici despărțite care, după această intercomuniune, rămîn separate în mod spiritual, organic și confesional» [192]. Astfel, termenul însuși sugerează menținerea unei situații care tocmai trebuie depășită pentru a avea comuniune sacramentală, adică el implică existența mai multor denominațiuni separate ce se unesc doar ocazional pentru acțiune euharistică. Or, slujirea și comuniunea euharistică presupun unitate bisericească deplină și permanentă.

În teologia contemporană se pot distinge două orientări principale în ceea ce privește raportul dintre unitatea Bisericii și întercomuniune :

universale. O adunare ecumenică e un caz special, o ocazie extraordinară; de aceea aici slujitorul consacră nu în numele unei Biserici locale, particulare, ci în numele Bisericii întregi, fiindcă însăși adunarea ecumenică mărturisește că reprezintă unitatea Bisericii. Desigur că o conferință ecumenică nu are dreptul să autorizeze pe slujitor să celebreze Taina în numele său, pentru că ea nu este o Biserică, iar Taina este a Bisericii.

Conferința Tineretului de la Lausanne (1960) a considerat drept un «scandal» faptul că în adunările ecumenice nu există o comuniune euharistică între Bisericile ce se adună acolo.

Consultația de la Bossey (1961) a cerut să se reformuleze propunerile de la Lund, arătînd că diviziunile dintre Biserici împiedică pe membrii lor să primească comuniunea reciproc, dar asistența la serviciul cultic nu implică împărtășirea. S-a recunoscut apoi, că întercomuniunea este în raport direct cu concepțiile ecleziologice.

A III-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic (New Delhi, 1961) a recomandat ca propunerile de la Lund să fie reconsiderate în timp ce despre cele de la Bossey ea se îndoiește că reprezintă un pas înainte. Conferința Comisiei «Credință și Constituție» (Montreal, 1963) a fost însărcinată să studieze această problemă, unde de fapt s-a și discutat despre «comuniunea în timpul reuniunilor ecumenice», pe baza unui raport prezentat de Max Thurian. De asemenea, aceeași Comisie, în sedința de la Aarhus (1964), a aprobat un proiect de studiu intitulat «Euharistia ca sacrament al unității».

In ciuda acestor studii care continuă și în prezent, nu s-a realizat nici un progres real în problema intercomuniunii. Și deși Consiliul Ecumenic al Bisericilor înclină să recomande Bisericilor membre să practice intercomuniunea înainte de a se înfăptui unitatea de credință deplină, totuși acestea ezită, chiar și cele din aceeași tulpină confesională. Problema dacă unitatea pe care o au și o practică Bisericile în cadrul Consiliului Ecumenic — denumit «Bisericile în conciliu continuu» — ar putea constitui un temei pentru concelebrare și comuniune euharistică e foarte complicată. Deocamdată, singura formă sau formulă de cult ecumenic este rugăciunea comună pentru unitatea văzută a Bisericii universale. (In legătură cu aceasta, vezi Geoffrey Curtis, *Paul Couturier and unity in Christ*, S.C.M. Press, London, 1964).

191. G. Davies, *Intercommunion*, London, 1961, p. 3.

192. N. Nissiotis, *Worship, Eucharist and Intercommunion: An orthodox reflection*, în «Youth», nr. 2, 1962, p. 46. Aceeași idee a fost exprimată și în studiul *Christian unity as viewed by Eastern Orthodox Church*, în vol. «The nature of the unity we seek». Official Report of the North American Conference on Faith and Order (September 3—10, 1957, Oberlin, Ohio), editat de Paul S. Minear, The Bethany Press, St. Louis, 1958, p. 103.

În primul rînd, teza după care intercomuniunea reprezintă expresia finală a unirii dintre două Biserici, pe temeiul consensului de doctrină, de organizare și spiritualitate [193]. Intercomuniunea nu e deci un mijloc de a atinge unirea și nu precede unirea, ci e un scop al ei, deoarece Euharistia e o actualizare, o practică a unității, nu un mijloc în afară de Biserică, ca o cheie de intrat în Biserică. De aceea comuniunea euharistică nu se poate separa de unitatea în toate elementele vieții bisericești: «Pentru unii creștini, esența vieții creștine constă în încorporarea în Trupul lui Hristos, realizată ca comuniune într-o unitate neîmpărțită de credință organică și transcendentă, de viață și iubire, vizibilă într-un *model* de preoție și sacramente. Atunci este intolerabil și de neînțeles ca cei care nu participă la viața organică, să participe la expresia ei euharistică» [194].

În al doilea rînd, teza conform căreia intercomuniunea ar trebui văzută ca un mijloc de a promova unirea pe temeiul unității spirituale dintre două Biserici, chiar dacă ele sînt separate din punct de vedere doctrinar [195]. De aceea intercomuniunea ar fi remediul dezunității dintre Biserici, calea de a depăși dezbinările și deosebirile existente, chiar înainte de a se realiza o unire dogmatică: «Pentru unii creștini, porunca Domnului: «Faceți aceasta» este un imperativ care depășește toate diviziunile noastre. Dacă Sfînta Comuniune este mijlocul eficace al harului pentru iertarea și învingerea păcatului, apoi aceasta este adevărat și pentru păcatul dezbinării. Astfel este intolerabil și de neînțeles ca iubirea comună a lui Dumnezeu să nu fie exprimată și adîncită printr-o participare comună la Sfînta Comuniune pe care El o oferă» [196].

Teologia ortodoxă, ca și cea romano-catolică, și-a însușit primul punct de vedere, anume: Euharistia constituie lucrarea sacramentală în care se manifestă și se actualizează unitatea deplină a Bisericii. De aceea intercomuniunea implică și exprimă consensul în credință și viață sacramentală, și nu este un mijloc de a realiza acest consens: «Intercomuniunea cu altă Biserică trebuie să fie întemeiată pe consimțămîntul de credință și pe o înțelegere comună a vieții sacramentale. Sfînta Euharistie, în special, trebuie să fie exprimarea liturgică a unității de credință» [197].

Din punct de vedere al condiționării dogmatice, s-au formulat patru concepții despre intercomuniune: a) *Concepția «totală»* (ortodoxă), după care între Biserici nu poate să existe decît «comuniune totală» deplină (după terminologia de la Lund, 1952), ceea ce implică unitatea de doctrină și unitatea de slujire sacramentală. Deci unirea trebuie înțeleasă ca unitate totală într-o singură Biserică văzută; b) *Concepția «ministerială»* sau a slujirii (anglicană), care pune accent pe unitatea preoției hirotonite. Numai Biserica aceea care păstrează succesiunea istorică a episcopatului are o preoție capabilă să celebreze valid Euharistia; c) *Con-*

193. Vezi studiile publicate în vol. "«Intercommunion», editat de O. Baillie și J. Marsh, London, 1952.

194. *The Report of the Section on Unity,* în «New Delhi speaks»..., p. 64 .

195. *Ibidem.* 196. In «New Delhi speaks», p. 64.

197. *Christian unity as viewed by Eastern Orthodox Church...,* p. 163.

cepția «doctrinară» (luterană), care accentuează credința și doctrina euharistică, condiția intercomuniunii fiind unitatea de credință în prezența reală, deci un consens doctrinar asupra Euharistiei; d) *Concepția «deschisă»* (reformată), conform căreia Hristos este Domnul și săvîrșitorul Cinei, adică El invită pe toți și de aceea nici o doctrină sau disciplină nu poate să împiedice pe creștini să primească darul oferit de El gratuit [198].

Cum se explică această concepție «totală» a Ortodoxiei despre intercomuniune?

Răspunsul stă în viziunea pe care Ortodoxia o are despre relația directă dintre lucrarea sacramentală în Biserică, Euharistie și Biserică. Problema sacramentală implică deci problema ecleziologică.

Mai întîi, relația dintre taine și Biserică trebuie concepută în sensul că Biserica însăși este un organism sacramental, de aceea teologia sacramentală este interesată ca să stabilească cum se poate înțelege misterul Bisericii prin misterul euharistic, sau cum se prelungește prezența reală a lui Hristos în Biserică, adică de modalitatea în care Biserica însăși continuă prezența sacramentală a lui Hristos în lume. Deci «communio in sacris» nu ridică atît problema de a se recunoaște în mod reciproc de către Bisericile separate un număr mai mic sau mai mare de taine, cît pe aceea de a restabili comuniunea cu plenitudinea vieții bisericești, care are un sens sacramental. Tainele nu sînt niște instituții separate, independente, ci fac parte din structura instituțional-sacramentală a Bisericii, de aceea «koinonia» este în legătură nu numai cu Euharistia, în mod izolat, ci și cu plinătatea vieții și lucrării sacramentale. Intercomuniunea, așadar, implică restaurarea integrală a acestei structuri sacramentale. Desigur, în chip special, intercomuniunea nu poate fi desprinsă de relația organică dintre Biserică și Euharistie. Teologia din trecut s-a preocupat mai cu seamă de prezența reală a lui Hristos în Euharistie, dar n-a insistat asupra concepției patristice că Euharistia este taina unității Bisericii, adică a modului cum se realizează Biserica în Euharistie [199]. Căci dacă taina este actul sacramental în care Hristos zidește Biserica Sa, cu fiecare taină se adîncește relația membrului cu Trupul lui Hristos. Avînd în vedere natura și semnificația eclezială a tainelor. Euharistia este plenitudinea comuniunii cu Trupul tainic al Domnului prin împărtășirea cu Trupul euharistic. Lipsa comuniunii euharistice înseamnă destrămarea relației cu Biserica: «excomunicarea» aduce cu sine întreruperea unității cu Biserica.

Învățătura că Biserica este comunitatea realizată și actualizată prin slujirea și comuniunea euharistică are un puternic temei biblic și patristic.

---

198. Această schemă aparține lui Max Thurian, *Intercommunion*, în «Rencontre Oecuménique», X (1964), nr. 2, p. 8—10.

199. Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștii liturghii*, trad. cit., p. 90—91; Fr. Symeon, *The Eucharist as the sacrament of unity*, în «Sobornost», nr. 11, 1964, p. 640; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 521. N. Zernov, *The integration of the Church*, Greenwich, Connecticut, 1952, p. 100, consideră că cea mai importantă contribuție a Ortodoxiei în creștinismul actual o constituie doctrina ei euharistică.

Apostolul Pavel face o apropiere directă între «ecclesia» și «koinonia» euharistică: «Avînd în vedere că este o singură pîine, noi care sîntem mulți sîntem un singur trup, căci toți luăm o parte din aceeași pîine» (I Cor. X, 17). Cînd Apostolul se adresează «Bisericilor» din diferite localități, el se referă în mod direct la adunările euharistice locale (I Cor. I, 2; II Cor. I, 1; Gal. I, 2). De altfel, exegeții contemporani din curentul așa-zisei ecleziologii sacramentale insistă să se revină la sensul primordial al cuvîntului «ecclesia», adică acela de comunitate euharistică locală văzută, concretă [200].

Didahia vede în Euharistie taina unității Bisericii universale: «După cum această pîine frîntă era împrăștiată pe dealuri sau pe munți și adunîndu-se s-a făcut una, așa să se adune Biserica Ta de pe fața pămîntului în Împărăția Ta» [201]. Fericitul Augustin accentuează realismul euharistic, considerînd Euharistia taina păcii și unității creștine [202], iar Sfîntul Vasile arată că împărtășirea euharistică are ca efect comuniunea între creștini în Duhul Sfînt: «Iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un pahar, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Duhului Tău Sfînt» [203].

Pe linia acestei ecleziologii sacramentale ar fi de amintit și explicația Prof. Nikos Nissiotis în ceea ce privește raportul dintre Biserică și Euharistie. El susține că cuvintele «Acesta este Trupul Meu» se referă nu numai la elementele Euharistiei, ci și la comunitatea eclezială adunată pentru Euharistie: «Întreg misterul Bisericii ca Trup al lui Hristos trebuie să fie văzut prin jertfa euharistică. De aci concluzia că expresia «Acesta este Trupul Meu» nu este limitată ca o referință numai la elementele materiale de pîine și vin și nu este mărginită la misterul prefacerii, ci, de asemenea, se referă la Trupul Său în calitate de comuniune euharistică alcătuită din noi toți, împreună cu Apostolii, profeții și martirii. Aceasta este Biserica triumfătoare și luptătoare prezentă în mod real, adică Trupul Său, «Ecclesia» împrejurul Mesei Domnului, centrul comuniunii euharistice» [204].

Dînd aceste explicații, Prof. N. Nissiotis a presupus Biserica drept condiție a Euharistiei și a conclus că unitatea în Biserică constituie o condiție a comuniunii euharistice. Creștinii nu pot deci participa la aceeași Cină dacă nu formează o singură «Ecclesia». Intercomuniunea este posibilă numai atunci cînd cei ce sînt separați de Biserica Ortodoxă se hotărăsc să restaureze în mod definitiv unitatea lor vizibilă, refuzînd să mai trăiască separat. Atît înainte cît și după comuniune, trebuie să existe deci o unitate văzută a tuturor într-o singură Biserică [205]. Pentru ortodocși, intercomuniunea înseamnă participare deplină și reciprocă la viața sacramentală, Bisericile recunoscîndu-și hirotoniile și aparținînd la o comuniune euharistică unită. Nu se poate admite o intercomuniune unilaterală și ocazională. Intercomuniunea implică comuniune deplină reciprocă.

200. J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*. Éditions du Seuil, Paris, 1965, p. 20.

201. Cap. IX, 4, în «Scrierile Părinților apostolici», trad. cit., p. 177.

202. *Cuvîntarea 272* și *234*, P. L., XXXVIII, 1247, 1116.

203. *Rugăciunea după epicleză*, Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare, București, 1937, p. 227.

204. *Worship, Eucharist and Intercommunion...*, p. 39.

205. *Ibidem*, p. 46, 50. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 516, subliniază ideea că, în teologia sacramentală, condiție-

Problema intercomuniunii nu se pune însă sub forma acestei alternative radicale: scop sau mijloc al unității Bisericii, pentru că, de fapt, Euharistia este și mijloc și energie și scop al Bisericii. Dacă protestantismul concepe Euharistia ca un simbol al unității în Hristos, fără să vadă și referința ei ecleziologică, romano-catolicismul înclină să înțeleagă taina mai mult ca un mijloc de a participa la ceea ce deține instituția bisericească, sau ca o certitudine obiectivă a prezenței și lucrării eficace a harului, administrat de Biserică. Este aici, pe de o parte, o diminuare a unității în Biserică creată prin Euharistie, iar pe de altă parte, o diminuare a unității în Hristos, adică se simte că nu s-a găsit un echilibru organic între: «În afară de Hristos nu există mîntuire» și corelativul acesteia: «În afară de Biserică nu există mîntuire». Dar Tainele au o referință simultană îndoită, hristologică și ecleziologică. Termenii încorporare, participare, «koinonia» se referă deopotrivă la relația cu Hristos și la relația cu Biserica. Euharistia este plenitudinea vieții în Hristos și în Biserică; ea este deodată și condiție și expresie a Bisericii, de aceea problema intercomuniunii se va rezolva ținînd seamă de toate implicațiile naturii sacramentale a Bisericii. Biserica prelungește prezența reală a lui Hristos, își trage ființa din prezența Lui sacramentală. Trebuie însă să fie subliniat și sensul ecleziologic al tainelor, faptul că viața spirituală a creștinului e determinată de relația acestuia cu Trupul lui Hristos — Biserica, sursa și scopul tainelor.

Prin urmare, problema intercomuniunii trebuie așezată în contextul ecleziologiei sacramentale: ea depinde, în starea actuală a creștinismului, de chipul în care se concepe relația credinței creștine cu tainele, adică cum sînt corelate natura de organism sacramental și aspectul de comunitatea de credință. Pentru a se realiza un acord în această privință trebuie deci, mai întîi, să fie restaurată viziunea ecleziocentrică a vieții creștine și apoi, să fie refăcută unitatea sacramentală deplină cu Biserica, deoarece pentru Ortodoxie comuniunea euharistică înseamnă asimilarea realităților fundamentale ale Trupului lui Hristos.

Intercomuniunea aduce însă în discuție capitole speciale ale doctrinei și practicii creștine, care separă confesiunile și care constituie impedimente de netrecut în prezent. Dintre acestea, cele mai importante sînt: doctrina sacramentală, mai ales cea euharistică și preoția sacramentală în succesiune apostolică prin hirotonie episcopală.

Întotdeauna consensul dogmatic a fost socotit o condiție a comuniunii euharistice[206]. În considerațiile făcute asupra ecleziologiei euharistice s-a arătat că taina nu se poate despărți de mărturisirea credinței

narea Bisericii de Euharistie trebuie să se țină în cumpănă cu condiționarea Euharistiei de Biserică.

206. N. A. Nissiotis, *Worship, Eucharist and «Intercommunion»*. An ortodox reflection, în «Studia Liturgica», vol. II, nr. 3, 1963, p. 220: «Ceea ce caută ortodocșii prin aparenta lor atitudine conservatoare este să evite orice mișcare superficială pentru intercomuniune fără rădăcini permanente și — cel mai important lucru — fără a lua în serios situația Bisericilor care continuă să trăiască în schismă, înainte și după intercomuniune. Intercomuniunea nu trebuie niciodată privită ca un act izolat îndeplinit fără condițiile preliminare necesare și fără consecințe, în ciuda situației schismatice a tradițiilor Bisericii».

adevărate, pentru că taina este credința «in actu» și de aceea Euharistia — «taina unității» — fără unitate de credință ar fi doar un semn [207]. Deoarece există o interdependență ontologică între plenitudinea Revelației Logosului și prezența Lui sacramentală, nu se poate despărți comuniunea euharistică de comuniunea adevărului.

Biserica Ortodoxă a condiționat intercomuniunea de identitatea completă a credinței ortodoxe, fiindcă însăși apartenența la Biserică presupune mărturisirea totală a adevărului revelat de Iisus Hristos, Capul ei. Desigur că în situația actuală de separare a confesiunilor creștine, e greu de realizat unitatea dogmatică ce trebuie împlinită pentru a justifica intercomuniunea [208]. Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă așază la temelia slujirii și comuniunii euharistice credința și mărturisirea comună a realităților fundamentale și permanente ale învățăturii și practicii apostolice și patristice.

În ceea ce privește doctrina euharistică, discuțiile intercreștine în legătură cu prezența reală și jertfa euharistică n-au dus la nici un rezultat. Se recunosc totuși cîteva puncte comune, de pildă: cuvintele de instituire, aspectul memorial al morții lui Hristos, caracterul de sacrament al Trupului și Sîngelui [209].

Pentru a pregăti realizarea unui acord în doctrina euharistică, noua teologie sacramentală ar trebui să adîncească unele aspecte care interesează relația complexă Biserică-taine. În ultima vreme s-a vorbit mai ales despre relația dintre taine și evenimentele din istoria mîntuirii. Dar ideea că taina își are temeiul nu numai în porunca divină respectivă, ci mai ales în relația ei cu jertfa, moartea și învierea lui Hristos [210], ar trebui adusă într-o legătură mai directă cu natura sacramentală a Bisericii, căci numai în Biserică creștinul participă real la evenimentele mîntuirii, deoarece Hristos însuși include Biserica în actul Său de răscumpărare, într-un mod specific.

Această actualizare sacramentală a evenimentelor mîntuitoare are loc deci în Biserică, în care Hristos sălășluiește și pe care El o alege ca organ și mediu al lucrării Sale. Taina se produce în comunitatea de credință, dar și creează această comunitate, deoarece primirea Trupului euharistic înseamnă, în același timp, «includerea în Trupul tainic — Biserica». «Participarea» la jertfa euharistică implică «încorporarea»: «Koinonia somatos» este într-un dublu sens realitatea centrală nu numai a Euharistiei, ci și a întregului cult divin, deoarece noi nu numai ne asociem și luăm partea noastră din Trupul lui Hristos cel jertfit, ci sîntem incluși în

207. L. Zander, *Intercommunion and co-celebration*, în vol. «Intercommunion»..., p. 351.

208. *The Report of the Commission*, în vol. «Intercommunion», ed. cit., p. 23.

209. *Ibidem*, p. 41.

210. William D. Maxwell, *Holy Baptism and Resurrection*, în «Studia Liturgica», I (1962), nr. 3, p. 175: «N-ar fi putut să existe Taine dacă Domnul nostru n-ar fi înviat și n-ar fi fost proslăvit. Sacramentele derivă din El și din actul Său răscumpărător, nu numai din poruncile Sale specifice. Ele sînt eficace pentru că El trăiește pentru totdeauna și pentru că El este săvîrșitorul lor ca Marele Arhiereu. Aceasta face din Taine semne și simboluri care transmit ceea ce ele simbolizează». Vezi și L. M. Mc. Mahon, *Towards a theology of the Liturgy: Dom Odo Casel and the «Mysteriemtheorie»*, în «Studia Liturgica», III (1964), nr. 3, p. 129—154.

congregație sau comunitate ca Trupul lui Hristos. Este unul și același lucru dacă noi spunem că luăm Trupul Lui în noi sau dacă zicem că Trupul lui Hristos ne adună în El însuși. Nu poate exista una fără cealaltă. «Participare» nu înseamnă nimic fără «încorporare» [211].

Dintre elementele principale ale doctrinei ortodoxe despre Euharistie care pot prevala într-o sinteză pe această temă, se impune învățătura că prin slujirea liturgică și prin împărtășirea cu Trupul și Sîngele euharistic se *realizează* și *actualizează* taina Bisericii, adică însăși relația dintre Hristos-Capul și membrele Sale, în toată plenitudinea ei, încît Biserica deplină este acolo unde comunitatea de credință realizează evenimentul euharistic. Apoi, se cuvine să fie subliniat aspectul comunitar al Euharistiei, lucrarea sacramentală în care e implicată Biserica universală, în dubla ei relație verticală și orizontală. Euharistia constituie astfel o concentrare a tuturor funcțiilor bisericești: ea împreunează preoția sacramentală cu cea universală a credincioșilor, ea e sursa existenței spirituale și a comuniunii cu toți membrii comunității umane.

Principala condiție a intercomuniunii o reprezintă însă recunoașterea validității preoției sacramentale sau instituționale, lipsa hirotoniilor episcopale în succesiunea apostolică fiind socotită obstacolul de netrecut [212].

Există numeroase dovezi biblice și patristice despre structura ierarhică a Bisericii și despre rolul preoției în legătură cu tainele. De pildă, *Didahia* interzice să se săvîrșească ceva în Biserică fără episcop: nu este permis să se boteze și să se celebreze Euharistia fără episcop [213]. Sfîntul Ciprian, de asemenea, susține că în actul Euharistiei preotul «imită» pe Hristos [214]. În tradiția patristică și în întreaga teologie de mai tîrziu, sistemul sacramental stă în coerație cu structura ierarhică a Bisericii, respectiv cu hirotoniile valide în succesiune apostolică. De aceea pentru majoritatea Bisericilor creștine episcopatul este considerat un element care ține de natura Bisericii însăși: «Pentru mulți, în special pentru ortodocșii răsăriteni, vechi-catolici și o parte din anglicani, «order» (structura bisericească) nu e o simplă chestiune de organizare, ci de doctrină. Pentru ei episcopatul ține de *esse* al Bisericii și episcopatul în succesiune apostolică constituie o parte esențială a acelui «order» sacramental în care tainele pot să existe în sens adevărat și normal. Numai cei ce sînt hirotoniți de episcopi sînt de aceea autorizați în mod valid să celebreze Euharistia, iar intercomuniunea cu o Biserică ce nu are o astfel de preoție, nu se discută. Nici chiar dragostea nu poate să îngăduie un pas ca acesta, deoarece dragostea

211. Wilhelm Stählin, *«Koinonia» and Wirship,* în «Studia Liturgica», I (1962), nr. 4, p. 227. W. D. Maxwell, *op. cit.,* p. 175: «In sacramente noi sîntem uniți cu Domnul cel viu în Biserica Sa, așa cum Trupul Său mistic sau mireasa este unită cu mirele. Astfel, sacramentele pot fi săvîrșite numai în și de către Biserică, în care El sălășluiește și pe care o alege ca organ și mediu ale lucrării Sale.

212. *Report of the Commission,* în «Intercommunion», p. 32—35; Vezi de asemenea: Mitropolit Serghie, *Importanța succesiunii apostolice la ortodocși* (trad. de Pr. D. Stăniloae), în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIX (1963), nr, 9—10, p. 574—591; H. A. Hodges, *Eucharistie dans une Eglise divisée,* în «Rencontre Oecuménique», vol. X (1964), nr. 2, p. 21.

213. Sf. Ignatie, *Către Smirneni,* 8, 1, ed. Funk, I, p. 282.

214. *Epistola LXIII,* 14, P. L., IV, 386.

nu poate fi separată de regula de credință care, dacă pretinde anumite lucruri, trebuie să fie respectate»[215].

Biserica Ortodoxă acordă o importanță excepțională continuității succesiunii apostolice în Bisericile neortodoxe ; orice ruptură în transmiterea legitimă a autorității apostolice în Biserică înseamnă o întrerupere în continuitatea slujirii sacramentale. De aceea sacramentele Bisericilor «neepiscopale» stau sub rezerva recunoașterii autorității apostolice a ierarhiei în Bisericile respective [216]. Prin urmare, «continuitatea vizibilă a unei structuri de autoritate în Biserică» trebuie luată în serios în discuțiile despre intercomuniune.

Pe de altă parte, Ortodoxia a făcut o corelație organică între succesiunea validă și doctrina adevărată, deoarece «credința comună și cultul comun sînt inseparabile în continuitatea istorică a Bisericii Ortodoxe» [217]. Intercomuniunea ar fi deci posibilă atunci cînd ar fi realizate unitatea de credință și recunoașterea structurii ierarhice a Bisericii, pentru că singura intercomuniune practicată în Biserica Veche neîmpărțită a fost comuniunea între Bisericile locale diverse într-un consens dogmatic obiectiv și o unitate recunoscută a episcopatului [218].

În ce măsură în comunitățile neortodoxe se realizează acele condiții pe care Biserica Ortodoxă le consideră ca absolut necesare intercomuniunii euharistice ?

De fapt, din punct de vedere ecleziologic, intercomuniunea s-ar putea practica numai între acele Biserici care își recunosc reciproc un «status» eclezial valid și desigur că, în situația actuală, recunoașterea caracterului de «Biserică» comunităților neortodoxe, din partea Ortodoxiei, întîmpină greutăți [219]. Cu toate acestea, chestiunea atît de complexă: cum apreciază Ortodoxia natura eclezială și cum interpretează structura ecleziologică a Bisericilor neortodoxe se cere să fie rezolvată pe baza principiilor ecumenismului apostolic și patristic.

În teologia de pînă acum, întrebările de mai sus s-au formulat în aspectele lor mai concrete, anume ce valoare au instituțiile și tainele existente și săvîrșite în afară de Biserica Ortodoxă. În general, răspunsul a fost căutat în tradiția canonică pe care autoritatea bisericească a fixat-o cu privire la tainele ereticilor și schismaticilor.

O teză este aceasta: în afară de Biserică nu lucrează harul, de aceea tainele săvîrșite de cei separați de Biserica Ortodoxă nu sînt valide [220]. Co-

215. J. G. Davies, *op. cit.*, p. 7—8.

216. *Report of the Commission,* în vol. «Intercommunion», p. 32—33.

217. *Christian unity as viewed by the Eastern Orthodox Church...*, p. 162; Pr. Prof. Spiridon Cândea, *Cultul creștin și unitatea Bisericii lui Iisus Hristos,* în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 473—488. 218. G. Florovsky, *Terms of communion,* în vol. «Intercommunion», p. 49.

219. Kallistos Timothy Ware, *Intercommunion.* The decisions of Vatican II and the Orthodox standpoint, în «Sobornost», nr. 4, 1966, p. 258—272, distinge două feluri de intercomuniune: «ordinară» și «iconomică».

220. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Principiul iconomiei din punct de vedere dogmatic,* în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 139—149; Idem, *Botezul ereticilor,* în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 4—6, p. 266 ș.u.; Pr. D. Stăniloae, *«Iconomia» în Biserica Ortodoxă,* în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 152—186. Vezi și: Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene,* trad. de Prof. D Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 327—330; John A, Douglas, *The Orthodox principle of*

muniunea sacramentală cu eterodocșii nu este posibilă pentru că harul nu se comunică decît în Biserica adevărată. Deși tainele eterodoxe sînt invalide, prin iconomie totuși ar putea fi considerate valide, dacă comunitățile respective acceptă credința ortodoxă.

Principiul «iconomiei» este acceptat, în fond, de întreaga teologie ortodoxă, chiar dacă există unii care se îndoiesc de baza lui teologică. El a fost pus în circulație în epoca modernă de teologii greci.

Prof. Diovuniotis, de pildă, susține că pînă în secolul al V-lea, în Biserica Ortodoxă a prevalat părerea Sfîntului Ciprian, după care tainele schismaticilor și ereticilor nu pot fi recunoscute ca valide, deoarece în afară de Biserică nu există har și tainele sînt inoperante [221]. Din secolul al V-lea, Biserica a aplicat cu privire la aceste taine principiul *iconomiei*, în contrast cu *acrivia*, avînd în vedere interese mai generale. Biserica s-a pronunțat cu privire la tainele acelorași eretici și schismatici, uneori recunoscîndu-le prin iconomie ca valide, alteori ca invalide.

După părerea lui Diovuniotis, iconomia schimbă ceea ce e invalid în taine valide și ceea ce e valid în sacramente invalide. Este evident că dacă tainele pe care Biserica le primește ca valide, folosind iconomia, ar fi fost valide în ele însele întrebuințarea iconomiei n-ar fi necesară. Dacă botezul unor eretici era valid, ei trebuia să fie primiți în Biserică fără botez întrucît botezul nu se repetă și deci primirea lor fără botez, prin iconomie, ar fi superfluă. De pildă, Sfîntul Vasile cel Mare, folosind iconomia cu privire la catari și encratiți, a acceptat botezul lor invalid și aceștia au fost primiți fără să fie botezați [222].

Referindu-se la practica Bisericii Grecești, care primește pe apuseni uneori prin botez, alteori fără botez, Diovuniotis se întreabă dacă botezul acestora e valid sau invalid. Dacă e valid, de ce sînt botezați, pentru că rebotezarea este interzisă. Apoi, de ce poate fi valid sau invalid cîtă vreme eterodoxia lor e permanentă. La toate aceste întrebări el dă răspunsul următor: Biserica, în calitatea ei de «iconom» al harului divin, poate trata tainele invalide ca valide și tainele valide ca invalide [223].

Astfel, după teologii ortodocși care acceptă această teză, botezul eterodocșilor nu ar fi valid în sine, sau nu ar fi deplin valid, încît ar avea nevoie de o adevărată revalidare din partea Bisericii Ortodoxe, prin iconomie, la intrarea acestora în Biserica Ortodoxă.

Desigur, principiul iconomiei în sine și aplicarea lui sînt probleme încă neclarificate definitiv și suportă discuții și interpretări diferite. În legătură cu aceasta ar fi de amintit și opiniile Prof. G. Florovsky despre iconomie, întrucît unele din sugestiile sale sînt semnificative.

Într-un articol despre «limitele Bisericii» [224], G. Florovsky a arătat că, deși premisele teologice ale învățăturii Sfîntului Ciprian despre lipsa de har în afară de Biserică n-au fost dezaprobate, totuși concluziile ei practice n-au fost acceptate

---

economy and its exercise, în «The Christian East», XIII (1932), nr. 3—4, p. 99—109; J. I. Kotsonis, *The canonical view of intercommunion with those not of the orthodox faith* și *Problems of «ecclesiastical economy»* (în greceşte), după recenzia de Austin Oakley, în «Church Quarterly Review», CLIX (1958), p. 458—460.

221. *The principle of economy*, în «The Church Quarterly Review», April 1933, p. 93—94.

222. *Ibidem*, p. 98. 223. *Ibidem*.

224. În «Church Quarterly Review», Oct. 1933, p. 117—131.

și îngăduite de conștiința Bisericii. Se știe că Sfîntul Ciprian vorbește de absența completă a harului în adunările schismatice, ca secte, întrucît tainele sînt instituite și au efect numai în Biserică, pe cînd orice schismă este o deviere de la Biserică. După Prof. Florovsky, Sfîntul Ciprian are dreptate cînd spune că taina e săvîrșită în Biserică, dar acest *în* e definit prea strîmt, fiindcă pleacă de la supoziția că limitele canonice și harismatice ale Bisericii coincid. Conștiința Bisericii însă n-a confirmat această identificare, căci Biserica ca organism mistic nu poate fi descrisă numai în termeni și categorii canonice. Foarte adesea limitele ei canonice determină pe cele harismatice, dar în ființa ei sacramentală și mistică, Biserica depășește limitele canonice [225]. Se știe apoi că, în diferite ocazii, Biserica a lăsat să se înțeleagă că tainele schismaticilor și chiar ale ereticilor ar fi valide, că, adică, tainele ar putea fi celebrate în afară de limitele strict canonice ale Bisericii. Uneori Biserica a primit adepți dintre eterodocși nu pe calea botezului și chiar fără mirungere, iar pe unii clerici în hirotoniile lor existente, recunoscînd astfel validitatea sau realitatea ritului în ereziile lor, săvîrșit în afară de Biserică.

În epoca modernă, problema ereticilor a fost socotită numai o chestiune de «iconomie». Vorbind despre teoria iconomiei, după care Biserica are puterea și dreptul de a converti ceea ce e invalid în valid, Florovsky susține că aceasta nu e o învățătură bisericească, ci o opinie teologică tîrzie și controversată, apărută într-o perioadă de confuzie și decadență teologică. Ea prezintă multe contradicții și dă a se înțelege că sistemul sacramental ortodox este inconsecvent, căci dacă în afară de Biserică nu este har, atunci nu se poate aplica iconomia, iar dacă Biserica primește pe eretici fără botez, atunci se creează o aparență de recunoaștere din partea Bisericii că tainele și riturile schismatice sînt valide [226].

Desigur, precizează G. Florovsky, a susține «validitatea» tainelor și a ierarhiei în secte nu înseamnă a desființa bariera dintre sectă și unitate. Dar aceasta e o barieră a mîntuirii, adică mai mult spirituală decît canonică, pentru că harul e prezent, dar în afară de comuniunea cu Biserica nu mîntuiește. De aceea teoria «branch-church» nu poate fi acceptată. Totuși secta nu e numai o «ramură», o voință pentru schismă. E sfera misterioasă și chiar enigmatică dincolo de limitele dogmatice canonice ale Bisericii unde tainele sînt încă celebrate [227].

---

225. *Ibidem*, p. 119. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 342, referindu-se la «dimensiunea harismatică a Bisericii» scrie: «După doctrina Sfîntului Ciprian, tainele nu sînt valide și eficace decît în Biserică; în afară de Biserică nu există sacrament.

Biserica însă nu și-a însușit niciodată această doctrină și în practică ea acceptă cel puțin Botezul neortodocșilor, iar în caz de schismă, ea poate recunoaște «Ungerea cu mir» și «Hirotonia». Există deci un spațiu harismatic intermediar în afară de Biserică, unde se situează sacramentul sau sacramentele; limita canonică restrictivă nu coincide cu limita harismatică a acțiunii Duhului Sfînt. Dacă afirmăm că tainele nu sînt valide și eficace decît în Biserică, acest *în* devine foarte misterios, căci el transcende frontiera vizibilă a canoanelor. Nici o iconomie pastorală nu poate să dea niciodată forță de sacrament unui act care nu aparține Bisericii; aceasta poate recunoaște ceea ce există în adevăr sau nu poate să-l recunoască, dar ea nu poate schimba natura actului. De asemenea, este evident că ritualul de primire a unui neortodox în Biserică nu poate, în mod posterior, să completeze și să facă valide actele anterioare incomplete... Noi știm unde este Biserica, dar nu ne este dat să hotărîm și să spunem unde nu este Biserica».

226. G. Florovsky, *art. cit.*, p. 121.

227. *Ibidem*, p. 129. G. Florovsky propune ca teologia ortodoxă să ia în considerare învățătura sacramentală a Fericitului Augustin, care a fost acceptată și în doctrina romano-catolică.

După Fericitul Augustin, Biserica continuă să fie activă în sacramentele schismaticilor, adică ea lucrează și în afară, încît ce este valid în secte aparține Bisericii. Secta rămîne unită cu Biserica prin harul tainelor, deși acest har nu este eficace. Fericitul Augustin face deosebire

Limita e reală, dar poate că nu ca o prăpastie. Există multe legături nerupte prin care comunitățile schismatice sînt ținute împreună într-o oarecare unitate cu Biserica neîmpărțită.

Considerațiile de mai sus pot să fie structurate astfel:

Problema limitelor Bisericii nu este încă rezolvată, însă e dificil să se admită în concret o zonă «harismatică» a Bisericii dincolo de limitele ei canonice. G. Florovsky și-a dat seama de acest lucru și a precizat apoi că, chiar cînd se admite o distincție între limita canonică strictă și o limită harismatică-sacramentală, totuși nu s-a permis niciodată să se depășească limitele canonice, oricare ar fi status-ul real al comunităților separate [228]. Nici o comuniune nu merge dincolo de limitele canonice pentru că această limită indică absența unității.

Biserica Ortodoxă nu ar avea o concepție definitivă despre iconomie, ci numai norme canonice emise de autoritatea bisericească, care desigur că au o bază teologică. Disciplina canonică cu privire la tainele ereticilor a fost destul de blîndă și a variat, și n-a existat o uniformitate rigidă în practică. Ultima hotărîre cu caracter ecumenic — anume canonul 95 al Sinodului Trulan (692) care a codificat deciziile sinodale anterioare — lasă să se înțeleagă că anumite taine «ilegale» ar putea fi primite și recunoscute ca valide (reale), adică nu era o datorie absolută ca tainele care fusese conferite în erezie sau schismă să fie administrate din nou în Biserică. G. Florovsky crede că distincția ce se făcea între diferite categorii de schismatici sugerează ideea că există diferite grade în «status»-ul lor creștin [229]. Iar faptul că a existat o mare variație în practică a făcut să se evite a vedea vreo inferență doctrinară în canoane.

G. Florovsky recomandă să fie reluată concepția Fericitului Augustin în interpretarea tainelor schismaticilor, deoarece, pentru acesta, ruptura unei unități nu modifică integritatea elementelor constituente [230]. Episcopii și preoții schismatici lucrează — chiar împotriva voinței lor — în numele și în interesul Bisericii universale. Cu toate acestea, G. Florovsky recunoaște că e foarte greu de

---

între «validitatea» tainelor sau actualitate și «eficacitate». Sacramentele schismaticilor au validitate, adică sînt sacramente în mod real, dar ele nu sînt eficace, pentru că ei sînt separați de Biserică, adică lipsește iubirea în sectă. Unitatea de iubire cu Biserica e o condiție necesară a puterii mîntuitoare a tainelor. Pentru Fericitul Augustin există doi factori ai existenței sacramentale: harul divin și iubirea. Desigur că taina este săvîrșită prin har, iar nu prin iubire. Dar pentru el important nu este faptul că sacramentele schismaticilor sînt «illicita», ci faptul că schisma e o denaturare a iubirii. Astfel schismaticii nu sînt încă în Biserică, dar Biserica continuă să lucreze în schisme. «Validitatea» sacramentelor la schismatici reprezintă și o nădejde a întoarcerii lor la plenitudinea și unitatea catolică.

Florovsky afirmă că teologia sacramentală a Fericitului Augustin n-a fost acceptată în Biserica Răsăriteană și nici de teologia bizantină, deoarece n-a fost bine cunoscută. Nu există o însușire creatoare a concepției Fericitului Augustin, în Răsărit. Teologia ortodoxă totuși trebuie să încerce să exprime și să explice uzanța canonică și tradițională cu privire la eretici și schismatici, pe baza premiselor generale stabilite de Fericitul Augustin.

228. *Ibidem.*

229. *Terms of communion...*, în vol. «Intercommunion», p. 54.

230. Vezi critica teoriei Fericitului Augustin la Hr. Andruțos, *Simbolica,* trad. de Prof. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, p. 253—259: «Teoria lui Augustin, oricît de satisfăcător ar împăca validitatea tainelor dinafara Bisericii cu dogma despre Biserica mîntuitoare, vatămă totuși dogma despre o singură Biserică. Din punct de vedere ortodox, ea nu are nici o îndreptățire... Acceptarea în principiu a botezului dinafara Bisericii lărgește, în chip vădit, limitele unei singure Biserici văzute...».

admis ideea că nu este afectată catolicitatea Bisericii de spiritul sectar, idee care este implicată în sistemul lui Augustin.

Teoria iconomiei reprezintă o caracteristică a teologiei grecești moderne. S-a spus că Hr. Andruțos, în lucrarea *Validitatea hirotoniilor anglicane*, ar fi aplicat pentru prima oară termenul iconomie la relațiile cu eterodocșii [231]. Teologia greacă nu admite validitatea tainelor din afară de Ortodoxie. Nerepetarea tainelor eterodocșilor nu implică prin urmare recunoașterea preoției neortodoxe, ci e o simplă dispensă pastorală a autorității bisericești, o acțiune de «iconomie» pornită din iubire. Credem că teologii greci subliniază pe bună dreptate puterea Bisericii de a pune har în ceva fără har, dar ei nu iau în considerare diferitele relații dintre Ortodoxie și comunitățile neortodoxe și caracterul lor de «Biserică».

Dimpotrivă, pentru teologia rusă problema unității e o problemă teologică în primul rînd, nu atît canonică. De aceea, tainele nu ar trebui să se repete în Biserica Ortodoxă pentru că ele ar avea o semnificație reală, harismatică, chiar în afară de limitele canonice ale Bisericii. Însă pe linia acestei teologii, se pare că Biserica devine nevăzută.

Din cele expuse asupra iconomiei se pot trage cîteva concluzii pentru problema intercomuniunii. Iconomia nu s-ar mai putea aplica în actul de intercomuniune dintre Ortodoxie și celelalte comunități creștine și aceasta din două motive: Mai întîi, s-ar pune la îndoială și s-ar respinge, în principiu, caracterul de «Biserică» al comunităților recunoscute în acest mod. Este deci corectă observația că «obținerea recunoașterii prin iconomie a tainelor e bazată pe denigrarea «status»-ului bisericesc [232]. În felul acesta, criteriul de acceptare sau respingere a tainelor săvîrșite în comunitățile neortodoxe, ar urma să fie tocmai recunoașterea sau nerecunoașterea caracterului de «Biserică» al acestor comunități. Prin urmare, simbolica ortodoxă apreciază tainele dinafară de ea nu ca lucrări în sine, în mod izolat, ritualistic, și nici nu le poate recunoaște desfăcute de complexul vieții bisericești din acea comunitate. Ortodoxia este interesată ca să afle în ce măsură comunitățile eterodoxe au o structură ecleziologică reală care le-ar permite să fie autentice manifestări locale ale Bisericii celei una. Validitatea preoției ar consta în autoritatea și capacitatea de a sluji în numele Bisericii universale în orice loc și timp, iar validitatea tainei, în puterea ei de a produce un efect eclezial, o relație sacramentală obiectivă cu Biserica sobornicească. Așadar, intercomuniunea presupune «recunoașterea» caracterului de «Biserică» al comunităților angajate în refacerea unității sacramentale.

În al doilea rînd, intercomuniunea implică condiții și realități instituționale, acele «vestigia ecclesiae» pe care iconomia nu le poate nici dispensa, nici crea. De pildă, Biserica Ortodoxă n-ar putea recunoaște prin «iconomie» drept valide hirotoniile săvîrșite în Bisericile unde nu există succesiune apostolică pe linie istorică, dogmatică și sacramentală [233].

---

231. Idem, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement...*, p. 212 ș.u.

232. Dr. E. J. Thomson, *Economy*, în «The Journal of Theological Studies», vol. XVI (1965), part. 2, p. 370.

233. Alexis (van der Mensbrugghe), *Les sacraments: points ou murs entre l'Orthodoxie et Rome*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», nr. 51, 1965, p. 170.

Ar fi de amintit aici faptul că în 1935, Comisia ortodoxă română care a studiat problema recunoașterii validității hirotoniilor anglicane a recomandat Sfîntului Sinod al Bisericii noastre să recunoască această validitate fără să se facă uz de «iconomie» [234]. Comisia a studiat doctrina anglicană, în general, și învățătura despre caracterul sacramental al euharistiei și hirotoniei, în special. La baza recomandării recunoașterii validității a stat consensul dintre doctrina sacramentală ortodoxă și cea anglicană. Teologii români n-au găsit necesară practicarea iconomiei în acest caz, deoarece au recunoscut o suficientă bază teologică pentru acceptarea validității, în special succesiunea apostolică și caracterul de taină al Euharistiei săvîrșită în Biserica Anglicană.

Biserica Ortodoxă trebuie să exprime și să explice natura relației ei cu comunitățile neortodoxe nu numai în sens negativ ci și în sens pozitiv. Adică, se poate afirma că «dincolo» de ea ar exista o realitate creștină ce posedă o oarecare semnificație pentru Biserica universală și care deci este într-o relație cu Ortodoxia. Se poate vorbi chiar de o oarecare semnificație ecleziologică variată și graduală a comunităților neortodoxe. Deși sînt despărțite vizibil de Biserica adevărată, totuși ele ar putea fi descrise ca manifestări locale, izolate, subiective, nedepline sau deformate ale Bisericii lui Hristos [235]. Realismul lor ecleziologic este exprimat în diverse «vestigia ecclesiae»: Botezul în numele Sfintei Treimi, acceptarea Cuvîntului lui Dumnezeu revelat în Iisus Hristos, baza hristologică a cultului euharistic, dinamismul ecleziocentric al adunării în numele lui Hristos, succesiunea apostolică a preoției și tainele, în unele Biserici. Întrucît tainele se săvîrșesc nu numai în și prin Biserică, ci și pentru Biserică, tainele eterodocșilor nu au Biserica drept condiție, nu actualizează Biserica, dar cînd sînt făcute pentru relația cu Biserica, ele pot avea un efect eclezial. Desigur că această valoare este totdeauna condiționată și nedeplină [236]. Viața sacramentală se consolidează pe măsura unității totale cu Biserica adevărată, iar cine se separă deliberat de această Biserică nu poate să lucreze în numele ei, deoarece Taina constituie tocmai relația sacramentală obiectivă cu Biserica universală.

Acceptarea validității universale a Botezului ar fi singurul act «iconomic» din partea Bisericii Ortodoxe, în vederea recunoașterii unui oarecare element fundamental eclezial în structura tuturor comunităților și Bisericilor creștine și în interesul catolicității ei harismatice [237]. Dar relația creată prin Botez cere comuniunea cu toate laturile vieții bisericești, care

234. *Conferința română ortodoxă-anglicană ținută la București (1—8 iunie 1935)*, București, 1938, p. 36—37. Pr. Prof. Liviu Stan susține că s-ar putea aplica iconomia la recunoașterea validității tainelor săvîrșite în afara Bisericii, fără ca cei ce le-au primit să fi intrat în Biserică, întrucît neortodocșii se găsesc în «tinda Bisericii» și ei formează, într-un sens larg, «o parte din pleroma Bisericii» *(Perspectiva canonică a relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism*, în «Ortodoxia», X (1953), nr. 2, p. 296).

235. Despre părerile ortodoxe referitoare la starea celorlalte confesiuni, vezi Pr. Prof. D. Belu, *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul...*, p. 507—512.

236. Henry Hill, *Father Sergius Bulgakov and intercommunion*, în «Sobornost», nr. 4, 1966, p. 272—276.

237. Unii susțin că recunoașterea Botezului aduce cu sine intercomuniunea, întrucît Botezul și Euharistia sînt inseparabile: «Dacă o Biserică poate boteza în mod valid, ea poate împărtăși

se găsesc în deplinătatea lor în Biserica adevărată. Numai în unitatea cu această Biserică se creează o bază sacramentală deplină și deci posibilitatea intercomuniunii euharistice.

Există o deosebire de accent între teologia greacă și cea rusă în ceea ce privește abordarea intercomuniunii: teologii greci, avînd în vedere în chip special aspectul de instituție sacramentală al Bisericii, accentuează că în afară de Biserică nu este har, de aceea ei declară tainele eterodocșilor nevalide chiar cînd sînt săvîrșite după rînduielile canonice. Ceea ce trebuie reținut ca pozitiv în această concepție este necesitatea de identificare a Bisericii adevărate, pentru că în starea actuală a creștinismului este necesară o delimitare a Ortodoxiei.

În ultimul timp s-a preconizat și o atitudine intermediară — în favoarea căreia s-au pronunțat patriarhul Serghie și alți teologi ortodocși — care recunoaște că eterodocșii au păstrat o oarecare relație cu Biserica și deci și posibilitatea de a folosi harul Bisericii [238]. După aceea, un criteriu hotărîtor în aplicarea iconomiei ar trebui să fie tendința de apropiere a eterodocșilor față de Ortodoxie, adică prezența unui element dinamic în acele comunități sau gravitarea lor spre Ortodoxie.

Pornind de la principiul că libertatea Bisericii în practicarea iconomiei e limitată de anumite criterii care fac posibilă această iconomie, în afară de criteriile amintite mai sus, se impune ca necesară o considerare mai favorabilă a elementelor instituționale pozitive care există în afară de Ortodoxie ca realități ecleziale în comunitățile neortodoxe și care determină structura acelor comunități (credința în Hristos, Botezul în numele Sfintei Treimi, succesiunea apostolică, etc.). Astfel, pentru a găsi o justificare ecleziologică acestei poziții intermediare trebuie să se aibă în vedere criteriul interpretării realităților ecleziale din comunitățile neortodoxe, pe care Biserica Ortodoxă nu le poate anula, dacă ele sînt recunoscute ca prezențe sau manifestări ale ei în acele comunități.

*

Prezentăm în continuare concluziile generale asupra aspectelor ecleziologiei contemporane:

1. Refacerea unității creștine constituie în primul rînd o problemă de doctrină despre Biserică. De aici nevoia unei sinteze ecleziologice care să cuprindă într-o unitate dialectică realitățile complexe și variate ale naturii ontologice, ale relațiilor funcționale, ale existenței istorice a Bisericii. Prin urmare, studiul și dialogul ecumenic trebuie îndrumate principial spre găsirea unei baze ecleziologice ecumenice. Pentru a face istoria și critica realistă a schismei, pentru a înlătura dezbinarea dintre Biserici, pentru a împlini nevoile pastorale ale creștinătății și a răspunde cu suc-

---

în același mod, iar cei care participă la unitatea baptismală trebuie să participe și la unitatea euharistică prin intercomuniune. Pentru că, strict vorbind, nu există decît un sacrament, iar Botezul și Euharistia aparțin acestui întreg indivizibil. Într-adevăr, Euharistia presupune încorporarea baptismală și acolo unde aceasta s-a propus, intercomuniunea trebuie să se realizeze» I. G. Davies, *art. cit.*, p. 6.

238. Pr. Prof. D. Stăniloae, *«Iconomia» în Biserica Ortodoxă...*, p. 175 ș.u.

ces la problemele sociale contemporane, Bisericilor creștine le revine datoria de a formula coordonatele unei mărturisiri comune despre Biserica —Trupul lui Hristos. Iar în această sinteză dialectică de proporții ecumenice, ecleziologia ortodoxă aduce principiile dogmatice și spirituale ale tradiției patristice, principii de asimilare și de integrare a totalității elementelor care au valoare reală și simbolică pentru taina Bisericii lui Hristos.

2. Corelația organică dintre aspectul hristologic, instituțional-sacramental și cel pnevmatologic, harismatic, comunitar-spiritual face ca Biserica să nu fie înțeleasă pur și simplu ca o «instituție a mîntuirii», în sensul că funcția ei este de a distribui harul prin mijlocirea tainelor. Biserica, lucrînd în perioada de «îndumnezeire» din istoria mîntuirii, reprezintă organismul în care se înfăptuiește acel «schimb ontologic» cu Dumnezeu, prin prezența sacramentală a lui Hristos în Duhul Sfînt. Instituția, comunitatea, comuniunea sînt ținute împreună, încît Biserica nu este o instituție juridică lipsită de Hristos, ci comunitatea plină de Hristos în comuniunea Duhului Sfînt: «Dar caracterul de instituție al Bisericii nu se opune celui de comunitate în dragoste. Temeiul instituțional al Bisericii este Hristos, Care depășește pe oameni, dar îi și îmbrățișează, Care rămîne același, dar același nu într-o rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale și a roadelor ei, prin taine, tuturor celor ce vor să le primească. Biserica nu este o instituție în sensul unui sistem de norme lipsit de Hristos și supravegheat de o autoritate impersonală, nu e o instituție ce desparte pe oameni de Hristos, ci o instituție plină de Hristos...» [239].

3. Criteriul euharistic pentru înțelegerea și exprimarea tainei Bisericii a fost aplicat în sensul că Biserica reprezintă deopotrivă condiția și consecința Euharistiei, care constituie izvorul, centrul și expresia vieții bisericești. Prin ea se produce, se actualizează și se desăvîrșește unitatea văzută deplină a Bisericii, în dimensiunea ei verticală și orizontală. Teologia euharistică și cea liturgică în general pot sluji drept cale și criteriu pentru înțelegerea vieții bisericești, pentru că în actul liturgic comunitatea care mărturisește se jertfește și se unește cu Hristos euharistic, se adună ca Biserică, se realizează ca Trupul tainic al Domnului. În liturghie se concentrează prezența sacramentală și a Bisericii; aici comunitatea se cunoaște pe sine a fi Biserică. De aceea s-a spus că numai acela care înțelege liturghia înțelege Biserica.

4. Unitatea Bisericii nu este o unitate abstractă, cu caracter eshatologic sau administrativ, ci este asimilarea reală a plenitudinii Bisericii prin identitatea credinței, prin comuniunea sacramentală și prin viața spirituală comună. Orice separare de Biserica adevărată comună, Biserica apostolică și patristică, înseamnă o întrerupere a curentului sacramental și spiritual care hrănește Biserica universală. Biserica Ortodoxă are o atitudine exigentă în problema comuniunii euharistice interbisericești, de aceea trebuie luată în serios situația acelor Biserici care ar continua să rămînă în stare de schismă înainte și după intercomuniune. Intercomuniunea nu trebuie privită niciodată ca un act izolat, îndeplinit fără condi-

239. Idem, *Sinteză ecleziologică...*, p. 277.

ții preliminare necesare și fără consecințe, deoarece prin intercomuniune se actualizează însăși unitatea Bisericii universale.

5. Constituția eclezială divină a Bisericii decurge din relația fundamentală ontologică ce s-a stabilit între Dumnezeu și umanitate prin întruparea și jertfa lui Iisus Hristos. Între Iisus Hristos și Biserică există o continuitate dinamică în Duhul Sfînt, Care face ca Biserica să crească în Hristos, să devină «pleroma» lui Hristos (Efes. I, 23). Astfel, convergența hristocentrică a Bisericii nu e o stare nemișcată, imobilă, ci o permanentă și infinită adîncire a relației cu Hristos, a relației cu ea însăși și cu lumea. Există un «dinamism sacramental» al Bisericii, care are mobilul central în Euharistie; Euharistia este totodată actualizarea și realizarea Bisericii, căci taina e săvîrșită în Biserică, prin și pentru Biserică.

6. În problema intercomuniunii euharistice «dilema» persistă, deoarece, deși Ortodoxia recunoaște că există o unitate de credință fundamentală între creștini și o bază sacramentală pe care o dă Botezul valid, totuși acestea nu constituie, din punct de vedere al ecleziologiei ortodoxe, o întemeiere suficientă pentru comuniunea «ordinară», deplină, imediată între creștini, în starea lor actuală de separare. Intercomuniunea «din economie» nu angajează Biserica, pe cînd intercomuniunea «ordinară» presupune o relație totală cu întreaga Biserică, deoarece Euharistia este lucrarea în care se actualizează relația lui Hristos cu Trupul Său, cu totalitatea lui și cu fiecare membru al său în parte.

7. Concepția romano-catolică despre unitatea Bisericii universale rămîne incompatibilă cu principiile ecleziologiei ortodoxe. Primatul papal nu poate fi incorporat în organismul Bisericii, nici din punct de vedere sacramental, nici organizatoric. O instituție există dacă constituie o parte din viața Bisericii și corespunde unei funcții interne a Bisericii; or, papalitatea, ca instituție deasupra Bisericii, nu are o legătură organică cu structura ei sacramentală. Episcopul Romei este conducătorul unei Biserici locale, și în această calitate el trebuie să fie în comuniune dogmatică și liturgică cu celelalte Biserici locale. Subordonarea jurisdicțională față de episcopul Romei nu face parte din criteriile apartenenței la Biserica universală.

În ceea ce privește protestatismul, problema cea mai dificilă este lipsa unei distincții de natură între preoția laicilor și preoția ierarhică. Ierarhia reprezintă trepte de relație sacramentală cu Biserica, trepte învestite cu autoritate apostolică în Biserică, nu instituții fără legătură cu Biserica, ca în romano-catolicism, sau numai trepte de slujire bisericească, ca în protestantism. Episcopatul, așadar, ține de natura sacramentală a Bisericii, nu reprezintă doar o formă de organizare istorică.

De asemenea este greu de acceptat ideea pusă în circulație de Consiliul Ecumenic al Bisericilor că nici o doctrină despre natura și unitatea Bisericii nu poate fi impusă Mișcării ecumenice.

PARTEA DOUA

ASPECTE DOGMATICE ALE ECUMENISMULUI

A treia Conferință Panortodoxă de la Rodos (1964) a reînnoit, pe temeiul hotărîrilor Conferințelor anterioare, dorința Bisericii Ortodoxe de a sprijini mai departe străduințele ecumenice contemporane : «Sfînta noastră Biserică Ortodoxă proclamă că dorește totdeauna raporturi bune cu toate Bisericile și confesiunile creștine, spre zidirea unității creștinilor în una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică a Domnului, după cuvîntul Lui «ca toți să fie una» (Ioan XVII, 21) [240].

Totodată Conferința a constatat că reluarea dialogului teologic interbisericesc presupune crearea de condiții adecvate, dacă se urmărește un rezultat real și pozitiv. De aceea teologia noastră, angajată în preocupările pancreștine ale Ortodoxiei, caută să prezinte în mod obiectiv premisele, realitățile și perspectivele uneia din cele mai dificile probleme bisericești ale epocii noastre, ecumenismul.

După Schisma din secolul al XI-lea și după Reforma din secolul al XVI-lea, viața bisericească a trecut printr-o crescîndă criză a spiritului ecumenic autentic. Adîncită pe măsură ce Bisericile își formau în mod separat o individualitate «confesională», această criză s-a manifestat, mai ales în istoria creștinismului «apusean», printr-o continuă stare de dezbinare, de controversă, de prozelitism, de polemici și chiar de războaie «religioase». În acest climat, așa-zisele încercări de unire din secolele de după Schismă au provocat mai degrabă teamă în loc de speranță.

De-abia la începutul secolului nostru, Mișcarea ecumenică a încercat într-o formă organizată să readucă Bisericile în stare de dialog [241]. De origine protestantă, dar cu încurajări din partea Ortodoxiei, Mișcarea ecumenică constituie o experiență nouă în viața Bisericilor și de aceea ea provoacă nădejdi și rețineri în același timp, căci Bisericile parcurg astăzi drumul anevoios de la polemică la dialog [242]. După atîtea secole de existență separată, regăsirea «căii ecumenice» constituie o problemă dialectică și chiar dramatică, ce ar putea duce la noi polemici și noi schisme. Iată de

240. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *A treia Conferință Panortodoxă de la Rodos*, în «Biserica Ortodoxă Română, LXXXII (1964), nr. 11—12, p. 1015; Archevêque Basile (Krivocheine), *La troisième conférence panorthodoxe de Rhodes (1—15 nov. 1964)*, în «Messager de l'Exarhat du Patriarche russe en Europe Occidentale», nr. 51/1965, p. 157—161.

241. Studii în legătură cu istoria și teologia Mișcării ecumenice vezi în: *A History of the Ecumenical Movement*, ed. cit.; G. A. Tavard, *Two centuries of ecumenism*, New York, 1962; Revista «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2.

242. Prof. O. Bucevschi, *«Discuție interconfesională»*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 9—10, p. 503—512.

ce înainte de orice acțiune cu caracter interconfesional, este necesar să fie precizată și adoptată o concepție comună despre ecumenism ca atare.

Noțiunea «ecumenism» vine de la «oikumene», care în Noul Testament înseamnă «pămîntul locuit» sau lumea, și de aci prezența universală a Bisericii sau Biserica în totalitatea ei. În epoca postapostolică și patristică, «ecumenic» exprimă ceea ce are validitate și autoritate în Biserica de pretutindeni și a fost atribuit mai ales sinoadelor generale care reprezentau cea mai înaltă autoritate în Biserica întreagă [243]. În epoca modernă, «ecumenic» a căpătat diferite sensuri. În sens restrîns, desemnează dorința și acțiunea pentru restaurarea unității creștinilor într-o singură Biserică. În sens larg, tot ceea ce promovează dialogul, apropierea, colaborarea, unirea între creștini și între confesiuni e denumit «ecumenic». Cu această semnificație e folosit și de Mișcarea ecumenică [244].

Ecumenisul e unul singur, dar întrucît direcțiile și metodele lui sînt determinate de concepțiile ecleziologice, el reprezintă din punct de vedere teologic diferite poziții și criterii ecumenice confesionale [245]. De aceea problema ecumenică e abordată în mod diferit: unii văd în ecumenism o căutare a plenitudinii lui Hristos în comuniunea spirituală a tuturor creștinilor; alții o uniformitate sau centralizare a vieții bisericești; unii consideră Mișcarea ecumenică drept o nouă formă a unității Bisericii universale; după alții ecumenismul ar fi o simplă reînnoire a relațiilor interbisericești sau o creștere a puterii creștine prin stimularea elementului dinamic din Biserică. Există, prin urmare, deosebiri de fond, de principii în abordarea ecumenismului, și de aceea în eforturile ecumenice actuale există o criză de orientare teologică.

În afară de aceasta, pozițiile confesionale care se confruntă în dialogul ecumenic sînt poziții dogmatice, încît nu se poate aștepta un consens imediat și universal, și faptul acesta neliniștește pe mulți. Ecumenismul angajează probleme mari ale doctrinei creștine peste care Bisericile nu pot trece. Unele din acestea pot fi găsite în lumina Tradiției creștine vechi ca fiind «neecumenice», ceea ce înseamnă că «înfăptuirea unității va implica moartea și renașterea multor forme de viață bisericească» [246]. Această situație trebuie să determine Bisericile să întreprindă un studiu comun și integral a problemei ecumenice. E cu atît mai necesar această abordare cu cît în dialogul ecumenic de azi se confruntă cele două tipuri

---

243. Despre semnificațiile cuvîntului «ecumenic» vezi: Prof. G. Johnston, Οἰκουμένη *and* κόσμος *in the New Testament*, în «New Testament Studies», editat de Matthew Black, Cambridge, 1962—1963, vol. X, p. 353; Οἰκουμένη, în «A Patristic Greek Lexicon», fascicula III; Charles Boyer, *The different senses of the word «ecumenical»*, în «Unitas», XI (1959), nr. 1, p. 6—9.

244. W. A. Visser't Hooft, *The word «ecumenical» — its history and use*, în «A history of the Ecumenical Movement», Appendix I, p. 735, enumeră mai multe semnificații ale cuvîntului ecumenic ce s-au impus în decursul istoriei: în Noul Testament înseamnă *întreg pămîntul locuit* sau *Imperiul* (roman); în perioada primară înseamnă însăși *Biserica* și ceea ce are o validitate bisericească universală; în epoca modernă semnifică fie expansiunea misionară mondială a Bisericii, fie relațiile dintre două sau mai multe biserici sau confesiuni, fie atitudinea care exprimă conștiința și dorința pentru unitate creștină.

245. Reinhard Slenczka, *Ostkirche und Ökumene*. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren Ostkirchlichen Teologie, Göttingen, 1962, p. 15.

246. *Report of the Section on Unity*, în «New Delhi speaks», p. 56.

de creștinism impuse de opoziția dintre Reformă și Contrareformă: cel de tradiție «catolică», instituțional, care consideră Biserica o instituție și pune accent pe structura sacramentală și istorică a Bisericii; și cel de tradiție «evanghelică», reformată, care consideră că darul lui Dumnezeu nu este dat într-o instituție, ci în Evanghelie, și că deci Cuvîntul lui Dumnezeu și credința sînt mai presus de organizarea bisericească.

Întrucît relațiile dintre Biserici presupun o manifestare dinamică și evită modul static de existență, precum și înțelegerea creștinismului ca două tipuri exclusive, a luat naștere circulația reciprocă de opinii teologice, care influențează și relațiile bisericești, la care Ortodoxia poate ajuta în mod deosebit. Într-adevăr, prezența Ortodoxiei în dialogul ecumenic a adus acolo nu numai «nostalgia pentru Ortodoxie» [247], ci și conștiința că Bisericile nu pot forma un organism unitar decît dacă se găsesc pe terenul Bisericii celei neîmpărțite [248]. Biserica Ortodoxă colaborează în Mișcarea ecumenică cu convingerea că oferă bazele comune, tradiționale ale ecumenismului.

Astfel, deși greutățile dialogului și apropierii sînt însemnate și multiple, totuși se pare că astăzi spiritul ecumenic intră într-un proces de regenerare. Din toate părțile se depun străduințe rodnice pentru a se depăși așa-zisa epocă «pre-ecumenică». În legătură cu aceasta Biserica Ortodoxă nu manifestă nici scepticism total, nici optimism prematur, ci un realism care ține seamă de toate laturile interconfesionale.

I. — CRITERIILE ORTODOXE ALE ECUMENISMULUI

Am arătat în partea întîia că, după ecleziologia ortodoxă, Biserica se găsește inclusă în trei relații ontologice și funcționale: Hristos și Biserica; Biserica și Bisericile; Biserica și lumea. Pe acest temei ecleziologic se pot stabili prin analogie și corelație trei criterii sau principii ortodoxe ale ecumenismului: 1. Adevărul comun sau tradiția apostolică; 2. Sobornicitatea sau reintegrarea Bisericilor în Trupul lui Hristos; 3. Slujirea Bisericii față de lume. Aceste trei principii reprezintă de fapt tot atîtea coordonate sau dimensiuni ale ecumenismului pe care îl promovează Biserica Ortodoxă în prezent, adică: restaurarea Ortodoxiei sau a plenitudinii credinței, refacerea «catolicității» și înnoirea Bisericii în raportul ei cu lumea, ca o datorie de slujire ecumenică.

247. Elias Mastroyiannopoulos, *Nostalgia for Orthodoxy*, Athens, 1959, prezintă bibliografia, însoțită de extrase și comentarii, a studiilor recente despre Ortodoxie. Vezi și Gh. Drăgulin, *Ortodoxia în teologia contemporană*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 1, p. 145—158.

248. «Care este aportul Ortodoxiei în dialogul ecumenic?: În dialogul ecumenic Ortodoxia aduce conștiința unității bisericești, trăite veacuri de-a rîndul.

În duhul, teologia și cultul ortodox, creștinii pot găsi sursele și modalitatea de a realiza unirea lor văzută.

Ortodoxia aduce în Mișcarea Ecumenică interpretarea tradițională a Sfintei Scripturi, dezvoltarea succesivă a gîndirii teologice, bogăția cultului religios și frumusețea angelică a vieții sale spirituale. Pe scurt, Ortodoxia pune la dispoziția Bisericilor membre ale Consiliului Ecumenic întregul său tezaur de credință și de viață în Iisus Hristos». Vezi textul *Declarațiilor I.P.S. Mitropolit Justin*, făcute la postul de televiziune din Paris, în ziua de 5 august 1962, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1963), nr. 1—2, p. 40—41.

Astfel, ecumenismul, din punct de vedere ortodox, este așezat pe baze ecleziologice și privește toate aspectele vieții bisericești.

În primul rînd, se face o legătură directă între ecumenism și Ortodoxie, termenul ortodoxie fiind luat aici în sensul de realitatea deplină a mărturisirii de credință apostolice. Sfîntul Irineu a demonstrat, de pildă, că apostolicitatea este sinonimă cu ordodoxia, de aceea revenirea la Sfînta Scriptură, la ceea ce e de origine apostolică și cu valoare ecumenică — tendință ce caracterizează teologia nouă — înseamnă în același timp o reîntoarcere la Ortodoxie. Consensus fidei constituie ținta primordială a ecumenismului, pentru că se tinde la refacerea unității vizibile a creștinilor prin mărturisirea comună a credinței apostolice. Desigur că apostolicitatea Tradiției nu este o normă statică, rigidă, de aceea formele în care se exprimă adevărul comun primar, cu alte cuvinte pluriformitatea tradițiilor bisericești, trebuie să fie asimilate într-o sinteză ortodoxă unificatoare, după principiul lui Vincențiu de Lerin: «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est».

În al doilea rînd, ecumenismul este interesat cu modul în care plenitudinea eclezială este încorporată la nivelul comunităților locale, sau cum participă Biserica locală la plenitudinea celei universale. Ecumenismul ortodox nu urmărește organizarea creștinilor într-o comunitate bisericească universală centralizată, de aceea n-a văzut o contradicție între autonomia locală și catolicitate. Pe de altă parte, Bisericile locale nu trebuie înțelese ca simple fragmente izolate. Sobornicitatea — care include continuitate în timp prin succesiunea apostolică, universalitatea în spațiu prin întemeierea de Biserici locale ca centre sacramentale nesubordonate jurisdicțional — este mai degrabă un proces de integrare în plenitudinea ontologică a Trupului lui Hristos. Desigur, Biserica Ortodoxă și sobornicească în care urmează să fie încorporați creștinii, există ca realitate sacramentală și istorică; ea nu este o Biserică în curs de formare sau de devenire.

În al treilea rînd, ecumenismul presupune deschiderea Bisericii față de lume. Acesta este un ecumenism al dialogului și al «diakoniei», care strînge Bisericile într-o slujire colectivă a umanității, cu toate deosebirile dogmatice și liturgice dintre ele. Fără îndoială că această colaborare practică interbisericească poate aduce noi sensuri în care să fie privit și servit ecumenismul ca atare.

Dată fiind importanța acestor criterii sau coordonate, vom face în cele ce urmează o expunere a lor mai dezvoltată.

1. *Adevărul comun sau Tradiția apostolică.* — Restaurarea unității creștine este posibilă numai dacă Bisericile regăsesc și își însușesc adevărul comun, «regula fidei» care le-a ținut împreună atîtea secole. Pentru aceasta este necesară o «întoarcere» la plenitudinea Revelației creștine, la Tradiția ortodoxă prin care s-a păstrat credința apostolică în dezvoltarea ei patristică și în formularea comună a Bisericii sobornicești. Astfel, mărturisirea de credință ortodoxă constituie unul din criteriile unității și universalității Bisericii, care este în primul rînd comunitate de credință

adevărată. De aceea ecumenismul are prin natura lui și un sens dogmatic.

Ortodoxia este, din punct de vedere dogmatic, în corelație cu apostolicitatea Bisericii sau mai precis cu apostolicitatea Tradiției, întrucît caracterul apostolic al Bisericii s-a transmis nu numai pe linie sacramentală, harică, ci și pe linie de doctrină. Acest caracter s-a exprimat în întreaga constituție a Bisericii, dar mai ales în conținutul propovăduirii apostolice, care a devenit baza Noului Testament și a acelei «regula fidei» din Biserica veche [249]. Așadar, Ortodoxia constituie o mărturie a apostolicității Bisericii, Sfînta Tradiție fiind modul de a fi și de a rămîne prezent în spiritul și adevărul Bisericii apostolice.

Relația dintre comunitatea Cincizecimii și Apostoli constituie realitatea fundamentală a originii istorice a Bisericii. Această relație primară trebuie înțeleasă în sensul că Biserica nu poate să existe fără slujirea și mărturia apostolică despre Hristos. Mai bine-zis, Hristos însuși se transmite ca Revelația lui Dumnezeu *prin* Apostoli, încît «apostolicitatea» reprezintă caracterul funciar al Bisericii. Biserica trăiește în și din această relație, de aceea Sfînta Tradiție prin care se menține continuitatea harismatică și sacramentală apostolică constituie însăși viața Bisericii.

Tradiția apostolică este un principiu de unitate și de continuitate în Duhul Sfînt. Întrucît Tradiția apostolică trebuie privită ca un întreg unitar, unitatea Bisericii — comunitate de credință se fundamentează pe însăși unitatea propovăduirii apostolice. Bisericile locale formează o plenitudine pentru că stau împreună pe baza apostolică comună. Pe de altă parte, această Tradiție nu împinge Bisericile în trecut, în sens cronologic, deoarece Tradiția se extinde în timp printr-o continuitate vie, adică Tradiția este actualizată continuu prin identitatea experienței prezente cu experiența originară. Astfel. Bisericile creștine pot sta împreună numai pe temeiul mărturisirii comune originar, și de aceea ecumenismul presupune continuitatea Tradiției apostolice și restabilirea ei ca principiu al unității de credință și de trăire.

Unul din aspectele importante ale schismei dintre creștini îl constituie dezintegrarea Tradiției creștine [250]. Se recunoaște în general că problema unirii este de fapt totuna cu problema regăsirii integrității Tradiției [251]. «Trebuie să mergem dincolo de Reformă și de evul mediu pentru o mai proprie înțelegere a Tradiției creștine autentice», spune E. Mas-

249. «Biserica a primit credința ei de la Apostoli și de la ucenicii lor» (Sf. Irineu, *Împotriva ereziilor* I, X, 1); «Regula de credință coboară de la începutul Evangheliei» (Tertulian, *Împotriva lui Praxeas*, 2), după *Creeds of the Churches...*, p. 21 și 22.

250. G. Florovsky, *The problem of ecumenical encounter...*, p. 66. H. A. Hodges, *Anglicanism and Orthodoxy*, London, 1957, p. 42, scrie că «Problema Mișcării ecumenice este o îndoită problemă: să readune fragmentele împrăștiate ale Trupului lui Hristos și să regăsească plenitudinea și integritatea credinței. Nici una din jumătățile acestei probleme nu se poate rezolva drept fără cealaltă».

251. A. E. J. Rawlinson, *Problems of reunion*, London, 1950, p. 159; George S. Hendry, *The theological context of the Church today*, în vol. «The ecumenical era in Church and Society», editat de E. Jurji, New York, 1959, p. 46.

call [252]. Iată de ce Tradiția Bisericii Ortodoxe trebuie considerată un criteriu important al ecumenismului. Cu alte cuvinte, ecumenismul presupune o «întoarcere la trecut» pentru a regăsi plenitudinea Tradiției comune, pentru a înțelege fondul și sensul apostolic al tradițiilor bisericești; și întrucît tradiția ortodoxă cuprinde moștenirea nealterată a Bisericii Vechi, experiența spirituală a Bisericii Ortodoxe devine mărturisirea comună a tuturor Bisericilor. Mai pe larg aceasta se va putea vedea atît din prezentarea concepției ortodoxe despre Tradiție, cît și din descrierea caracterului specific al Ortodoxiei în contextul celorlalte confesiuni creștine.

Biserica Ortodoxă învață că izvoarele credinței creștine sînt Biblia și Tradiția, cele două modalități prin care Biserica apostolică a propovăduit, a păstrat și a transmis plenitudinea Revelației unice și absolute a Fiului lui Dumnezeu.

În studiile recente s-au adus noi precizări acestei concepții, în sensul că Scriptura și Tradiția nu ar mai trebui înțelese ca două izvoare separate și parțiale ale Revelației divine [253]. Revelația are un singur izvor: cuvîntul și opera lui Iisus Hristos, iar Apostolii și urmașii lor au transmis acestea pe două căi: Scriptura și Tradiția, care formează un întreg inseparabil întrucît ele conțin aceeași Evanghelie a lui Iisus Hristos, fiecare în plenitudinea ei. De aceea nu s-ar mai putea spune că Scriptura conține o parte a Revelației, iar tradiția o altă parte. Căci numai dacă Tradiția cuprinde plenitudinea Revelației divine, firește, într-un alt mod de transmitere decît Scriptura, ea poate constitui o normă a credinței creștine. Desigur, Scriptura și Tradiția s-au format în contextul Bisericii, ca «expresii comune ale Duhului Sfînt», cum le denumește Sfîntul Vasile cel Mare [254].

Din punct de vedere cronologic, Tradiția orală sau Tradiția în sens larg este anterioară Scripturii. Autorii Noului Testament afirmă că propovăduirea orală a Evangheliei (kerygma) a fost norma credinței Bisericii primare și sursa care a stat la baza Tradiției noutestamentare. Între Evanghelia revelată de Hristos, propovăduirea Apostolilor și Noul Testament este o identitate de conținut (paradosis), fiindcă ele au un izvor unic, iar Duhul Sfînt garantează transcrierea și transmiterea lor unitară [255]. Fără îndoială că formarea canonului Scripturii constituie o dată decisivă în viața Bisericii creștine, deoarece, fiind scrisă sub inspirația Duhului

---

252. E. L. Mascall, *The recovery of unity*, London, 1958, cap. «Reculer pour mieux sentir», p. 57—93.

253. Dintre studiile recente de la noi, vezi: Prof. Teodor M. Popescu, *Sfînta Tradiție ca temei de credință în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 1, p. 1—41; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sfînta Tradiție în lumina Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 163—190; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Despre raportul dintre izvoarele revelației*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 9—10, p. 717—728; Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție și tradiții*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 363—423; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfînta Tradiție*, în «Ortodoxia», XVI (1964), p. 47—109.

254. *Despre Sfîntul Duh*, c. XVI, P. G., XXXII, 96 A.

255. «Vă rog însă să nu săvîrșiți nimic din dorință de ceartă, ci potrivit învățăturii creștine, căci am auzit pe unii zicînd: «Dacă nu găsesc în acte (adică) în Evanghelie, nu cred». Și cînd le-am spus că este scris, mi-au răspuns: «Tocmai aceasta este întrebarea». Pentru mine însă sînt ca acte Iisus Hristos și ca documente nefalsificate crucea Sa, moartea Sa, învierea Sa și credința

Sfînt, Scriptura are o autoritate unică pentru credința Bisericii [256]. Aceasta nu înseamnă că în acel moment Biserica a înlocuit sau a suprimat Tradiția din care s-a format Scriptura. Noul Testament n-a fost scris pentru a epuiza Revelația lui Hristos, ci el constituie o modalitate de a mărturisi mesajul și opera lui Hristos: «Acestea au fost scrise pentru ca voi să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu și crezînd să aveți viață în numele Lui» (Ioan XX, 31). Așadar, Noul Testament îndeplinește o funcție de propovăduire și de actualizare a Tradiției apostolice, el însuși făcînd parte din această Tradiție.

Așa-zisul «biblicism» patristic este o dovadă că Scriptura reprezintă pentru Sfinții Părinți izvorul inspirat pentru propovăduirea Adevărului și temelia doctrinei creștine [257]. Scriptura — așezată în centrul Sinoadelor Ecumenice — are o autoritate supremă ce nu poate fi egalată sau comparată cu nici o altă formă de autoritate bisericească. De aceea este îndreptățită afirmația că «Biserica creștină este o Biserică biblică. Ortodoxia crede aceasta tot atît de puternic, dacă nu mai puternic decît Protestantismul. Biblia este expresia supremă a Revelației lui Dumnezeu către om...» [258].

Prin formarea canonului, Tradiția în sens larg s-a ramificat în Scriptură și Tradiție în sens restrîns. Biserica a conceput canonul anume ca o modalitate proprie de a propovădui și de a transmite mesajul lui Hristos dat o dată pentru totdeauna. Dar prin transcrierea acelei «paradosis» apostolice, nu înseamnă că s-a anulat tradiția orală, din care s-a format și prin care s-a păstrat și interpretat Scriptura. Autorii Noului Testament confirmă adevărul că Tradiția apostolică orală a fost norma credinței în Biserica primară și sursa care a stat la baza documentelor biblice. Iar în perioada postapostolică și în cea patristică, Biserica a recunoscut, împreună cu canonul Bibliei, autoritatea dogmatică și liturgică a Tradiției de origine apostolică. Astfel Scriptura și Tradiția formează un întreg: sînt cele două căi prin care Duhul Adevărului inspiră și călăuzește credința Bisericii lui Hristos. De aceea Ortodoxia este nu numai Biserica Sfintei Scripturi, ci și Biserica Sfintei Tradiții.

Termenul «tradiție» apostolică este întîlnit în operele Sfinților Părinți în diverse definiții: doctrină de credință apostolică păstrată prin succesiune în Bisericile întemeiate de Apostoli; învățătură orală transmisă de Apostoli, ca sursă a doctrinei și practicii, pentru a fi așezată alături de Scriptură; Tradiție apostolică nescrisă încredințată Bisericii independent de Scriptură; Tradiție apostolică păstrată prin succesiune, care confirmă Revelația biblică și îi conferă autoritate etc. [259].

---

cea dată printr-Insul», la Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, VIII, în «Scrierile Părinților apostolici», trad. cit., vol. I, p. 177.

256. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* V, 12, trad. cit., p. 146: «Dobîndește și păstrează numai credința pe care ai învățat-o și ți-a fost propovăduită, aceea ce ți-a fost predată acum de Biserică și întărită de toată Scriptura».

257. Sf. Atanasie, *Contra Gentes*, 1, 1, P. G., XXV, 4. 258. Timoty Ware, *op. cit.*, p. 207.

259. Vezi παράδοσις, în «A Patristic Greek Lexicon», Oxford, 1964, fascicula 3; Albert C. Outler, *The sense of Tradition in the ante-nicene Church*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 1, nr. 3, 1964, p. 460—484.

Sfîntul Atanasie cel Mare, de pildă, mărturisește că tradiția dogmatică ortodoxă are următoarele însușiri: revelată de Iisus Hristos, predicată de Apostoli, confirmată de Sfînta Scriptură, păzită de Sfinții Părinți, formulată de sinoade [260].

Sfîntul Irineu dezvoltă și pune în circulație doctrina despre «Tradiția apostolică» [261], termen în care cuprinde atît mărturiile vechi scrise cît și pe cele orale. În timp ce învățăturile ereticilor nu se întemeiază nici pe Biblie nici pe Tradiție, creștinii face apel la amîndouă, deoarece ambele cuprind întreg adevărul. Ereticii au «tradițiile» lor proprii, create de ei, nu moștenite, în timp ce creștinii păstrează Tradiția de origine apostolică. De aceea la Sfîntul Irineu «tradiția apostolică» se află în raport direct cu «succesiunea apostolică», termen pe care îl folosise Hegesip [262], în sensul că în succesiunea apostolică se găsește dovada continuității mesajului autentic creștin. Orice Biserică creștină se justifică numai prin continuitatea ei apostolică: acolo unde există o reală succesiune apostolică și o adevărată Tradiție apostolică, acolo Biserica este ortodoxă [263].

Dacă Sfîntul Irineu accentuează ideea că apostolicitatea Tradiției constituie criteriul ortodoxiei oricărei tradiții, întrucît Revelația se transmite prin Tradiția apostolică ce se continuă în Biserică și care formează un «depositum» final și irevocabil, Tertulian va dezvolta doctrina despre «Biserica apostolică», arătînd că Biserica este «posesoarea Scripturii» datorită celei mai riguroase succesiuni apostolice [264].

În lucrarea *Despre Sfîntul Duh*, Sfîntul Vasile cel Mare tratează și despre «Tradiție» [265]. Apărînd doctrina ortodoxă despre Duhul Sfînt împotriva ereticilor, care cer «dovadă scrisă» din Biblie și resping ca nevrednică pentru credință mărturia nescrisă a Părinților, Sfîntul Vasile argumentează că Tradiția formează mărturisirea de credință veche pe care Biserica și-a întemeiat totdeauna doctrina ei. El afirmă că: «Dintre dogmele (dogmata) și propovăduirile (kerygmata) păstrate de Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, pe altele le-am primit din Tradiția Apostolilor, transmise în taină. Amîndouă aceste categorii au aceeași autoritate pentru evlavie» [266].

Concepția Sfîntului Vasile despre Tradiție prezintă anumite particularități:

a) Tradiția nu înseamnă inovație doctrinară. Învățătura Bisericii trebuie cinstită pentru «vechimea» ei. «Această învățătură nu începe cu noi», afirmă Sfîntul

260. *Ep. Serap.*, 1. 28, P. G., XXVI, 593 D.

261. *Adversus haereses*, c. III, III, P. G., VII, 846—847.

262. *Ibidem*, col. 848—849 și c. IV, XXVI, 2, col. 1053; Eusebiu, *Hist. eccles.*, IV, XXII, P. G., XXI, 377—380.

263. Irineu, *op. cit.*, c. IV, XXVI, 2, P. G., VII, 1053—1054, după Hans Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, London, 1963, p. 22.

264. «Numai noi sîntem în comuniune cu Bisericile apostolice, pentru că învățătura noastră este singura care nu se deosebește de învățătura lor. Aceasta este mărturia adevărului nostru»; «Orice învățătură care se opune adevărului învățat de Biserică, de Apostoli, de Hristos, de Dumnezeu trebuie socotită greșită». Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, c. IV, XX, XXI, XXXI, P. L., II, 37—38, 52—54. 265. P. G., XXXII, 188 A — 193 A.

266. *Despre Sfîntul Duh*, cap. XXVII, 66, P. G., XXXII, 188 A, 189 B. Prof. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție și tradiții...*, p. 385, consideră că «expresia τὰ μὲν... τὰ δὲ din lucrarea citată a Sfîntului Vasile (și de la Sfîntul Epifanie după el) se traduce nu: *în parte* (unele) și *în parte* (altele), ci prin *atît prin* (Sfînta Scriptură), *cît și prin* (Sfînta Tradiție), redînd ideea unei dezvoltări sau explicitări în Sfînta Tradiție, atunci cînd e vorba de puncte de învățătură asupra credinței; iar cînd e vorba despre învățături privitoare la cult și organizare, așa cum reiese din înseși exemplele date de Sfîntul Vasile, în textul citat, se poate vorbi despre Sfînta Tradiție ca al doilea izvor al **învățăturilor respective**».

Vasile. Ea e moștenită de la Părinți, deci are autoritatea vechimii. Numai acea învățătură care a fost folosită din timpul propovăduirii Evangheliei are valoare pentru credință. Așadar Sfîntul Vasile recunoaște numai autoritatea acelei tradiții nescrise de origine apostolică, practicată în Biserica veche de la început și confirmată de Sfinții Părinți.

b) Practicile bisericești primite prin Tradiție nu numai că sînt de acord cu Scriptura, dar prezintă o «semnificație» pentru aceasta. Vorbind despre introducerea cuvintelor de invocare a Duhului, Sfîntul Vasile argumentează astfel: «Nu ne mulțumim cu cele pe care le menționează Apostolul sau Evanghelia, ci spunem unele lucruri înainte, altele pe urmă, ca avînd putere (semnificație) pentru taină și pe care le luăm din învățătura nescrisă» [267]. Deci Tradiția conține expresii și forme proprii care pun în evidență «semnificația» mărturiei biblice, pe care o presupune, încît argumentul tradiției nu este folosit independent, ci Tradiția are și un aspect întregitor, descoperitor de noi sensuri în nucleul biblic.

c) Tradiția nescrisă este calea prin care s-au transmis unele din cele mai profunde mistere ale credinței creștine în perioada cînd în Biserică nu toate doctrinele erau exprimate public. Sfîntul Vasile vorbește de o tradiție orală «tainică», ținută în secret de Sfinții Părinți, ce se referea în special la practicile nescrise bisericești care întregeau ceea ce fusese primit în scris. Tot el face deosebirea între «dogmata», ceea ce s-a învățat în mod particular și s-a ținut secret, și «kerygmata», învățăturile publice ale Bisericii; și aceasta ar putea constitui un argument patristic pentru distincția dintre Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și tradiția bisericească [268].

Problema dacă Tradiția completează sau interpretează Scriptura nu s-a pus cîtă vreme Tradiția a fost înțeleasă ca însăși viața Bisericii în continuitatea ei harismatică și istorică, Scriptura fiind socotită «rodul Sfîntului Duh, crescut în pomul Tradiției» [269]. Ortodoxia a păstrat această credință despre întrepătrunderea Scripturii și Tradiției (rezumată de Homiakov în formula «Scriptura este Tradiția scrisă, iar Tradiția e Scriptura vie»), o dată cu conștiința unei identități între sursa apostolică și experiența actuală a Bisericii. Tradiția este, prin urmare, nu numai repetarea trecutului, ci și expresia gîndirii și vieții prezente a Bisericii. Și întrucît capacitatea Bisericii de a păstra identitatea cuvîntului lui Dumnezeu în istoria creștină, de a interpreta în mod autentic propria experiență este o lucrare a Duhului Sfînt, Tradiția a fost numită propria experiență, este o lucrare a Duhului Sfînt, Tradiția a fost numită «viața Duhului în Biserică» [270].

Sfîntul Maxim Mărturisitorul, înțelegînd Tradiția ca experiență a Bisericii în Duhul, așază la temelia credinței, alături de principiul istoric, și principiul harismatic, atunci cînd spune că «nu numai poruncile sînt lucrări, ci și lucrările Duhului». Pentru el, harismele Duhului sînt lucrările «proprii» Bisericii, «candelele» care ard toată vremea în Biserică [271].

267. *Op. cit.*, col. 188—189.

268. *Ibidem.* Despre sensul acestor termeni vezi: Mitrop. Atenagora de Eleas, *Tradiția și tradițiile* (trad. de Pr. Prof. Ene Branișteș), în «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 3—4, p. 159—175; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Sfînta Tradiție și tradiția bisericească*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 9—12, p. 678—683.

269. *Învățătura de credință creștină ortodoxă...*, p. 30.

270. Vl. Lossky, *The Mystical Theology...*, p. 188.

271. *Răspunsuri către Talasie*, 63, în «Filocalia», vol. III, p. 369—373.

Prin Tradiție trebuie deci să înțelegem și experiența harismatică a Bisericii, dialogul permanent dintre membrii Bisericii în care se asimilează noi semnificații ale aceluiași adevăr divin, în Duhul Sfînt.

Concepția despre Tradiție ca «viață a Duhului în Biserică» nu trebuie înțeleasă însă în sensul că Tradiția nu reprezintă o autoritate istorică. Unii teologi vorbesc de Tradiție numai ca de un principiu harismatic, nu istoric, numind-o «revelația neîncetată a Duhului» [272]. Ei înclină să așeze semnul de egalitate între Revelația și experiența Bisericii, înțelesul Bibliei fiind determinat de sensul spiritualității creștine. Desigur că experiența Bisericii este o realitate, dar conținutul Revelației nu depinde de această experiență și nu se schimbă după ritmul evoluției acestei experiențe. Viața Bisericii e condiționată totdeauna de mesajul Revelației obiective, statornice pe care a primit-o drept constituția ei la Cincizecime. Iar experiența Bisericii are un caracter autentic și normativ numai în măsura în care ea e o mărturisire și o interpretare fidelă a Adevărului care s-a fixat la temelia Bisericii o dată pentru totdeauna. Trebuie să se păstreze împreună valoarea unică și irevocabilă a «datului» revelat cu asimilarea și adîncirea continuă a acestuia în viața Bisericii. De aceea se cuvine ca Tradiția să fie interpretată deopotrivă și din punct de vedere istoric și din punct de vedere harismatic.

Pe de o parte în Tradiție găsim evenimentele istorice răscumpărătoare într-o continuitate vie; pe de altă parte transmiterea datelor istorice e însoțită de înțelegerea actualizată a lor. Ambele acțiuni au loc în Biserică, prin puterea Duhului Sfînt, Cel care face din istoria mîntuirii obiect al credinței și al spiritualității. Expresia «revelația neîncetată a Duhului» ar trebui înțeleasă deci numai ca o dezvăluire continuă a adevărurilor Revelației lui Hristos transmisă de Apostoli, ca o împrospătare din același izvor apostolic. Experiența actuală a Bisericii nu poate fi înțeleasă necondiționat, ca izvor al Revelației, pentru că Tradiția apostolică trebuie să rămînă neschimbată în experiența continuă a Bisericii. Apoi nu se poate identifica în mod concret lucrarea Sfîntului Duh cu tot ceea ce se petrece în Biserică. De aceea numai datorită identității dintre Evanghelia lui Hristos, kerygma apostolică, Noul Testament și experiența Bisericii, Scriptura și Tradiția pot fi numite izvoare ale credinței creștine. Această identitate e recunoscută de Sfîntul Apostol Pavel cînd zice: «De aceea mulțumim lui Dumnezeu fără încetare căci atunci cînd ați primit cuvîntul lui Dumnezeu auzit de la noi, l-ați primit nu ca pe cuvîntul oamenilor, ci așa cum și este în adevăr, ca pe cuvîntul lui Dumnezeu, care lucrează și în voi care credeți» (I Tes. II, 3).

---

272. G. Florovsky, spune: *Sobornost: the catholicity of the Church,* în «The Church of God», editat de E. L. Mascall, p. 64—65, spune: Tradiția este mărturia Duhului și propovăduirea vestei celei bune. Pentru membrul viu al Bisericii, ea nu este o autoritate istorică, ci vocea continuă și veșnică a lui Dumnezeu, nu numai glasul trecutului, ci și glasul veșniciei. Pentru a accepta și înțelege Tradiția trebuie să trăim în Biserică, trebuie să fim conștienți de prezența dătătoare de har a Domnului în ea, trebuie să simțim suflarea Duhului Sfînt în ea. Tradiția este nu numai un principiu protector, conservator, ci, în primul rînd, principiul creșterii și regenerării... Tradiția este sălășluirea conștientă a Duhului și nu numai memoria cuvintelor».

Scriptura și Tradiția sînt două modalități în care Biserica păstrează și propovăduiește același și întreg Adevărul dumnezeiesc. Ele sînt prezentate distinct, dar niciodată separat, deoarece fiecare dintre ele reprezintă mărturia plenitudinii aceleiași Revelații. Ele formează o unitate pentru că descoperă o singură taină, taina iconomiei mîntuirii și pentru că sînt încredințate împreună Bisericii. Amîndouă, ca expresii ale Revelației dumnezeiești constituie principiul unității Bisericii, comunitatea care a primit, transcris și transmis propovăduirea Apostolilor. Datorită inspirației, Scriptura are o valoare absolută: prin trecerea mesajului apostolic în scris sub inspirația Duhului Sfînt, Biserica a recunoscut autoritatea divină a Scripturii și autenticitatea mărturiei apostolice.

Deși nu are autoritatea inspirației cuvîntului scris, Tradiția nu este o sursă secundară sau independentă de Scriptură. Desigur că din punct de vedere istoric Tradiția Bisericii e condiționată de originea ei apostolică și numai cînd această apostolicitate a ei este stabilită, Tradiția devine autoritate pentru credință. Iar în identificarea acestui caracter al Tradiției, Scriptura rămîne criteriul unic și infailibil. Din punct de vedere harismatic, Tradiția apostolică se retrăiește în cea bisericească, curentul continuu al vieții creștine, datorită aceluiași Duh, Care a inspirat pe autorii Noului Testament și călăuzește Biserica totdeauna.

În tradiția bisericească există o extensiune, o înțelegere actualizată a Tradiției originare, care nu trebuie înțeleasă ca o completare a Scripturii sau ca o modificare a Tradiției apostolice, ci această extensiune constituie experiența dinamică a Revelației în viața Bisericii istorice. Tradiția ortodoxă e o călăuză vie, creatoare și permanentă, ca însăși viața harismatică a Bisericii.

Catolicismul, de asemenea, recunoaște că Scriptura și Tradiția sînt cele două izvoare ale Revelației, dar separă atît de mult aceste două izvoare, încît devine posibilă stabilirea de dogme fără temei scripturistic.

Conciliul din Trident a stabilit că adevărul revelat se cuprinde «în cărțile scrise și în tradițiile nescrise» [273]. Deși la începutul lucrărilor Conciliului a existat intenția de a se stabili relația dintre Scriptură și Tradiție ca «partim-partim», în sensul că adevărul revelat se cuprinde parte în Scriptură, parte în Tradiție, totuși această formulă n-a fost acceptată și în cele din urmă «partim-partim» a dispărut și a fost înlocuit cu «et»..., iar prin acest «et» Conciliul a evitat o hotărîre asupra relației dintre Scriptură și Tradiție» [274].

Cu toate acestea teologia post-tridentină a menținut ideea de «partim-partim», care, în perioadele următoare, s-a impus atît de mult, încît s-a ajuns la formularea de dogme din tradiții bisericești care n-aveau nici o justificare biblică.

Unii teologi romano-catolici încearcă azi să studieze relația dintre Scriptură și Tradiție de pe o poziție de echilibru care s-ar găsi, după cum susțin aceștia,

273. *Documents of the Christian Church...*, p. 368.

274. J. R. Geiselmann, *Scripture, Tradition and the Church,* în vol. «Christianty divided», p. 48.

chiar în hotărîrea Conciliului de la Trident. Teologia «partim-partim» este din ce în ce mai criticată, făcînd loc unei atitudini de «comprehensivitate» care interpretează Scriptura și Tradiția ca două moduri diferite în care s-a păstrat Evanghelia lui Hristos, Tradiția nemaifiind văzută ca un izvor în sine, care cuprinde numai o parte a Revelației. «Această comprehensiune constă în a vedea Scriptura și Tradiția nescrisă din punct de vedere al Evangheliei lui Iisus Hristos, Evanghelie care a fost propovăduită de kerygma apostolică ca (singura) sursă a adevărului mîntuirii și moralității. Din acest punct de vedere, Scriptura și Tradiția se pot defini numai ca diferite moduri de existență în Biserică a Evangheliei lui Hristos», afirmă J. R. Geiselmann [275].

Conciliul al II-lea de la Vatican a adoptat Constituția dogmatică *Despre Revelația divină*, ca rezultat al unor îndelungate și semnificative dezbateri între cele două «aripi» ale Conciliului. Într-adevăr, prezentată în prima sesiune a Conciliului sub titlul «De fontibus revelationis», schema a atras criticile celor ce voiau să impună o nouă atitudine romano-catolică față de Scriptură. Reproiectată de o comisie specială, schema a fost în cele din urmă adoptată de Conciliu sub titlul Constituția *Despre Revelația divină*, în care se încearcă să se păstreze un echilibru între Scriptură și Tradiție.

Deși nu se poate spune că această Constituție a explicat suficient în ce constă relația dintre Scriptură și Tradiție [276], totuși, este adevărat că Tradiția nu mai este considerată drept o sursă materială de credință, parțială, separată de Scriptură și că Scripturii i se recunoaște caracterul unic de cuvînt al lui Dumnezeu. Dar ridicarea magisteriului Bisericii la același nivel cu Scriptura și Tradiția constituie o formulă primejdioasă, întrucît creează papalității premise teologice de a formula dogme noi, fără a fi justificate scripturistic nici explicit, nici implicit [277]. Oricum, Constituția *Despre Revelația divină*, ca și celelalte documente conciliare, a provocat în rîndul teologilor romano-catolici interpretări destul de liberale. De pildă, printre «opiniile și erorile» ivite după conciliu și

---

275. *Ibidem*, p. 49—50.

276. Dintre elementele caracteristice doctrinei din Constituția *Despre Revelația divină*, pot fi semnalate următoarele:

Revelația este realizată în «fapte și cuvinte» pe care Dumnezeu le produce în istoria mîntuirii; în altă parte se spune că Tradiția și Scriptura formează un «singur depozit sacru al cuvîntului lui Dumnezeu». Totuși, se subliniază importanța unică a Sfintei Scripturi, predica apostolică fiind exprimată într-un chip special în cărțile inspirate. Scriptura constituie împreună cu Tradiția «suprema regulă» a credinței Bisericii. Scriptura și Tradiția izvorăsc din același izvor dumnezeiesc. Tradiția transmite cuvîntul lui Dumnezeu în «totalitatea» lui, de la Hristos, prin Apostoli și apoi prin succesiune episcopală în întreaga Biserică. De aceea Biserica derivă certitudinea pe care ea o posedă asupra adevărurilor revelate nu numai din Scriptură.

Se vorbește apoi despre progresul Tradiției, în sensul că Tradiția progresează sub asistența Duhului Sfînt în Biserică, în măsura în care înțelegerea evenimentelor și cuvintelor transmise de la Apostoli crește fie prin experiența și studiul din partea credincioșilor, fie prin predicarea celor care au primit cu succesiunea episcopală un «dar spiritual al adevărului».

Oficiul de a interpreta în mod autentic cuvîntul lui Dumnezeu, fie cel scripturistic fie cel tradițional, a fost încredințat exclusiv magisteriului Bisericii, a cărui autoritate este exercitată în numele lui Hristos. Acest magisteriu nu e superior cuvîntului lui Dumnezeu, dar e considerat ca al treilea izvor al doctrinei Bisericii. Constituția așază magisteriul ecleziastic alături de Tradiție și Scriptură, considerînd că ele formează o astfel de unitate încît nici unul nu poate exista fără celălalt.

277. George Tavard, *Scripture and Tradition: sources or source?*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 1, nr. 3, 164, p. 445—459.

pe care «Congregația pentru doctrina credinței» le-a incriminat [278], sînt și acestea: un apel din ce în ce mai insistent la Scriptură, lăsînd la o parte Tradiția și punerea unui mai slab accent pe inspirație; recunoașterea ineranței biblice și în textele istorice; supunerea formulelor dogmatice evoluției istorice în așa măsură încît însuși sensul obiectiv devine supus schimbării; neglijarea și minimalizarea magisteriului ordinar al Bisericii, adică al pontifului roman.

În acest spirit, teologi romano-catolici cu vederi ecumeniste încearcă acum să descopere noi poziții în teologia biblică, care să ușureze îndeosebi dialogul cu protestanții. De pildă Prof. J. R. Geiselmann susține că Noul Testament trebuie înțeles ca forma scrisă a Tradiției orale a Bisericii apostolice. Biserica apostolică a păstrat cuvîntul lui Dumnezeu în «paradosis», iar Noul Testament este anume punerea în scris a acesteia. Astfel, nu se mai pune problema că Noul Testament transmite numai fragmente din Evanghelia lui Hristos, restul fiind dat prin Tradiție. «Dimpotrivă, există suficiente rațiuni pentru a admite că kerygma apostolică transmisă în Scriptură vestește întregul mister al lui Iisus Hristos, presupunînd că Scriptura e citită în contextul Bisericii — ca parte a Bisericii —, adică în lumina comentariului dat Scripturii de viața Bisericii, de pratica ei liturgică și de conduita comunității creștine în morală și disciplină. Date fiind aceste condiții, noi putem vorbi de o suficiență a conținutului Sfintei Scripturi, iar prin menținerea acestei suficiențe noi spargem zidul solid al teologiei partim-partim, care se întinde de la Cano pînă în prezent» [279].

Studiind relația dintre Tradiția și viața eclezială, Y. Congar concepe Tradiția ca un «mod original de comunicare», diferit de expresia scrisă [280]. El vorbește de un primat al realității mîntuirii, al realității Noului Legămînt asupra textelor apostolice, în sensul că textele doctrinare sînt depășite de realitatea permanentă păstrată și trăită de Biserică. Tradiția se identifică tocmai cu această realitate creștină.

Y. Congar atribuie o importanță deosebită liturghiei ca mijloc de comunicare a Tradiției. Celebrarea liturgică și sacramentală reprezintă vehicule prin care s-a transmis Revelația, și în felul acesta, altarul și amvonul constituie două locuri diferite de comunicare a mîntuirii în Biserică. Astfel, Tradiția este coextensivă și funciar identică cu viața creștină comunicată de la Apostoli în Biserică. Tradiția este «mediul credinței», ea se identifică cu însăși viața eclezială. Congar încheie aceste considerații astfel: «Reforma a păzit sau a restabilit comuniunea euharistică sub două forme; ea a avut dreptate. Dar există o comuniune a Evangheliei sub două forme: a textului și a vieții ecleziale. Aceasta, de asemenea, pretinde să fie păzită sau restabilită» [281].

---

278. *Scrisoarea,* din 26 iulie 1966, a Card. Ottaviani către președinții Conferințelor episcopale, în «La Croix», din 7 oct. 1966, p. 8.

279. J. R. Geiselmann, *op. cit.,* p. 58—59. Același autor scrie: «Noi am clarificat conexiunea organică a Sfintei Scripturi cu Tradiția apostolică și cu Biserica apostolică și am înțeles că conținutul ei este *paradosis* apostolică scrisă, adică predicarea (Verkündigung) credinței, liturghia, riturile sacramentale și, în general, viața Bisericii apostolice» *(Ibidem,* p. 58). De asemenea, «Cercetarea în istorie a formelor, a stilului și a tradițiilor care stau dincolo de cărțile Noului Testament, ne-a dat putința să vedem că Sfintele Scripturi ale Noului Testament sînt forma scrisă a unei paradosis anterioare și vii a Bisericii apostolice. Această percepere pune în evidență primatul lui *paradosis,* proclamării prin cuvînt față de Tradiția scrisă» *(Ibidem).*

280. *Tradition et vie ecclesiale,* în «Istina», nr. 4, 1961—1962, p. 411—436; Idem, *Essai de clarification de la notion de tradition,* în «Verbum Caro», XVI (1962), nr. 64, p. 284—294.

281. Idem, *Tradition et vie ecclesiale...,* p. 436.

Faptul că în Constituția *Despre Revelație* magisterul ecleziastic este așezat la același nivel cu Scriptura și Tradiția, demonstrează că teologia romano-catolică n-a reușit să găsească posibilitatea de a restabili unitatea dintre Scriptură, Tradiție și Biserică. Considerînd magisteriul papal drept o normă de credință se reduce autoritatea unică a cuvîntului inspirat al lui Dumnezeu și se dezechilibrează raportul dintre Tradiție și Biserică. În plus, se creează premise pentru a defini noi adevăruri de credință folosindu-se argumentul infailibilității papale [282]. De aceea nu este surprinzător faptul că printre «opiniile primejdioase și erorile» ivite în Biserica Romano-Catolică, în perioada de după Conciliul al II-lea de la Vatican, se numără și neglijarea tradiției bisericești, ceea ce înseamnă că autoritatea Scripturii căzuse pe plan secundar, precum și minimalizarea magisteriului ordinar al Bisericii, adică a autorității papale.

În *Protestantismul contemporan* circulă mai multe curente biblice, toate dominate de «hristocentrismul biblic», principiu formulat de Karl Barth [283]. Dintre acestea s-au impus: «teologia cuvîntului» la Karl Barth, concepția lui O. Cullman despre «istoria mîntuirii» și «programul demitologizării», enunțat de R. Bultmann.

După *Karl Barth* singura autoritate în Biserică este cuvîntul lui Dumnezeu, care e identic cu Scriptura. Scriptura constituie mărturia revelației lui Dumnezeu, dar nu este Revelația [284]. El recunoaște că mărturia Apostolilor care au întemeiat Biserica e singura formă normativă a cuvîntului lui Dumnezeu în Biserică. Biserica n-a creat Scriptura și pe Apostoli, ci invers: mărturia Apostolilor a creat Biserica. De aceea autoritatea Bisericii e limitată la Scriptură, care, în calitatea ei de cuvînt al lui Dumnezeu, are o autoritate directă, absolută, unică, îndeplinind o funcție normativă pentru Biserică. Biserica este Biserică în măsura în care ascultă de Scriptură, care se oferă ea însăși ca un canon, adică se impune Bisericii ca atare, în virtutea conținutului ei. Textul Scripturii are o autoritate liberă, nedeterminată, în timp ce autoritatea Bisericii e indirectă, relativă, extrinsecă. Așadar, Scriptura, posedînd autonomia ei, «succesiunea apostolică» are pentru Biserică doar o singură semnificație: supunerea la canon, adică recunoașterea efectivă a cuvîntului profeților și al Apostolilor ca regula oricărui cuvînt în Biserică [285].

Prof. *Oscar Cullman* abordează problema tradiției plecînd de la teoria «istoriei mîntuirii» («Heilsgeschichte») [286].

282. Max Thurian, *La théologie catholique après Vatican II*, în «Réforme», din 29 oct. 1966.

283. G. Casalis, *op. cit.*, p. 95.

284. Karl Barth, *Dogmatique*, vol. I: *La doctrine de la parole de Dieu. (L'Écriture et la prédication de l'Eglise)*, t. II, p. III, Genève, 1955, p. 7, 18; Karl Barth, *Révélation, Eglise, Théologie*, Genève, 1964; Gustaf Wingren, *Theology in conflict. Nygren, Barth, Bultmann*, Edinburg — London, cap. *Barth's conception of «The Word»*, p. 108—128; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Vademecum teologic barthian*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 11—12, p. 915—930.

285. Karl Barth, *Dogmatique*, vol. I, *Prolégomenes*, t.I., p. 100 și vol. I, t. II, part. III, p. 81. Louis Bouyer, *The spirit and forms of protestantism*, London, 1956, p. 129, 135, consideră că *doctrina despre suprema autoritate a Scripturii* constituie terenul comun pe care s-ar putea întîlni catolicismul și protestantismul. Autorul susține că astăzi nici un teolog nu mai socotește vreo autoritate doctrinară la nivelul Scripturii. Nici Biserica nu mai pretinde a fi o autoritate superioară Bibliei, căci numai Biblia singură are ca autor pe Dumnezeu. Acordînd această importanță cuvîntului lui Dumnezeu, Karl Barth se găsește în consensul teologiei biblice patristice, susține autorul.

286. Oscar Cullmann, *Scripture and Tradition*, în vol. «Christiantiy Divided», p. 7—33. Despre

Întrucît lucrarea pămîntească a lui Iisus Hristos are un caracter unic, ea a devenit punctul central în istoria mîntuirii. Centrul istoriei mîntuirii nu este nici prezentul, nici viitorul, ci evenimentul-Hristos în punctul său central, adică în perioada întrupării [287]. Privit din acest punct central al istoriei mîntuirii, timpul se împarte în perioada Întrupării și perioada Bisericii. Apostolatul este unic și aparține primei perioade. Perioada Bisericii este prelungirea perioadei centrale. Prof. O. Cullman afirmă că problema raportului dintre Scriptură și Tradiție se rezolvă ținînd seama de această nouă diviziune a timpului: «Problema relației dintre Scriptură și Tradiție este în primul rînd o problemă a relației dintre perioada apostolică și perioada Bisericii. Toate celelalte chestiuni depind de rezolvarea ce se dă acestei probleme. Alterantivele — coordonarea sau subordonarea Tradiției față de Scriptură — derivă din răspunsul ce se dă chestiunii cum trebuie să fie înțeles faptul că perioada Bisericii devine continuarea și dezvăluirea perioadei apostolice» [288].

După O. Cullman, catolicismul absolutizează prezentul, adică, perioada Bisericii — cea de după Înviere este ridicată la o poziție de centru. Catolicismul nu se orientează deci spre punctul central din istoria mîntuirii și de aceea nici nu supune tradiția postapostolică Scripturii. Or, după părerea sa, prezentul trebuie evaluat prin subordonare față de punctul central.

Dimpotrivă, protestantismul pune accent pe viitor, pe eshatologic. Desigur că istoria mîntuirii continuă și după înălțare, dar faza prezentă dintre înviere și parusie are propria ei semnificație numai în legătură cu evenimentul central al istoriei răscumpărătoare, care este în trecut și care are un caracter unic, decisiv pentru toate celelalte perioade.

O. Cullman susține că Scriptura aparține perioadei centrale, adică epocii apostolice în care s-a scris. Pe la anul 150 Biserica a fixat canonul ca o normă sub controlul căreia să stea tradiția viitoare. Fixînd canonul, ea a preluat Tradiția apostolică și a făcut o delimitare decisivă între Tradiția veche care a fost codificată ca Scriptură și tradiția bisericească, viitoare. Astfel Biserica a creat o normă specifică: Scriptura, care devine norma oricărei tradiții viitoare. Întrucît istoria răscumpărătoare continuă, continuă și Tradiția. Dar fixînd canonul, Biserica a crezut că numai din punctul de orientare fixat la centru se poate recunoaște unde această istorie a mîntuirii continuă real; și această orientare spre centru ferește Biserica împotriva falselor dezvoltări ecleziastice ca istorie a mîntuirii.

O. Cullman susține, de asemenea, că prin stabilirea canonului, Biserica însăși la un moment dat a tras o linie de demarcație între perioada Apostolilor și cea a Bisericii, între timpul de întemeiere și cel de zidire a Bisericii, între perioada apostolică și cea bisericească. Din acel moment tradiția în general nu

---

sensul acestei noțiuni, vezi: Otto A. Pipper, *Heilsgeschichte*, în «A Handbook of Christian Theology», p. 160—163; David Michael Stanley, *The Gospels as salvation history*, în «Christianity Divided», p. 111—146; Alan Richardson, *The Bible in the age of science*, S.C.M. Press, London, 1961, cap. *The «Heilsgeschichte Theology»*, p. 122—141. Bernhard W. Anderson, art. *Bible*, în «A Handbook of Christian Theology», p. 44—45: «Biblia este în mod esențial Heilsgeschichte — istoria Revelației divine care atinge culmea și împlinirea în Iisus Hristos. În anii recenți, această dimensiune a Bibliei a fost considerată cu mare seriozitate de interpreți protestanți, deși trebuie adăugat că, cu modificări adecvate, această concepție este împărtășită de teologi evrei, romano-catolici și ortodocși».

287. O Cullmann, *Christ and Time*, S.C.M. Press, London, 1951, p. 168.

288. Idem, *Scripture and Tradition...*, p. 7.

mai este un criteriu de adevăr, încît orice tradiție următoare trebuie supusă controlului Tradiției apostolice fixate în Scriptură [289].

Semnificația fixării canonului stă în faptul că tocmai în momentul acela Dumnezeu a dat Bisericii harul de a recunoaște diferența dintre perioada Întrupării și cea a Bisericii. Perioada lui Iisus și a Apostolilor formează punctul central al tuturor timpurilor. De la jumătatea secolului al II-lea epoca apostolică a fost privită ca timpul de întemeiere a Bisericii. Biserica veche a creat canonul Noului Testament cînd a devenit clar că Biserica continuă, cu toate că Apostolii erau morți. Perioada Bisericii nu poate fi o «normă», deoarece Biserica însăși a stabilit că fără o normă scrisă superioară, oficiul ei de a învăța n-ar fi putut păstra Tradiția apostolică pură [290].

«Programul demitologizării» pornește de la natura kerygmatică a Evangheliei [291]. *Rudolf Bultmann* susține că, în creștinismul primar, interpretarea persoanei lui Iisus s-a făcut cu ajutorul terminologiei miturilor curente în acel timp. Pentru a face mai inteligibile adevărurile și evenimentele biblice s-au împrumutat expresii mitologice, care, o dată cu scrierea Noului Testament, au fost asimilate și miturile respective, de aceea cine acceptă Scriptura, acceptă și concepțiile mitologice folosite de autorii ei și cuprinse în ea. Pentru acest motiv este necesară «demitologizarea» documentelor scripturistice [292]. Adică, în Sfînta Scriptură trebuie să fie căutate concepțiile mitice care aparțin lumii în care a fost scrisă. Aceste concepții nu trebuie eliminate, ci interpretate. R. Bultmann susține că demitologizarea e o problemă de ermineutică [293]; de aceea a «demitologiza» nu înseamnă a respinge Scriptura sau mesajul evanghelic, ci a respinge modul de a gîndi mitologic al lumii vechi care s-a aplicat acestui mesaj. Aceasta deoarece concepțiile mitologice din Scriptură vin în conflict cu concepțiile credinciosului modern care nu mai gîndește mitologic. R. Bultmann subliniază că

---

289. *Ibidem*, p. 27. Prin fixarea canonului, Biserica însăși a făcut deosebire între Tradiția apostolică și tradiția bisericească. Faptul că Tradiția este anterioară Scripturii nu constituie un argument împotriva superiorității Scripturii. Prin stabilirea canonului Scripturii în veacul al II-lea, mărturia apostolică sub forma scrisă a devenit normă definitivă pentru Biserică: «Dacă fixarea în scris a mărturiei Apostolilor este unul din faptele esențiale ale Întrupării, noi avem dreptul și datoria de a asimila Tradiția apostolică cu evenimentele Noului Testament și de a le distinge pe amîndouă de tradiția postapostolică, postcanonică. Noi vom vedea că regula de credință care s-a transmis sub formă orală a fost acceptată ca normă alături de Scriptură numai pentru că a fost considerată ca fiind fixată de către Apostoli».

O. Cullman precizează, de asemenea, că regula de credință care s-a transmis sub forma orală a fost acceptată ca normă alături de Scriptură, anume pentru că a fost considerată ca fiind fixată în scris de către Apostoli. Dar Tradiția apostolică și scrierile Noului Testament, care se identifică, trebuie deosebite de tradiția postapostolică, postcanonică *(Ibidem*, p. 19).

290. *Ibidem*, p. 21. Tradiția bisericească din perioada postapostolică reprezintă o mărturie derivată, secundară. Ea ajută la înțelegerea Cuvîntului lui Dumnezeu, dar n-are aceeași valoare ca Tradiția apostolică. Ea nu constituie o normă. Culmann afirmă că instituția unică a Apostolatului a fost devalorificată de oficiul infailibil al Bisericii Catolice, datorită căruia interpretarea dată de Biserică, adică tradiția, a căpătat aceeași valoare normativă ca norma apostolică. Deși O. Cullmann recunoaște că Biblia trebuie interpretată, totuși el spune că deciziile și interpretările tradiției postapostolice nu pot fi considerate norme, criterii, ci ele trebuie controlate prin cuvîntul Apostolilor *(Ibidem*, p. 27).

291. Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and mythology*, New York, 1958; Idem, *Primitive Christianity*, (The Fontana Library), Edinburg, 1960; Ian Henderson, *Rudolf Bultmann*, London, 1965.

292. *Jesus Christ and mythology...*, p. 35—36.

293. *Ibidem*, p. 18.

este necesară o interpretare «existențială» a acestor mituri, pretinzînd că filozofia existențialistă ar putea să ofere concepții adecvate pentru această interpretare a Scripturii, deoarece Scriptura se ocupă cu înțelegerea existenței. Scriptura nu este un document istoric, ci reprezintă un eveniment în care Dumnezeu întîlnește pe om și-i dă o existență reală [294]. R. Bultmann face în mod constant diferența între kerygmă și mit, spunînd că teologia are sarcina să scoată kerygma din formulările mitologice, prin interpretarea sensului existențial al mitului.

Din cele arătate mai înainte reiese că orientarea spre Tradiția apostolică trebuie socotită absolut necesară pentru unitatea dogmatică a creștinismului. În general, rolul Tradiției este acceptat acum de toate confesiunile creștine [295]. Unii teologi protestanți recunosc că în Biserica primară «sola Scriptura» nu există, că Tradiția precede Scriptura: «Scriptura nunquam sola» [296]. Teza lui O. Cullman, conform căreia există o Tradiție normativă, aceea transcrisă în Scriptură, are meritul de a fi arătat că Biserica este în stare să identifice Tradiția apostolică adevărată. Dar spunînd că Biserica are «timpul» ei separat de cel al Apostolilor, se anulează «apostolicitatea» Bisericii, care constă nu numai în păstrarea documentelor scripturistice, ci este și un curent sacramental și harismatic ce curge în toată istoria Bisericii, curent care face parte, de asemenea, din Tradiție. Pe de altă parte, R. Bultmann identifică credința cu «întîlnirea existențială», care nu implică evenimentele și actele mîntuitoare, «evenimentul» lui Hristos fiind conținut în kerygma, nu în istorie. De asemenea, credința nu presupune un mesaj soteriologic obiectiv, un conținut doctrinar.

Dacă în catolicism Tradiția este socotită în general ca un «depozit», ca o instituție legată de magisteriul pontifului roman, în Ortodoxie, Tra-

294. *Ibidem*, p. 52—53, 57; E. Dinkler, *Myth*, în «A Handbook of Christian Theology», p. 242—247, arată că «programul demitologizării sau «interpretarea existențialistă» urmărește «expunerea adevărului permanent — kerygma — cuprins în mit. Cuvîntul grec kerygma înseamnă acțiunea de a proclama. In Noul Testament, sensul lui principal este de predicare, de proclamare a lui Iisus din Nazaret ca Hristos, Domn și Mîntuitor pro nobis. În timp ce teologia este o explicare omenească ce rezultă din gîndirea noastră asupra credinței și conținutului ei, kerygma constituie cuvîntul autoritativ care inspiră credința și care este, în starea lui absolută, apropiat de Revelație. Se poate spune că în Noul Testament cuvîntul kerygma implică faptul că Dumnezeu și Domnul Iisus Hristos s-au descoperit pe Ei înșiși întîlnind pe om».

Karl Barth, *Rudolf Bultmann — an attempt to understand him*, în *Kerygma and Myth*, vol. II, ed. H. W. Bartsch, London, 1962, p. 83—132, critică pe Bultmann, care încearcă să inverseze raportul dintre mesajul lui Hristos și credincios. R. Bultmann a considerat kerygma în centrul teologiei. K. Barth spune că mesajul însuși trebuie înțeles, interpretarea lui fiind de un interes secundar, întrucît mesajul nu se identifică cu experiența credinciosului (p. 96). Vezi și E. L. Allen, *Existentialism and the New Testament*, în «The Church Quarterly Review», CLVI (1955), p. 236—241.

295. Vezi studiile din vol. *The Old and New in the Church:* K. E. Skydsgaard, *Tradition as an issue in contemporary theology* (p. 20—35); Jaroslav Pelikan, *Overcoming history by history* (p. 36—42). De asemenea Max Thurian, *Amour et verité se recontrent.* Simple exposé de la foi chrétienne, Taizé, 1964, p. 31; John Coventry, *The Bible and Tradition*, în «One in Christ», II (1966), nr. 2, p. 127; Georges Tavard, *The authority of Scripture and tradition*, în «Problems of authority»..., p. 27—41; Jean-Louis Leuba, *Le rapport entre l'Esprit et la Tradition selon le Nouveau Testament*, în «Verbum Caro», XIII (1954), nr. 50, p. 133—150; Max Thurian, *La Tradition*, în «Verbun Caro», 1961, nr. 57, p. 49.

296. J. Pelikan, *op. cit.*, p. 38. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Atitudini protestante contemporane față de Tradiție*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 367—399.

diția este principiul de unitate a comunității de credință. Biserica Ortodoxă a păstrat nealterată plenitudinea Tradiției apostolice în experiența vie și neîntreruptă a Bisericii universale. Nu poți fi împotriva Bisericii pe temeiul Scripturii, ca în protestantism, nici împotriva Scripturii pe temeiul Tradiției, ca în catolicism. Ortodoxia însă le împreunează și le încorporează în Biserică, pentru că Biserica este Trupul lui Hristos, Adevărul, și comuniunea Duhului Sfînt, Duhul Adevărului.

Fidelitatea Bisericii față de structurile ei apostolice, față de «depozitul apostolic» face parte din condițiile unității și continuității ei istorice. Dar Tradiția nu este un termen static, un balast care ține Biserica în trecut, ci o reprezentare continuă a «istoriei mîntuirii». Biserica trăiește în fluxul harismatic al Tradiției, de aceea ea interpretează permanent propria ei credință, ținînd seama de epoca respectivă. În epoca Sinoadelor Ecumenice, Biserica a stabilit, în lupta cu ereziile, identitatea credinței adevărate, prin confruntarea cu Tradiția apostolică, printr-o succesiune pe linie dogmatică. Părinții spuneau despre dogmele sinoadelor că exprimă «credința de la început», iar Biserica de azi pretinde că urmează Părinților Sinoadelor Ecumenice. Totuși «întoarcerea la Părinți» trebuie să fie o «întoarcere creatoare», în așa fel încît apelul la Părinți nu înseamnă a cita din ei, ci a dobîndi spiritul, «*fronema*» lor: «Biserica Ortodoxă pretinde că a păstrat «*fronema Părinților*» și că a teologhisit «*ad mentem Patrum*» [297]. De asemenea, nu trebuie să se limiteze prea rigid tradiția patristică, pentru că se observă o continuitate a acesteia și în epoca bizantină. A restrînge Tradiția ortodoxă la cele șapte Sinoade Ecumenice ar însemna a veni în contradicție cu principiul de bază al continuității tradiției în Biserică, de aceea s-a spus că «într-adevăr toate cele șapte, dar nu numai șapte» [298].

Criteriul Ortodoxiei sau principiul adevărului comun impune de fapt o identificare de conținut și de spirit între mărturisirea de credință actuală și credința de totdeauna a Bisericii. Desigur că Bisericile creștine au în Sfînta Scriptură principiul fundamental al unității lor de credință. Ecumenismul are deci o bază biblică și se poate spune că unitatea Bisericilor stă pe unitatea Revelației biblice. Dar Sfînta Scriptură nu poate fi desprinsă de unitatea vieții, înțelegerii și gîndirii Bisericii apostolice și de totdeauna. Sfînta Scriptură, Tradiția și Biserica trebuie păstrate în corelația lor organică. Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție sînt coloanele pe care se sprijină unitatea Bisericii.

Teologia biblică actuală este amenințată de această criză a disocierii Sfintei Scripturi de Biserică. În legătură cu aceasta ar fi de amintit apariția uneia din cele mai exagerate forme pe care le-ar putea lua această criză, anume concepția despre lipsa de unitate teologică a Revelației Noului Testament. Unii teologi postbulmanieni susțin că sursele biblice au un caracter fragmentar și diferențiat, încît în Noul Testament găsim contradicții teologice ireconciliabile [299].

297. G. Florovsky, *The ethos of the Ortodox Church...*, p. 187.

298. *Ibidem*, p. 191.

299. Ernst Käsemann, de pildă, susține că fiecare Evanghelist, ar avea perspective teologice diferite, iar sursele Noului Testament ar fi așa de variate și fragmentare, încît n-ar exista o tradiție

Canonul Noului Testament ca atare n-ar putea constitui temelia unității Bisericii. Dimpotrivă, el ar oferi temei pentru multiplicitatea confesiunilor, încît fiecare confesiune ar putea găsi o justificare în Noul Testament [300]. Astfel, este pusă în discuție însăși unitatea teologică a mesajului biblic și prin aceasta unitatea Bisericii apostolice.

În raportul său către Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la sesiunea din februarie 1966, *W. A. Visser't Hooft* a atras atenția asupra consecințelor negative pe care le poate avea această concepție pentru Mișcarea ecumenică: «A nega unitatea Bibliei înseamnă a nega necesitatea unității Bisericii. Biblia, înțeleasă ca o colecție de diferite hristologii și ecleziologii, cu greu poate fi temelia chemării noastre la unitate. Mișcarea noastră poate fi o mișcare dinamică spre o unitate mai mare, numai dacă noi ascultăm împreună de singurul glas care ne dă poruncile de mișcare. Din fericire, cuvîntul lui Dumnezeu are propria sa cale de a pătrunde printre divergențele omenești, după cum s-a spus despre interpretarea Bibliei într-o declarație a adunării ecumenice din 1949: «Biblia însăși ne conduce înapoi la cuvîntul viu al lui Dumnezeu» [301].

A pune în cauză unitatea teologică a Revelației biblice înseamnă, pe bună dreptate, a zdruncina temelia apostolică a Bisericii și a zădărnici orice străduință în teologia ecumenică. Ecumenismul nu poate fi întemeiat nici pe concepția modernă după care spiritul celor trei mari confesiuni ar avea o explicație biblică și apostolică. De aceea în fața acestor teorii se cuvine să fie reafirmată teza ortodoxă după care unitatea Bibliei, unitatea Tradiției apostolice și unitatea Bisericii sînt fundamentale creștinismului primar și înseși Bisericii Ecumenice nedivizate. Prea Fericitul Patriarh Justinian, vorbind la Conciliul Ecumenic al Bisericilor despre rolul Sfinților Apostoli în formarea și transmiterea Evangheliei și a tradiției primare, a arătat că unitatea credinței și a Bisericii a fost una din marile preocupări și străduințe ale Apostolilor. Printre altele, Prea Fericirea Sa a făcut și următoarea observație: «S-a vorbit în teologie despre o tendință creștină petrină și o tendință paulină și despre două curente corespun-

---

noutestamentară unitară despre Hristos. Această variabilitate a kerygmei Noului Testament s-ar explica prin faptul că chiar în creștinismul primar a existat deja o mulțime de grupuri confesionale. De aceea este normal ca diferitele confesiuni care există în prezent să facă apel la canonul Noului Testament, deoarece fiecare își găsește o justificare istorică la unul din scriitorii Noului Testament. Astfel, unitatea Bisericii nu se poate sprijini pe canonul Noului Testament, care, de altfel, nu reprezintă în el însuși cuvîntul lui Dumnezeu. Canonul nu trebuie identificat cu Evanghelia, care constituie singura temelie a Bisericii de totdeauna și de pretutindeni. El poate deveni cuvîntul lui Dumnezeu în măsura în care este și devine Evanghelie. Unitatea Bisericii nu poate fi deci întemeiată pe canon; ea există numai pentru credință, ca Evanghelie, și chiar împotriva canonului (*The Canon of the New Testament and the unity of the Church,* în «Essays on New Testament themes», S.C.M., Press, London, 1964, p. 95—107). Din partea teologiei romano-catolice, vezi critica lui H. Küng, *The Living Church...,* p. 239).

Tot aici ar trebui menționată apariția unei poziții extreme în teologia biblică protestantă. Ca reacție împotriva «Teologiei cuvîntului», reprezentată de Karl Barth, după care Revelația ar trebui să fie limitată la ceea ce vine imediat de la Hristos, și împotriva tezei «demitologizării», susținută de R. Bultmann, după care Revelația se identifică cu kerygma, s-a ivit un nou curent biblic reprezentat de W. Pannenberg care susține că Revelația e mediată numai prin evenimentele istorice. Vezi Prof. Daniel P. Fuller, *A new German theological movement,* în «Scotish Journal of Theology», vol. 19 (1966), nr. 2, 1, p. 160—175.

300. E. Käsemann, *op. cit.,* loc. cit.

301. *Minutes and reports of the nineteenth Meeting,* Appendix III, p. 87.

zătoare în Biserica veche. S-a căutat chiar să se fondeze unilateral și separat anumite puncte de vedere într-o problemă sau alta, pe un Apostol sau pe altul. S-a apreciat că Bisericile de azi s-ar putea caracteriza prin spiritul și prin stilul lor de gîndire și de viață ca fiind una petrină, alta paulină, alta ioanică.

Acestea sînt expresii teologice discutabile în fondul lor. Credem că Apostolii nu se deosebeau între ei atît cît îi deosebesc astăzi diferitele poziții confesionale.

Important și normativ este faptul că Apostolii au primit și au transmis una și aceeași doctrină creștină, au înființat și au organizat una și aceeași Biserică, au stabilit una și aceeași Tradiție apostolică originară, care a rămas izvorul și baza tradiției bisericești generale ulterioare. Aceasta s-a dezvoltat și s-a îmbogățit continuu, s-a ramificat și în parte s-a diferențiat, pe măsura lărgirii spațiului creștin, creîndu-se astfel obiceiuri și concepții care deosebesc Bisericile între ele. În procesul evoluției tradiției s-au produs — este drept — și unele denaturări străine de spiritul și de sensul vechii Tradiții creștine generale. Împotriva lor s-a reacționat cu îndreptățită vigoare pe de o parte, dar cu exagerate adoptări de poziții pe de altă parte: s-a ajuns anume la contestarea și la respingerea Sfintei Tradiții ecumenice ca temei de învățătură, de organizare, de cult creștin. De aceea, unitatea bisericească a suferit și suferă din aceasta»[302].

Astfel, Revelația noutestamentară, ca și tradiția patristică, nu dă nici un temei stării de dezbinare în care se găsește azi creștinismul. Ortodoxia mărturisește că Tradiția apostolică și Biserica apostolică se află într-o unitate organică, unitate ce trebuie păstrată la temelia vieții creștine de totdeauna. Prin urmare, orientarea spre plenitudinea Tradiției apostolice trebuie socotită absolut necesară pentru refacerea unității creștine. Unitatea dintre Biblie și Tradiție constituie un principiu pentru unitatea Bisericilor, căci, de fapt, Biserica cea una a recunoscut Biblia și Tradiția ca mărturii ale Adevărului unic.

2. *Sobornicitatea Bisericii.* — Al doilea principiu al ecumenismului este principiul sobornicității, al corelației dintre «local» și «universal».

Sobornicitatea ține de natura eclezială a Trupului lui Hristos, de faptul că Biserica formează în Hristos un organism colectiv. Credinciosul intră în relație cu Hristos în și prin comunitatea Bisericii și el rămîne în relație cu Hristos fiindcă Biserica întreagă ca un trup unitar există în relație cu Hristos. De aceea cine e în relație cu Hristos este în relație cu totalitatea membrelor lui Hristos care formează Biserica. În Biserică se realizează astfel o comunitate care depinde de relația cu toți și care tinde spre unitatea cu toți.

Din punct de vedere ortodox, ecumenismul tinde să restaureze comunitatea Bisericilor creștine pe principiul sobornicității, adică al pluriformității și al unității colective. Întrucît prin sobornicitate se înțelege comuniunea care se realizează din unitatea internă a tuturor, factorul primordial în ecumenism îl constituie realitatea Bisericii universale. Unii teologi pretind că în Răsărit s-ar fi dezvoltat o ecleziologie axată pe Biserica locală[303]. Într-adevăr, în Biserica Veche organizarea bisericească

302. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 731.
303. Y. Congar, *Note sur le schisme oriental...*, p. 92.

s-a făcut după criteriul unităților locale, de aceea, așa cum s-a practicat în Biserica apostolică, în Biserica Ortodoxă episcopul are jurisdicție locală și nu există episcop care să aibă autoritate universală. Dar Biserica locală sau episcopul local dețin o autoritate ce decurge din autoritatea Bisericii universale sau a episcopatului universal. Aceasta se vede, de pildă, în faptul că ortodoxia se verifică prin consensus ecclesiae, că autoritatea supremă în Biserică este sinodul ecumenic. Biserica este deci văzută ca un sobor, de aceea ecumenismul ortodox se întemeiază pe principiul sobornicității, al unanimității interne, nu numai pe principiul local.

În terminologia teologică curentă, termenul «sobornicitate» are o nuanță specifică ce ar putea fi redată numai dacă se țin împreună «catolicitatea» și «ortodoxia». De altfel, Sfîntul Chiril al Ierusalimului pune semnul de egalitate între «catolic» și «ortodox». Deoarece prin «biserică» se denumea și adunarea ereticilor, adunarea ortodoxă, pentru a se deosebi de orice fel de «adunare», s-a numit «Biserică sobornicească». «Acesta este numele special al acestei Sfinte Biserici, mama noastră a tuturor» [304]. Ortodoxia învățăturii constituie deci semnul distinct al Bisericii sobornicești.

Criteriul sobornicității dă posibilitatea să se păstreze împreună cele două laturi esențiale ale ecumenismului: manifestarea concretă, locală a vieții bisericești sau «ecumenismul local» și continuitatea instituțională a Bisericii universale prin succesiune apostolică în deplinătatea ei. Pe de o parte viața Bisericii se manifestă și într-un cadru local și istoric, adică e condiționată de anumite trăsături particulare, naționale, culturale, sociale, etc. Există o ecumenicitate în timp, o extensiune orizontală a Bisericii care presupune diversitate, adaptare, influențe specifice locului. Sobornicitatea implică această manifestare locală și ortodoxă a realității «catolice» a Bisericii. De aceea problema ecumenică depinde de felul cum se înțelege relația dintre Biserica locală și cea universală, cum se identifică «localitatea» cu «sobornicitatea», tradiția confesională variată în forme cu «depozitul» apostolic unic.

Întrucît în Ortodoxie Biserica este concepută ca o plenitudine organică și sacramentală care se manifestă în comunitățile locale organizate autonom, fiecare Biserică locală păstrează și propovăduiește, în condițiile ei specifice, adevărul comun întregii Ortodoxii. Aceste experiențe spe-

304. *Catheheza XVIII*, 26, trad. cit., p. 528. S-a precizat, de altfel, că în gîndirea ortodoxă catolicitatea nu are o semnificație cantitativă, geografică, nu depinde deci de răspîndirea mondială a credincioșilor. Extensiunea mondială sau universalitatea Bisericii este o consecință, o manifestare sau un semn extern al catolicității, dar nu reprezintă temelia, nici condiția ei necesară. Universalitatea nu exprimă exact sensul catolicității, care ține de planul ontologic al Bisericii și care se referă la ortodoxia ei. Astfel ecumenicitatea poate fi în contradicție cu catolicitatea, care înseamnă universalitatea adevărului. Biserica devine «catolică» nu pentru că unește toate Bisericile locale. Catolicitatea constituie o calitate a adevărului revelat și se referă la ființa internă a Bisericii. Natura Bisericii e «catolică» și Biserica e «catolică» în orice parte, în fiecare act și eveniment al vieții ei, în fiecare membru, prin ortodoxie (Vl. Lossky. *Concerning the third mark of the Church...*, p. 144). Vezi și Prof. N. Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 150—168; Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Duhul ecumenicității ortodoxe*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 10, p. 605—611.

cifice, variate sînt orientate într-un sens și într-un spirit «sobornicesc», încît nu distrug unitatea fundamentală a Ortodoxiei. Iar puterea acestei sobornicități o constituie slujirea și comuniunea euharistică, la care participă toate Bisericile locale. Ecumenismul ortodox presupune, așadar, unitate în diversitate, loialitate față de tradiția locală, valorificarea elementelor specifice fiecărei experiențe bisericești.

Pe de altă parte, ecumenismul nu poate face abstracție de continuitatea în timp a structurilor apostolice și, întrucît încorporarea Bisericii locale în Biserica universală se exprimă mai ales prin succesiunea apostolică în credință și în har, sobornicitatea Bisericii este într-o strînsă legătură cu apostolicitatea Tradiției și a slujirii sacramentale.

După cum s-a arătat, Prof. O. Cullman raportează activitatea Apostolilor la perioada Întrupării sau perioada de «întemeiere» a Bisericii. Fiindcă Apostolii sînt cei care au văzut pe Hristos cel înviat și au primit o misiune specială de la Hristos, ei nu au succesori. Apostolatul nu se continuă deci în «perioada Bisericii».

În critica pe care teologii ortodocși au făcut-o acestei teze s-a subliniat că dacă s-ar admite concluziile ei, ar însemna să se accepte ideea că istoria Bisericii se oprește la Apostoli [305]. Desigur, apostolatul este unic, dar în Biserică se păstrează o succesiune apostolică, reală și complexă. Apostolii continuă să fie prezenți prin învățătura lor și prin puterea lor, ca «martori» ai Învierii, ca pietrele de temelie ale Bisericii (Efes. II, 20).

Pentru a înțelege legătura dintre sobornicitate și apostolicitate, se cuvine să fie reamintite unele poziții din ecleziologia euharistică.

După O. Cullman, în Matei XVI, 18, Mîntuitorul a vorbit de Biserica universală, de aceea el crede că ar fi posibil să se înlocuiască cuvîntul ἐκκλησία (despre care nu se știe dacă l-a folosit Hristos) cu noțiunea «poporul lui Dumnezeu». Termenul «ecclesia» are la bază ideea iudaică despre «poporul lui Dumnezeu», de aceea și comunitatea mesianică pe care Hristos are în vedere să o întemeieze va avea același caracter.

Referindu-se la același text biblic, N. Afanasiev susține că Hristos nu vorbește aici de Biserica universală, cum crede O. Cullman, ci de Biserica-adunare euharistică, la care este prezent însuși Hristos. În Matei XVI, 18, Hristos a vorbit de o comunitate mesianică («ecclesia») ce formează poporul lui Dumnezeu adunat în Trupul Său, așa cum poporul Vechiului Testament era adunat în Templul din Ierusalim. Dacă cuvîntul «ecclesia» este înțeles în sensul de poporul lui Dumnezeu adunat de Dumnezeu în Trupul lui Hristos, se ajunge la un tip de ecleziologie diferită de cea universală, anume la ecleziologia euharistică. De acord cu această ecleziologie, N. Afanasiev subliniază că Biserica este Trupul lui Hristos care se manifestă plenar în fiecare adunare euharistică locală. Așadar, după el ecleziologia primară pune accent pe universalitatea internă și de aceea are un caracter euharistic. Sfîntul Ignatie al Antiohiei a definit mai întîi universalitatea internă a Bisericii prin expresia «Biserica sobornicească», ce se realizează de fiecare Biserică locală, reunită în adunarea euharistică sub episcopul ei. Ecleziologia euharistică nu distruge universalitatea Bisericii, după cum

305. Revista «Theologia», Atena, 1956.

pluralitatea Bisericilor locale și a adunărilor euharistice nu distruge unitatea Euharistiei [306].

În legătură cu «succesiunea apostolică», N. Afanasiev afirmă că apostolatul trebuie extins și la perioada de formare a Bisericii, nu numai la cea de «întemeiere», cum susține O. Cullman. Căci nu trebuie confundată făgăduința apostolatului, care s-a făcut în timpul vieții lui Hristos, cu împlinirea acestei făgăduințe în momentul Cincizecimii. Apostolatul ca slujire specială nu e posibil decît în Biserică, adică, apostolatul nu poate să existe înainte sau fără Biserică. Misiunea Apostolilor constă în zidirea Bisericilor locale, dar numai după actualizarea Bisericii la Cincizecime devine posibilă această zidire. Astfel, apostolatul are un caracter ecleziologic [307]. Prin urmare, N. Afanasiev afirmă, contrar lui O. Cullman, că nu se poate separa «întemeierea» de «zidirea» Bisericii, deoarece Biserica este o unitate, iar cele două momente formează un act unic, irepetabil. Într-adevăr, Cincizecimea marchează limita dintre timpul Întrupării și timpul Bisericii, iar întemeierea Bisericii aparține timpului Întrupării și nu se repetă, dar ea se actualizează în Bisericile locale. «Biserica lui Dumnezeu în Hristos» a fost actualizată prima dată în Biserica locală din Ierusalim, dar a trebuit să fie actualizată continuu într-o mulțime nelimitată de Biserici locale, pentru că există un proces de zidire a Bisericilor locale.

Ce legătură există între Apostoli și conducătorii bisericești pe care aceștia îi instituiau în Biserică? S-a continuat slujirea apostolică prin episcopat?

La aceste întrebări N. Afanasiev răspunde că, întrucît Apostolii și episcopii așezați de ei se referă la aceeași perioadă de constituire a Bisericilor, între ei se poate stabili o oarecare succesiune. Biserica lui Dumnezeu în Hristos «trebuie să se manifeste în pluralitatea Bisericilor locale, identice prin natura lor. Locul Apostolului Petru în prima adunare euharistică nu poate să rămînă neocupat: acest loc revine conducătorului Bisericii locale. Ocupînd locul lui Petru, conducătorul Bisericii locale împlinește o slujire pastorală care forma una din funcțiile misiunii apostolice și astfel se stabilește o «succesiune» [308].

Din confruntarea acestor poziții, trebuie reținut, pe de o parte, faptul că O. Cullman respinge posibilitatea și realitatea «succesiunii apostolice». Nefiind cu putință confundarea istoriei Bisericii, care primește și transmite mîntuirea, cu «istoria mîntuirii» însăși, — funcția apostolică se aplică numai la întemeierea Bisericii, nu și la continuarea ei. Biserica de azi este apostolică nu pentru că ar conține apostolatul, ci pentru că trebuie să predice tot ceea ce au predicat și au transmis Apostolii prin Noul Testament. După N. Afanasiev, apostolatul are un caracter ecleziologic, adică Apostolii își desfășoară activitatea nu numai în perioada de întemeiere, ci și în perioada de continuare, de constituire a Bisericilor creștine.

Pe de altă parte, O. Cullman susține existența Bisericii universale, dar o identifică cu prima comunitate locală din Ierusalim și o leagă de Apostolul Petru, care ar fi fost conducătorul Bisericii universale în timpul scurt cît a rămas la Ierusalim. Dimpotrivă, N. Afanasiev susține că Biserica Cincizecimii e o adunare euharistică, deși a fost prezidată de

306. Vezi pe larg: N. Afanasieff, *L'Apôtre Pierre et l'évêque de Rome*, în «Θεολογια». oct.—dec., 1955, p. 474, 631, 633. 307. *Ibidem*, p. 621. 308. *Ibidem*.

Apostolul Petru. La Cincizecime Biserica s-a actualizat în comunitatea locală din Ierusalim ca trup euharistic. Prezidînd comunitatea Apostolilor și a celor dintîi credincioși, Apostolul Petru a fost conducătorul primei adunări euharistice și această poziție putea să o aibă altcineva, cui o dădea Hristos, dar Hristos a dat-o lui Petru. Astfel, apostolatul nu poate să fie un temei pentru Biserica universală, ci numai pentru cea locală.

Se observă din cele menționate mai sus, că ambele teze sînt construite pe o interpretare «individualistă» a apostolicității Bisericii. De fapt, fiecare din ele acceptă la originea succesiunii apostolice persoana unui Apostol luat în mod izolat, ceea ce duce la primat. Cu alte cuvinte, ele nu consideră colegiul apostolic ca o unitate și ca o icoană a Bisericii. Or, succesiunea pornește dintr-o unitate colegială, de aceea problema succesiunii apostolice și cea a sobornicității Bisericii nu se pot rezolva decît dacă se are în vedere deodată atît unitatea fundamentală a colegiului apostolic, cît și continuitatea dintre Apostoli și comunitățile locale, prin episcopi.

Colegiul apostolic deține o putere și o funcție unică în Biserică, pentru că Apostolii sînt «martori și slujitori ai Cuvîntului», «păzitori ai credinței» (Iuda 17; Apoc. XX, 14), «temeliile Bisericii» (Efes. II, 20). Întrucît apostolatul stă pe relația directă cu Hristos, principiul unității divine a Bisericii, colegiul apostolic reprezintă nu numai icoana sobornicității Bisericilor, ci și sursa autorității și slujirii bisericești. Apostolii au întemeiat primele comunități creștine ca o «extensiune» a «Trupului» lui Hristos, pe care ei înșiși îl reprezentau. În faptul apostolicității Bisericii se implică, așadar, succesiunea slujirii sacramentale, sobornicitatea Bisericilor locale, colegialitatea episcopatului. Desigur că apostolatul celor doisprezece are un caracter unic, astfel că nu se poate transmite. Totuși între Apostoli și episcopi există o continuitate reală [309]. Unii încearcă să explice această continuitate în sensul că episcopul e în legătură cu apostolatul așa cum tainele Bisericii sînt în legătură cu unicul eveniment al mîntuirii, cu actele lui Hristos Care singur a realizat mîntuirea o dată pentru toți, încît niciodată nu e nevoie să fie repetată. Oficiul episcopal a moștenit, într-adevăr, apostolatul dar într-o dimensiune diferită și pe alt plan [310], de aceea instituția episcopatului nu e identică, ci analogă cu cea a Apostolilor. Apostolii n-au avut succesori personali, ca apostoli, ci tot corpul episcopal manifestă faptul apostolic în Biserică.

309. Despre conținutul succesiunii apostolice vezi: Pr. Prof. Liviu Stan, *Pentru o teologie ecumenică...*, p. 452; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Apostolicitatea Bisericii*, în «Mitropolia Ardealului», VII (1962), nr. 3—6, p. 319; V. Talyzin, *Apostolic succesion as the main condition of the plenitude of episcopal power*, în «One Church», XVIII (1964), nr. 1, p. 31 ș.u.; Richard Paquier, *L'episcopat dans la structure institutionelle de l'Église*, în «Verbum Caro», nr. 49, 1959, p. 48—49; G. Martolet, *Eléments transmissible et intransmissible de la succesion apostolique* și J. Colson, *La succesion apostolique*, ambele în «Verbum Caro», XV (1961), nr. 58.

310. E. Mélia, *op. cit.*, p. 110, recunoaște că teologia ortodoxă face o deosebire între apostolatul celor doisprezece Apostoli, care are un caracter unic ce nu se repetă și episcopat. De asemenea, susține că autoritatea episcopală este exercitată atît în Biserica locală cît și în cea universală. Autoritatea episcopului în Biserica locală e imediată și sacramentală, pe cînd în Biserica universală, deși această autoritate este sacramentală prin natura și originea ei (hiro-

Alții nu sînt de acord cu teza conform căreia colegiul de episcopi «succede» colegiul apostolic; mai degrabă, spun aceștia, colegiul Apostolilor se extinde în colegiul de episcopi sau colegiul de episcopi este colegiul de Apostoli într-o condiție lărgită și transformată. Sînt funcții ale Apostolilor care nu pot fi exercitate de nimeni în felul în care au fost exercitate de ei, de pildă, ca martori oculari ai lui Hristos, deși, în Biserica primară, noțiunea episcop constituie o expresie analogă funcției de «martori oculari», în forma de după prima generație creștină. Dar oricare ar fi relația precisă între apostolatul primei generații și episcopatul Bisericii de mai tîrziu, colegiul de episcopi în el însuși nu trebuie înțeles ca un trup în care se deține o calitate de membru ce se schimbă total din generație în generație, ci ca un organism care continuă, în care noii membri sînt încorporați prin consacrare, organism pe care aceștia nu-l părăsesc prin moarte. Episcopatul devine un organism care crește în Biserică, de aceea, fie că se aplică episcopului individual fie colegiului, noțiunea de «succesiune», în sens de «substituire», trebuie să fie înlocuită cu aceea de «încorporare» [311]. Consacrarea episcopală ar constitui deci încorporarea — printr-un grup de episcopi — în trupul organic al episcopatului universal a unui membru nou care, fiind consacrat pentru o dieceză, ipso facto este încorporat în episcopatul universal.

Legătura organică ce există între apostolicitatea și sobornicitatea Bisericii se realizează prin comuniunea Bisericilor locale, prin colegialitatea episcopatului sau sinodalitate, prin succesiune dogmatică și liturgică. Din această cauză nu se poate separa apostolatul de istoria Bisericii, adică nu se poate nega succesiunea apostolică, cum susțin unii teologi protestanți, și nici nu se poate admite succesiunea apostolică pe deasupra Bisericii, cum cred romano-catolicii. Relația nemijlocită cu Hristos a Apostolilor, care este constitutivă Bisericii, precum și relația lor întreolaltă în colegiul apostolic s-au transmis Bisericilor primare ca principiul lor sacramental și colegial. De aceea tot ceea ce se primește în perioada apostolică și după aceea se transmite de la Hristos *în* Biserică, *prin* Apostoli. Așadar succesiunea apostolică, care nu trebuie înțeleasă ca o legătură cu Apostolii pe deasupra Bisericii sau în afară de ea, are un caracter ecleziologic.

---

tonie), totuși este exercitată ca «episcopatus in solidum». Dar autoritatea episcopatului nu se împarte în atîtea Biserici locale.

În contradicție însă cu teologia ortodoxă și cu înseși ideile de mai sus, autorul afirmă că ar exista un oficiu primațial în Biserica universală, pe care l-ar deține patriarhul de Constantinopol, și că primatul acestuia ar fi un element esențial în structura Bisericii. Autorul recunoaște că patriarhul ecumenic nu are jurisdicție asupra Bisericilor locale, dar, ex officio, patriarhul ecumenic ar avea grijă de unitatea Bisericii universale (*Ibidem*, p. 115—116).

311. E. L. Mascall, *Collegiality, reunion and reform...*, p. 201—208, face aceste considerații pornind de la natura relațională a «caracterului» sacramental. Conceptul de «caracter» ar trebui înțeles mai degrabă ca o relație cu Hristos și cu Trupul Său Biserica, decît ca o *calitate* nouă dobîndită de credincios. Aplicînd la Taina Hirotoniei această semnificație a caracterului sacramental, Mascall susține că esența consacrării prin Hirotonie nu constă în *comunicarea* actuală a unei calități, ci primirea celui hirotonit în trupul organic al episcopatului sau prezbiteratului, adică o nouă relație de membru cu organismul sacerdotal existent sau o nouă relație de slujire cu trupul organic al Bisericii.

În succesiunea apostolică sînt date toate structurile constitutive ale Bisericii. Dintre laturile ei principale poate să fie reliefată, mai întîi, *participarea* la învățătura și puterea harismatică a Apostolilor. Sfîntul Irineu afirmă că cei ce se află în linia de succesiune apostolică au primit «charisma veritatis» [312]. Biserica a căutat totdeauna să verifice succesiunea istorică și ortodoxia episcopilor [313], pentru că în lupta cu ereziile și cu schismele episcopii în succesiune apostolică neîntreruptă, precum și identitatea învățăturii lor cu doctrina apostolică, constituiau un criteriu al prezenței Bisericii celei adevărate. Numai episcopii care sînt în succesiunea apostolică dețin tradiția autentică originară. Succesiunea episcopatului devine astfel o mărturie a mesajului apostolic [314], o garanție a Ortodoxiei împotriva ereticilor [315].

În al doilea rînd, *încorporarea* în comunitatea sacerdotală a Bisericii. Tot mai mulți teologi sînt de părere că succesiunea apostolică, nefiind un fapt mecanic, exterior, să fie concepută ca o încorporare într-o comunitate de slujire ierarhică [316]. De altfel hirotonirea episcopului de către mai mulți episcopi arată că angajarea în succesiunea apostolică înseamnă și introducerea episcopului respectiv în colegialitatea episcopatului din întreaga Biserică. De aceea Biserica locală se află și ea în comuniune cu toate celelalte Biserici prin episcopul ei, care a devenit membru al episcopatului universal. Astfel se poate stabili o legătură organică între apostolicitate, colegialitate episcopală și sobornicitatea Bisericii.

---

312. *Adversus haereses*, c. IV, 40, 2.

313. Pentru a demonstra succesiunea apostolică a episcopatului, în Biserica veche exista obiceiul să se întocmească liste cu episcopii ce s-au succedat după Apostoli sau după «bărbații apostolici». Sfîntul Irineu, de pildă, întocmește o astfel de listă cu privire la episcopii din Roma, iar Tertulian cere ereticilor să demonstreze originea apostolică a comunităților lor refăcînd legătura cu episcopii ce aveau succesiune apostolică incontestabilă (*Adv. haereses*, III, III, 3—4, P. G., VII, 549—554; *De praescriptione haereticorum*, XXXII, P. L., II, 53—54).

Dar succesiunea aceasta istorică nu este valabilă fără păstrarea credinței apostolice de către episcopat și de către întreaga Biserică. Autoritatea episcopatului se confirmă astfel de Tradiția apostolică păstrată de întreg corpul Bisericii, Tradiție față de care episcopatul are o responsabilitate specială. De fapt, fidelitatea față de Tradiția apostolică constituie semnul succesiunii apostolice. Pe de altă parte, nu numai episcopatul este elementul «apostolic» în Biserică, ci întreaga realitate sacramentală a Bisericii, care implică alte și numeroase structuri: Revelație, taine, organizare, elementul harismatic, etc.

314. Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, London, 1963, p. 22.

315. F. L. Cross, *The early Christain Fathers*, London, 1960, p. 88. «Precum învățătura apostolică este baza succesiunii apostolice, tot astfel succesiunea apostolică constituie indiciul extern că o Biserică este adevărată și în armonie cu Biserica primară în doctrină și conducere», afirmă Hristu Andrutsos, *Dogmatica*, trad. de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 301.

316. După K. Rahner, *The Episcopate and the Primacy*, în «Studies in Modern Theology», London, 1965, p. 313, funcția colegiului apostolic este continuată, în Biserică, ca un întreg și nu în sensul că fiecare episcop este succesor direct al unui anumit Apostol; altfel nu pot fi explicate nici trimiterea episcopului la un teritoriu limitat, nici puterea lui de a învăța limitată. Hans Küng, *The Council and Reunion...*, p. 191, scrie că în Biserica Romano-Catolică se fac încercări pentru o «explicare teologică a succesiunii apostolice, — nu într-un sens extern (ca și cînd conferirea unui oficiu prin Hirotonie ar fi aproape un mecanism automat), ci într-un sens spiritualizat (succesiunea apostolică fiind semnul exterior ce presupune credință, semnul activității libere a Sfîntului Duh care este sursa tuturor darurilor și puterilor)».

În al treilea rînd, *continuarea* unei funcții pastorale. Apostolii au așezat persoane care să slujească drept «episcopi»[317]. Desigur, și în această privință episcopatul diferă esențial de apostolat; episcopul nu are o autoritate universală, ci o jurisdicție locală, delimitată. Pe baza acestui principiu în Biserica Ortodoxă s-a admis sistemul autocefaliei, care implică afirmarea realității Bisericii sobornicești, a colegialității episcopatului ortodox, a consimțămîntului de credință și a comuniunii euharistice între toți membrii Bisericilor Ortodoxe. Autocefalia este forma autentică în care devine prezentă sobornicitatea Bisericii pe planul organizării și conducerii locale, ținînd seama de realitățile naționale și istorice în care se organizează o comunitate ortodoxă. Firește, autocefalia presupune «koinonia» Bisericilor locale, ideea de primat universal al unei Biserici sau persoane care ar deține puterea supremă în Biserica universală nefiind acceptată niciodată în Ortodoxie.

Pe temeiul principiului sobornicității, în Ortodoxie s-a menținut, așadar, atît realitatea și unitatea Bisericii universale, cît și manifestarea deplină a acesteia în Biserica locală. «Catolicitatea» Bisericii nu este doar o concluzie a unității dintre Bisericile locale, ci este o realitate care se înfăptuiește ca atare. De aceea adevăratul ecumenism trebuie să împreuneze universalitatea cu dimensiunea locală, unde se manifestă în forme spirituale atît de variate aceeași realitate unică a Bisericii, fiecare comunitate locală fiind considerată deplină în ansamblul ecumenic. Această integrare a elementului «local» cu cel «catolic» nu se poate face nici prin centralizare jurisdicțională pentru că acest centru n-ar fi în organismul Bisericii; nici prin uniformitate pentru că nu s-ar ține seamă de diversitatea formelor vieții bisericești; nici printr-o unitate pnevmatică, pentru că n-ar fi reală și nu s-ar putea identifica. Ortodoxia întrevede această integrare autentică a Bisericilor locale în «koinonia», în care se păstrează atît plenitudinea Bisericii universale, cît și manifestarea locală specifică acestei realități.

Prin urmare, una din problemele principale ale ecumenismului este relația dintre Bisericile diferite și separate și Biserica cea una. Ortodoxia învață că diversitatea formelor locale și organizarea după sistemul autocefal nu ridică piedici pentru unitatea de credință a Bisericii, pentru că nu înțelege acestea ca mijloace care ar putea crea diviziune sau schismă în Biserică. Starea în care se găsește astăzi creștinismul nu reprezintă însă acea «koinonia» în sensul în care ea a existat în Biserica neîmpărțită, sens în care ea este păstrată pînă astăzi în Biserica Ortodoxă. Ortodoxia, recunoscînd că în fiecare confesiune creștină există o prezență reală mai mare sau mai mică a credinței apostolice, revendică prezența deplină a credinței apostolice comune. De aceea prin participarea Bisericilor Ortodoxe la activitatea Mișcării ecumenice se oferă acesteia centrul și echilibrul refacerii unității creștine: «De pe poziția sa între confesiunile creștine, Biserica Ortodoxă prezintă în Mișcarea ecumenică baza viitoarei uniri a Bisericilor,

317. H. J. Carpenter, *Minister*, în «A Theological Word Book of the Bible», p. 150—151; Prof. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), nr. 1—3, p. 52—74 și nr. 4—6, p. 209—233.

baza realizării ecumenicității. Ea trebuie să fie centrul și cumpăna acțiunii de unire, linia de direcție a Mișcării ecumenice» [318].

3. *Unitatea creștină și slujirea lumii.* — Al treilea principiu al ecumenismului — corespunzător cu a treia formă de relație în care e inclusă Biserica — este slujirea creștină față de lume. Întrucît mesajul biblic constituie o chemare la comuniunea cu Dumnezeu prin iubirea, iertarea și slujirea semenului, Biserica este deschisă implicit pentru această comuniune umană, adică nu poate să fie ruptă de comunitatea umană. Aspectul ei uman, istoric presupune angajamentul ei față de problemele societății în care trăiește, așa cum în Faptele Apostolilor «koinonia» are sens și de diaconie, de slujire solidară a omului. De aceea spiritul ecumenic devine un spirit irenic, de slujire, de comuniune umană.

Relația dintre unitatea creștină și slujirea lumii se fundamentează pe concepția evanghelică despre umanism. Însă creștinismul modern — privind temelia atitudinii sociale prin prisma dualismului dintre Dumnezeu și creație, dintre Biserică și lume, dintre revelație și istorie, dintre om și comunitate, a considerat adesea pe creștin ca pe o existență metafizică, desprins de istorie, neangajat față de semenul său, iar Biserica creștină ca un cerc sfînt, închis, separat de lume [319].

În condițiile secolului nostru aceste concepții au fost puse în discuție și uneori respinse de teologi care caută premisele evanghelice pentru un dialog real și fructuos cu lumea. S-a spus că Biserica propovăduiește lumii Împărăția lui Dumnezeu care nu este din lumea aceasta; dar Biserica nu poate evita dialogul și colaborarea cu lumea, deoarece ea este trimisă de Dumnezeu să slujească omului și să fie deschisă pentru lume, lumea fiind «aproapele» Bisericii.

Depășind ideea străină că Hristos este prezent numai înăuntru cercului Bisericii și că Biserica n-are răspundere pentru problemele omenirii, toate confesiunile creștine recunosc astăzi că ecumenismul trebuie să fie preocupat nu numai de unitatea în sine a Bisericii, ci și de slujirea lumii de către Biserică.

Raportul de slujire dintre Biserică și comunitatea umană s-a exprimat sub diferite formule. În general, în *teologia protestantă*, pornindu-se de la un dualism istoric după care istoria «sacră» este ontologic diferită de istoria «seculară» [320], se susține că planul mîntuirii subiective trebuie «de-

318. T. M. Popescu, *Poziția ortodoxă în ecumenism...*, p. 211.

319. După J. A. T. Robinson, *The New-Reformation?* S. C. M. Press, London, 1965, p. 47—49, sarcina principală a Bisericii este aceea de a face posibil ca oamenii să întîlnească pe Hristos acolo unde ei se găsesc, adică în contextul și formele «bisericii latente». John Meyendorff, *A study of Gregory Palamas...*, p. 85, susține că concepția lui Dionisie Pseudo-Areopagitul despre universul închis, «anagogic» a fost înlocuită de Grigorie Palama cu o teologie a istoriei. Dimpotrivă, adversarii lui Palama au acceptat concepția greacă despre «universul închis».

320. Allan Richardson, *History sacred and profane*, S. C. M. Press, London, 1964, p. 134, 15., arată că atît Karl Barth cît și E. Brunner au considerat istoria biblică ca o istorie sfîntă, separată și inaccesibilă istoriei seculare. Ei au încercat să scoată «Heilsgeschichte» — istoria sacră — din istoria profană. Autorul socotește însă că nu trebuie să se facă această separare, pentru că nu există decît o singură istorie și actele lui Dumnezeu s-au săvîrșit în ea. Nu există fapte istorice pur creștine, de aceea Revelația nu poate fi descrisă ca *Heilsgeschichte* care se desfășoară

zangajat» din planul acestui «veac». De aceea «înnoirea» de care se vorbește aici are un aspect spiritual individualist, adică e identică cu «convertirea personală» [321], mîntuirea constituind mai degrabă o «ieșire» din lume decît o luptă pentru a schimba lumea, care se află într-o stare «căzută» din care nici Dumnezeu nu vrea s-o restaureze.

Catolicismul pornind de la un dualism sociologic (bazat pe teoria catolică tradițională despre antagonismul «celor două cetăți») după care Biserica și lumea sînt două «cetăți» separate [322], fiecare avînd centrul ei, socotește că singura formă de angajare față de lume — formă denumită astăzi «aggiornamento» — trebuie să se bazeze pe acomodarea din necesitate la condițiile lumii moderne, neaflînd astfel existența unui principiu comun care să deschidă posibilitatea unui dialog legitim cu lumea și a unei slujiri reale a umanității.

Pentru *Ortodoxie,* relația dintre Biserică și lume face parte din taina «teandriei» înfăptuită de Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care a iubit și s-a jertfit pentru lume. În virtutea acestei «teandrii» — în care toate lucrurile se contemplă în relație cu Dumnezeu, deși Dumnezeu este mai presus de orice relație — omul nu poate fi desfăcut de întregul cosmos, plin de evidența enigmatică dar reală a lui Dumnezeu, cu atît mai mult cu cît omul este un chip unic de revelație, de prezență și de lucrare divină în creație [323]. Omul a fost introdus în lume ca mijloc de unire între cele deosebite, ca forță de unitate a făpturilor, cu misiunea de a mijloci unirea între elementele creației prin practicarea iubirii față de lume. Sfîntul Isac Sirul descrie inima creștină ca o «inimă care arde de iubire pentru întreaga creație, pentru oameni, păsări, animale, pentru demoni, pentru toate făpturile» [324]. Creștinul este un «filocosmos», după Sfinții Părinți.

Învățătura ortodoxă socotind nejustificate atît concepția despre «prăpastia dintre Dumnezeu și om», cît și concepția despre «prăpastia dintre Biserică și lume», vede în actul asumării naturii umane de către Fiul lui Dumnezeu temelia solidarității umane, și pe această unitate fundamentală a umanității în Hristos întemeiază etica socială a Bisericii, care nu poate fi definită în contradicție cu umanitatea deoarece ambele au, în viziunea creștină, același principiu de existență. Există, așadar, o relație

---

paralel cu istoria secular și care nu se intersectează niciodată. J. Daniélou, *The New Testament and the theology of history,* în vol. «The Gospels reconsidered», Oxford 1960, p. 62, susține că, pe de o parte, există o relație între istoria sacră și cea cosmică, pentru că Dumnezeul creației și Dumnezeul mîntuirii este același, iar pe de altă parte, există o corespondență între momentele diferite ale istoriei sacre.

321. G. Mac Gregor, *The coming Reformation,* cap. III: *Semper reformanda...,* p. 73—112.

322. După J. V. Langmead Casserley, *Towards a theology of history,* London, 1965, p. 97, teologii contemporani despart prea mult «istoria mîntuirii» sau istoria sfîntă de istoria secular. Această antiteză ar fi o versiune modernă a diferenței pe care Fericitul Augustin a făcut-o între «Cetatea lui Dumnezeu» și «cetatea omului». Dar istoria mîntuirii nu e numai istorie biblică, sau istoria biblică plus istoria Bisericii. Orice istorie secular reprezintă o istorie a mîntuirii pentru că e istoria a ceea ce mîntuirea mîntuiește.

323. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia IV,* P. G., XCI, 672; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Credință și tehnică,* în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 4—6, p. 362.

324. *Mystic Treatise,* editat de A. J. Wensinck, Amsterdam, 1963, p. 341, apud T. Ware, *op. cit.,* p. 267.

directă între unitatea Bisericii și slujirea lumii, unitate ce se manifestă nu numai în mărturisirea credinței și în rostirea rugăciunii comune cu «fratele nostru creștin», ci și în procesul social al vieții, în lupta comună pentru rezolvarea problemelor vitale, împreună cu «fratele nostru om» [325].

Enciclica Patriarhiei Ecumenice din 1920 a subliniat, printre altele, ideea că dezacordul doctrinar nu trebuie să fie un obstacol pentru acțiunea comună interbisericească. Pe temeiul Evangheliei lui Hristos, în ciuda diferențelor dogmatice, Bisericile au datoria să colaboreze pentru rezolvarea problemelor umane și sociale ale timpului, făcînd din colaborarea interbisericească o formă posibilă și necesară de ecumenism pe plan social, pus în slujba mesajului uman al Evangheliei [326].

Contribuția creștină la marea operă a păcii deja a luat unele forme organizate, dintre care cele mai cunoscute sînt Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Conferința Creștină pentru Pace. Conferința Creștină pentru Pace constituie un factor de mobilizare a creștinilor și Bisericilor în vederea instaurării păcii între oameni și între popoare [327]. Datorită faptului că activitatea și contribuția ei au o mare valoare actuală pentru eforturile pașnice ale omenirii, Bisericile Ortodoxe au participat la lucrările acestei Conferințe cu încrederea că o mișcare pentru pace de nuanță creștină reprezintă mărturia că Biserica urmează calea lui Hristos, Care s-a întrupat ca să slujească lumii.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor a înțeles că spiritul ecumenic nu poate fi despărțit de spiritul irenic, fiindcă Biserica nu formează un cerc închis în comunitatea umană. De aceea ecumenismul contemporan creștin nu trebuie să se reducă la urmărirea înfăptuirii unității bisericești, separîndu-se de domeniile concrete ale realităților istorice sau temîndu-se de «secularizare» — ca forme ale unui ecumenism fals și aistoric — ci trebuie să treacă la angajarea reală și totală a creștinilor și a Bisericilor față de transformările sociale actuale, știind că Biserica slujește mesajul Evangheliei dacă slujește omului concret, ajutîndu-l să-și rezolve problemele cu care luptă în timpul său.

---

325. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and papers from prison*, London-Glasgow, 1963, p. 141.

326. *A new translation of the 1920 Message of the Ecumenical Patriarchate*, în «The Ecumenical Review», XII (1959), nr. 1, p. 79—82; Ion I. Ică, *Enciclica Patriarhiei Ecumenice din 1920...*, în «Mitropolia Ardealului», IX (1963), nr. 1—3, p. 131—160.

În același sens s-a pronunțat Prea Fericitul Patriarh Justinian în *Pastorala de Paști* (1966): «În vremea noastră, printre creștini, se vorbește mult despre apropierea Bisericilor și refacerea unității creștine. Este un gînd frumos și o dorință înaltă pentru care niciodată nu se va putea spune că s-a lucrat prea mult. Precum bine se știe, învățăturile de credință ale marilor confesiuni creștine se deosebesc în multe privințe unele de altele, fapt pentru care — în condițiile de astăzi — nu se poate vorbi de o apropiere a Bisericilor pe calea unificării dogmatice, dar, pe temeiul unora dintre învățăturile de bază, care le sînt comune, Bisericile creștine pot conlucra pentru îndepărtarea răului moral și material din lume, se pot uni în lupta împotriva războiului, își pot da mîna pentru apărarea vieții oamenilor, pentru pacea și fericirea lor... Iată una din căile care pot duce la refacerea unității creștine», în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 3—4, p. 233—234.

327. Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, *Teologia păcii*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1963), nr. 1—3, p. 6—8; Ion V. Georgescu, *«Legămîntul Meu este un legămînt de viață și de pace»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 5—6, p. 456—495; Idem, *Teologia păcii*, în «Glasul Bisericii», XIV (1965), nr. 5—6, p. 436—441.

Dacă sarcina Consiliului Ecumenic este dezvoltarea «conștiinței ecumenice», și trebuie recunoscut că el a reușit să învioreze sentimentul unității creștinilor în Iisus Hristos — misiunea lui ecumenică angajează și la restaurarea sentimentului de solidaritate cu comunitatea umană, deoarece Bisericile se vor unite nu pentru a se despărți de lume sau a fi împotriva lumii, ci pentru a sluji unitatea lumii după porunca lui Hristos: «ca toți să fie una».

Într-adevăr, privită în perspectiva noilor dimensiuni în dezvoltarea ecumenismului contemporan, străduința pentru refacerea unității creștine, denumită obișnuit Mișcarea ecumenică, constituie o caracteristică dominantă a timpului nostru. Ivit din necesitatea de a da o expresie acestei mișcări și ca un instrument al ei, Consiliul Ecumenic al Bisericilor depune eforturi deosebit de rodnice în promovarea dialogului interbisericesc care ține la apropierea și unitatea de credință a tuturor creștinilor. În experiența sa de pînă acum, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a înțeles nu numai complexitatea și dificultățile dialogului ecumenic, ci și faptul că unitatea creștină nu poate fi despărțită de slujirea Bisericii față de lume, așa cum s-a afirmat de către a treia Adunare generală a Consiliului Ecumenic (New Delhi, 1961): «Unitatea văzută a Bisericii trebuie să devină slujire a păcii lumii, desigur, nu din cauza unei creșteri a puterii bisericești, ci ca o mărturie către omenire că în Hristos sînt desființate toate barierele »[328].

În fața teologiei ecumenice stă deci nu numai problema relației dintre Biserică și Biserici, ci și aceea a colaborării dintre Biserică și lume[329]. De fapt cele două modalități de relație nu se pot despărți: ele fac parte din însăși noțiunea de ecumenism, care trebuie înțeles într-un mod integral, atît ca unitate creștină deplină, cît și ca slujire creștină pozitivă față de lume.

Dacă Biserica trebuie să fie înțeleasă într-un mod analogic-hristologic, atunci teologia trebuie să studieze nu numai structura ei ontologică, instituțională, ci și funcția sau misiunea ei în comunitatea umană, pentru că în Hristos nu se pot despărți persoana de actele Lui răscumpărătoare săvîrșite în istorie. Apostolul Pavel arată că în Hristos s-a dărîmat zidul despărțitor dintre om și Dumnezeu, dintre Israel și neamuri (Efes. II, 14), dintre transcendent și imanent. În Hristos creația a devenit o comunitate ecumenică, un trup universal (Efes. III, 6). Este aici o nouă înțelegere a ecumenicității Bisericii: deschiderea ei pentru lume, colaborarea vie și dinamică cu societatea omenească la nivel local și universal, pentru că cine trăiește în Biserică nu stă izolat, nu refuză comuniunea cu umanitatea, dimpotrivă, este orientat în mod natural spre ea.

---

328. *New Delhi speaks,* p. 47. Vezi de asemenea: *World Council of Churches Statements on international issues,* în «The Ecumenical Review», XIV (1962), nr. 4, p. 510—513; *Statements of the World Council of Churches on social questions,* ed. 3-a, Geneva; Paul Abrecht, *The Churches and rapid social change,* New York, 1961.

329. Diac. Prof. O. Bucevski, *Hristos și Biserica în lume,* în «Mitropolia Olteniei», XV (1963), nr. 9—10, p. 698—704; *World Conference on Church and Society.* Official Report, editat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 1967.

În «Evanghelia păcii» (Efes. VI, 15) nu găsim ideea că Biserica trebuie să lupte pentru putere și autoritate. Evanghelia «Domnului Păcii» (Isaia IX, 5), Care a realizat însăși mîntuirea ca un act de pace (Efes. II, 15), poruncește să facem din orice semen un frate pe care să-l iubim și să-l prețuim. «Agape» devine forța care ne împinge la «koinonia» și «diakonia» omului. Ostilitatea, înstrăinarea și pasivitatea față de comunitatea umană sînt condamnate de Evanghelie.

Biserica Ortodoxă a căutat totdeauna să practice un «ecumenism integral» [330] socotind că, în ciuda divergențelor dogmatice care separă Bisericile, este posibilă și necesară colaborarea creștină în problemele sociale. Într-adevăr, în gîndirea ortodoxă răspunderea pentru unitatea creștină este corelată cu răspunderea pentru unitatea și pacea lumii. Această îndoită direcție a ecumenismului își are temei în mesajul lui Iisus Hristos care a spus: «Pacea Mea dau vouă», «ca toți să fie una» (Ioan XVII, 21). De aceea, pe temeiul credinței comune în acest mesaj, Bisericile au datoria să promoveze pacea, dreptatea și libertatea în relațiile dintre oameni și dintre popoare.

Evenimente sociale noi aduc probleme noi și impun răspunsuri noi. Evenimentele actuale de care depinde viitorul omenirii nu sînt indiferente conștiinței creștine. Ele impun prezența Bisericilor creștine în rîndul celor ce luptă pentru statornicirea păcii și dreptății în lumea întreagă. De aceea țelurile către care se îndreptează teologia și eforturile ecumenice sînt: dinamizarea angajamentului creștin în problemele lumii contemporane; lărgirea «conștiinței ecumenice» pînă la dimensiuni în care să se interpenetreze unitatea bisericească cu slujirea omenirii; aprofundarea spiritualității umanismului evanghelic ca necesitate a dezvoltării vieții spirituale și ca chezășie a fericirii și progresului omenirii.

II. — PERSPECTIVELE DOGMATICE ORTODOXE ALE ECUMENISMULUI

După cum s-a arătat, ecumenismul trebuie să țină seamă de anumite criterii sau principii fundamentale care decurg din natura unității Bisericii, dar trebuie, de asemenea, să răspundă în mod concret cum pot fi regăsite aceste criterii ale unității de către Bisericile creștine despărțite. Din acest punct de vedere ecumenismul ar putea fi definit drept doctrina despre natura unității între Bisericile diferențiate dogmatic, iar studiul ecumenic ar avea două aspecte: «primul, studiul credinței, structurii, vieții și acțiunii Bisericilor și a relațiilor dintre ele ; al doilea, studiul naturii unității și universalității Bisericii și a căilor și a mijloacelor prin care Bisericile pot ajunge la o mai deplină manifestare a acelei unități și universalități» [331].

330. In scrisoarea sa către a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos (1964), W. A. Visser't Hooft scria că această Conferință va avea o mare valoare pentru întreaga Mișcare ecumenică, în special pentu că «Biserica Ortodoxă a avut totdeauna un sens profund al ecumenismului integral și al unității tuturor creștinilor, după cum se exprimă acestea în Enciclica din 1920 a Patriarhiei Ecumenice și în programul de acțiune ecumenică adoptat la Conferințele Panortodoxe de la Rodos, în 1961 și 1963», după A. Wenger, *op. cit.*, p. 291.

331. Dr. W. A. Visser't Hooft, *Ecumenism...*, p. 95; Idem, *L'Église face au synerétisme*, Genève, 1964, p. 139, 150—151.

În teologia ecumenică din ultima vreme s-a impus ideea că unitatea creștină depinde, în primul rînd, de realizarea unui consens doctrinar, dar conținutul și întinderea acestui consens sînt concepute în mod diferit: a) acord în afirmațiile esențiale ale credinței; b) consimțămînt în toate punctele care sînt incluse în mod normal în documentele simbolice sau confesionale ale unei Biserici; c) consens în ce privește afirmațiile fundamentale ale credinței împreună cu acordul asupra structurii de organizare adevărată a Bisericii (episcopatul istoric); d) consens în toate punctele care au fost hotărîte de sinoadele ecumenice și acceptarea doctrinară și practică a organizării tradiționale a Bisericii [332].

Pentru închegarea unei doctrine comune a ecumenismului, se cuvine să fie cercetate și rezolvate în prealabil anumite probleme fundamentale: 1) Interpretarea autentică a Schismei și a refacerii unității de credință ortodoxă; 2) Interpretarea realității ecleziale prezente și manifestate în Bisericile creștine de azi, adică cum socotește Ortodoxia din punct de vedere ecleziologic celelalte Biserici și cum se socotesc ele în raport cu Ortodoxia; 3) Sinteza ortodoxă care stă la baza unirii tuturor creștinilor într-o singură Biserică.

1) *Interpretarea din punct de vedere ortodox a Schismei și a refacerii unității de credință.* — Refacerea unității creștinilor trebuie să țină seamă de urmările dogmatice pe care le-au creat divergențele doctrinare și evenimentele istorice ce au separat Bisericile. Schisma a antrenat deosebiri în unele doctrine ale credinței, de aceea este necesară cunoașterea aspectelor dogmatice ale Schismei.

Studiile mai noi în legătură cu Schisma au demonstrat că dezbinarea dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană nu a fost doar rezultatul unor certuri și ambiții personale ale conducătorilor bisericești din secolele al IX-lea—al XI-lea [333]. În general, se admite că, cu mult mai înainte de data formală a Schismei (1054), cele două părți ale creștinătății se orientau după principii diferite; că între ele existau deja deosebiri particulare sau locale, ceea ce a creat, în condițiile și împrejurările secolului al XI-lea, o stare de schismă în Biserica creștină [334].

Interpretările ce s-au dat pînă acum Schismei — dintre care unele consideră dezacordurile doctrinare cauza principală a rupturii, iar altele explică Schisma prin rivalitatea națională și politică — au dus la conturarea unor anumite teze [335].

a) *Teza coexistenței celor două regimuri în Biserica unită dinainte de Schismă* a fost pusă în circulație de Prof. H. Alivizatos, care susține că diferențele actuale dintre Apus și Răsărit au existat de fapt cu mult înainte de despărțirea lor oficială — cele două părți ale creștinătății evoluînd încă de timpuriu

332. Idem, *Ecumenism...*, p. 97.

333. † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 11. Vezi studiile referitoare la geneza și consecințele Schismei în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3.

334. Prof. Teodor M. Popescu, *Geneza și evoluția Schismei*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 216; Pr. Prof. Isidor Todoran, *De ce au eșuat încercările de unire a Bisericilor după 1054*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 3, p. 329. 335. N. Zernov, *Orthodox Encounter...*, p. 19.

pe două căi deosebite în ceea ce privește conducerea bisericească: în Occident s-a impus monarhia absolută a papalității, iar în Orient a fost promovată conducerea sinodală [336]. Pe de o parte, Orientul nu cunoaște și nu admite primatul papal în forma apuseană, dar nu se opune papalității, care cîștigă teren în Biserica Romei; pe de altă parte, Occidentul nu cunoaște principiul democratic-sinodal din Răsărit și nu protestează atunci cînd episcopii orientali manifestă indiferență față de primatul episcopului Romei. Întrucît primatul papal a existat în Biserica Apuseană, în mod virtual și apoi în fapt cu mult înainte de Schismă, «...afirmația ortodoxă că papa Romei n-a ocupat niciodată în organismul bisericesc poziția pe care el în mod virtual a ocupat-o și pe care o ocupă și azi încă, este tot așa de inadmisibilă ca și pretenția catolicilor romani care afirmă că papa ocupa o poziție asemănătoare în Orient, cu deplina recunoaștere a drepturilor sale suverane. Și una și alta din aceste afirmații sînt străine de realități, căci evoluția instituției papale în Occident, în ceea ce privește primatul și infailibilitatea, este, pentru motive și date istorice mai mult decît suficiente, un fapt istoric de netăgăduit» [337].

Evoluția celor două părți ale Bisericii creștine în direcții proprii, diferite n-a dus la ruperea unității lor, deoarece printr-o toleranță reciprocă și prin coexistență pașnică fiecare parte și-a păstrat patrimoniul doctrinar și felul de viață propriu: papa nu urmărea să aducă Orientul la concepția apuseană despre supremația lui Petru, iar Orientul, indiferent față de evoluția papalității, recunoștea tacit existența sistemului stabilit la Roma, chiar dacă din punctul său de vedere acest sistem era inacceptabil.

Prof. H. Alivizatos, insistînd asupra «coexistenței» îndelung practicate, afirmă că: «Diferențele care există între cele două Biserici n-au fost produse sau create după schismă, ci ele au existat cu mult înainte de aceasta și, în ciuda dezacordurilor timp de mai multe secole, s-a acceptat în scopul unirii toleranța reciprocă, drept cea mai practică soluție a problemei. În secolele dinainte de marea Schismă s-a tolerat din ambele părți un fel de coexistență. Din partea răsăriteană, dezvoltarea apuseană a autorității papale n-a fost niciodată contestată, în timp ce papa s-a abținut să se amestece în treburile Bisericii Răsăritene. Această toleranță reciprocă a păstrat unirea lor și numai amestecul ambițios din secolele al IX-lea și al XI-lea a provocat ruptura fatală. Cu toate că nici Biserica Romano-Catolică nici Biserica Ortodoxă nu pot să-și accepte reciproc concepțiile, Ortodoxia nu vede de ce ambele Biserici n-ar putea să consimtă să se întoarcă la starea de coexistență, cum a fost înainte de Schismă, printr-un consens comun. Aceasta ar însemna o soluție provizorie, supusă călăuzirii lui Dumnezeu» [338].

Prof. Alivizatos susține că în condițiile actuale, după atîția ani de la Schismă, înlăturarea divergențelor nefiind posibilă, s-ar putea totuși înfăptui o întoarcere formală la starea de dinainte de Schismă, «dacă Occidentul, din partea sa — renunțînd în mod real la pretenția ca primatul papal, în sensul pe care îl are acum, să fie recunoscut de Orient — ar admite fără restricție tradiția democratică din Orient. Din partea ortodocșilor s-ar putea recunoaște evoluția papalității surve-

336. H. Alivizatos, *Les deux régimes dans l'Église unie avant le Schisme*, în «1054—1954. L'Église et les Églises», vol. II, p. 106—116. 337. *Ibidem*, p. 113.

338. Idem, *The proposed ecumenical Council and Reunion*, în «The Ecumenical Review», XIII (1959), nr. 1, p. 8.

nită în Occident cu toate consecințele ei, adică infailibilitatea, dacă autoritatea papii ar fi limitată ca înainte de Schismă numai la Occident». Cu alte cuvinte, singura alternativă în problema schismei este respectarea tradițiilor locale din Biserica veche, «căci cum ar putea Biserica Romano-Catolică să accepte concepția Bisericii Ortodoxe despre o conducere bisericească ce refuză să recunoască supremația papii în detrimentul autorității episcopilor și cum concepția despre autoritatea papii — substanța însăși a Bisericii Romane — ar putea admite Biserica Ortodoxă fără ca aceasta să părăsească principiile sale democratice» [339].

De aceea întoarcerea la starea dinainte de separare, cînd cele două sisteme de conducere — papal și sinodal — se practicau cu aceeași valoare, este singura soluție pentru problema schismei.

Teza Prof. Alivizatos despre «cele două regimuri în Biserica unită înainte de Schismă» prezintă «primatul papal» ca o tradiție locală din Apus, îngăduită de Orient, întrucît nu constituia, în forma în care se practica atunci, un obstacol împotriva unității Bisericii universale; iar schisma ar fi semnul lipsei de toleranță între Bisericile care erau deja separate prin sistemul diferit de organizare.

Teoria «coexistenței» privește divergențele dintre Biserici la suprafață, considerînd că schisma constituie o simplă separație canonică, o stare în care nu se mai tolerează deosebirile. În realitate însă regimul papal reprezintă manifestarea practică a unei doctrine ecleziologice și de aceea încă de la apariția instituției papale, Ortodoxia, văzînd în aceasta o deviere de la doctrina despre Biserică, nu l-a tolerat. Primatul papal nu trebuie deci considerat că ar putea fi îngăduit ca o tradiție specifică Bisericii Apusene, pentru că Orientul s-a opus nu numai lărgirii sferei de jurisdicție a episcopului Romei, sau unui alt sistem canonic, ci mai ales s-a opus unei teorii în totală contradicție cu natura Bisericii universale, socotind că a recunoaște papalitatea este tot una cu a nu recunoaște principiul hristocentric în Biserică. Ținînd seama de constituția Bisericii apostolice, de învățătura și practica Bisericii Răsăritene, teoria «coexistenței» care justifică acceptarea primatului papal ca o formă de organizare bisericească locală nu poate fi admisă. De fapt, dincolo de colaborarea practică dintre Biserici, care se poate realiza în starea lor actuală — în perspectiva dialogului și a unirii Bisericilor, ecumenismul nu e o simplă relație interbisericească, ci o stare nouă ce se crează pe realități comune. În timp ce teoria «toleranței reciproce», care simplifică în mod fals diferențele reale dintre Biserici, duce la un ecumenism superficial.

b) *Teza «înstrăinării»*, susținută și de Prof. Congar [340], pretinde că Schisma s-a produs prin acceptarea unui proces de «înstrăinare» între cele două părți, constituind de fapt acceptarea unei situații de «non-raport», de lipsă de legătură spirituală; și întrucît procesul acesta a fost început de Bisericile Răsăritene, orientalii pot fi socotiți «mai schismatici» decît latinii, iar schisma poate fi numită «Schisma orientală».

Teza Prof. Congar pornind de la considerarea Bisericii ca un organism constituie un punct de plecare ce merită atenție. Dar întrucît el consideră «înstrăi-

339. Idem, *Les deux régimes...*, p. 112.

340. *Note sur le schisme oriental*, în «L'Église et les Églises», vol. I, p. 94.

narea» mădularelor acestui trup drept o descentralizare față de Roma, terminologia «înstrăinării» ascunde teza organicității primatului papal. Socotind că primatul papal nu este doar un sistem de organizare externă, ci o funcție și o autoritate necesare organismului bisericesc, teza aceasta creează premizele acelei confuzii dintre Hristos și papă— papa fiind denumit capul vizibil al Bisericii: «Dacă Biserica formează un trup, iar Orientul și Occidentul pot fi considerate ca cele două părți ale acestui trup, Roma este capul vizibil al corpului pentru a armoniza mișcările sale în unitate. A se accepta unii pe alții, înseamnă a accepta rolul pe care trebuie să-l joace în organism, adică a se recunoaște ca membri unii pe alții, după vocația și funcția fiecăruia» [341].

Prin urmare, după această teorie, scaunul apostolic al urmașului lui Petru are o funcție de centru, cea de cap vizibil al trupului, în cadrul unei «ecleziologii a Bisericii universale» centrată pe primatul papal. Schisma înseamnă o îndepărtare de «centru» prin refuzul de a se supune primatului papal, și întrucît în Orient s-a dezvoltat o ecleziologie a Bisericii locale axată pe taină și pe autoritatea episcopului local, unirea din punct de vedere ecleziologic nu poate fi decît o reunire cu scaunul apostolic, susține Congar. Papalitatea ar fi considerat această reunire ca o recunoaștere dublă și reciprocă: din partea Romei, recunoașterea riturilor și particularităților canonice ale Orientului; din partea acestuia, recunoașterea primatului tradițional al Scaunului roman. Însă cum și riturile unuia și primatul altuia, fiind realități profunde, nu pot fi reduse la chestiuni canonice exterioare, de aceea cele două părți trebuie să se accepte reciproc așa cum sînt. Totuși, subliniază Congar, din partea Orientului ar trebui o deschidere față de ceea ce e ireversibil în dezvoltarea unei ecleziologii a Bisericii și în faptul primatului: nu obligatoriu sub toate modalitățile pe care istoria a determinat ecleziologia să le ia sau pe care ea le prezintă astăzi, căci o parte din aceste lucruri sînt de ordin relativ și istoric, ci sub forma acelui minimum compatibil cu o autonomie bisericească locală [342].

Teza înstrăinării de «centrul Bisericii universale» face parte din noua tendință ecleziologică din romano-catolicism, tendință care caută să găsească primatului papal o poziție organică, să-l prezinte ca o funcție constitutivă a Bisericii, papalitatea devenind nu numai un sistem canonic de organizare, ci și un centru necesar în trupul Bisericii.

Această teză este construită pe anumite principii ecleziologice inacceptabile, anume pe confuzia dintre Hristos și papă în relația cu Biserica și pe confuzia dintre autoritatea locală și cea universală în Biserică. În primul rînd, papa nu poate fi «centrul» Bisericii — ceea ce l-ar situa deasupra Bisericii — deoarece el nu poate avea ca trup Biserica. În al doilea rînd, Tradiția primară dovedește că centrul unei Biserici locale este episcopul; că nu există episcop cu autoritate universală și că această funcție episcopală este egal împărtășită de cei ce s-au învrednicit de ea. De aceea nu poate exista o pură Biserică apostolică și alta mai puțin apostolică, una care are funcția de «centru» și alta care are funcția de «membru» și care stă la periferie. Așadar teza îndepărtării de centru, așa cum e prezentată de romano-catolici, duce spre un fals ecumenism în contradicție cu natura hristocentrică a Bisericii.

341. *Ibidem*, p. 95. 342. *Ibidem*, p. 92.

c) *Teza despre cele două sisteme ireconciliabile de organizare bisericească* susținută de unii istorici ca Runciman și Dvornic pretinde că creștinătatea răsăriteană și cea apuseană au mers pe căi diferite chiar înainte de Constantin cel Mare și este într-adevăr miraculos că schisma nu s-a întîmplat mai devreme. În timpul primelor patru Sinoade Ecumenice au început să se ciocnească deschis teoriile răsăritene și apusene, iar cînd s-au făcut primele încercări de unire atunci s-au înțeles diferențele [343].

În timp ce în Orient s-a impus teoria răsăriteană «pentecostală» care recunoaște egalitatea harismatică a episcopilor, în Occident s-a adoptat teoria petrină, după care papa, ca urmaș al Apostolului Petru, n-are egal pe pămînt. Între aceste două concepții nu există compromis: «Între teoria petrină, de o parte și teoria pentarhiei patriarhilor susținută de concepția pentecostală a sinodului ecumenic, de altă parte, nu poate să existe compromis. Pentru Răsărit, pretențiile papale au părut neobișnuite și ofensatoare; pentru Apus, teoria răsăriteană a părut că vrea anume să distrugă unitatea Bisericii. Atitudinea răsăriteană, fiind mai puțin rigidă, ar putea permite oarecare teren pentru unire; dar Biserica Romano-Catolică, prin însăși natura pretențiilor sale, n-ar putea să se mulțumească cu nimic mai puțin decît cu supunerea completă a Răsăritului» [344].

Fr. Dvornic crede că motivul neînțelegerilor între Bisericile din Orient și cea din Occident îl constituie contrastul dintre două principii diferite de organizare a Bisericii, anume principiul «acomodării» organizării bisericești după împărțirea politică a imperiului — acceptat în Răsărit — și principiul «originii apostolice și petrine a scaunelor episcopale» sau principiul apostolicității în organizarea Bisericii, acceptat în Apus [345].

Față de tezele expuse mai sus, care au îmbrățișat aspecte unilaterale ale schismei și deci cu consecințe inacceptabile pentru refacerea unității creștine, se impune adoptarea unei poziții care să țină seama de adevărata realitate a despărțirii Bisericilor. Pornind de la principiul că schisma trebuie privită dinăuntrul Bisericii, de la prezența Bisericii în istorie, de la modul variat în care se manifestă această prezență, separarea Bisericilor trebuie privită ca o *dezintegrare a plenitudinii vieții bisericești.*

---

343. Stephen Runciman, *The schism between the Eastern and Western Churches*, în «Anglican Theological Review, XLIV (1962), nr. 4, p. 338.

344. *Ibidem*, p. 341.

345. François Dvornic, *Byzance et la primauté romaine*, Edition du Cerf, Paris, 1964, p. 49: «Prima neînțelegere între Biserica Răsăriteană și cea Apuseană a avut drept cauză contrastul între două principii diferite de organizare: principiul de «acomodare» la împărțirea politică a imperiului și principiul originii apostolice și petrine a scaunelor apostolice».

Wilhelm de Vries, *The origin of Eastern Patriarchates and their relationship to the power of the pope*, în «One in Christ», II (1966), nr. 1, p. 53, vorbind despre semnificația originii apostolice a unor scaune bisericești, susține că formarea patriarhatelor nu este cerută de «principiul apostolic», deci nu e drept divin, dar este în legătură cu colegialitatea episcopală, care este de drept divin. Puterea patriarhilor și episcopilor nu derivă de la papă; nu e un privilegiu acordat de Roma. De asemenea, autorul socotește că sistemul centralizat romano-catolic nu este de drept divin. Dogma primatului papal e compatibilă cu autonomia, iar reunirea între Biserica Răsăriteană și cea Apuseană ar fi posibilă numai dacă Biserica Romano-Catolică ar face concesii Bisericii Răsăritene în chestiunea autonomiei patriarhatelor. Autorul subliniază că, prin autonomie, nu se înțelege o independență *completă* a acestor patriarhate — lucru care ar fi contrar dogmei primatului papal — ci o autonomie relativă sau *canonică*, ce nu atinge suprema autoritate a Romei și poziția ei de centru în Biserica întreagă (*Ibidem*, p. 65—66, 141).

Desigur că divergența dintre principiile de organizare, pe care cei mai mulți cercetători le consideră a fi la baza schismei, a jucat un rol important în viața bisericească, dar aceste principii sînt în relație cu doctrina despre natura și unitatea Bisericii. Principiul sinodalității, de pildă, este în legătură directă cu apostolicitatea Bisericii, cu colegialitatea episcopală, cu Biserica-plenitudine; primatul papal, dimpotrivă, stă pe viziunea juridică despre Biserică. Așadar, sistemele de organizare corespund unor principii ecleziologice care la rîndul lor antrenează alte doctrine.

Între Apus și Răsărit au existat în mod firesc anumite deosebiri; totuși s-a păstrat un consens de credință, o unitate spirituală, o comuniune euharistică. Între cele două Biserici a existat un spirit de comuniune, spiritul apostolic care a menținut unitatea vizibilă a Bisericii Ecumenice înainte de 1054 și care a permis diversitatea de forme și de interpretări ale vieții spirituale și uneori diferențe cultice și canonice, ceea ce înseamnă că se poate vorbi de o Biserică nedivizată a primului mileniu creștin [346].

Pe de altă parte separarea din 1054 a provocat o deviere de la credința și de la spiritul Bisericii Ecumenice. O mulțime de cauze și de factori «teologici» și «neteologici» au deschis un proces de dezintegrare al consensului pluriform care ținea Bisericile unite, creîndu-se o stare de diviziune reală între cele două părți ale Bisericii universale. Și cea mai puternică dovadă despre realitatea schismei este faptul că Bisericile creștine n-au menținut între ele slujirea și comuniunea euharistică.

În realitate, deși responsabilitatea Schismei din secolul al XI-lea este apreciată diferit, totuși majoritatea istoricilor recunosc că doctrina despre puterea bisericească supremă a episcopului roman stă la originea tuturor dezbinărilor din istoria creștină, ea fiind și astăzi obstacolul de netrecut în problema apropierii Bisericilor [347]. Se poate afirma deci că procesul de separare a Bisericii Apusene de trupul comun se identifică într-un sens cu procesul de formare a doctrinei despre jurisdicția universală a papii, doctrină apărută și definită în Apus.

Sinodul al II-lea Ecumenic (prin canonul 3) și Sinodul al IV-lea Ecumenic (prin canonul 28) au fixat ordinea scaunelor bisericești importante, sau mai bine-zis au stabilit egalitatea scaunelor vechi într-o ordine onorifică. Pînă la această dată, episcopul din Roma nu stăruise în pretenția la puterea supremă în Biserică [348]. În timpul sinoadelor ecumenice, ambele Biserici au colaborat la rezolvarea problemelor de interes general; ambele au recunoscut sinodul ecumenic drept autoritatea cu cea mai mare putere în Biserică; papii n-au fost invitați la sinoade ca «episcopi universali», ci ca reprezentanți ai unei Biserici locale de mare prestigiu

346. G. Florovsky, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement...*, p. 171.

347. Y. Congar, *Divided Christendom...*, p. 283; Fr. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine...*, p. 9; Ph. Nabau, *Le Concile et l'unité*, în vol. «La Voix de l'Église en Orient», Paris, 1960.

348. Prof. Teodor M. Popescu, *Premisele primatului papal*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 1 p. 3—28.

apostolic și pastoral, iar participarea lor la sinoade era un semn de egalitate și avea în vedere interesul comun.

Mai tîrziu se observă însă în Biserica Apuseană o tendință de separare față de Tradiția ortodoxă, pînă atunci acceptată în comun. «Filioque», de pildă, a atras critica răsăritenilor atît pentru faptul că era o doctrină *nouă*, cît și pentru faptul că era o încălcare a unei mărturisiri de credință stabilită de o autoritate ecumenică. Tot în acest timp se dezvoltă teoria jurisdicției universale ordinare a papii, teorie privită de la început ca un germene de dezbinare în Biserică. Pentru acest motiv, în lupta Bisericii Ortodoxe împotriva primatului papal nu trebuie văzută doar o împotrivire față de un sistem de organizare bisericească necunoscut în tradiție, sau față de extinderea jurisdicției unei Biserici locale, ci mai ales efortul de a apăra unitatea de credință a Bisericii Ecumenice față de teoria puterii supreme și infailibile a unui episcop local — care introducea un principiu antiecumenic și antiortodox în Biserică. Biserica Răsăriteană n-a îngăduit niciodată primatul papal ca pe o tradiție specifică Apusului, căci prin introducerea unei asemenea instituții s-a întrevăzut crearea de către papalitate a unei Biserici închise cu centrul la Roma și a unei tradiții noi cu sursa în deciziile papale, ceea ce de fapt a dus la o deviere reală în sînul Bisericii Ecumenice.

Așadar, Schisma din secolul al XI-lea este nu numai rezultatul unei neînțelegeri între conducătorii bisericești pe chestiuni de organizare și o îndepărtare reciprocă progresivă datorită unor mentalități diferite. Schisma a fost cauzată și de diferențe eclezeologice fundamentale care au antrenat deosebiri și inovații în alte doctrine ale credinței, dintre care cea mai importantă este doctrina despre puterea supremă a episcopului Romei. Datorită acesteia, partea apuseană a intrat într-o stare de schismă față de Tradiția ortodoxă și față de spiritul ecumenic, stare din care ea nu va putea ieși decît prin eliminarea instituțiilor care o întruchipează și o mențin.

Interpretările ce s-au dat Schismei au determinat și formulele de soluționare. Astfel se preconizează *coexistența* între cele două părți ale Bisericii în care s-au impus moduri diferite de organizare și de conducere; *Revenirea la centru* sau supunerea sub jurisdicția pontifului roman, formulă susținută de romano-catolici; *Recunoașterea mutuală*, o formulă care circulă în prezent și are la bază concepția despre așa-zisa complementaritate bisericească, după care valorile păstrate în Apus și în Răsărit sînt socotite complementare, nu contradictorii, întrucît cele două Biserici sînt de fapt două «părți» ale aceluiași întreg [349]. Teoria aceasta a fost susținută și de Vl. Soloviev care susține că Bisericile nu sînt *real* separate, ci există o singură Biserică «catolică» nedespărțită. Apusul și Răsăritul formează o singură Biserică, iar separarea dintre ele este numai la suprafață, constituind o simplă înstrăinare istorică, o ruptură canonică, o întrerupere a comuniunii văzute — în fond ele avînd o unitate care trans-

349. Pierre L'Huillier, *Orthodoxy and Ecumenism*, în «One in Christ», XX (1966), nr. 1—3, p. 9; Elias Zoghby, *Eastern and Western traditions in the one Church*, în «Council Speeches of Vatican II»..., p. 52.

cende istoria [350]. Însă interpretarea Schismei în felul acesta este superficială, deoarece presupune că unitatea creștină nu s-a resimțit prin această înstrăinare și propunînd «recunoașterea reciprocă» drept cale către unitate, a dus la teoria «Bisericilor ramuri». Formula ortodoxă a *restaurării plenitudinii vieții Bisericii* afirmă că Schisma nu trebuie privită ca o simplă întrerupere a relațiilor bisericești, ci ca o «cădere» de la Tradiția ortodoxă universală, o deviere de la consensul de credință. (Aceasta se vede și în faptul că papalitatea a formulat noi dogme care n-au continuitatea și unitatea tradiției comune). Astfel că Bisericile «în schismă» se află implicit într-o stare de eterodoxie față de consensul și de spiritul ecumenic a căror mărturie vie o constituie Biserica Ortodoxă. De aceea este necesară restaurarea consensului de credință în continuitate cu Tradiția dogmatică a Bisericii nedivizate.

În *Declarația comună* cu privire la ridicarea anatemei dintre Scaunul de Constantinopol și Scaunul de Roma se afirmă, de altfel, că cele două Biserici își propun restabilirea «deplinei comuniuni de credință, a acordului frățesc și a vieții sacramentale care au existat între ele în timpul primului mileniu de viață a Bisericii» [351]. Desigur că actul de ridicare a anatemei în sine nu rezolvă problemele dogmatice implicate în existența lor separată în celălalt mileniu al istoriei creștine [352]. Căci Schisma, antrenînd o deviere a învățăturilor dogmatice, a afectat unitatea de credință a Bisericii Apusene cu Tradiția comună a Bisericii nedivizate din primul mileniu.

2. *Interpretarea caracterului ecleziologic al confesiunilor neortodoxe.* — Interpretarea realistă a Schismei duce la concluzia că unii creștini sînt separați de Biserică datorită nu numai unei lipse de relații istorice, ci și a unor impedimente reale care țin de structura instituțională și sacramentală a Bisericii.

Pe de altă parte s-a subliniat că Ortodoxia întrevede posibilitatea dialogului și apropierii dintre Biserici, deoarece o bază oarecare a unității s-a păstrat chiar în cazul Schismei. Însă această posibilitate poate fi pusă în lumină numai pe temeiul unei interpretări realiste a structurii confesiunilor creștine.

În chestiunea poziției ecleziologice a creștinilor dinafară de Biserica Ortodoxă și a caracterului sacramentelor administrate de confesiunile eterodoxe, Ortodoxia n-a ajuns la o decizie cu valoare normativă [353]. În teologia ortodoxă circulă mai multe formule cu privire la status-ul creș-

350. Vezi critica concepției lui Vl. Soloviev la G. Florovsky, *The problem of ecumenical encounter...*, p. 69. St. Zankow, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zürich, 1946, p. 60: «Acestea sînt tristele raporturi între două dintre cele mai vechi și mai mari Biserici creștine, cea Romano-Catolică și cea Ortodoxă: tendința de cucerire dîrză dintr-o parte, opoziția tăcită din cealaltă parte».

351. *Declaration commune de l'Église Catholique Romaine et de l'Église Orthodoxe de Constantinople*, în «Irénikon», XXXVIII (1965), nr. 4, p. 539.

352. *A common declaration of Pope Paul VI and Patriarch Athenagoras I*, în «One Church», XX (1966), nr. 1—3, p. 38.

353. N. Zernov, *Eastern Christendom...*, p. 230. Pr. Prof. D. Belu, *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin...*, p. 507—512.

tinilor eterodocși. Dacă pînă acum a prevalat interpretarea rigidă a formulei «Extra ecclesiam nulla salus», astăzi se pune și teza în ce sens confesiunile eterodoxe aparțin de Biserica Ortodoxă. În legătură cu aceasta se cunosc două poziții de principiu: una denumită radicală și alta moderată.

De pe poziția «rigoristă», confesiunile eterodoxe sînt în afară de Biserică întrucît schisma le separă de unitatea lăuntrică a Bisericii; schismaticii nu aparțin la Biserică nici istoric, nici spiritual. După Homiakov, de pildă, realitatea Bisericii e indivizibilă constituind unitatea însăși, unitatea care e creată de spirit, nu de organizare. De aceea Biserica nu poate fi suma numerică a celor trei mari confesiuni creștine. Desigur că se păstrează unele legături între schismatici și Ortodoxie, pe căi ce n-au fost descoperite de Dumnezeu Bisericii, și care nu pot fi formulate teologic [354].

O poziție «moderată» adoptă cei care nu neagă prezența harului sacramental și a altor «vestigia ecclesiae» în comunitățile separate de Ortodoxie. Aceștia, plecînd de la faptul că tainele administrate în unele comunități eterodoxe nu sînt repetate la venirea acestora în Biserica Ortodoxă, trag concluzia că limitele sacramentale ale Bisericii nu coincid în mod fizic cu cele canonice, granițele harului și ale lucrării mîntuitoare a lui Hristos fiind și de natură harismatică, nu numai canonică [355]. De aceea creștinii neortodocși ar trebui să aparțină, într-un fel oarecare, la Biserică: «Există numai o Biserică, dar există multe căi diferite de a fi în legătură cu această Biserică și multe căi diferite de a fi separați de ea. Unii creștini neortodocși sînt foarte apropiați de Ortodoxie, alții mai puțin; unii sînt prieteni ai Bisericii Ortodoxe, alții indiferenți sau ostili. Prin harul lui Dumnezeu Biserica Ortodoxă deține plinătatea adevărului (așa cred membrii ei), dar există comuniuni creștine care dețin într-un grad mai mare sau mai mic din adevărata Ortodoxie. Aceste considerații trebuie avute în vedere: nu se poate spune pur și simplu că toți neortodocșii sînt în afara Bisericii și că au părăsit-o; nu se pot trata ceilalți creștini ca și cum ei ar sta la același nivel cu necredincioșii» [356].

În interpretarea ecleziologică a comunităților neortodoxe s-a pornit de la principiul că, în ciuda ereziilor și schismelor ce există între creștini, Biserica reprezintă «pleroma» indivizibilă și de aceea Biserica universală constituie o realitate. Pe de altă parte natura Bisericii este dinamică, «ecumenică», adică se extinde într-un fel oarecare — pe căi sacramentale sau harismatice — dincolo de granițele ei canonice, încît între Ortodoxie și celelalte Biserici creștine există anumite forme de relație.

Confesiunile neortodoxe sînt în primul rînd comunități creștine deoarece s-au adunat ca răspuns la cuvîntul lui Hristos propovăduit în Scriptură. Toate confesiunile protestante, de pildă, socotesc Scriptura ca o instituție a Bisericii apostolice, și acolo unde cuvîntul lui Dumnezeu

354. R. Slenczka, *op. cit.*, p. 184—208.

355. N. Zernov, *The Eastern Churches and the Ecumenical Movement...*, p. 673, arată că teologia ortodoxă caută formula doctrinară care să rezolve *contradicția* dintre credința într-o singură Biserică sobornicească și existența schismelor și ereziilor. Dar faptul că ortodocșii recunosc tainele schismaticilor reprezintă o indicație clară că limitele sacramentale ale Bisericii nu coincid cu limitele ei canonice. Vezi și R. Slenczka, *op. cit.*, p. 77.

356. T. Ware, *The Orthodox Church...*, p. 316—317.

este mărturisit și acceptat, acolo ia ființă «poporul lui Dumnezeu». Prin urmare, în aceste comunități se întîlnește în mare cinste principiul hristocentric. Dar ele nu sînt goale de orice realitate ecleziologică, pentru că unde există credința în Hristos, există și ideea de Biserică, iar prin Taina Botezului orice creștin este încredințat de o participare reală la Trupul lui Hristos — Biserica.

Alte comunități dinafara Ortodoxiei au credința că participă real la viața sacramentală, datorită succesiunii apostolice și administrării valide a tainelor. De pildă, în romano-catolicism, în Bisericile Vechi-Orientale și în cea Anglicană tainele nu sînt considerate simple «semne» ale credinței și harului, ci vehicule și mijloace ale prezenței sacramentale a lui Hristos. În fine, chiar dacă nu sînt expresia deplină a Tradiției ortodoxe comune, tradițiile confesionale și fidelitatea confesională nu sînt lipsite de valoare dogmatică și de o oarecare semnificație ortodoxă locală.

Așadar, Bisericile dinafara Ortodoxiei participă într-un fel sau altul, într-un grad mai mare sau mai mic la natura reală a Bisericii. Această participare nu este egală pretutindeni, ci avînd diferite aspecte și grade, ea se află adeseori la un nivel subiectiv, relativ și local. Desigur, considerarea elementelor «ecleziale» pe care fiecare confesiune în parte le păstrează și le mărturisește duce la concluzia că aceste confesiuni pot fi socotite într-un sens oarecare «Biserici», întrucît în ele s-au păstrat de fapt unele din acele «vestigia ecclesiae». Se poate admite deci, în general, o oarecare prezență și manifestare harismatică a Bisericii în afară de Ortodoxie. Teologia ortodoxă trebuie să se întrebe în ce sens datele ecleziologiei euharistice, după care orice adunare euharistică locală manifestă natura plenară a Bisericii, s-ar putea aplica și confesiunilor neortodoxe.

Pe de altă parte, acestor «Biserici» nu li se poate recunoaște deplina «catolicitate» în raport cu modul de existență al unității universale, fiindcă relația lor cu Biserica neîmpărțită sau centrul comun al creștinismului nu este realizată într-un mod istoric și vizibil. Deși au o oarecare structură eclezială, totuși ele nu stau încorporate vizibil și efectiv în planul sobornicității, adică nu dețin semnul comun că sînt manifestări ale plenitudinii Bisericii.

De problema ecumenică despre caracterul ecleziologic al comunităților neortodoxe se leagă și chestiunea tot atît de importantă, anume dacă există o unitate a Bisericilor dinafara Ortodoxiei. Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să se țină seama de faptul că unele comunități creștine nu recunosc existența și necesitatea Bisericii universale văzute, care posedă structuri adecvate. De pildă, unii protestanți susțin că creștinii aparțin de Biserica lui Hristos printr-o unitate mistică, neistorică, eshatologică. Iar alte comunități nu recunosc existența și necesitatea unui centru hristologic și a unui consens de credință ortodoxă în Biserica universală. De pildă, catolicismul consideră că centrul unității vizibile este episcopul de Roma. De aceea aceste «Biserici» rămîn comunități închise, izolate. Prin urmare, deși comunitățile neortodoxe pot fi recunos-

cute într-un oarecare sens ca «Biserici», totuși structura lor eclezială nu e restaurată pe principiul sobornicității sau al ecumenicității ortodoxe. Adică, ele nu posedă și nu consideră relația cu Biserica universală de totdeauna și de pretutindeni ca o necesitate structurală. Mai mult, unele din ele ridică obstacole împotriva acestei relații și, lipsind această relație, ele au pierdut însuși principiul lor ecleziocentric, deoarece una din formele de relație în care sînt implicate Bisericile locale este relația cu Biserica «sobornicească». De aceea, unitatea locală trebuie înțeleasă ca unitate cu plenitudinea Bisericii universale, în timp și spațiu.

Ortodoxia este un principiu viu al ecumenismului tocmai pentru faptul că ea n-a pierdut această relație fundamentală în care este implicată Biserica, adică ea nu caută o «unitate pierdută»: «Unitatea pe care noi o căutăm» este pentru noi o unitate dată, care n-a fost niciodată pierdută și, ca un dar dumnezeiesc și semn esențial al existenței creștine, n-a putut să fie pierdută. Această unitate în Biserica lui Hristos este pentru noi o unitate în Biserica istorică, în plinătatea credinței, în plinătatea vieții sacramentale continui. Pentru noi această unitate este întrupată în Biserica Ortodoxă, care a păstrat *«catholicos»* și *«anelleipos»* atît integritatea credinței apostolice, cît și integritatea organizării (order) apostolice.

Dacă este adevărat că Hristos a întemeiat Biserica Sa ca un mijloc de a aduna împreună pe toți cei ce vor crede în El, atunci unitatea nu este doar o promisiune sau o potențialitate, ci ține de însăși natura Bisericii. De aceea unitatea nu este ceva ce s-a pierdut și trebuie regăsit, ci mai degrabă constituie un «caracter permanent al structurii Bisericii» [357].

În dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creștine, Ortodoxia aduce, așadar, realitatea unității originare și comune. Relația Bisericilor creștine cu Ortodoxia constituie un fapt inevitabil pentru ecumenism, deoarece «conștiința ei istorică îi dictează că ea este Una Sancta și că toate grupurile creștine dinafara Bisericii Ortodoxe pot să recapete unitatea lor numai prin intrarea lor în sînul acelei Biserici care a păstrat identitatea ei cu creștinătatea veche» [358].

3. *Sinteza dogmatică ortodoxă a ecumenismului.* — Problema fundamentală în ecumenismul actual este aceea a mărturisirii de credință, a conținutului și formei acelei «regula fidei» care să exprime unitatea doctrinară a întregii Biserici. Și această mărturisire nu poate fi decît o *sinteză ortodoxă*, sinteză ce nu trebuie înțeleasă ca o schemă dogmatică de proporții ecumenice sau ca o formulă de acord realizată din suma tradițiilor confesionale, ci ca un «consensus fidei» care să cuprindă mărturisirea valorilor dogmatice prime și comune ale Bisericii neîmpărțite. Ținînd seama de diversitatea doctrinelor și tîlcuirilor ce se dau credinței în Biserica prezentă, acest «consensus» ar urma să exprime unitatea dogmatică a Bisericii universale.

357. *Christian unity as viewed by the Eastern Orthodox Church*, în vol. cit., p. 160.
358. *Ibidem*, p. 161.

Necesitatea pentru ecumenism a unei asemenea sinteze se impune din motivul că Bisericile despărțite de Ortodoxie fie prin Schisma din secolul al XI-lea, fie prin Reforma din secolul al XVI-lea au deviat criteriul credinței sobornicești și conținutul acesteia [359]. De aceea aceste Biserici au căutat să descopere mai tîrziu noi criterii, ajungîndu-se astfel la «simbolurile» sau cărțile simbolice confesionale. Astfel, pentru romano-catolici papalitatea a devenit «semnul» Bisericii, după cum pentru protestanți «reforma» înseamnă criteriul Bisericii. Dar aceste «criterii» nu exprimă nici natura universală a Bisericii și nici nu pot să realizeze consensul Bisericii neîmpărțite.

Posibilitatea unei sinteze dogmatice ortodoxe se sprijină pe două elemente pozitive: a) existența Tradiției apostolice ca bază și criteriu comun pentru întreaga Biserică și b) recunoașterea și valorificarea tradițiilor confesionale sau locale în perspectiva acestui criteriu.

Pe de o parte deci există posibilitatea de identificare a realităților primordiale ale Bisericii care s-au păstrat integral sau deformat în structura formelor confesionale istorice. Aceasta pentru că Ortodoxia nu este tradiția particulară a unei confesiuni, ci este însăși sinteza autentică în care se găsește exprimată credința Bisericii nedivizate [360]. Pe de altă parte unitatea ecumenică se sprijină pe unitatea locală, de aceea trebuie să se țină seama de configurația confesională și istorică a fiecărei Biserici. Prin confruntarea cu Ortodoxia, Bisericile creștine vor regăsi criteriul prin care acestea ar putea să descopere în ele însile valorile comune ale Bisericii apostolice și ecumenice [361]. În sinteza ortodoxă va fi preluată într-un sens pozitiv experiența complexă a fiecărei confesiuni, de aceea ecumenismul implică și respectarea tradițiilor și formelor proprii de viață spirituală.

Încercînd să dea o definiție Bisericii Ortodoxe, teologii găsesc că trăsătura ei caracteristică constă tocmai în identitatea ei cu Biserica primară și ecumenică, păstrată prin continuitatea dogmatică și liturgică cu Tradiția apostolică și patristică.

Refuzînd să accepte teza că Ortodoxia stă la jumătatea drumului între protestantism și romano-catolicism, Prof. P. Brațiotis afirmă că «principiul fundamental în Ortodoxie este ideea că Biserica Ortodoxă aderă la principiile și pietatea Bisericii vechi «catolice», neîmpărțite.

Această idee fundamentală constituie cea mai proeminentă trăsătură a Ortodoxiei, deoarece ea conține norma și criteriul adevărului ei și ale pretenției ei de a fi însăși Biserica veche «catolică».

---

359. † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică...*, p. IV; Pr. D. Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 587.

360. Prof. P. Bratsiotis, *The fundamental principles and main characteristics of the Orthodox Church*, în «The Ecumenical Review», XII (1960), nr. 2, p. 154—155; Diac. Asist. I. Rămureanu, *Specificul Ortodoxiei în comparație cu Biserica Romano-Catolică și Protestantismul*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 10, p. 580.

361. E. Schlink, *The significance of the eastern and western Traditions for the Christian Church*, în «The Ecumenical Review», XXI (1960), nr. 2, p. 142.

Caracteristica fundamentală și esențială a Bisericii Ortodoxe o constituie tocmai aderența ei neclintită față de Sfînta Tradiție pe care o moștenește de la Biserica veche «catolică» [362].

Într-un studiu despre *Etosul Bisericii Ortodoxe*, Prof. G. Florovsky scrie: «Într-adevăr, ortodocșii sînt datori să pretindă că singura trăsătură «specifică» sau «distinctă» cu privire la propria lor poziție în «creștinătatea împărțită», e faptul că Biserica Ortodoxă este în mod esențial identică cu Biserica tuturor veacurilor, cu «Biserica veche», «die Urkirche». Cu alte cuvinte, ea nu reprezintă o Biserică, ci *Biserica*, ceea ce constituie o pretenție extraordinară, dar cinstită și legitimă, pentru că în ea există mai mult decît o *continuitate* istorică neîntreruptă, deși și aceasta e destul de evidentă. Mai presus de orice, există o identitate spirituală și ontologică; aceeași credință, același Duh, același etos. Și aceasta constituie semnul distinctiv al Ortodoxiei» [363].

De asemenea, Prof. G. Florovsky respinge maniera teologilor apuseni de a caracteriza Ortodoxia după «cărți simbolice», care de altfel n-au autoritate obligatorie, și de a considera Biserica Ortodoxă drept o Biserică particulară, o denominație printre alte confesiuni. Dimpotrivă, Ortodoxia reprezintă «întruparea vie a unei neîntrerupte tradiții în gîndire și în pietate. Ea deține nu o oarecare tradiție «particulară», ci Tradiția veacurilor, Tradiția Bisericii neîmpărțite» [364].

Prof. N. Zernov găsește că spiritul de unitate și libertate exprimat prin termenul «sobornost» constituie trăsătura fundamentală a comuniunii Ortodoxe: «Acest spirit de unitate și libertate atît de elocvent exprimat prin cuvîntul «sobornost», folosit în versiunea slavonă a Simbolului niceoconstantinopolitan, face din toate Bisericile autocefale Răsăritene membre egale ale unei mari familii. Bisericile Ortodoxe autocefale nu sînt ținute împreună nici prin autoritatea unui singur cap, nici prin aderența lor la același sistem teologic, nici prin legătura aceleiași națiii sau limbi. Ele sînt libere și deosebite unele de altele; totuși ele formează un trup, fiindcă ele sînt călăuzite de același har dumnezeiesc. Această viziune a Bisericii ca o viață în unitate și libertate este trăsătura importantă a comuniunii ortodoxe și semnul că ea este chemată să ajute Apusul să reconcilieze diferitele interpretări date creștinismului» [365].

Se pot aduce multe mărturii în acest sens [366]. Din ele reiese adevărul că Ortodoxia reprezintă realitatea și «semnul» vizibil al Bisericii vechi neîmpărțite, baza comună a întregii creștinătăți. Această bază prezintă o dimensiune ecumenică, pentru că «termenul ortodox nu este adjectivul sau calificativul unei confesiuni, ci este sinonim al termenilor «catolic» și «apostolic». El nu e un termen exclusiv ci inclusiv, iar cuprinsul lui se întinde dincolo de Bisericile care se numesc Ortodoxe. El include toate Bisericile și pe toți credincioșii care

362. P. Bratsiotis, *op. cit.*, p. 155.

363. «The Ecumenical Review», XII (1960), nr. 2, p. 183—198.

364. *Ibidem*, p. 198. 365. N. Zernov, *The reintegration of the Church...*, p. 100.

366. St. Zankow, *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928; R. P. J. Mihalcesco, *La théologie symbolique au point de vue de l'Eglise Orthodoxe Orientale*, Bucarest-Paris, 1932; Hr. Andrutsos, *Simbolica* (trad. de Prof. Justin Moisescu), Craiova, 1955; Prof. N. Chițescu, *Biserica Ortodoxă față de celelalte Biserici creștine, văzută de un teolog grec*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 3, p. 339—351.

caută să mărturisească sincer credința lor, să trăiască fără erezii și schisme și să ajungă la plenitudinea Revelației divine în Hristos»[367].

Caracterul «inclusiv» al Ortodoxiei dă posibilitatea să fie preluate într-o sinteză ecumenică elementele și tradițiile confesionale. Desigur că această preluare trebuie concepută ca o confruntare critică între Tradiția ortodoxă și aceste elemente pentru a stabili un autentic consens al mărturisirii de credință. Sinteza dogmatică ortodoxă are o bază ecumenică și de aceea nu exclude asimilarea «tradițiilor» care au rădăcini în Tradiția apostolică și cînd în aceste «tradiții» se actualizează însăși credința comună în expresii și forme de viață spirituală potrivite locului.

În izolarea în care s-au format și s-au dezvoltat, confesiunile neortodoxe și-au alcătuit «tradiții» care intră în structura lor confesională. Anularea sau nivelarea acestor «tradiții» este imposibilă. Dar păstrarea acelor «tradiții» care sînt în contradicție cu structura și cu unitatea Bisericii constituie un obstacol pentru ecumenism. Elementul «confesional» poate fi preluat numai atunci cînd nu e în contrast cu cel «ecumenic», ci constituie o prezență proprie, specifică a acestuia. În acest caz, «loialitatea confesională» nu e un pericol pentru ecumenicitatea Bisericii: «Cînd considerăm problema fidelității confesionale, de asemenea, înțelegem ecumenicitatea ca elementul ei esențial. În loc de a pune fidelitatea confesională în contrast cu ecumenicitatea, trebuie să se accentueze conexiunea și relația lor internă. Problema Bisericii, în vederea unității ei, este tocmai să găsească această dimensiune ecumenică. Este o tragedie dacă Biserica ignorînd dimensiunea ecumenică și fără fundamentul credinței apostolice, stabilește o confesionalitate sectară sau schismatică»[368].

Ținînd seama de aceasta, ecumenismul ortodox nu recomandă nici uniformizarea teologică, nici compromisul dogmatic, ci consensul ecumenic, fidelitatea față de credința Bisericii nedivizate care s-a păstrat în mărturisirea ortodoxă și care se reflectă parțial într-o formă locală în tradițiile confesionale.

În legătură cu metoda pentru realizarea sintezei dogmatice, se pot menționa cîteva orientări principiale:

De pildă, concepția *existențială*, adoptată de protestanți, după care credința constă mai mult în «întîlnirea» sau evenimentul comuniunii cu Dumnezeu decît în acceptarea unui mesaj soteriologic obiectiv, a unui conținut doctrinar. De fapt, protestantismul desparte credința de doctrină, Evanghelia de conținutul mesajului biblic. Evenimentul credinței nu poate să fie exprimat în formule teologice, întrucît comuniunea mistică «in credendo» este pe un plan mai profund și nu corespunde

367. De aceea «atitudinea ortodoxă în ceea ce privește întoarcerea nu este un apel la celelalte Biserici ca să se întoarcă în structura istorică ortodoxă, ci un apel către toate Bisericile să găsească Ortodoxia în ele însele, întorcîndu-se continuu la Tradiția cea una a Bisericii apostolice, din care toate au izvorît și care nu le îngăduie să rămînă separate». Prof. N. Nissiotis, *Is the Vatican Council really ecumenical?*, în «Eastern Churches News-Letter, nr. 35, oct. 1964, p. 9.

368. Vilmos Vajta, *Confessional loyalty and ecumenicity*, în «The Ecumenical Review», XV (1962), nr. 1, p. 26—38.

cu unitatea «in docendo» [369]. De aceea, cînd în concepția *existențială* se vorbește de unitatea în credință, nu se înțelege acceptarea unui conținut de adevăr, a unei doctrine sau mărturisiri de credință: căci actul de credință nu poate fi tradus în doctrină, iar definițiile dogmatice nu au o valoare normativă, ci una indicativă [370]. Astfel, pentru protestanți, în general, nu este necesar și nu este posibil să fie identificată credința comună a Bisericii. Karl Barth spune că nici o Biserică istorică nu poate pretinde în prezent că posedă în mod integral adevărul Bisericii [371].

Concepția *scolastică,* susținută de romano-catolici, după care Revelația constă în «totalitatea adevărurilor de credință» impuse de autoritatea papală. Conținutul material al credinței este *definit* în formule dogmatice ce trebuie acceptate de membrii Bisericii. Însă acest depozit doctrinar, constituit din definițiile de credință care formează tradiția «magisteriului» papal nu este identic cu Tradiția ortodoxă ecumenică.

Consensul minim, teză susținută de anglicani, după care unitatea de credință trebuie redusă la cîteva dogme principale comune întregii Biserici. Teoria aceasta pleacă de la ideea că în doctrina creștină este necesar să se facă deosebire între ceea ce este esențial și ceea ce este neesențial, și de la concepția după care confesiunile creștine dețin parțial adevărul [372].

«Credința dogmatică», termen ce aparține Sfîntului Chiril al Ierusalimului care învață că: «Există un fel *dogmatic de credință,* în care există un acord al sufletului cu un anumit lucru» [373], arată că nu se poate despărți credința de adevăr, că în actul de credință relația existențială este structurată pe un conținut revelațional. De aceea Biserica este nu numai comunitatea actului de credință, ci și comunitatea Revelației. Credința deci implică mărturisirea și acceptarea învățăturii pe care Biserica o propovăduiește ca pe un mesaj soteriologic revelat.

Ortodoxia afirmă că la baza restaurării unității creștine stă consensul în credința deplină a Bisericii sobornicești, neîmpărțite [374]. «Întoarcerea

369. Pierre Scherding, *Le problème de l'infaillibilité de l'Église,* în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», nr. 3, 1966, p. 271, vorbește de comuniunea mistică «in credendo» care nu corespunde comuniunii «in docendo», întrucît unitatea «in credendo» ar fi pe un plan mai profund decît unitatea «in docendo».

370. G. Aulen, *Lutheranism...,* p. 336; G. Burnabay, *Bible and dogma,* în «The Church Quarterly Review», vol. CLIX (1958), p. 181.

371. *L'Église et les églises,* loc. cit. Max Thurian, *The visible unity of Christians,* în «The Ecumenical Review», XIII (1961), nr. 3, p. 318, susține că: «Tradiția, care constituie viața Bisericii, este perfectibilă... Interpretarea prezentă a Scripturii nu poate să fie canonizată, mai ales în starea noastră actuală de diviziune; mai degrabă, noi trebuie să rămînem deschiși la interpretarea ecumenică a Scripturii, care va depăși comprehensiunea noastră limitată».

372. Prof. I. Bria, *Despre refacerea unității creștine,* în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 3—4, p. 209—210.

373. *Cateheza V,* 10, trad. cit., p. 144.

374. N. Zernov, *Eastern Christendom...,* p. 230. Pr. Prof. Liviu Stan consideră că «vechea cale dogmatică pe care se credea că s-ar putea ajunge la unirea Bisericilor, trebuie abandonată, în sensul că ea trebuie schimbată sau modificată, reducînd la minimum exigențele de natură dogmatică, potrivit stării sau treptei pe care se găsesc pe calea mîntuirii diversele Biserici. Cu alte cuvinte, trebuie găsită o platformă sau o medie minimă a credinței, care să permită apro-

la credința Bisericii vechi» nu înseamnă că Biserica este legată exclusiv de o terminologie, de scheme sau de categorii teologice din trecut. Totuși, Biserica trebuie să păstreze conținutul și identitatea credinței care se exprimă în formulele dogmatice vechi. Desigur, credința Bisericii trebuie continuu exprimată și interpretată, trebuie mărturisită într-un limbaj accesibil epocii respective; de aceea sînt posibile noi actualizări ale dogmelor. Dar întrucît credința Bisericii e identică totdeauna, Biserica e dependentă de sensul definitiv al formulelor dogmatice [375]. În acest spirit trebuie să înțelegem formula «întoarcerea la credința comună» exprimată de Sinoadele Ecumenice, ceea ce înseamnă că există o continuitate și o unitate între toate sinoadele pe de o parte și între dogmele sinoadelor și Tradiția Bisericii sobornicești pe de altă parte.

Firește, «consensul de credință» nu constituie prin el însuși unitatea în Biserică: «Acordul doctrinar singur nu este suficient» [376]. Ecumenismul, după cum s-a spus, presupune fidelitate față de toate structurile Bisericii apostolice: credință ,organizare, cult, spiritualitate. În condițiile date de raporturile interbisericești actuale, consensul de credință constituie premisa și baza unității sacramentale, a comuniunii euharistice care devine scopul ecumenismului. Slujirea liturgică, inclusiv comuniunea euharistică reprezintă, de fapt, expresia unității reale și depline a Bisericii sobornicești.

În legătură cu forma pe care o va avea unitatea bisericească, s-au preconizat diferite formule :

«Koinonia» Bisericilor locale întemeiată pe consensul de credință și exprimată în comuniunea euharistică. Aceasta este forma veche de unitate a Bisericii nedivizate și care se păstrează astăzi în Bisericile Ortodoxe [377]. Întrucît adevărul este garanția unității, «catolicitatea» Bisericii este în raport cu Ortodoxia mărturisirii de credință. Sistemul de organizare autocefal local nu distruge unitatea de credință, deoarece Biserica locală reprezintă o expresie a «catolicității» întregului trup bisericesc. De aceea Biserica Ortodoxă crede că «unitatea de tip ecumenic» [378] constituie modalitatea de unire corespunzătoare cu structura organică și cu structura sacramentală a Trupului lui Hristos.

---

pierea și angajarea tuturor creștinilor sau măcar a majorității lor covîrșitoare în lucrarea efectivă a mîntuirii».

În cuprinsul acestei «măsuri de credință» sau «mărturisire — etalon» ar trebui să intre următoarele elemente: credința apostolică exprimată în Simbolul niceoconstantinopolitan; credința păstrată în conștiința Bisericii și exprimată de cele șapte Sinoade Ecumenice; preoția sacramentală sau ierarhică. *(Pentru o teologie ecumenică,* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 452).

375. Pr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei...*, p. 554; G. Florovsky, *Rapoartele Consultației de la Aarhus,* în vol. cit., p. 33.

376. G. Florovsky, *The problem of ecumenical encounter...*, p. 72.

377. «Unirea Bisericilor — a precizat Prea Fericitul Patriarh Justinan — nu se poate face decît pe baza unității de credință a Bisericii din epoca ei ecumenică și pe baza principiului sinodalității și al autocefaliei. Este singura soluție dreaptă a problemei unirii Bisericilor, fiindcă ea singură e de acord cu spiritul Evangheliei, cu organizarea Bisericilor din epoca sinoadelor ecumenice și cu spiritul vremurilor noastre» *(«Legătura credinței, dragostei și păcii...»,* în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 1, p. 20).

378. Prof. Teodor M. Popescu, *Poziția ortodoxă în ecumenism...*, p. 209.

Unirea prin supunere sub jurisdicția episcopului Romei. Considerînd că unitatea Bisericii se sprijină pe autoritatea jurisdicțională a papii, romano-catolicismul concepe refacerea unității creștine ca o întoarcere a «fraților separați» sub ascultarea pontifului roman. S-a arătat că papalitatea nu numai că nu poate însemna o garanție a unității văzute, dar ea a devenit o instituție care constituie un obstacol împotriva unirii, deoarece distruge principiul divin al unității, cel hristologic, lăsînd Biserica să primească energia unității ei din slăbiciunea unui principiu uman. De aceea centralismul roman e incompatibil cu structura sacramentală și cu ecumenicitatea Bisericii. Unirea Bisericilor nu se poate realiza deci prin extensiunea universală a jurisdicției episcopului Romei, care n-a existat și nu s-a practicat niciodată în istoria Bisericii, ci prin restaurarea credinței depline ortodoxe în Biserica de pretutindeni.

Unitatea de tip federativ, formulă ce are la bază «branch theory» susținută de anglicani, după care Bisericile ar trebui să se unească într-o federație, păstrînd în comun un oarecare fond doctrinar. Formula aceasta consideră confesiunile ca simple «părți» ale Bisericii universale, care nici una nu posedă «plinătatea» Bisericii. Într-o altă formă, ideea despre o unitate de «tip federal» se întîlnește și la unii teologi ortodocși [379].

Comunitate interdenominațională, formulă acceptată de unii protestanți, după care unitatea Bisericii nu înseamnă desființarea diferențelor dogmatice dintre confesiuni. Dogma nefiind un principiu de unitate în Biserică, problema ecumenică s-ar putea rezolva printr-o comuniune existențială a tuturor celor ce cred în Hristos, lăsînd la o parte structurile instituționale care îi separă.

Astfel, căile și mijloacele preconizate pentru refacerea unității creștine sînt concepute diferit. Conștient de această confuzie și complexitate, Consiliul Ecumenic al Bisericilor declara la Toronto (1950) că «nici una dintre concepțiile cu privire la unitate nu poate ridica pretenția că este o concepție ecumenică» [380] Fără îndoială că Biserica Ortodoxă nu este de acord cu această concluzie, deoarece este încredințată că mărturisirea ei de credință, datorită apostolicității ei, reprezintă o mărturisire ecumenică și deci criteriul pentru refacerea unității văzute a creștinilor. Ecumenismul ortodox pornește tocmai de la această realitate dogmatică, dînd astfel un sens pozitiv dialogului ecumenic.

---

379. S. Bulgakov, *The work of the Holy Spirit in worship,* în «Christian East», XIII (1932), nr. I, p. 37; Hr. Alivizatos, *The Holy Greek Orthodox Church...,* p. 52. L. Pădureanu, *Spre un nou sinod ecumenic?,* în «Mitropolia Olteniei», XI (1959), nr. 9—12, p. 696: «După cum se știe, nici unitatea Bisericii dinainte de 1054 n-a fost o altfel de unitate, decît una de tip federativ, posibilă în condițiile vremurilor de pînă atunci. Astăzi, nu se poate pune problema revenirii la o unitate aidoma aceleia care a existat pînă la 1054. A o pune în felul acesta, înseamnă a gîndi obtuz, a fi animat de spirit obscurantist care orientează retrograd, a fi lipsit de orice înțelegere și perspectivă a lucrurilor». De asemenea, Pr. Prof. Liviu Stan, *Premise și perspective pentru unirea Bisericilor,* în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 626, susține că «din cunoașterea acestei stări de lucruri în Biserica veche, rezultă clar că nu a existat atunci o așa-zisă unitate de tip monolit, ci una de tip federal, dar că această unitate era socotită ca suficientă și nu s-a căutat a se realiza o unitate în chip de uniformitate, contrarie naturii omenești și cu neputință de realizat».

380. Prof. N. Chițescu, *Mișcarea Ecumenică...,* p. 39—40.

Pe de altă parte, Ortodoxia recunoaște că în starea actuală a relațiilor interbisericești nu se poate realiza acel «ecumenism integral», care implică anumite structuri fundamentale: recunoașterea centrului hristologic al Bisericii universale ; recunoașterea realității Bisericii sobornicești ; restaurarea dialogului și slujirii dintre Biserică și lume. Totuși, așa cum s-a subliniat, sobornicitatea Bisericii nu este o realitate închisă și limitată la spațiul formal bisericesc, ci ea înseamnă prezența activă a Bisericii în lume, angajamentul față de comunitatea umană. Prin «ecumenicitatea» sa, Biserica se plasează în comuniune cu umanitatea și pe calea aceasta a întăririi spiritului de slujire comună în lume, Bisericile creștine au posibilitatea să actualizeze însăși spiritul ecumenic. De aici, participarea dinamică a Bisericilor la problemele ce stau în fața creștinilor, căci *koinonia* creștină se întărește și se manifestă și prin *diaconia* față de lume. Există deci o nouă dimensiune a ecumenismului în care creștinii trebuie să stea împreună și să colaboreze : Solidaritatea cu umanitatea, extinderea «koinoniei» la angajamentele față de problemele societății umane.

III. — ORTODOXIA ȘI CELELALTE BISERICI CREȘTINE

1. *Raportul cu Bisericile Vechi Orientale sau necalcedoniene.* — Dintre Bisericile și denominațiunile creștine, Bisericile Vechi Orientale sau necalcedoniene sînt cele mai organic legate de conținutul și spiritul Tradiției apostolice și patristice. Ortodoxia are în aceste Biserici nu numai un termen de comparație istorică, ci o mărturie autentică a Tradiției comune care a stat la baza vechii Biserici creștine.

Cunoscînd cauzele istorice și teologice care au dus la separarea acestui grup de Bisericile bizantine după Sinodul de la Calcedon (451), în discuțiile recente dintre teologii ambelor părți, în cadrul Consultației de la Aarhus (august 1964) [381], s-au reexaminat o parte din problemele care interesează raportul dintre cele două Biserici și s-au tras anumite concluzii, dintre care cea mai importantă ar fi aceea că ambele Biserici constată că au rămas în unitatea de credință a Părinților bisericești. Bisericile «necalcedoniene» se găsesc de fapt pe linia aceleiași Tradiții ortodoxe vechi. Ele pot fi numite «ortodoxe», pentru că «avem aceleași taine, aceeași istorie, aceleași tradiții». «Noi recunoaștem reciproc credința cea una a Bisericii. Cincisprezece secole de înstrăinare nu ne-au îndepărtat de la credința Părinților noștri» [382].

De asemenea, asupra esenței dogmei hristologice, teologii au subliniat că ambele Biserici s-au găsit în deplin acord. Nu există divergențe în ceea

381. *Papers and minutes,* editate de J. S. Romanides, Paul Verghese și N. Nissiotis, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. X (1964—1965), nr. 2. Vezi și John Karmiris, *The dialogue between the Orthodox and the non-chalcedonian Churches,* Athens, 1966; Prof. N. Chițescu, *Ortodoxia și Bisericile Răsăritene mai mici,* în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 483—554; Lector I. Pulpea, *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie,* în «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 586—636; Pr. Prof. Al. I. Ciurea, *Contacte și perspective de apropiere între Biserica Ortodoxă Română și Bisericile Vechi Orientale,* în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 1—3, p. 41—57.

382. *An agreed Statement,* în «Minutes and papers of the Consultation»..., p. 33.

ce privește dogma hristologică în sine; divergențele rezidă în terminologia folosită: «În ceea ce privește esența dogmei hristologice, noi ne-am găsit în deplin acord. Prin diferite terminologii folosite de fiecare în parte, noi am văzut exprimat același adevăr. Deoarece noi sîntem de acord în respingerea fără rezerve a învățăturii lui Eutihie, ca și a lui Nestorie, acceptarea sau neacceptarea Sinodului de la Calcedon nu determină acceptarea ereziei respective. Ambele părți urmează în mod fundamental învățătura hristologică a Bisericii celei nedespărțite, așa cum a fost exprimată de Sfîntul Chiril» [383].

Pe de altă parte, s-a recunoscut importanța factorilor politici și sociali în separarea acestor Biserici, subliniindu-se că, dacă n-ar fi fost acești factori «neteologici», cele două părți ar fi putut probabil să ajungă la o înțelegere teologică după Sinodul de la Calcedon [384].

În fine, s-a spus că unirea dintre ortodocși și necalcedonieni ar fi posibilă, deoarece hristologia lor — cheia problemei ecumenice în creștinismul oriental [385] — nu ar fi în detrimentul unității dogmatice a Ortodoxiei.

În legătură cu baza hristologică comună s-au ridicat două importante chestiuni: prima, aceea a terminologiei în sine; a doua, redactarea unei noi formule hristologice care să fie acceptată în comun.

Este adevărat că mulți teologi moderni înclină să creadă că diferența dintre monofiziți și «calcedonieni» a fost în fond o diferență de terminologie, nu de teologie, cele două părți folosind un limbaj diferit, dar în ultimă instanță ambele au fost interesate ca să susțină aceleași adevăruri [386]. Dar dacă unii teologi consideră că terminologia e convențională, alții susțin că terminologia patristică exprimă o înțelegere «definitivă» a dogmei, încît teologia ortodoxă nu se poate debarasa de ea. Pe de altă parte, nu se pot trece greșelile necalcedonienilor numai pe seama faptului că n-au înțeles terminologia greacă [387]. De aceea este necesar să fie studiată

383. *Ibidem.*

384. Prof. G. Konidaris, *The reciprocal relation between doctrinal and historical factors in the separation of the Oriental Churches from the ancient Catholic Church,* în «Minutes and papers of the Consultation», p. 54—60; N. Zernov, *Orthodox Encounter...*, p. 5; Timothy Ware, *op. cit.*, p. 36—37; W. A. Wigram, *The separated Eastern Communions,* în vol. *Union of Christendom»,* London, 1938, p. 268.

385. Vardapet Karekin Sarkissian, *The ecumenical problem in Eastern Christendom,* în «The Ecumenical Review», XII (1960), nr. 4, p. 443; J. Meyendorff, *Chalcedonians and monophysites after Chalcedon,* în «Minutes and papers of the Consultation» part. II, p. 12; Paul Verghese, *The christology of the non-chalcedonian Churches,* în «Sobornost», nr. 5, 1961, p. 248—257; John Marshall, *The christology of Chalcedon,* în «Anglican Theological Review», nr. 2, 1960, p. 117—123; Prof. N. Chițescu, *Formula o singură «fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu»,* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 295—306; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene,* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 44—82.

386. T. Ware, *op. cit.*, p. 36—37; C. A. Abraham, *Chalcedonian and non-chalcedonian Churches,* în «Sobornost», nr. 19, 1959, p. 372—374.

387. G. Florovsky, *Raportul Consultației de la Aarhus...*, p. 33; Vitaly Borovoy, *The question of reconciliation and reunion between the ancient Oriental and the Orthodox Churches;* Prof. Johannes N. Karmiris, *The problem of the unification of the non-chalcedonian Churches of the East with the Orthodox, on the basis of Cyril formula: Mia physis ton Theon Logon sesarkomene,* în «Minutes and papers of the Consultation»..., p. 81—83 și p. 61—74.

mai departe semnificația terminologiei folosite de ambele părți.

În legătură cu ideea despre o «nouă formulă» hristologică de acord, se poate spune că ea nu ar putea să înlocuiască sinteza deja făcută de Sinoadele Ecumenice care s-au ocupat în chip special de această dogmă. Din acest punct de vedere, greșeala teologiei necalcedoniene constă în faptul că ea nu înțelege continuitatea și unitatea de doctrină a tuturor Sinoadelor Ecumenice. Așa cum s-a afirmat în *Declarația comună de la Aarhus*, Sinodul de la Calcedon trebuie să fie înțeles într-o unitate dogmatică organică cu cel de la Efes (431) și cu cel de la Constantinopol (553): «Toate sinoadele trebuie să fie înțelese ca etape într-o dezvoltare integrală și nici un sinod sau document nu trebuie să fie studiat în mod separat». Așadar, este necesar un progres dogmatic care să ajungă pînă la recunoașterea celor șapte Sinoade Ecumenice [388], dată fiind continuitatea și unitatea în credința exprimată de Biserică prin aceste sinoade.

Desigur că între Bisericile Ortodoxe și Vechi Orientale există elemente care fac cu putință dialogul teologic în vederea apropierii și intercomuniunii. Preferința teologiei orientale pentru hristologia alexandrină, atașamentul acestor creștini față de anumiți Părinți ai Bisericii vechi, diversitatea liturgică și canonică, nu constituie obstacole pentru unitatea dogmatică ortodoxă. Căci împreună cu terminologia hristologică specifică, Bisericile Orientale au păstrat interpretarea autentică a doctrinelor fundamentale din Simbolul de credință ortodoxă. Mai mult, hristologia lor precalcedoniană se păstrează într-un context de doctrină, de tradiție liturgică și de spiritualitate care este în mare parte comun Ortodoxiei bizantine [389]. De aceea, reprezentînd două tradiții hristologice puternice în Ortodoxia răsăriteană din epoca primelor patru Sinoade Ecumenice, Bisericile Ortodoxe și cele Vechi Orientale se pot regăsi pe calea dialogului teologic care să ducă la refacerea unității lor dogmatice și sacramentale.

2. *Ortodoxia și ecumenismul romano-catolic.* — Conciliul al II-lea de la Vatican a constituit un efort real al Bisericii Romano-Catolice de a răspunde la cele două tendințe creștine din vremea noastră: tendința ecumenică, prin care urmărește apropierea și îmbunătățirea relațiilor interconfesionale și tendința de înnoire a Bisericii în raport cu societatea contemporană, prin acțiuni comune care interesează întreaga umanitate.

Deși în timpul Conciliului s-a manifestat o aripă progresistă cu viziune ecumenică și înnoitoare, totuși autoritatea bisericească centrală a ținut să păstreze de fapt aceeași poziție conservatoare în ceea ce privește raportul catolicismului cu «frații separați» și cu societatea contemporană. Au fost adoptate două formule de compromis, care pot ascunde mai multe necunoscute: pe plan pastoral-social, ideea de «aggiornamento», propusă

388. Prof. N. Chițescu, *Ortodoxia și Bisericile răsăritene mai mici...*, p. 552—553.

389. Scrisoare-enciclică (9 iunie 1965) a Patriarhiei Ecumenice cu privire la dialogul dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Orientale (textul la I. Karmiris, *The dialogue between the Orthodox and the non-chalcedonian Churches*, p. 25—27). Vezi și *Cuvîntarea* Prea Fericitului Patriarh Justinian, rostită în catedrala din Ecimiadzin (2 oct. 1966), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 859—862.

de papa Ioan al XXIII-lea, conform căreia Biserica urmează să-și acomodeze instituțiile și formele după cerințele lumii moderne, să-și curețe haina exterioară; iar pe plan ecumenic, ideea de dialog, susținută de actualul papă, dialog cu ajutorul căruia catolicismul vrea să facă «înțeleasă» doctrina lui celorlalți creștini, pentru a ușura «întoarcerea» acestora [390].

Din decretul *De Oecumenismo* în care sînt expuse «principiile catolice ale ecumenismului» [391], ca și din alte documente recente ale conducerii Bisericii Romano-Catolice, se desprind cîteva aspecte principale ce stau la baza ecumenismului romano-catolic:

a) *Minimalizarea principiului hristocentric în Biserică.* După teologia romano-catolică, papa este principiul și garanția unității văzute a Bisericii universale. Biserica văzută e unită în papă nu în Hristos, astfel că relația esențială Hristos—Biserică a fost înlocuită cu relația papă—Biserică, deși papa rămîne o instituție exterioară Bisericii. Documentele catolice recente insistă asupra necesității autorității juridicționale a episcopului roman pentru unitatea universală: «Lipsind în Biserică oficiul pastoral suprem, eficace și decisiv al lui Petru, unitatea s-ar sfîșia și în zadar s-ar căuta apoi să fie refăcută cu un criteriu care să substituie pe cel stabilit de Hristos însuși» [392]. Textul citat e o dovadă că teologia catolică minimalizează principiul hristocentric în Biserică, de aceea ecumenismul catolic a deviat de la principiul hristocentric la planul jurisdicțional roman.

Studiile mai noi în legătură cu primatul papal au demonstrat un fapt precis: imposibilitatea de a găsi o motivare biblică sau o justificare patrină primatului papal. De aceea teologii catolici încearcă acum să găsească alte argumente teologice, ecleziologice, în favoarea instituției papale.

Yves Congar, de pildă, recunoaște că textul din Matei XVI, 18 n-a avut importanță în doctrina despre Biserică — prin urmare doctrina despre primatul papal nu se sprijină pe texte biblice [393]. Totuși, Biserica ar fi ajuns treptat, în decursul istoriei la conștiința de ceea ce reprezintă papalitatea. După acest teolog, primatul scaunului apostolic e o instituție dată Bisericii nu numai ca obiect de credință, ci ca ceva ce trebuie practicat. Aceasta ar fi o instituție ce nu se găsește în texte și în documente, ci se justifică prin însăși existența ei, căci

390. «Cînd un catolic se roagă pentru unitatea Bisericii, el se roagă ca frații noștri separați să accepte doctrina, cultul și conducerea Bisericii Romano-Catolice», scrie Charles Boyer, *A conception of catholic ecumenism,* în «Unitas», X (1958), nr. 2, p. 81; A. Ortiz de Urbina, *Catholic Ecumenism,* în «Unitas», XIII (1961), nr. 4, p. 254—264. Mario Rinvolucri, *Roman Ecumenism,* în «The Tablet», 28 mai 1966, p. 612—616, scoate în evidență faptul că presa teologică ortodoxă din Grecia («Ekklesia», «Spitha» și «Typos») nu consideră drept sincere intențiile și acțiunile ecumenice papale din ultimii ani. De asemenea, în Enciclica *Ad Petri Cathedram,* cap. 57—58, vizînd pe cei «separați» în nădejdea «întoarcerii» lor, unitatea Bisericii este concepută ca o «unire cu scaunul apostolic» (după versiunea engleză publicată de Catholic Truth Society, London, 1959, p. 23—24).

391. *Decree on Ecumenism,* London, 1965, p. 7—14.

392. *Enciclica «Ecclesiam Suam»,* în «La Documentation Catholique», din 6 sept. 1964, col. 1091. N. Nissiotis afirmă că: «Ecumenismul roman refuză una din bazele fundamentale ale ecumenismului, anume faptul că hristocentrismul lui este menținut numai prin puterea Duhului Sfînt în acțiune în toate Bisericile din întreaga lume, fără preferință juridică pentru nici un loc. Doctrina despre papă ca episcop universal al Bisericii nu trebuie socotită numai ca o particularitate de credință. Ea poate să fie o serioasă opreliște în dialogul ecumenic» *(Is the Vatican Council really ecumenical...,* p. 9).

393. *The historical development of authority in the Church...,* p. 149.

viața proprie a Bisericii este un *locus theologicus* indispensabil[394]. Așadar, Y. Congar recunoaște că numai o speculație ecleziologică ar putea îndreptăți funcția papalității, care n-are nici un suport biblic, revelațional.

După Oscar Cullman, trebuie să se admită că Petru a avut o poziție reprezentativă, unică între Apostolii lui Hristos. Desigur, în timpul vieții lui Iisus, Petru n-a avut rolul de conducător în raport cu ceilalți Apostoli, ci a fost purtătorul lor de cuvînt. După Înviere, el și-a schimbat această poziție: în prima perioadă, el a condus Biserica din Ierusalim, apoi a părăsit Ierusalimul și din încredințarea Bisericii primare și în dependență de aceasta a condus misiunea creștină la iudei. Autoritatea de a conduce Biserica din Ierusalim și predica misionară i-a fost dată prin cuvintele: «Paște oile Mele», din Ioan XXI, 16. După cum se știe, O. Cullman deosebește două perioade ale Bisericii, cea de întemeiere și cea de zidire. El subliniază faptul că autoritatea pe care Hristos o încredințează lui Petru este limitată la perioada de întemeiere a Bisericii.[395]. Activitatea lui Petru indicată în cuvintele «Paște oile Mele» este limitată la viața sa, de aceea afirmația «Voi zidi ekklesia Mea», din Matei XVI, 18, nu trebuie extinsă dincolo de viața acestui Apostol. În Matei XVI, 18 se invocă anume capacitatea apostolică nerepetabilă, funcția unică apostolică de «piatră» care stă la începutul «zidirii». Ceea ce s-a promis Apostolilor, anume așezarea temeliei, nu poate să fie transmis, adică se exercită numai cît trăiesc cei ce o dețin. «Tu ești Petru» se referă la legătura personală a lui Petru cu Biserica primară și nicidecum la succesorii lui. Textul nu implică ideea despre «extensiunea» făgăduinței lui Hristos în istorie[396]. Prin urmare, «punerea temeliei» trebuie acceptată în sens temporal. Adică Hristos intenționează să întemeieze Biserica Sa pe unul din martorii oculari ai lui Hristos cel întrupat și înviat, dintre care cel mai important e Petru. Poziția lui de conducător apostolic stă pe o distincție cronologică: Petru e primul care a văzut pe Hristos înviat și lui i s-a reînnoit, după Înviere, împuternicirea apostolică specială.

O. Cullman insistă să nu se inverseze cele două perioade: cea de întemeiere și cea de continuare. Apostolii sînt «temelii», dar episcopii nu sînt. În catolicism se face confuzie între cele două perioade prin afirmația că fiecare episcop este un «apostol-piatră». Într-adevăr, în stadiul inițial al Bisericii, un singur apostol stă în capul Bisericii, ca o «piatră» printre «stîlpi». Dar din faptul acesta nu se poate conclude că în toate epocile viitoare trebuie să stea în capul întregii Biserici o singură persoană, deoarece Biserica universală de azi nu mai este identică cu o Biserică locală, cum a fost la început. Deci rolul lui Petru nu se poate aplica și succesorilor lui.

Succesiunea apostolică este în legătură cu rolul lui Petru de «piatră», dar există o succesiune apostolică în legătură cu Roma. Cullman afirmă că făgăduința dată lui Petru în Matei XVI, 18 a fost împlinită vizibil în Ierusalim. Deci Petru a condus Biserica în sens larg numai în Ierusalim și pentru scurt timp. Chiar dacă după conducerea Bisericii din Ierusalim, temporar, ca misiune apostolică, el a condus și alte Biserici, totuși de acolo Petru n-a fost conducătorul întregii Biserici. Textul din Galateni II, 12 dovedește că Petru n-a transferat

394. *The mystery of the Church...*, p. 102—103.
395. *Peter. Disciple — Apostle — Martyr*, ed. II. London, 1962, p. 65—66.
396. *Ibidem*, p. 213—215.

calitatea lui de conducător din Ierusalim la Antiohia și de aici la Roma. O. Cullman subliniază că nu e posibil un «transfer» al centrului, iar Roma nu este pusă în legătură cu Petru nicăieri [397]. Tradiția veche nu cunoaște o guvernare a Bisericii întregi de către Petru, din Roma. Chiar dacă Petru a ocupat poziția de episcop în Roma, el a condus atunci cel mult Biserica locală de acolo, dar nicidecum n-a condus din Roma întreaga Biserică, pentru că în deceniul al șaselea al primului secol Roma nu avea rol de conducător în Biserică, iar faptul că Petru a suferit martiriul în Roma nu poate să dea Bisericii de acolo demnitatea ce se cuvine numai Bisericii mame din Ierusalim, demnitatea de a fi reprezentat odată întreaga Biserică și de a fi fost condusă de Apostolul Petru [398].

Lăsînd la o parte faptul că O. Cullman neagă continuitatea slujirii apostolice în perioada de «zidire» a Bisericii, el a dovedit totuși că principiul de succesiune petrină și romană nu poate fi justificat în nici un chip. Nu se poate spune deci că o Biserică nu e Biserică pentru motivul că nu stă în succesiunea lui Petru și a urmașilor săi la Roma. Succesiunea lui Petru nu se limitează la ocupanții unui scaun episcopal [399].

Una din formulele cu care Conciliul al II-lea de la Vatican a încercat să echilibreze doctrina despre suprema putere a pontifului roman a fost aceea a colegialității episcopale. Inventată pentru a da o oarecare independență episcopilor pe plan pastoral local, «colegialitatea» episcopatului n-a putut duce însă la reformularea primatului papal deoarece autoritatea episcopatului a fost considerată ca derivînd din cea a papii, nu din natura Bisericii [400]. Teoria că relația dintre papă și episcopi este analogă cu relația dintre Petru și Apostoli a dus, dimpotrivă, la ideea că primatul papal înseamnă de fapt distrugerea episcopatului ca atare sau transformarea acestuia într-un instrument al papalității.

Unul dintre teologii catolici susținători ai programului de «înnoire», K. Rahner, a arătat că în ecleziologia catolică există o confuzie între structura monarhică-papală și cea episcopală-ierarhică [401]. După el, structura monarhică-papală nu trebuie înțeleasă ca monarhie absolută. Papa, cea mai mare autoritate în Biserică, deși are jurisdicție directă și ordinară asupra fiecărui episcop, nu poate distruge episcopatul, care reprezintă o realitate de origine divină ce ține de natura Bisericii. Căutînd să rezolve problema cum se împacă primatul de jurisdicție universală și directă al papii cu instituirea divină și cu indisolubilitatea episcopatului, K. Rahner răspunde că papa dă episcopilor o putere, care, distinctă de a lui, există în Biserică după voința lui Hristos și formează un element constitutiv al Bisericii, nu al papalității. Rahner insistă că episcopatul e de drept divin,

397. *Ibidem*, p. 232—234.

398. *Ibidem*. Berthold Altaner, Patrology..., p. 197—203, arată că Sfîntul Vasile ca și Sfîntul Ciprian nu recunosc Bisericii din Roma un primat de jurisdicție. Sfîntul Ciprian a înțeles prin *primatus* («primatus Petro datur...», în *De Unitate Ecclesiae*, cap. IV) o vocație anterioară în timp. Din această expresie nu reiese însă că Apostolul Petru a primit o putere asupra celorlalți Apostoli. De asemenea, după Sfîntul Ciprian, această poziție a Apostolului Petru n-are nici o legătură cu Biserica Romană. 399. O. Cullman, *op. cit.*, *loc.* cit.

400. Pr. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilității...*, p. 485.

401. K. Rahner, *The episcopate and the primacy*, în «Studies in Modern Theology», London, 1965, p. 304, 306, 309.

de aceea episcopii nu primesc autoritatea din puterea personală a papii și nu pot fi instrumente ale papalității. El adaugă că relația dintre primat și episcopat poate fi comparată cu relația dintre Biserica universală și cea locală [402].

Dar cum e posibil ca papa, care nu primește puterea prin Biserică, să dea episcopilor o putere care ține de natura Bisericii ? Un episcopat care primește puterea de la un principiu exterior Bisericii rămîne rupt de Biserică, încît așa-zisa «colegialitate episcopală» nu înseamnă integrarea episcopatului în corpul Bisericii.

Argumentul că primatul papal ar fi necesar apostolicității Bisericii nu este valid, deoarece Hristos a ales pe Apostoli ca pe un colegiu (Luca VI, 13—16), i-a pregătit în comun (Matei X), i-a trimis la misiune în comun (Matei XXVIII, 19), i-a consacrat prin Duhul Sfînt în comun (Ioan XX, 22—23; Fapte II). Apostolii sînt temeliile Bisericii (Efes. II, 20). De asemenea, argumentul că primatul papal ar fi necesar unității și universalității Bisericii nu este valid, pentru că, după cum se observă în istoria Bisericii primare (Fapte VI, 2, 6; VIII, 14), Apostolii au orînduit episcopi pentru comunitățile locale, fiecare episcop avînd o jurisdicție limitată.

Întreaga Biserică creștină recunoaște că doctrina primatului și infailibilității papale se prezintă ca o chestiune de «dezacord ireconciliabil». Primatul papal rămîne obstacolul principal în calea refacerii unității creștine, și acest obstacol ia o amploare și mai mare cu cît se încearcă a se escamota aspectul lui juridic, atribuindu-se de teologia prezentă un caracter mai organic, mai ecleziologic. Primatul papal însă nu poate intra în constituția divină a Bisericii deoarece este refuzat de însăși caracterul ei apostolic. Calea obișnuită de a respinge pretenția papală a fost aceea a diferențierii între apostolat și episcopat. Dar, alături de apostolat și episcopat a fost inventată treapta primatului. Deși se acceptă schema: Petru—Apostoli, papa—episcopii, totuși papa nu se vrea nici apostol, nici episcop, nici membru al colegiului episcopilor, nici chiar membru al Bi-

402. *Ibidem*, p. 312—328. K. Rahner socotește că s-ar putea armoniza primatul de jurisdicție universală și direct al papii cu instituirea divină și indisolubilitatea episcopatului, dacă se are în vedere relația dintre Biserica universală și cea locală. Biserica locală nu trebuie privită ca un district administrativ, ca o parte teritorială a celei universale, pentru că ea nu e realizată prin diviziunea Bisericii universale, ci prin concentrarea Bisericii în natura ei ca eveniment. Biserica universală tinde prin natura ei să se înfățișeze în locuri particulare, să treacă de la o oarecare potențialitate la o particulară actualitate, să devină mereu «eveniment» în puncte definite spațio-temporale. Biserica întreagă «apare» local, încît Biserica universală e complet prezentă în Biserica locală. Aplicînd relația dintre Biserica universală și locală la relația dintre papă și episcop, K. Rahner susține că, întrucît întreaga Biserică se manifestă local, episcopul local are o responsabilitate și o comuniune cu papa, care, singur, de drept divin, reprezintă unitatea întregii Biserici ca totalitate a Bisericilor locale. El recunoaște că primatul papal prezintă un mare pericol: supracentralizarea în Biserică. Împotriva acestui pericol nu este decît Duhul Sfînt. Numai Duhul Sfînt garantează echilibrul dintre cele două puteri.

H. Küng consideră că relația dintre episcopi și papă corespunde cu relația biblică dintre Apostoli și Petru. El susține că Biserica a avut de la început două principii de unitate: legătura dintre episcopi și scaunul lui Petru, pe de o parte, și legătura episcopilor întreolaltă, pe de altă parte. Această comuniune dintre episcopi pe plan național sau internațional ar trebui mai mult întărită. Desigur că oficiul petrin rămîne ca centru de unitate în Biserică, ale cărui privilegii trebuie păstrate (*The Council and Reunion...*, p. 244).

sericii. El se situează pe poziția «vicarului» lui Hristos pe pămînt, funcție ce este în contradicție cu hristocentrismul și apostolicitatea Bisericii. Unii teologi combătînd primatul papal au recurs la explicația că toți episcopii sînt succesorii lui Petru (mai ales în funcția lor de întîistătători ai adunării euharistice) [403]. Dar apostolicitatea Bisericii nu este în legătură numai cu Petru, ci cu toți Apostolii. Orice episcop stă în succesiunea tuturor Apostolilor, de aceea orice Biserică locală, prin episcopul ei, este o Biserică apostolică. După cum peste colegiul Apostolilor n-a existat un Apostol-monarh, tot așa peste Biserica universală nu există un episcop universal. Pentru aceste motive, doctrina primatului papal implică o negare a principiului hristocentric al Bisericii, a apsotolicității ei și a colegialității episcopatului în Biserica universală.

b) *Negarea Bisericilor dinafara jurisdicției episcopului de Roma.* — Catolicismul încă nu recunoaște ca «Biserici» comunitățile dinafara jurisdicției Scaunului roman. Așa se explică și refuzul de a intra în Consiliul Ecumenic [404]. Cel mult, el numește pe necatolici «creștini» sau comunități de creștini, dar aceștia nu sînt socotiți membri deplini ai Bisericii sau formînd «Biserica lui Hristos» [405]. În documentele recente se face într-adevăr o deosebire între «Biserici» și între «comunități ecleziale», dar întrucît acestea sînt «separate» de centrul autorității supreme, ele nu au un caracter ecleziologic propriu. Dar cum se determină acest caracter în catolicism?

Apartenența la Biserică este determinată de acceptarea unui număr de elemente constitutive. Cu cît o comunitate creștină deține un număr mai mare, cu atît ea realizează plenitudinea ei eclezială și de aceea o cantitate de elemente trebuie verificată înainte ca să se vorbească de «Biserică». Desigur, catolicismul pretinde că numai Biserica Romano-Catolică deține «plenitudinea mijloacelor mîntuitoare». În afară de Biserica Romano-

403. Pr. Valeriu Brânzei, *Cinstirea Sf. Apostoli Petru și Pavel în Ortodoxie,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 5—6, p. 356—357: «Păstorii oilor lui Hristos, episcopii, constituie deci pentru ecleziologia ortodoxă succesorii lui Petru în sensul cel mai precis. În Biserica primară cea din Ierusalim — între Rusalii și împrăștierea Apostolilor — Petru a prezidat *ospățul euharistic,* actualizînd primul harism episcopal pe care apostolatul îl transmite și transcende... Biserica Ortodoxă recunoaște o altă succesiune a lui Petru și anume aceea că Petru era primul episcop în colegiul episcopal. Toți episcopii stau pe scaunul lui Petru și bisericile întemeiate de apostoli fiind foarte numeroase în Orient — nici una, de undeva, nu este «a priori» de drept divin, destinată acestui primat».

404. La sesiunea de la Heraklion (13—26 august 1967), Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a adoptat *Al doilea raport oficial* al grupului mixt de lucru dintre Biserica Romano-Catolică și Consiliul Ecumenic al Bisericilor. În legătură cu forma ce trebuie dată relațiilor dintre cele două «entități» care sînt legate prin slujirea aceleiași Mișcări ecumenice, se spune următoarele: «Membrii grupului mixt de lucru cred că, pentru moment, cauza comună a unității creștine n-ar fi promovată dacă Biserica Romano-Catolică s-ar alătura Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Dar aceasta nu înseamnă că ei consideră forma actuală de relații ca permanentă» («The Ecumenical Review», vol. XIX, nr. 4, 1967, p. 448—473).

405. Th. Sartory, *The Church and Churches,* p. 163, 171; Thomas F. Stransky, *The Decree on Ecumenism: an analysis,* în «One in Christ», II (1966), nr. 1, p. 15.

Karl Rahner, *Membership of the Church...,* în vol. cit., p. 24—25, recunoaște că există «succesiune apostolică» chiar în afară de Biserica Romană, în special în Bisericile Răsăritene, cel puțin referitor la *potestas ordinis* și în privința legăturii dintre oficiul episcopului și Biserica Apostolilor.

Catolică, celelalte comunități creștine au în diferite grade acele elemente ecleziale [406]. În realitate, aici se observă că în ecleziologia catolică se desființează caracterul obiectiv al existenței Bisericii locale. Raportul dintre Biserica universală și cea locală este astfel conceput, încît dispare realitatea și sensul Bisericii locale.

Este adevărat că, cu privire la «status-ul fraților separați», *De Oecumenismo* admite și recunoaște că aceste «Biserici și comunități ecleziale separate» de Scaunul apostolic de Roma nu sînt fără semnificație în misterul mîntuirii și că ele posedă un număr de elemente. Dar ele sînt lipsite de ultimul criteriu al unității bisericești, adică, supunerea față de pontiful roman. «Frații separați» rămîn deci în «stare de schismatici». *De Oecumenismo* are o «considerare deosebită a Bisericilor Răsăritene» și chiar vorbește că în domeniul exprimării teologice, diferențele dintre cele două Biserici sînt «adesea complementare mai degrabă decît contradictorii. Iar în *Îndreptarul pentru executarea hotărîrilor promulgate de Conciliul al II-lea de la Vatican cu privire la ecumenism*, document care menține deosebirea între «biserici» și «comunități ecleziale», se afirmă că «între Biserica Catolică și Bisericile Răsăritene separate de noi se află o comuniune destul de strînsă în problemele de credință», concluzînd că «există deci o baz ăecleziologică și sacramentală pentru o anumită «comuniune în cele sfinte» cu aceste Biserici...» [407].

Desigur că are mare importanță felul cum Biserica Romano-Catolică privește celelalte Biserici, dar caracterul de «Biserică» al unei comunități creștine nu se determină după modul cum le interpretează Roma. Roma recunoaște că Bisericile Răsăritene dețin anumite elemente «care le leagă în mod intim» de ea, iar pe de altă parte le numește «separate» de Scaunul apostolic roman. Aceasta este un alt mod de a înfățișa «separația» care există între cele două Biserici, în scopul de a ușura restaurarea unității. Însă Ortodoxia are revendicările ei fundamentale față de catolicism, peste care nu înțelege să treacă [408].

În legătură cu problema dialogului Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică, a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos (1964) a hotărît deja anumite condiții în care ar urma să aibă loc un asemenea dialog. Îndeosebi, s-a subliniat faptul că între ele nu va putea să existe decît un dialog în condiții de egalitate bisericească, adică fără pretenția

406. Decretul *Despre Ecumenism...*, p. 25. Referindu-se la «status-ul fraților separați», Y Congar afirmă: «creștinii răsăriteni posedă, cu excepția ultimului criteriu al unității ecleziastice, un număr mai mare de elemente constitutive ale Bisericii» *(Divided Christendom...*, p. 244—245). De aceea «Biserica Romano-Catolică a făcut o mare diferență între confesiunile protestante și Bisericile Ortodoxe. Această diferență este indicată prin folosirea cuvîntului «biserică» pentru ultimele, dar niciodată pentru cele dintîi» *(Ibidem*, p. 245). Referitor la problema comunităților și Bisericilor neromane, vezi și C. J. Dumont, *Les Églises non romains dans le mystère de l'Église au II-e Concile au Vatican*, în «Vers l'Unité Chrétienne», mai-iunie 1965, p. 29—33; Heinrich Fries, *The ecclesiological status of the Protestant Churches from a catholic viewpoint*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. I (1964), nr. 2, p. 195—212.

407. «L'Osservatore Romano», din 2 iunie 1967.

408. Paul Evdokimov, *Quels sont les souhaits fondamentaux de l'Église Orthodoxe vis-à-vis de l'Eglise Catholique*, în «Concilium», aprilie 1966, p. 67—74.

unei supremații primațiale. În expunerea despre *Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul cu Biserica Romano-Catolică*, pe care Prea Fericitul Patriarh Justinian a susținut-o cu ocazia vizitei la București a Patriarhului Atenagora al Constantinopolului (noiembrie 1967), s-a precizat că, ținînd seamă de documentele recente emise de autoritatea Bisericii Romano-Catolice, în care se expune sensul în care Roma dorește să se realizeze unitatea văzută a creștinilor, perspectivele de începere și de succes ale unui dialog între cele două Biserici se depărtează și mai mult. Un dialog așa cum îl condiționează Biserica Romano-Catolică ar însemna acceptarea fără condiții a pretențiilor Romei, adică întoarcerea «fraților separați» sub autoritatea papii. De aceea, constatîndu-se că din partea Bisericii Romano-Catolice nu s-au creat premisele dialogului teologic cu Ortodoxia, în spiritul hotărîrilor celei de a treia Conferințe Panortodoxe de la Rodos, în spiritul ecumenismului contemporan, Prea Fericitul Patriarh Justinian a arătat că : «Documentele papale din timpul din urmă, cuvîntările rostite în diferite ocazii de Papa Paul al VI-lea, ca și de alți factori de seamă ai Bisericii Romano-Catolice, precum și măsurile luate cu privire la căsătoriile mixte cu ortodocșii, la Bisericile Orientale etc., confirmă cu și mai multă tărie poziția primațială a Bisericii Romano-Catolice și a pontifului de la Roma, lăsîndu-ne să constatăm că premisele unui dialog teologic «pe picior de egalitate», așa cum îl înțelege Biserica Ortodoxă și cum s-a hotărît și la cea de a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos, nu sînt încă create și, ca atare, începerea unui astfel de dialog nu este încă cu putință, atîta timp cît ambele Biserici nu vor lua calea reîntoarcerii la punctul comun de unde s-au despărțit una de alta. Ajunse acolo, să examineze împreună contribuția fiecărei Biserici la promovarea adevăratelor învățături creștine — să rețină tot ce este folositor ambelor Biserici și să înlăture tot ce este lumesc și în contradicție cu Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție» [409].

c) *Evitarea colaborării cu lumea contemporană.* — «Aggiornamento» la cerințele epocii actuale este socotit, în general, ca o necesitate preliminară dialogului cu celelalte Biserici. Conceput ca avînd un scop pastoral intern, Conciliul al II-lea de la Vatican n-a reușit decît o subredă promovare a ideii de «deschidere» față de ecumenism și față de lume. Nu s-a trecut adică la o angajare reală și totală a Bisericii față de necesitățile omenirii de azi, la o participare la acțiunile comune pentru slujirea păcii în lume. În ciuda unor actiuni cu caracter social, catolicismul rămîne în afara colaborării ecumenice pentru crearea și dezvoltarea unei ordini bazate pe dreptate socială și pace. Și această evitare a unui program social pozitiv îngreuiază însuși procesul de înnoire a vieții bisericești interne, care, de fapt, este o chestiune dificilă, pentru că nu e vorba de a schimba doar cercurile conservatoare din Curie, ci trebuie schimbat întreg sistemul de organizare și conducere bisericească monarhică [410].

409. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 894.

410. Vittorio Subilia, *The problem of Catholicism,* după recenzia făcută de Fr. C. Grant, în «The Living Church», aprilie 1965, p. 5.

3. *Ortodoxia și Biserica vechilor-catolici.* — Existența Bisericii Vechi-Catolice are o însemnătate mai mult decît istorică, deoarece ea demonstrează că în catolicism a existat nu numai o tendință de descentralizare, ci și de nesupunere doctrinară față de Scaunul roman, în numele tradiției vechi autentice. Biserica Veche-Catolică reprezintă deci un semn că într-o vreme va fi restabilită libertatea Bisericilor Catolice locale de a se organiza în mod autonom, conform cu spiritul și tradițiile proprii.

Bazele organizării acestei Biserici s-au pus în cadrul *Conferințelor* de la Bonn din 1874 și 1875, prezidate de Döllinger, la care au participat și reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe [411]. Din punct de vedere doctrinar, vechii-catolici acceptă *Declarația de la Utrecht*, din 1889, și pretind că au primit succesiunea episcopală de la Biserica de Utrecht, care se despărțise de Roma din cauza controversei janseniste, în 1724. De asemenea, ei recunosc hotărîrile celor șapte Sinoade Ecumenice și învățăturile acceptate de întreaga Biserică înainte de mare Schismă [412].

Încă de la începutul acestei mișcări, ortodocșii au fost în legătură și au purtat tratative cu vechii-catolicii. La *Conferințele* de la Bonn (1874—1875) aceștia s-au declarat pentru restabilirea comuniunii bisericești pe baza unității în cele esențiale, cu păstrarea celor proprii fiecărei Biserici, care corespund esenței mărturisirii vechi bisericești. La Conferința teologilor ortodocși și vechi-catolici de la Bonn (1931) s-a confirmat în comun recunoașterea celor șapte Sinoade Ecumenice.

A treia Conferință Panortodoxă de la Rodos (1964) a hotărît să se redeschidă și să se continue dialogul cu Biserica vechilor-catolici și, în acest scop, s-a întrunit la Belgrad (1—15 sept. 1966) Comisia teologică interortodoxă pentru pregătirea dialogului cu vechii-catolici [413]. Comisia de la Belgrad a cercetat, pe de o parte, doctrina vechilor-catolici în ceea ce aceasta are comun și în ceea ce se deosebește de doctrina ortodoxă, iar pe de altă parte, a examinat natura relațiilor și tratativelor vechilor-catolici cu celelalte Biserici.

În *Expunerea* Comisiei se enumeră elementele comune și deosebirile dintre cele două Biserici. Vechii catolici acceptă, printre altele: Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, ca cele două izvoare ale credinței creștine, Tradiția fiind înțeleasă în sensul de interpretare și completare a Sfintei Scripturi; Simbolul niceoconstantinopolitan, recunoscînd totodată și «Simbolul apostolic»; hotărîrile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice și ale sinoadelor locale întărite de Sinoadele Ecumenice; necesitatea succesiunii apostolice în Biserică [414].

411. *Old Catholics*, în «The Dictionary of the Christian Church»..., p. 980; Andreas Rinkel, *The Old Catholic Church*, în vol. «The nature of the Church», editat de R. N. Flew, London, 1952, p. 147—159.

412. Pr. Prof. Mircea Chialda, *Încercările de apropiere între Biserica Ortodoxă și Biserica vechilor-catolici*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 319—356; Pr. Prof. Liviu Stan, *Ortodoxia și vetero-catolicismul*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 7—9, p. 635—644.

413. *Lucrările Comisiei teologice interortodoxe de la Belgrad pentru pregătirea dialogului cu vechii-catolici*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 914—921.

414. *Ibidem*, p. 916 ș.u. În legătură cu succesiunea apostolică, Comisia recunoaște că vechii-catolici acceptă «necesitatea succesiunii apostolice în Biserică, cel puțin în mod teoretic», dar

Comisia a subliniat faptul că învățătura dogmatică a Bisericii vechilor-catolici nu este încă deplin formulată și nu este suficient cunoscută în totalitatea ei. De aceea Comisia s-a văzut nevoită să ceară lămuriri în legătură cu unele doctrine ce nu sînt definite în mod statornic, ca, de pildă, Filioque, doctrina despre succesiunea apostolică și mai ales, dogma Bisericii, care este neclară. În consecință, Comisia a cerut ca vechii- catolici să indice textele lor cu caracter dogmatic-simbolic sau să alcătuiască o *Mărturisire* exactă și oficială a credinței lor, emisă de un sinod episcopal.

În ce privește tratativele vechilor-catolici cu celelalte Biserici, Comisia a recunoscut că aceasta e o temă dificilă pentru ortodocși. Au fost amintite acordurile pe care vechii-catolici le-au încheiat cu Biserica Anglicană, cu Biserica Filipinelor și cu Bisericile Reformate ale Portugaliei și Spaniei, cu privire la intercomuniunea sacramentală. Pentru Biserica Ortodoxă intercomuniunea are la bază unitatea dogmatică, de aceea s-a cerut vechilor-catolici să arate că baza intercomuniunii o constituie deplina și absoluta unitate și identitate în ce privește învățătura dogmatică. Comisia a precizat că rămînerea vechilor-catolici în intercomuniune-sacramentală cu aceste Biserici constituie o mare piedică în dialogul lor cu ortodocșii.

Din partea vechilor-catolici s-au făcut declarații că doresc să intre în deplină comuniune cu Biserica Ortodoxă, întrucît nu găsesc nici un obstacol dogmatic împotriva unirii lor [415].

4. *Ortodoxia și ecumenismul protestant.* — Dacă romano-catolicii minimalizează principiul hristocentric spunînd că Biserica trăiește dintr-o existență proprie, papa fiind principiul ei vizibil, protestanții minimalizează aspectul instituțional al Bisericii, susținînd că unitatea creștină este o unitate de slujire și de ascultare față de Hristos, unitatea ce se cunoaște numai prin credință. Unitatea Bisericii fiind o unitate a Duhului, primește forme variate ce nu pot fi identificate în mod obiectiv. De aceea este greu să se stabilească principiile unui ecumenism protestant. Totuși pot fi numite cîteva caracteristici. Mai întîi, *nerecunoașterea aspectului instituțional deplin al Bisericii.* Întrucît, după teologia protestantă. Duhul Sfînt se dăruiește liber, fără să fie în relație cu vreun organ instituțional sau act sacramental, substanța Bisericii a fost identificată cu «eve-

ține să precizeze următoarele: «În plus, cu toate că pare că există concordanță între vechii-catolici și ortodocși în ce privește chestiunea necesității succesiunii apostolice, în fapt însă canonicitatea ierarhiei de la Utrecht, care stă la baza originii ierarhiei înșăși a Bisericii Vechi-Catolice, constituie o temă serioasă și controversată, care depășește competența Comisiei noastre, pe care Comisia, avînd în vedere și propunerea respectivă a Comisiei de la Petrograd, o trimite Bisericilor locale, pentru ca, dacă *acestea vor judeca necesar și oportun să aplice și cu privire la aceasta principiul «iconomiei»*. În general, deoarece în *Catehismul Bisericii Vechi-Catolice din Germania,* tipărit în timpul din urmă (1965), se arată că «hirotonia episcopului se face prin punerea mîinilor numai unui episcop», contrar celor hotărîte de can. 1 apostolic, care stabilește că aceasta se face prin «punerea mîinilor a doi sau trei episcopi», vechii-catolici sînt rugați să arate poziția lor exactă cu privire la aceasta» (*Ibidem,* p. 919).

415. «Vechii-catolici sînt gata pentru «comuniune deplină» cu ortodocșii», în «Ecumenica, Press Service», nr. 37, din 6 oct. 1961, p. 10.

nimentul» credinței, cu întîlnirea credinciosului cu Duhul și de aceea realitatea ei nu ar putea avea un aspect «instituțional», vizibil și colectiv [416].

Dintre elementele instituționale necesare Bisericii, Ortodoxia a subliniat față de protestanți importanța succesiunii apostolice pe linie istorică, sacramentală și dogmatică. Într-adevăr, unii protestanți recunosc că episcopatul face parte din istoria Bisericii, dar neagă caracterul lui de instituție apostolică. Episcopatul, spun aceștia, nu ține de ființa Bisericii, nu constituie un element indispensabil [417], pentru că Biblia nu cunoaște un episcopat ca instituție apostolică, deși istoria confirmă că el a dat plenitudine și integritate Bisericii. Episcopatul ar fi deci una din formele de slujire în Biserică, dar nu reprezintă singura formă de conducere îngăduită în Biserică și de aceea poate să fie părăsit.

În al doilea rînd, *diminuarea realității Bisericii universale.* În spiritul ecleziologiei protestante, relația spirituală credincios — Hristos, care se realizează ca fapt personal și local, nu se integrează în planul general al comuniunii bisericești, deoarece există diferențe reale de manifestare a evenimentului ecleziologic, după capacitatea subiectivă de a răspunde la eveniment. E posibilă deci divergența dogmatică, lipsa de comuniune sacramentală, separarea în organizarea bisericească. Nu există nici structuri care să garanteze unitatea Bisericii pe plan universal, pentru că, de fapt, Biserica reprezintă o entitate eshatologică. Această concepție a dus în protestantism la o deviere a ecumenismului din planul ecleziologic spre cel subiectiv, eshatologic. S-a spus că, în ciuda schismelor, creștinii sînt una în Hristos, această unitate fiind invizibilă. Însă, așa cum recunoaște însuși Karl Barth, problema unității Bisericii nu se poate lichida invocînd unitatea Bisericii invizibile [418]. Din punctul de vedere ortodox, ecumenismul adevărat implică deodată centrul hristologic, pe care protestanții îl recunosc, și realismul ecleziologic, pe care ei nu-l recunosc întru totul.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor care cuprinde acum peste 200 de Biserici membre, inclusiv majoritatea Bisericilor Ortodoxe, reprezintă cel mai important organism în Mișcarea ecumenică contemporană [419].

W. A. Visser't Hooft, fostul secretar general al Consiliului Ecumenic, a descris astfel funcția și scopul Consiliului: «Consiliul Ecumenic al Bisericilor este acel sector al Mișcării ecumenice în care Bisericile se întîlnesc și lucrează împreună. După cum s-a stabilit așa de clar în declarația atît de cunoscută de la Toronto, din 1950, acesta nu e o su-

416. Mac Gregor, *The Coming Reformation...*, p. 26, socotește că lipsa Reformei constă și în aceea că n-a văzut aspectul extern și colectiv al vieții creștine. Vezi despre acest aspect Max Thurian, *L'unité visible des chrétiens,* în «Verbum Caro», XV (1961), nr. 57, p. 47.

417. Richard Paquier, *L'episcopat dans la structure institutionelle de l'Église»,* în «Verbum Caro», nr. 49, 1959, p. 48—49; Cyril Richardson, *The Sacrament of reunion,* London, 1940, p. 73.

418. Karl Barth, *L'Église et les églises,* în «Oecumenica», vol. 3, nr. 2, 1936, p. 141.

419. Despre istoria și teologia Consiliului Ecumenic vezi de asemenea: *The ten formative years: 1938—1948,* Geneva, 1948; Stephen Neill, *Christian Partnership,* SCM Press, London, 1952. p. 65--92; G. Bell, *The Kingship of Christ. The story of the World Council of Churches* (Penguin Books), 1954; Stephen Neill, *Men of Unity,* London, 1960, p. 155—168; *The New Delhi Report.* The Third Assembly of the World Council of Churches, SCM Press, London, 1962.

pra-Biserică; el nu forțează Bisericile să se unească una cu alta; el nu propagă o anumită concepție despre unitate. El este mai degrabă o asociație de Biserici care mărturisesc pe Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mîntuitor și care doresc să intre în relații constructive una cu alta. Este o platformă pentru discuții serioase în legătură cu problemele unității, un mijloc pentru cooperare în afaceri de interes comun, un organ de mărturie comună, atunci cînd Bisericile trebuie să vorbească împreună lumii. Astfel, Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu reprezintă *răspunsul* la problema unității creștine, ci un *instrument* care ajută Bisericile la împlinirea chemării lor de unitate în Hristos» [420].

În ultimul timp s-au pus o serie de probleme în legătură cu semnificația Consiliului din punctul de vedere al teologiei ecumenice. Dintre acestea, cele mai importante sînt: sensul apartenenței la Consiliu și al acceptării «bazei»; semnificația ecleziologică a Consiliului; neutralitate teotogică a Consiliului.

Prin «bază» se înțelege o formulă care exprimă un minimum de credință pe temeiul căreia Bisericile se adună împreună în vederea dialogului și colaborării interbisericești. Desigur, «baza» nu formează o mărturisire de credință; ea are numai un scop funcțional: «singurul și unicul ei scop este de a spune ceea ce ne leagă în Consiliul Ecumenic, care e punctul de plecare al conversației noastre și temeiul colaborării noastre» [421].

Mai recent, s-a vorbit despre o «semnificație ecleziologică, de o realitate eclezială și de o ecumenicitate «sui generis» a Consiliului [422]. Teologii se întreabă dacă Consiliul participă la realitatea Bisericii universale și dacă exprimă într-un mod imperfect însușirile ce aparțin Bisericii. La Montreal s-a spus chiar că Consiliul Ecumenic manifestă însușiri ce aparțin Bisericii și că i se pot atribui categorii ecleziologice. Dar aceste exagerări erau în contradicție cu Declarația de la Toronto. Căutînd să afle care e natura Consiliului, ce este și ce nu este în raport cu Biserica și Bisericile, la Toronto s-a stabilit că Consiliul Ecumenic «nu este și nu trebuie să devină o supra-Biserică». Consiliul refuză orice idee de a se transforma într-o structură bisericească unificatoare, independentă de Bisericile reunite în el, sau într-un organism supus vreunei autorități administrative centrale. Consiliul Ecumenic deci nu constituie Biserica, nici o Biserică, nici supra-Biserică, nici un fel de Biserică [423].

Teologii ortodocși, de asemenea, au arătat că Ortodoxia n-a considerat niciodată Consiliul Ecumenic drept o Biserică, pentru că el nu poate

420. *Ecumenism...*, p. 99; Prof. N. Chițescu, *Mișcarea Ecumenică*, p. 40—41.

421. Declarații cu privire la noua «bază» în *Nouvelle Delhi 1961*, Rapport de la Troisième Assemblée..., p. 147—155; Vezi și Pr. D. Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual...*, p. 549.

422. G. K. A. Bell, *The Kingship of Christ...*, p. 86; L. Vischer, în «Ecumenical Press Service», din 23 sept. 1963. Mai pe larg vezi *Rapoartele* întîlnirii Comitetului Central de la Rochester (26 august—2 septembrie 1963), în *Minutes and Report of the XVIIth Meeting of the Central Commitee*, Apendix XIX, p. 134—138.

423. W. A. Visser't Hooft, *The Super-Church and the Ecumenical Movement*, în «The Ecumenical Review», vol. X (1958), nr. 4, p. 365—385; Idem, *The Una Sancta and local Church*, în «The Ecumenical Review», XIII (1960), nr. 1, p. 13; Idem, *Raportul* prezentat la Rochester..., p. 137.

avea atributele Bisericii. Participarea ca membru în Consiliu nu înseamnă deci a recunoaște celelalte comunități membre drept «Biserici», deoarece ele nu pot deveni Biserici prin simpla intrare în Consiliu. Calitatea de membru în Consiliul Ecumenic nu adaugă ceva la realitatea ecleziologică a Bisericilor membre. Astfel, nu se poate vorbi de caracterul sau semnificația ecleziologică a Consiliului Ecumenic, care rămîne un instrument în serviciul Bisericilor, fără să aibă totuși atributele, natura sau funcțiile Bisericii. Prin urmare, realitatea și autoritatea «eclezială» a Consiliului nu vor putea fi susținute [424].

Cît privește concepția teologică despre unitate, Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu va trebui să impună o doctrină despre ecumenism. Consiliul nu are o teologie proprie despre natura și unitatea Bisericii sau un plan anumit pentru unirea Bisericilor. În Declarația de la Toronto, Comitetul Central a hotărît: «Nici una dintre concepțiile cu privire la unitate nu poate ridica pretenția că este concepția ecumenică. Scopul conversației ecumenice constă în ceva mai mult, adică în aceea că aceste diferite concepții se găsesc într-un raport dinamic una cu alta» [425]. Astfel, Consiliul Ecumenic propune dialogul ecumenic fără să recomande un tip particular de unitate, urmînd ca Bisericile despărțite să facă chiar din problema unității un obiect al dialogului. În orice caz, s-a socotit o exagerare afirmația că Consiliul Ecumenic este expresia unității pe care Bisericile caută numai s-o manifeste, sau că Bisericile membre văd în el o manifestare deplină a unității Bisericii.

Așadar, Consiliul Ecumenic nu constituie un organism «eclezial» ce posedă o neutralitate ecleziologică sau o ecumenicitate «genuină». El nu se substituie Bisericilor și nici nu caută să realizeze unirea lor. El nu este o autoritate doctrinară bisericească și nici un mecanism care să aducă unitatea vizibilă a creștinilor [426]. El pregătește atmosfera dialogului ecumenic, creează premise pentru ca Bisericile însele să discute posibilitatea refacerii unității Bisericii universale. Consiliul Ecumenic tinde să aducă Bisericile față în față, în poziție de dialog, să se cunoască una pe alta, să se înțeleagă pe plan teologic și să colaboreze pe plan practic-social [427].

---

424. Cît privește «neutralitatea teologică» a Consiliului Ecumenic, aceasta se întemeiază pe o delimitare, inacceptabilă din punct de vedere ortodox, între doctrina credinței și actul credinței, așa cum s-a afirmat la Lund (1952): «Totuși diferențele în conținutul doctrinar și sacramental al credinței noastre și al speranței noastre nu ne împiedică de a fi una în actul de a crede și de a spera», în *Creeds of the Church*, ed. cit., p. 577—578.

425. După părerea lui N. Nissiotis nu se poate spune că Ortodoxia se află în *relație* cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor, ci mai degrabă că ea stă în centrul lui. Totuși, principiile ecumenice ortodoxe se găsesc la baza prezentei Mișcări ecumenice reprezentată de Consiliul Ecumenic, anume: Consiliul nu are un centru geografic; în Consiliu nu există o prioritate confesională și nu există o prioritate de structură ierarhică (*Is the Vatican Council really ecumenical?...*, p. 10).

426. Prof. H. Alivizatos subliniază faptul că Ortodoxia deși a susținut colaborarea între Bisericile membre în Consiliul Ecumenic, totuși nu recunoaște că acesta poate să aibă prerogativele ce aparțin adevăratei Biserici. Consiliul Ecumenic nu poate în nici un fel să devină o «Biserică» (În *Darea de seamă* asupra întîlnirii de la Rochester..., p. 17). Vezi și O. S. Tomkins. *Intercomunion in the Ecumenical Movement*, în vol. «Intercommunion», London, 1952, p. 134.

427. Apreciind rolul Consiliului Ecumenic al Bisericilor atît în mișcarea pentru unitatea

5. *Aspecte ale relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism.* Relațiile și discuțiile teologice dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Anglicană constituie o contribuție importantă și semnificativă în dialogul ecumenic din vremea noastră. În prezent ne găsim în situația de a intra într-o nouă etapă a acestor relații. Se știe că a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos a hotărît continuarea discuțiilor între cele două Biserici și formarea unei comisii teologice interortodoxe în vederea pregătirii dialogului cu anglicanii. Iar Comisia teologică interortodoxă întrunită la Belgrad (1—15 septembrie 1966), ținînd seama de rezultatele tratativelor de pînă acum dintre ortodocși și anglicani (cele mai importante întîlniri au avut loc la Lambeth în 1930 și 1931, la București în 1935, la Sofia și Atena în 1940 și la Moscova în 1956), a propus tematica dialogului anglicano-ortodox [428].

În *Expunerea* Comisiei de la Belgrad s-a alcătuit un catalog cu patru categorii de teme: I. Teme asupra cărora s-a realizat un acord între anglicani și unele Biserici Ortodoxe (temele din această categorie, asupra cărora nu s-au pronunțat toate Bisericile, nu formează obiectul dialogului); II. Teme deja discutate, dar asupra cărora nu s-a realizat un acord deplin; III. Teme necercetate suficient; IV. Chestiuni care trebuie să se studieze în primul rînd o dată cu începerea dialogului cu anglicanii.

Înainte de întîlnirea cu Comisia pananglicană paralelă, Comisia interortodoxă se va întîlni pentru a stabili tezele ortodoxe, deoarece asupra temelor din categoriile II, III și IV se vor duce tratative panortodoxe, nu bilaterale.

Ținînd seama de situația prezentă a pregătirilor, se pot sublinia cîteva aspecte caracteristice ale relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism.

Venind în contact cu Ortodoxia, a cărei mărturisire de credință este exprimată în dogme ecumenice sau hotărîri doctrinare ce poartă pecetea autorității Bisericii sobornicești, Biserica Anglicană a simțit nevoia de a prezenta propria sa doctrină într-o formă precisă, definită, încît anglicanismul s-a identificat cu cele *XXXIX Articole* și cu *Cartea de Rugăciune*. Aceasta era de fapt o limitare doctrinară ce nu cores-

creștină cît și în cea pentru promovarea păcii, Prea Fericitul Patriarh Justinian a spus: «O dată cu reintrarea **Bisericii Ortodoxe Române și cu intrarea celorlalte Biserici Ortodoxe în** Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în timpul celei de a treia Adunări generale a acestui Consiliu de la New Delhi, din anul 1961, un suflu nou a început să plutească în această mișcare. S-a izbutit, cu timpul, ca această mișcare să capete o nouă orientare, încadrîndu-se în spiritul vremii, deschizîndu-se din ce în ce mai mult dorințelor arzătoare ale omenirii din ceasul de față și luînd atitudine curajoasă și hotărîtă în rezolvarea problemelor vieții contemporane. În felul acesta, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a devenit o instituție de seamă nu numai pentru apropierea și unitatea creștină a Bisericilor membre, ci și pentru promovarea marilor idealuri ale oamenilor de bună credință de pretutindeni, apropierea și unitatea dintre Biserici constituind pentru acest Consiliu premisa apropierii, înțelegerii, colaborării și păcii dintre oameni și popoare» (Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 886).

428. *Expunerea* Comisiei teologice interortodoxe cu privire la dialogul cu anglicanii, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 911—914. Despre istoria relațiilor anglicano-ortodoxe vezi: T. V. Istavridis, *Orthodoxy and Anglicanism*, trad. de Colin Davey, S.P.C.K., London, 1966; studiile publicate în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2.

pundea realității și care nu îngăduia un dialog mai dezvoltat și încurajator cu Biserica Ortodoxă. Delimitarea anglicanismului în marginile celor două «formulare de credință» însemna apoi adoptarea unei poziții confesionale, după exemplul Confesiunilor protestante. Pe de altă parte, încadrarea anglicanismului într-un sistem confesional nu constituia o metodă teologică în discuțiile cu ortodocșii, care resping sistemul pluralității confesionale. Lucrul acesta s-a înțeles la timp, și deși adeseori, în discuțiile trecute, fiecare parte a avut în gînd limitele confesionale sau dogmatice ale celeilalte părți, totuși s-a încercat să se evite această delimitare confesională, căutîndu-se terenul comun, poziția «catolică». Teologia anglicană a revenit astfel la sistemul poziției «catolice» arătînd că Biserica Anglicană nu este o «Biserică nouă», nu are o «tradiție nouă», deși a trecut prin Reformă. Una din tendințele principale noi a fost aceea de a sublinia continuarea anglicanismului cu tradiția Bisericii primare. S-a susținut că, deși reformată, Biserica Anglicană păstrează elemente din tradiția «catolică», deci nu stă în contrast cu Ortodoxia. Dacă în comparație cu romano-catolicismul se definește în multe privințe în termeni negativi, în comparație cu Ortodoxia se află în termeni de continuitate și unitate, deoarece «Reforma a adus Biserica Angliei pe calea integrității credinței». În concluzie, «nu poate spune că o Biserică nereformată, cea Ortodoxă, nu se poate uni cu una reformată, cea Anglicană» [429].

Aceasta a constituit o dorință și o tendință pozitivă. Totuși, teologia anglicană n-a insistat să arate care sînt elementele actuale de legătură între tradiția anglicană și Ortodoxie, lăsînd impresia că îi convine acea delimitare confesională impusă de spiritul Reformei. De aceea este adevărată observația că: «în practică, Ortodoxia răsăriteană încă n-a descoperit care sînt elementele tradiției anglicane, care, deși diferite de cele răsăritene, trebuie să fie respectate de ortodocși, și care sînt produsul controverselor apusene și au numai o semnificație temporală sau locală și de aceea ar putea fi corectate sau explicate în lumina experienței mai largi și fără controverse a Ortodoxiei răsăritene» [430].

Pe de altă parte, însăși Biserica Ortodoxă a acceptat în discuțiile cu anglicanii o astfel de delimitare dogmatică, identificînd doctrina ortodoxă cu hotărîrile celor șapte Sinoade Ecumenice. Desigur, aceasta trebuie privită în primul rînd ca o chestiune de metodă teologică. Adică, Ortodoxia pretinde că mărturisirea ei este exprimată de autoritatea Bisericii Ecumenice și aparține întregii Biserici. Principiul acesta, al identificării doctrinei în consensul ecumenic, rămîne în vigoare și, în baza lui, ortodocșii au cerut teologiei anglicane să formuleze învățătura de credință anglicană într-un mod concret și în consensul doctrinei Bisericii universale. Dacă învățătura de credință este un element ce nu se poate identifica, atunci dialogul ecumenic devine o căutare zadarnică, iar unitatea dogmatică și intercomuniunea devin simple iluzii.

429. J. A. Douglas, *The limits of agreements reaches by the Orthodox delegates to the Lambeth Conference*, în «The Christian East», XI (1930—1931), nr. 4, p. 148.

430. N. Zernov, *The Church of the Eastern Christians*, S.P.C.K., London, 1944, p. 104.

Întîlnirea cu spiritul dogmatic al Ortodoxiei și contactul ecumenic au provocat astfel în anglicanism un proces de identificare a realității dogmatice și o căutare de lărgire a bazei comune cu Biserica universală. Pentru aceasta anglicanismul trebuia să se desprindă de litera celor *XXXIX Articole* și de fapt se observă acum că el nu se mai definește exclusiv pe baza lor.

Cele *XXXIX Articole* nu mai sînt considerate o confesiune de credință anglicană. William Temple, președintele Comisiei care s-a ocupat din 1922 cu studierea doctrinei în Biserica Angliei, scrie în «Introducere» la *Raportul* acestei Comisii: «Unii vor fi surprinși că noi nu am dat o mai mare proeminență formularelor anglicane și în special celor *XXXIX Articole*. Ele n-au avut în sistemul nostru, cel puțin de la începutul secolului al XVII-lea înainte, locul ocupat în sistemul luteran de *Confesiunea de la Augsburg*. Ele sînt într-adevăr prea scurte pentru un astfel de scop. Ele nu constituie o confesiune de credință completă, ci o declarație a poziției adoptate de Biserica Angliei într-un moment critic, în legătură cu controversele principale din acel moment. Clericul care dorește să învețe credința creștină pe credincioșii parohiei sale sau pe candidații la confirmare, rareori are ocazia să se refere la cele *XXXIX Articole;* el este călăuzit de *Catehism* și de celelalte părți ale *Cărții de Rugăciune*» [431]. În același spirit, teologii recunosc acum că acceptarea lor înseamnă numai un consimțămînt general față de poziția doctrinară a Bisericii Angliei.

Cît privește *Cartea de rugăciune,* care are un rol important în cult, se știe că ea a fost impusă de stat și nu posedă autoritatea Bisericii. Ea a fost produsă și condiționată de împrejurările speciale ale Reformei din secolul al XVI-lea din Anglia [432]. În plus, *Cartea de rugăciune* nu mai constituie un element de legătură în Comuniunea Anglicană deoarece s-a modificat în diferite Biserici ale Comuniunii [433].

---

431. *Doctrine in the Church of England.* The Report of the Commission on Christian doctrine appointed by the Archbishops of Canterbury and York in 1922, S.P.C.K., London, 1938, p. 9. Cyril Garbett, *The claims of the Church of England,* London, 1947, p. 35; Lord Fisher of Lambeth, *Doctrine in the Church of England,* în «Theology», LXX (1967), nr. 559, p. 9.

432. W. Jardine Grisbrooke, *The 1662 Book of Common Prayer» its history and character,* în «Studia Liturgica», I (1963), nr. 3, p. 165—166.

433. Emilien Lamirande, *Solidarité interne et oecumenisme.* Congrès anglican de Toronto, 1963, în «Irénikon», XXXVI (1963), nr. 4, p. 477—478.

Comisia liturgică a *Bisericii Episcopale Protestante* din Statele Unite ale Americii a publicat în 1966 un text intitulat *Liturghia Cinei Domnului,* anexat la un volum ce face parte din studiile întreprinse în Biserica Anglicană din America, în legătură cu propria ei *Carte de Rugăciune.*

Încă din 1953 o comisie liturgică a acestei Biserici a publicat un volum de studii asupra *Cărții de Rugăciune* folosite în America. În 1964 s-a format o altă comisie care, ținînd seama de criticile care s-au adus primului studiu, de curentele și tendințele noi în problema ritualului euharistic, de părerea tuturor Bisericilor Anglicane, a publicat volumul de față.

Proiectul textului *Liturghiei,* publicat în 1966, este pus în circulație numai pentru *examinare și studiu,* prin urmare nu este *autorizat* să fie introdus în practică. Dacă Biserica va socoti, după această perioadă de examinare, să fie dat în experiență, atunci Convenția generală a Bisericii va lua o hotărîre în acest sens.

Este de remarcat faptul că *Liturghia Cinei Domnului* cuprinde Simbolul niceoconstantinopolitan fără «Filioque». Încercînd să justifice acest lucru, Comisia arată în expunerea introductivă,

Este evidentă acum în teologia anglicană afirmarea specificului tradiției anglicane în contextul creștinismului apusean, dar și o încercare de a scoate în evidență caracterul ei deschis pentru orice tradiție creștină autentică.

A devenit o expresie comună definiția: Biserica Anglicană este în același timp «catolică» și «reformată». Etosul Bisericii Anglicane constă în aceea că ea este «deodată și catolică și reformată, fără să recunoască vreo contradicție esențială între cele două aspecte ale credinței și ale practicii creștine. Ele nu sînt exclusive, ci complementare»[434]. Această definiție nu este înțeleasă ca o formulă abstractă. Se caută anume să se identifice elementele din cele două tradiții cuprinse în doctrina anglicană: «Biserică reformată — pe linie conservatoare, nu sub influența vreunui teolog particular, dă prioritate Evangheliei și în acest sens este o Biserică Evanghelică. În același timp, păstrînd Crezul, sacramentele, liturghia, ortodoxia doctrinară istorică și continuitatea hirotoniilor prin episcopat, pretinde a fi, de asemenea, o Biserică «catolică» [435].

Anglicanismul se vrea astfel sinteza celor două aspecte ale creștinismului apusean: «Anglicanismul nu reprezintă o formă de catolicism sau de protestantism, pentru că el are elemente din ambele. Anglicanii, individual, pot fi sau catolici sau protestanți, dar Biserica Angliei conține ambele elemente și acestea pot pretinde un loc justificat în această Biserică. Numai că prea adesea ele nu reușesc să se înțeleagă unul pe altul» [436]. În realitate, această tensiune este mereu prezentă sub diferite forme și accente, punînd la încercare echilibrul unității vieții bisericești. În cursul istoriei s-au impus cînd aripa catolică, cînd cea evanghelică, cînd cea liberală, în spirit de controversă, ceea ce n-a permis o unitate profundă și durabilă a doctrinei. Astfel, prezența celor trei tradiții: catolică, evanghelică și liberală nu mai reprezintă o diversi-

că urmărindu-se restaurarea formei originare a Simbolului de credință s-a scos «Filioque» și s-a reintrodus formula «Noi credem în ...», cum este în textul originar. Comisia precizează că «Filioque» este îndepărtat nu din scrupule sau din ezitare teologică, ci din pricina controversei dintre Biserica Apuseană și cea Răsăriteană despre validitatea doctrinară a «dublei procesiuni».

Comisia accentuează faptul că eliminarea adaosului «Filioque» constituie o recunoaștere că el nu a fost în crezul originar și deci nu a fost acceptat ca ecumenic (Vezi *Prayer Book Studies XVIII. The Liturgy of the Lord's Supper,* New York, 1966).

434. J. W. C. Wand, *What the Church of England stands for,* London, 1951, p. 124.

435. A. E. J. Rawlinson, *Anglicanism,* în «A Handbook of Christian Theology»..., p. 14. Vezi și E. J. Bicknell, *A Theological introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England.* Third edition revised by H. J. Carpenter, New York-Toronto, 1955, p. 240. Critica ecleziologiei anglicane, din punct de vedere catolic, la Y. Congar, *Divided Christendom...,* p. 181—197; Idem, *Position des orthodoxes et des anglicans au regard d'un position «protestante» en ecclésiologie,* în «Irénikon», XXIII (1950), p. 307.

Despre caracterul de «via media» al Bisericii Anglicane vezi: G. F. Allen, *The Church of England,* în «The Churches and Christian unity», editat de R. J. W. Bevan, London, 1963, p. 110—111; *Catholicity.* A study in the conflict of Christian Traditions in the West. London, 1952, p. 53—54; H. R. McAdoo, *The spirit of Anglicanism,* London, 1965, p. 316—414; J. W. C. Wand, *Anglicanism in history and today,* London, 1961, p. 68; Prof. I. Bria, *Actuala configurație geografică și confesională a Comuniunii Anglicane,* în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 128—140.

436. P. E. More, *The Spirit of Anglicanism,* în vol. «Anglicanism», compiled and edited by P. E. More and E. L. Cross, London, S.P.C.K., 1957, p. XXIV.

tate firească, ci devin o amenințare pentru unitatea credinței anglicane, încît imaginea anglicanismului actual este complexă și contradictorie. Se poate spune deci că procesul sintezei tradiției anglicane a cunoscut diferite frămîntări și că el continuă. Congresul anglican din 1963 (Toronto), deși a subliniat valoarea specifică a tradiției anglicane, totuși a fost conștient de lipsa unui factor de coeziune în Comuniunea Anglicană. S-a cerut să se caute noi forme de unitate și de solidaritate internă în contextul vocației ecumenice. Acest «echilibru nou» a fost conceput mai ales ca o reconsiderare a «catolicității» spiritului și tradiției anglicane: «Puternice în convingerile lor, Bisericile Anglicane vor servi cauza unității crezînd că tradiția lor proprie nu este un accident istoric sau o bucată de English-ism sau o poziție confesională, ci o tradiție a creștinismului «catolic», o poziție în care creștinii pot să fie catolici, fără să fie papali sau reformați [437]. Probabil, această căutare a unității interne și a catolicității autentice, trecînd peste elementele istorice și locale impuse de romano-catolicism și de Reformă, este partea cea mai importantă a dialogului cu Ortodoxia. Desigur, Ortodoxia nu poate răspunde la toate problemele anglicanismului contemporan, dar ea constituie un principiu de unitate și de sinteză ecumenică, la care se poate întoarce anglicanismul. Dată fiind această «întoarcere», dialogul dintre anglicanism și Ortodoxie trebuie privit nu atît ca o confruntare între tradiții directe opuse, cît mai ales ca o întîlnire între local și universal, în care tradiția anglicană se verifică și se identifică în continuitatea și unitatea izvorului autentic al Tradiției apostolice.

Anglicanismul vine în contact cu Ortodoxia ca un întreg, nu numai cu partea lui «catolică», de aceea unitatea doctrinei în Biserica Anglicană este o condiție fundamentală în dialogul ei cu Biserica Ortodoxă. În realitate, teologia anglicană trebuie să arate cît adevăr se cuprinde în cuvintele: «Unitatea fundamentală a Comuniunii Anglicane este doctrinară», deoarece există dovezi care probează că tendințele «diverse» și accentele sau interpretările «variate» se manifestă împotriva echilibrului doctrinar [438]. Prof. V. Istavridis face observația: «ecleziologia vagă și lipsa de unitate internă în Comuniunea Anglicană este unul din cele mai importante, sau mai degrabă, obstacolul principal în contactele celor două Biserici și pentru unirea lor în viitor. Anumite învățături de bază care constituie esența anglicanismului, ca: organizarea episcopală, succesiunea apostolică, învățătura despre taine etc., sînt acceptate de toți membri Comuniunii Anglicane, dar dincolo de aceasta, noi sîntem conștienți că există un spirit de toleranță a diferențelor existente, o tendință de a reconcilia opinii diferite privitoare nu numai la chestiuni externe și superficiale, ci și la articole esențiale ale credinței creștine, spirit cunoscut ca via media sau conceptul de comprehensivitate» [439]. Prin urmare, unitatea doctrinară internă a Bisericii An-

437. *Mutual responsability and interdependence in the Body of Christ*, editat de Stephen F. Bayne, S.P.C.K., London, 1963.

438. Stephen Neill, *Anglicanism* (Penguin Books), ed. rev., 1960, p. 429.

439. Vasil T. Istavridis, *Some comments on Anglican-Orthodox relations* (II), în «Eastern Churches News Letter», 1964, nr. 34, p. 5.

glicane prezintă contradicții, de aceea ea rămîne ca o sarcină principală pentru teologia respectivă.

În rezolvarea acestei sarcini, trebuie să se aibă în vedere, pe de o parte, locul și funcția doctrinei în unitatea vieții bisericești, iar pe de altă parte, natura și principiile sintezei doctrinare. Fără a considera învățătura de credință nu numai o realitate esențială a vieții bisericești, ci și elementul de unitate și identitate în Biserică, Comuniunea Anglicană nu va putea să păstreze echilibrul intern. Mărturisirea de credință într-un sens determină structura Bisericii, de aceea este necesară o afirmare mai accentuată a locului și a funcției învățăturii de credință în viața și unitatea Bisericii. Apoi, ideea de sinteză trebuie înțeleasă într-un sens mai dogmatic și mai ecumenic. Pentru anglicani, sinteza este o formulă de acord în spirit comprehensiv și de toleranță față de elemente contradictorii ce pot fi aduse oarecum împreună: «îndepărtarea sau diminuarea diferențelor în Biserica Angliei poate fi făcută în mod corect numai prin descoperirea sintezei care dă dreptate tuturor acestor diferențe» [440]. (Deși această teză este în contrast cu concepția că se poate face o distincție clară între ceea ce este primar și secundar în domeniul doctrinei). O oarecare tendință de a diminua rolul doctrinei în unitatea Bisericii și de a separa ceea ce este esențial și neesențial în doctrină, se resimte și în domeniul teologiei ecumenice anglicane.

Pornind de la principiul că la temelia unirii Bisericilor creștine trebuie să stea «acordul suficient în credință și organizare», Biserica Anglicană a formulat patru puncte de credință esențiale pe baza cunoscutului «Lambeth Quadrilateral». Cît privește elementele comune dintre anglicanism și Ortodoxie, ele au fost exprimate astfel: credința Scripturii și a Bisericii Vechi; succesiunea apostolică a episcopatului și a preoției; curentul neîntrerupt al vieții mistice și sacramentale; creștinism catolic nepapal [441].

S-ar putea spune că ecumenismul anglican pornește de la principiul consensului minim sau esențial catolic, în timp ce ortodocșii vorbesc de plinătatea credinței. Sinteza ortodoxă, obținută prin acel «Consensus Ecclesiae», exclude compromisul și elementele contradictorii și presupune integritatea credinței. Anglicanismul și Ortodoxia se confruntă în această chestiune nu atît în termeni de minim și maxim, ci în funcție de posibilitatea și modul de a fi articulate tradițiile particulare în organismul acestei sinteze ortodoxe. La Toronto, s-a vorbit de așa-zisa «emancipare» a anglicanismului. În mesajul Congresului se spune: «Noi nu mai putem gîndi că unele Biserici sînt destinate doar să dea, iar altele doar să primească» [442]. Acest lucru nu trebuie pierdut din ve-

440. *Doctrine in the Church of England...*, p. 25—26.

441. *Sermon by the Archbishop of Canterbury*, în «Eastern Churches News Letter», 1964, nr. 35; *The Lambeth Conference 1958*, part. 2, p. 20—25. Despre raportul dintre anglicanism și Ortodoxie, vezi și studiile: A. M. Allchin, *Anglicanism and Orthodoxy*, în «Essays in Anglican self-criticism», editat de David M. Paton, SCM Press, London, 1958, p. 177; John Lawrence, *Anglicanism and Orthodoxy*, în «Rediscovering Eastern Christendom»..., p. 125; H. A. Hodges, *Anglicanism and Orthodoxy...*, p. 42—58; Stephen F. Bayne, *Orthodoxy and Anglicanism*, în «Sobornost», nr. 11, 1964, p. 617—621; Dr. Michael Ramsey, *Constantinople and Canterbury*, London, 1962.

442. E. Lamirande, *op. cit.*, p. 483.

dere de către ortodocși, în discuțiile lor cu anglicanii. În această perspectivă, ar fi unilateral și insuficient a chema Bisericile Anglicane să accepte în mod mecanic toate doctrinele ortodoxe. Mai degrabă se poate vorbi de o încorporare critică a tradițiilor anglicane în sistemul dogmatic ortodox. Pentru aceasta, Ortodoxia însăși trebuie prezentată ca o sinteză ecumenică virtuală, ca un criteriu de identificare, de concentrare și de preluare a tradițiilor creștine locale autentice. Desigur, adevărata reconsiderare trebuie să fie o «sinteză critică», pentru că «problema reunirii este aceea a regăsirii integrității Tradiției». Dialogul ecumenic presupune deci nu numai «a da și a primi», ci și «a îndrepta și a renunța», deoarece unitatea Bisericii nu poate fi atinsă decît dacă creștinismul actual își regăsește izvorul și centrul în credința Bisericii Ecumenice. În acest sens s-a pronunțat chiar un teolog anglican: «trebuie să mergem dincolo de Reformă și de evul mediu pentru o mai proprie înțelegere a Tradiției creștine autentice» [443].

În afară de acest aspect general, dialogul și relațiile dintre anglicanism și Ortodoxie au avut în vedere și o problemă specială: recunoașterea validității hirotoniilor anglicane.

Papa Leon al XIII-lea prin bula *Apostolicae Curae* (1896) a respins validitatea acestor hirotonii, acuzînd că în ritualul anglican nu sînt exprimate suficient toate elementele unei hirotonii valide [444]. În răspunsul arhiepiscopilor anglicani la această acuzație, un punct de apărare a fost și următorul: «Papa condamnă împreună cu anglicanii și pe orientali, din cauza lipsei de intenție». După tratativele care s-au dus între cele două părți, unele Biserici Ortodoxe, în mod separat, au recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane. Patriarhul de Constantinopol (în iulie 1922) a declarat că «hirotoniile anglicane au aceeași validitate cu cele romane, vechi-catolice și armene» [445].

Apelînd la ortodocși, Biserica Anglicană s-a gîndit la *recunoașterea* validității hirotoniilor ei de către o Biserică apostolică, în sensul că nici una dintre ele nu se îndoia de această validitate. Biserica Anglicană nu a pus în discuție această validitate; ea a așteptat o confirmare, nu o rezolvare a unei probleme deschise. Bisericile Ortodoxe au încercat totuși să se convingă dacă în Biserica Anglicană s-a continuat succesiunea apostolică și dacă se păstrează caracterul sacramental al hirotoniei. În general, se poate spune că Biserica Ortodoxă a considerat validitatea hirotoniilor anglicane din două puncte de vedere: canonic și sacramental.

Un teolog ortodox rus declara că problema validității hirotoniilor anglicane este «o simplă chestiune canonică, nu dogmatică» [446]. De fapt, aceasta a fost concepția dominantă a teologiei grecești, pentru care validitatea hirotoniilor anglicane vine în atingere nu atît cu dogmele, cît cu canoanele Bisericii Răsăritene privitoare la tainele săvîrșite de eterodocși, în afară de Biserică. Această abordare

443. E. L. Mascall, *The recovery of unity...*, p. 235.

444. John Jay Hughes, *Two English cardinals on Anglican Orders* și *The papal condemnation of Anglican Orders*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 4, nr. 1 și 2, 1967, p. 1—26 și 235—267, susține că este necesară o reexaminare critică a documentelor care au stat la baza condamnării hirotoniilor anglicane în 1896, deoarece în felul acesta s-ar dovedi că decizia papală negativă din 1896 este unilaterală, deci favorabilă poziției anglicane.

445. Anglican Orders, *The Bull of His Holiness Leo XIII* (sept. 13, 1896), *and the answer of the Archbishops of England* (march 29, 1897), S.P.C.K., London, 1932, cap. XX, p. 58.

446. S. Bulgakoff, *Ortodoxia...*, p. 241.

canonică pleca de la limitele jurisdicționale ale Bisericii Ortodoxe și de la negarea caracterului de Biserică al comunităților creștine dinafara ei. De aceea nu putea fi vorba de o recunoaștere în sine, ci numai de o recunoaștere prin iconomie [447].

Meritul teologiei ortodoxe românești este de a fi înțeles că o astfel de problemă nu se poate rezolva exclusiv pe terenul canonic, ci ea trebuie studiată în cadrul doctrinei despre taine. Se știe că Biserica Ortodoxă Română a insistat ca înainte de a se recunoaște caracterul de taină al hirotoniilor, Biserica Anglicană să facă o declarație doctrinară dacă consideră hirotonia ca taină sau nu. Articolul XXV neagă acest lucru, încît cererea era justificată [448]. De aceea, în discuțiile din 1930, episcopii anglicani au arătat că în hirotonie se transmite o *harismă* specială, deși este considerată *mysterion* și că în Biserica Anglicană se menține neîntreruptă succesiunea apostolică [449]. În felul acesta, Biserica Ortodoxă Română a ridicat problema hirotoniilor anglicane la un nivel teologic superior. «Teza română» cuprindea elementul esențial al doctrinei sacramentale — transmiterea harismei, deși ea pare acum limitată din punct de vedere al conținutului succesiunii apostolice. În orice caz, Biserica Ortodoxă Română nu s-a limitat la aspectul canonic, ci a înțeles ca problema hirotoniilor anglicane să fie tratată în contextul doctrinei sacramentale. Și cercetînd această doctrină, Comisia Română a recomandat Sfîntului Sinod să recunoască validitatea acestor hirotonii, fără să se facă uz de «iconomie» [450]. Sfîntul Sinod a hotărît adoptarea hotărîrii Comisiei, precizînd că ea va deveni definitivă după ce autoritatea supremă a Bisericii Angliei va ratifica hotărîrile delegației anglicane în legătură cu poziția acesteia față de doctrina Bisericii Ortodoxe în privința hirotoniei [451].

Desigur, problema hirotoniilor anglicane vine în atingere și cu legislația canonică ortodoxă. Trebuie avute în vedere toate laturile — doctrinară, canonică, liturgică —, deoarece recunoașterea validității hirotoniilor anglicane are consecințe practice în viața celor două Biserici. Canonicul J. Douglas scrie că aceasta implică «recunoașterea unei identități de natură între viața mistică-sacramentală a Comuniunii anglicane și aceea a Comuniunii ortodoxe» [452].

Comisia teologică interortodoxă a înscris «problema validității hirotoniilor anglicane» printre temele asupra cărora deja s-a realizat un consens, precizînd că acordurile realizate în discuțiile Bisericii Angliei cu Bisericile Ortodoxe, într-un mod separat, angajează doar Biserica respectivă. La un astfel de consens s-a ajuns între Biserica Angliei și Biserica Ortodoxă Română. Pentru a lărgi însă acordul realizat în principiu, trebuie să fie lămurite laturi mai concrete ale problemei, cum ar fi de pildă: conținutul succesiunii apostolice în anglicanism și sensul ecleziologic al tainei în general și al hirotoniei, în special. Pentru că, de fapt, continuitatea istorică nu este singurul element al succesiunii apostolice. Linia istorică este corelativă cu cea sacramentală și dogmatică. Astfel succesiunea apostolică înseamnă păstrarea și transmiterea tuturor realităților vieții creștine din Biserica primară:

447. G. Florovsky, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement...*, p. 212.

448. Nicolas Arseniev, *The Anglican and the Orthodox Churches*, 1964, p. 10.

449. *Minutes of the Conference between the Orthodox delegation and the Anglican Bishops* (july 15—17, 1930, Lambeth Palace), în «The Christian East», XII (1931), nr. 1, p. 31—44.

450. *Report* of the Conference between delegates of the Church of Romania and the Church of England, june 1935, la G.K.A. Bell, *Documents on Christian Unity*. Third Series, 1930—1948, London, 1948, p. 43—50.

451. *Conferința română-ortodoxă-anglicană...*, p. 37.

452. J. A. Douglas, *Signification de la reconnaissance des Orders Anglican*, în «Oecumenica», iulie 1926, p. 100.

Scriptură, tradiție orală, taine, viață spirituală, cult, organizare [453]. Desigur, episcopatul ca instituție eclezială este răspunzător în primul rînd de învățătura de credință a Bisericii, care se cuprinde în mod esențial în succesiunea apostolică. Dar o dată cu aspectul sacramental al succesiunii apostolice se transmite și conținutul ei dogmatic. Ortodocșii țin la această integritate a succesiunii apostolice, încît este adevărat că astăzi ei «nu mai sînt interesați cu caracterul sacramental al hirotoniei, ci cu caracterul ortodox al credinței anglicane» [454].

Pe de altă parte — și aceasta este o chestiune foarte importantă — este necesar să se analizeze semnificația ecleziologică ce se acordă preoției în Biserica Anglicană. Pentru că, într-un sens, a recunoaște episcopatul anglican în succesiune apostolică, înseamnă a recunoaște caracterul de «Biserică» al Comuniunii Anglicane. Se știe, de altfel, că doctrina despre locul și natura episcopatului în structura Bisericii despart Bisericile «episcopale» de cele «neepiscopale», de aceea trebuie să se aibă în vedere poziția anglicană în această privință.

În stadiul actual al relațiilor anglicano-ortodoxe, recunoașterea validității hirotoniilor anglicane de către ortodocși nu ar aduce în mod automat intercomuniunea între cele două Biserici. Fiind presupusă această recunoaștere, cele două Biserici trebuie să continue dialogul cu intenția ultimă de a realiza unitatea lor dogmatică în vederea intercomuniunii. Desigur, ortodocșii condiționează intercomuniunea de unitatea dogmatică deplină. Apoi, Ortodoxia nu este de acord cu teoria federației sau cu sistemul confesional în ceea ce privește unirea Bisericilor creștine. Federația, ca și teoria pluralității confesionale, nu constituie garanție pentru unitatea organică a Bisericii. Anglicanismul și Ortodoxia ar putea duce discuții pe această temă pornind de la «consensul hristologic» [455] ce există între ele și de la acea «concentrare liturgică», de asemenea, proprie ambelor Biserici. O ecleziologie profundă și realistă, axată pe centrul hristologic, ar da posibilitate teologiei anglicane să concentreze realitățile dogmatice într-un punct stabil și comun și să descopere unitatea permanentă și vizibilă a Bisericii lui Hristos. Aceasta ar crea speranțe legitime pentru progresul spre intercomuniune cu ortodocșii.

Desigur că concepția despre anglicanism nu este statică și parțială. Imaginea anglicanismului s-a îmbogățit și conturat în sens ecumenic. Biserica Anglicană a devenit o puternică comuniune de Biserici independente, datorită unei intense activități misionare [456]. Apoi Biserica Anglicană a stabilit intercomuniunea cu Vechii-Catolici [457], iar în prezent duce tratative cu metodiștii de pe poziția unei «Biserici episcopale», fiind che-

453. La întrebarea: «care este minimul de credință care poate fi socotit ca îndestulător pentru a recunoaște validitatea preoției anglicane?», Pr. Prof. Liviu Stan dă următorul răspuns: «Teologii Bisericii noastre au adus pînă acum cea mai valoroasă contribuție pentru elucidarea problemei, privind-o mai judicios decît alții. Ei n-au cerut o credință cuprinsă într-o amănunțită «mărturisire», care să numere sute de articole, ci o credință implicită, cuprinzînd adevărurile fundamentale ale credinței ortodoxe» (*Perspectiva canonică a relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism*», în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 281—290).

454. Michael Ramsey, *Preface*, în «Anglo-Russian Theological Conference» (Moscova, Iulie 1956). Editor H. M. Waddams, London, 1958, p. X. 455. J. A. Douglas, *art. cit.*, p. 148.

456. Dewi Morgan, *The Anglican Congress 1963*, în «Eastern Churches News Letter», nr. 32 (1964), p. 5—8.

457. G. K. A. Bell, *Christian unity: the Anglican position*, London, 1948, p. 101—102.

mată să aplice un fel de «iconomie» față de aceștia [458]. În fine, pentru a înțelege mai profund această imagine trebuie să avem în vedere și următoarele elemente: existența unui curent puternic în favoarea restaurării unității Bisericii, dorința sinceră de apropiere față de Ortodoxie și contribuția principală pe care Biserica Anglicană o aduce în Mișcarea ecumenică. Toate acestea îndreptățesc credința că Biserica Anglicană reprezintă un factor puternic în dialogul ecumenic de azi. De aceea este de prevăzut ca în discuțiile viitoare să aibă loc o confruntare realistă și critică a valorilor dogmatice ortodoxe și anglicane, pentru a redescoperi sinteza ecumenică autentică.

Din ambele părți, relațiile dintre Anglicanism și Ortodoxie sînt considerate o parte importantă a efortului ecumenic contemporan. Prea Fericitul Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, le-a numit «preludiul unirii»: «Raporturile dintre Anglicanism și Ortodoxie se pot considera astfel, cu drept cuvînt, ca preludiu al unirii Bisericilor» [459]. Iar Arhiepiscopul de Canterbury, Dr. Michael Ramsey, a spus: «Noi știm că reunirea creștină înseamnă unitatea tuturor creștinilor, dar, în aceasta, noi știm că apropierea dintre Comuniunea Anglicană și Bisericile Ortodoxe Răsăritene trebuie să fie o parte importantă» [460].

IV. — ASPECTE ALE DIALOGULUI ECUMENIC

În legătură cu raporturile între confesiuni, din punctul de vedere al dialogului ecumenic, trebuie menționate următoarele teze, care circulă în ultima vreme:

De pildă, teza «polilor opuși» după care confesiunile trebuie înțelese ca entități contradictorii, ca termeni opuși prin natura lor [461]. Confesiunile s-ar fi definit printr-un proces de delimitare negativă, încît ele au căpătat configurații opuse ireductibile. Cu toate că se poate demonstra că un asemenea proces a avut loc între catolicism și protestantism în perioada Contraformei, în special, totuși această teorie nu mai poate fi astăzi motivată, deoarece îndepărtează posibilitatea realizării unui consens fundamental interconfesional.

O altă teză este aceea a «patronajului» confesional, după care confesiunile se pot caracteriza prin analogie cu spiritul unor Apostoli. Chiar în lucrările de simbolică ortodoxă este adesea citată analogia conform

458. *Conversations between the Church of England and the Methodist Church.* A Report, London, 1963.

459. *Raporturile anglicano-ortodoxe preludiu al unirii Bisericilor,* în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 176; Prea Fericitul Patriarh Justinian, *Cuvîntare,* rostită în Westminster Abbey (25 iunie 1966), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 708—710.

460. *Address* in Lambeth Palace (19 iunie 1964) *on the occasion of the Centenary celebrations of the Eastern Churches Association,* în «Eastern Churches News Letter», nr. 35, 1964, p. 3; Idem, *Unitatea creștină: Ortodoxie și Anglicanism,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 5—6, p. 393—396.

461. Prof. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism,* în «Ortodoxia», II (1950), nr. 3, p. 429: «Ortodoxia și Protestantismul s-au situat la doi poli opuși, pe două planuri deosebite, în care aceleași cuvinte par a avea sensuri și nuanțe deosebite».

căreia Ortodoxia păstrează duhul Apostolului Ioan, duhul iubirii, romano-catolicismul pe cel al Apostolului Petru, spiritul autoritar, iar protestantismul pe cel al Apostolului Pavel, spiritul liberal. Astfel, se caută a se întemeia divergențele dintre spiritul celor trei confesiuni pe un apostol sau pe altul. Această asemănare este sprijinită astăzi de considerațiile unor teologi biblici care susțin că în Noul Testament se observă o reală diversitate de concepții hristologice și ecleziologice, încît divergențele actuale dintre Biserici și-ar putea găsi originea chiar în teologia Bisericii primare.

O altă teză ce își face loc din ce în ce mai mult este aceea după care tradițiile confesionale sînt considerate ca elemente complementare, nu contradictorii. Fiecare tradiție creștină formează un complement al alteia, în creștinism coexistînd tradiții ce se completează reciproc[462]. Această concepție, care poate fi presupusă ca varianta pozitivă a «teoriei ramurilor», pledează pentru o diversitate necondiționată, fără semnificație reciprocă.

Trebuie amintite aici și alte opinii și mai puțin întemeiate. De pildă, așa-zisa «coexistență a divergențelor» care cere respectarea și toleranța diferențelor ca elemente proprii, pozitive. În vederea realizării unui progres în ecumenism, se pretinde de unii să nu se mai facă atîta caz de deosebirile dintre Biserici. Alții consideră că diferențele se referă la chestiuni canonice sau organizatorice, deci nu ating fondul doctrinar. În fine, unii reduc deosebirile dintre confesiuni la formele tradiționale în care a fost exprimată doctrina, sau la terminologia teologică.

Desigur că asemenea concepții nu pot fi adoptate dacă se urmărește o interpretare realistă a poziției confesiunilor în ansamblul creștinismului.

Pornind de la principiul unității în diversitate, simbolica ortodoxă susține că, pe de o parte, există revendicări fundamentale din partea Ortodoxiei față de celelalte Biserici creștine, iar pe de altă parte, se pot releva în structura acestor Biserici elemente ce derivă din Tradiția apostolică și ecumenică. Acele revendicări (enumerarea lor nu intră în scopul lucrării), întrucît nu pot fi justificate nici pe principiul diversității în unitate, nici chiar pe un principiu mai larg de acceptare reciprocă a diferențelor, nu pot constitui un punct de plecare pentru unitatea dogmatică. Dar întrucît se recunoaște că Bisericile creștine au în comun elemente din moștenirea apostolică — în realitate elementele care le definesc ca Biserici — se poate spune că ecumenismul tinde la integrarea progresivă a confesiunilor creștine în consensul ecumenic al Bisericii de totdeauna și de pretutindeni.

Ținînd seamă de distincția de mai sus, precum și de ceea ce s-a spus despre relația dintre ecumenism și ortodoxie, se poate afirma că unul din obiectivele dialogului teologic îl constituie sinteza ortodoxă, fără de care nu e posibilă unitatea dogmatică. Dar procesul de reflexiune și de formulare a credinței nu trebuie orientat spre înlocuirea substanței credinței. Este necesară o delimitare pozitivă între înnoirea teologică și conținutul mărturisirii de credință care se oferă ca o sinteză ortodoxă.

462. Michael Novak, *Concreteness and complementarity: two principles of ecumenical theology*, în «Journal of Ecumenical Studies», vol. 4, nr. 1, 1967, p. 120—124.

În legătură cu problema dialogului ecumenic, a conținutului, a formelor și a mijloacelor lui, s-au emis în ultima vreme nenumărate păreri și soluții, justificate sau nejustificate. De aceea se cuvine să se facă anumite delimitări obiective și unele considerații critice pentru a se evita confuziile. Totodată, este necesară o determinare mai precisă a sensului pe care îl are dialogul interbisericesc în etapa actuală, din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe [463].

Avînd în vedere faptul că există o corelație între concepția generală despre natura ecumenismului și concepția despre natura dialogului, se pot desprinde mai multe opinii despre dialog: unele inacceptabile, ca: «dialogul dragostei» — corespunzător «ecumenismului spiritual» și «dialogul recunoașterii» — corespunzător «ecumenismului istoric»; altele acceptabile, ca: «dialogul teologic» — care corespunde «ecumenismului dogmatic» și «dialogul slujirii» — promovat de «ecumenismul practic».

Astfel, de pe poziția ecumenismului spiritual este susținut *dialogul iubirii* care, după unii, ar trebui promovat și organizat imediat, cu toate deosebirile dogmatice existente între Biserici. Pentru un astfel de «dialog al iubirii» s-au pronunțat în ultima vreme și reprezentanții unor Bisericii Ortodoxe locale — Patriarhia Ecumenică, Biserica Greciei —, ceea ce ar duce la practicarea comuniunii spirituale și sacramentale ca prim pas al unirii Bisericilor, înainte de a se realiza unitatea lor de credință. Însă acest mod de a aborda dialogul ecumenic nu este conform cu spiritul și structura Ortodoxiei, deoarece el încalcă principiul *lex orandi, lex credendi*, conform căruia spiritualitatea și comuniunea sacramentală sînt expresia unor adevăruri de credință. Există prin urmare o reciprocitate și o interdependență între doctrină, cultul liturgic și viața spirituală, ceea ce face ca orice comuniune, fie pe planul spiritual, fie pe cel sacramental, fără o bază comună dogmatică, să constituie o formă de împreună-trăire dezorientată. În consecință, «dialogul iubirii», întrucît reprezintă o cale de promovare a indiferentismului dogmatic, este inacceptabil.

De pe poziția *ecumenismului istoric* este susținut *dialogul recunoașterii reciproce* sau *al coexistenței*. Unii teologi, pornind de la starea istorică a Bisericii, susțin că de fapt Biserica sobornicească n-a fost niciodată una, întrucît înăuntrul ei au coexistat diverse grupuri și tradiții separatiste pe baza unui minimum de credință comună. Nu se poate vorbi deci de o Biserică Veche unitară nedivizată decît într-un sens general, de aceea unirea Bisericilor ar fi egală cu o «coexistență» a tuturor părților ei, prin respectarea și recunoașterea particularităților respective.

Un *dialog al recunoașterii* nu ar avea de rezolvat nimic altceva decît organizarea federativă a confesiunilor creștine, conform «teoriei ramurilor».

463. Ion V. Georgescu, *Precizări de poziții în vederea dialogului cu Biserica Romano-Catolică*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 193—194, precizează că există două stadii în purtarea dialogului ecumenic: a) un *dialog limitat-vertical*, dar *necondiționat-orizontal*, adică un dialog de studiu prealabil, de cunoaștere reciprocă, dar fără dreptul de angajare din punct de vedere dogmatic; b) un *dialog integral-vertical*, dar *condiționat-orizontal*, adică adevăratul dialog ecumenic, purtat direct de către confesiunile creștine cu scopul cunoașterii, al apropierii și al eventualei intercomuniuni cultice și dogmatice.

De pe poziția *ecumenismului dogmatic* este susținută necesitatea unui *dialog teologic,* anterior oricăror inițiative practice de unire, în cadrul căruia să fie confruntate și rezolvate problemele fundamentale care separă pe creștini. Pe această poziție realistă se situează și teologia ortodoxă românească. Deoarece unitatea Bisericii nu poate fi întemeiată pe confuzii doctrinare, pe compromisuri în formule dogmatice elastice sau pe «consensul minim esențial», este necesar în prealabil un dialog teologic care să purceadă la o eliminare a inovațiilor și la o reexaminare a divergențelor care au provocat sau au întreținut starea de dezbinare.

De pe poziția *ecumenismului practic* este susținut un *dialog al slujirii,* care se impune astăzi ca o formă autentică a colaborării intercreștine. În legătură cu necesitatea și posibilitatea acestui dialog, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat următoarele: «...considerăm posibil un dialog în vederea unei colaborări pe terenul creștinismului practic, un «dialog al slujirii», un dialog ecumenic, fără chemarea unor Biserici la sînul altor Biserici, ci în adunarea tuturor Bisericilor creștine, a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, din care lipsește astăzi Biserica Romano-Catolică. O asemenea colaborare ar avea ca scop principal slujirea marilor idealuri creștine și aspirații ale omenirii contemporane, socotind că mesajul evanghelic către lume ar putea fi mai rodnic, dacă este susținut împreună de toate Bisericile creștine și nădăjduind că relațiile dintre Biserici vor continua să se dezvolte, putîndu-se trece de la etapa colaborării pe teren practic-creștin, la aceea a unui dialog teologic al unirii Bisericilor...» [464].

Precizînd poziția Bisericii Ortodoxe Române referitoare la problema dialogului în general și cu Biserica Romano-Catolică în special, Prea Fericitul Părinte Patriarh a spus că este inadmisibil un «dialog al dragostei» care să se manifeste prin «împreună-trăire» și cu atît mai mult prin «comuniune în cele sfinte» pînă ce un «dialog teologic» nu va stabili unitatea de credință necesară ca bază și a «împreună-trăirii» și a «comuniunii în cele sfinte». În schimb, Biserica Ortodoxă sprijină un «dialog al slujirii» omului și lumii contemporane cu participarea Bisericii Romano-Catolice în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor [465].

Astfel, deschiderea pentru problemele lumii contemporane, integrarea activă în actualitate, reprezintă pentru conștiința ortodoxă o dimensiune reală și inevitabilă a ecumenismului contemporan. Societatea umană contemporană rămîne obiectul iubirii și slujirii creștine, deși Biserica nu se identifică cu anumite sisteme sau instituții sociale bazate pe nedreptate, ci slujește umanității în evoluția ei istorică, destinată unității în Hristos. Biserica îmbrățișează acest umanism dinamic, considerînd că responsabilitatea ei pentru binele omenirii trebuie practicată în orice epocă istorică.

Totodată, problemele *dialogului teologic* intră în preocupările actuale ale teologiei ortodoxe. Este de remarcat că multe din problemele complexe și variate care constituie puncte de apropiere sau de divergență între confesiunile creștine — probleme care privesc unitatea Ortodoxiei ecumenice; probleme care privesc relațiile interbisericești și probleme care interesează

464. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 891.
465. *Ibidem,* p. 895.

colaborarea cu societatea contemporană — ocupă deja un loc important în studiile teologice ale tuturor Bisericilor Ortodoxe locale, și în cadrul discuțiilor teologice intercreștine.

*

În această privință trebuie subliniată participarea activă și contribuția importantă a teologiei românești la rezolvarea temelor majore ale ecumenismului contemporan, precum: învățătura ortodoxă despre ființa și unitatea Bisericii, despre aspectul sacramental și sobornicesc al Bisericii, despre izvoarele Revelației, în special despre Sfînta Tradiție, despre succesiunea apostolică, despre poziția și rolul laicilor în organismul bisericesc, despre principiul iconomiei etc. În revistele bisericești române s-au publicat, de asemenea, studii valoroase în legătură cu atitudinea Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul cu Biserica Anglicană, cu Biserica Romano-Catolică, cu Bisericile Vechi Orientale sau necalcedoniene și cu alte probleme ale Mișcării ecumenice; sînt abordate în mod constant aspecte ale lumii contemporane și atitudinea Bisericii față de schimbările sociale din vremea noastră. Astfel, teologia ortodoxă românească este prezentă în dialogul teologic actual și contribuie la soluționarea problemelor principale care interesează apropierea între Biserici și colaborarea cu lumea.

Teologia ortodoxă aplică în studiile ei anumite principii de bază: cu privire la temele care interesează Ortodoxia însăși, se urmărește, pe de o parte, o sinteză între tradiția dogmatică patristică și interpretarea ei actuală. Ortodoxia fiind imaginea concretă a Bisericii vechi neîmpărțite. Cu toate acestea tradiția dogmatică patristică este înțeleasă și în perspectiva istorică, întrucît mărturisirea de credință, bazată pe tradiția de totdeauna, trebuie exprimată în așa fel, încît să fie înțeleasă în fiecare epocă.

Pe de altă parte se urmărește sinteza între tradiția dogmatică ecumenică și expresia locală a spiritualității. După cum din punct de vedere al organizării se păstrează un echilibru între unitatea ecumenică a Ortodoxiei și autonomia Bisericilor locale, tot așa există o reciprocitate între Tradiția dogmatică universală și exprimarea locală a vieții spirituale. Dinamismul vieții bisericești, aspectul ei harismatic și spontan dau nuanțe specifice actualizării mărturisirii de credință comune în forme de viață spirituală potrivite locului.

În legătură cu problemele care privesc relațiile intercreștine, se are în vedere pregătirea temeinică a viitorului dialog teologic, care include convorbiri teologice, studii comune și alte forme de cooperare pe tărîmul cercetării teologice și care constituie un factor important în faza actuală a relațiilor interbisericești. Desigur că structura dialogului trebuie considerată ca o confruntare realistă și integrală a elementelor fundamentale care definesc raportul dintre Bisericile angajate în discuție.

NECESITATEA APROFUNDĂRII TEOLOGICE A ASPECTELOR DOGMATICE ALE ECUMENISMULUI

Recomandînd pentru viitorul Sinod panortodox subiectul: «Raporturile Bisericii Ortodoxe cu cealaltă lume creştină. Studierea modalităţilor de apropiere şi de unire a Bisericilor, în perspectivă ortodoxă», prima Conferinţă Panortodoxă de la Rodos (1961) a introdus în circuitul teologiei ortodoxe o tematică ecumenică complexă. Prezenta lucrare reprezintă cercetarea şi expunerea unor aspecte dogmatice ale acestei teme, pornind de la concepţia că teologia constituie un element de bază al dinamicii Bisericii, că studiul teologic are menirea pe de o parte să cerceteze fundamentele credinţei în tradiţia teologică, iar pe de altă parte să caute perspectivele dezvoltării gîndirii şi înnoirii vieţii bisericeşti.

Studierea aspectului dogmatic al relaţiilor interbisericeşti este de o importanţă primordială, deoarece refacerea unităţii creştine este determinată în primul rînd de factori teologici, adică are implicaţii doctrinare, în special, ecleziologice. Cît priveşte metoda care se va aplica în abordarea dogmatică a acestor relaţii, simbolica ortodoxă adoptă o metodă ecumenică, conform căreia Bisericile creştine sînt privite nu numai ca centre separate, aşa cum se găsesc în starea actuală de schismă, ci şi din tendinţa lor de apropiere intreolaltă şi spre adevăr, dintr-o perspectivă ecumenică. Simbolica ortodoxă vrea anume să restaureze diferitele Biserici pe o poziţie de sobornicitate, de relaţie cu Biserica universală, pentru a distinge unde există deviaţie şi unde există continuitate cu Biserica veche neîmpărţită.

Doctrina despre Biserică *stă în centrul studiilor ecumenice contemporane, întrucît trebuie precizat ce natură şi structură va avea Biserica în care se vor reuni toţi creştinii. Problema principală a dialogului teologic cu privire la refacerea unităţii creştine rămîne, aşadar, doctrina despre Biserică, deşi problematica ecumenică nu poate fi limitată la studiile de ecleziologie comparată.*

Analizînd unele din tendinţele şi curentele care se manifestă în ecleziologia contemporană («Biserica-prelungire a întrupării»; Biserica şi cele două «iconomii», a Fiului şi a Duhului Sfînt; ecleziologia «euharistică» etc.), s-a arătat că acestea rămîn limitate la un aspect ecleziologic sau altul. De aceea este necesară o viziune de ansamblu a realităţii ecleziale, un realism ecleziologic integral, *care să ia în seamă toate «relaţiile» în care este integrată Biserica, diversele ei aspecte şi dimensiuni.*

Dacă romano-catolicismul înclină spre Biserica-instituţie, iar protestantismul înclină spre Biserica-eveniment, Ortodoxia preferă Biserica-koinonia, nu numai pentru că noţiunea «koinonia» este mai cuprinzătoare, ci şi pentru că ea are un sens ontologic fundamental.

Ființa Bisericii-koinonia *are trei dimensiuni sau relații principale:* Iisus Hristos — Duhul Sfînt — Biserica, *care constituie relația ce dă Bisericii sens ontologic, de participare la viața în Hristos prin Duhul Sfînt. Biserica este o realitate hristocentrică, însă principiul hristocentric al Bisericii nu trebuie înțeles numai în sensul că Hristos este centrul «istoriei» sau «iconomiei mîntuirii» în care Biserica are o funcție soteriologică. Biserica nu este în mod simplu relația istorico-subiectivă cu evenimentele care formează «iconomia mîntuirii», sau o integrare individuală în «istoria mîntuirii». Aspectul hristologic al Bisericii este înțeles ca* schimbul ontologic teandric *ce s-a produs între Iisus Hristos și umanitate în cadrul tuturor evenimentelor mîntuitoare din viața lui Iisus Hristos, de la asumarea* naturii noastre *pînă la dăruirea* Duhului Său; *de aceea umanitatea Lui a devenit «contactul» nostru cu Dumnezeu, umanitatea înnoită a Bisericii. În comuniunea bisericească deci se experiază plenitudinea vieții în Hristos, care, după teologia patristică, constituie însăși taina Bisericii.*

În ecleziologia ortodoxă se acordă o importanță deosebită «iconomiei» Duhului Sfînt. Aspectul pnevmatologic nu anulează «centralitatea» lui Hristos în organismul Bisericii, nu desființează deci realitatea ei instituțională, sacramentală. Dimpotrivă, Duhul Sfînt constituie «ecclesia» ca realitate istorică după chipul Bisericii cerești. Duhul Sfînt este duhul experienței personale, duhul comuniunii, de aceea în și prin Duhul Sfînt se produce evenimentul ecleziologic pe planul vieții individuale și colective. El adună membrele în Trupul lui Hristos și El extinde pe Hristos în lume, formînd «poporul lui Dumnezeu» (I Petru II, 10), destinat făgăduințelor eshatologice. Duhul face din Biserică un organism sacramental, de aceea «extensiunea întrupării» în Biserică nu trebuie înțeleasă nici în sens fizic, nici în sensul unei identități ontologice între Biserică și Hristos.

A doua relație o constituie Biserica și Bisericile, *adică legătura dintre Biserica cea una și Bisericile locale, aplicarea sobornicității la nivel local sau integrarea Bisericilor locale în cea universală. Comunitatea locală, prezența și manifestarea ei autentică, organizarea ei proprie, constituie o descoperire firească a diversității pe care o implică sobornicitatea. Unitatea dintre Biserica locală și cea universală se înțelege tot ca o comuniune în care sînt recunoscute anumite structuri ecleziale comune. De aceea orice membru al Bisericii face experiența plenitudinii vieții întregului corp.*

Studiile în legătură «ecleziologia euharistică» au arătat că orice comunitate euharistică locală este o manifestare a Bisericii sobornicești, o prezență totală a Bisericii în acel loc. Prin însăși structura ei sacramentală, comunitatea locală reprezintă o plenitudine, însă Bisericile locale nu trebuie socotite ca niște părți izolate ale celei universale. Punerea în contrast a ecleziologiei euharistice cu cea universală, cum s-a procedat în aceste studii, nu e în spiritul ecumenismului ortodox, pentru că Biserica locală își justifică existența prin integrarea ei organică în plenitudinea celei sobornicești. Ea există în trupul ecumenic în măsura în care participă la ceea ce este universal.

A treia relație, Biserica și lumea, *exprimă o reciprocitate existențială ce ia forma dialogului și colaborării dintre Biserică și umanitate. Destinată împărăției eshatologice, Biserica totuși face în mod inevitabil experiența societății și a istoriei în care ea trăiește. Lumea este un loc comun pentru Biserică și omenire, și, în lume fiind, Biserica nu poate să nege realitatea umană și istorică, pentru că ea este așezată în lume ca «sacramentul», «contactul» dintre umanitate și Hristos. Privită în acest sens, orice formă de dualism contradictoriu — ontologic, istoric, sociologic — dintre natură și har, dintre sfînt și secular, dintre istorie și eshatologie, dispare.*

Prin desființarea acestor relații sînt posibile tot atîtea erori ecleziologice: a desface Biserica din relația ei ontologică cu Hristos și Duhul Sfînt înseamnă a o considera o instituție umană, o formație sociologică, o structură fără funcție soteriologică; a separa Biserica locală — care are la temelia ei experiența diversității în unitate — de Biserica sobornicească înseamnă a o separa de experiența și conștiința «catolică»; a izola Biserica de lume, viața bisericească de viața «secularã», înseamnă a lipsi Biserica de o misiune.

Participarea la viața Bisericii înseamnă a fi angajat în toate relațiile ei ontologice și funcționale. Credința în Hristos este corelativă cu credința în Biserică, cu încorporarea în «Trupul Lui tainic», cu deschiderea pentru înnoirea umanității.

Referitor la aspectele actuale ale ecleziologiei romano-catolice s-a arătat că, deși noțiunea Biserică-instituție este criticată de unele tendințe progresiste care cer teologiei să redea Bisericii baza ei spirituală și sacramentală, totuși catolicismul este acuzat de faptul că concepe Biserica drept organizație juridică ce primește existență și autoritate de la «vicarul» lui Hristos. Astfel, greșeala fundamentală a ecleziologiei romano-catolice constă în desființarea principiului hristocentric al Bisericii, deci o instituționalizare a Bisericii prin desfacerea ei de relațiile ontologice cu Hristos. Prin afirmația că papa este prezența vizibilă a lui Hristos, s-a ajuns la o autonomie a Bisericii chiar față de Hristos. Pe de altă parte, s-a minimalizat rolul Sfîntului Duh față de Biserică și față de instituțiile bisericești, și întrucît s-a identificat instituția cu harul, s-a minimalizat experiența harismatică a comunității și, în consecință, s-a negat valoarea Bisericii locale.

În protestantism s-au remarcat ca elemente pozitive: recunoașterea centrului hristologic al Bisericii și valoarea experienței evenimentului ecleziologic pe plan personal. Cu toate că sub influența spiritului ecumenic unii teologi încearcă o depășire a opoziției dintre Biserica-instituție și Biserica-eveniment, totuși persistă concepția că lucrarea Sfîntului Duh este incompatibilă cu structurile instituționale bisericești.

De aceea, ca elemente negative ale ecleziologiei protestante au fost menționate: deprecierea realității instituționale a Bisericii, a relației sacramentale dintre Hristos și Biserică; neacceptarea vreunor structuri care să garanteze și să exprime evenimentul credinței, eveniment care de altfel nici nu poate fi descris. Apoi, s-a observat o estompare a realității Bisericii universale, Biserica fiind limitată la manifestarea «deciziei» exis-

tențiale pe care o implică răspunsul personal al credinței, sau fiind limitată cel mult la viața denominațională independentă.

Unitatea Bisericii *derivă din principiul ei hristocentric și constituie o necesitate ontologică și funcțională a vieții în Hristos. Iisus Hristos a întemeiat Biserica ca un organism pe care și-l asimilează în Duhul Sfînt ca însăși «pleroma» Sa. Acest «trup» hristocentric (Efes. IV, 12) crește și în această extensiune a lui Hristos, el își păstrează unitatea sa structurală, Hristos fiind «piatra cea din capul unghiului». Comunitățile organizate de Apostoli pe această «piatră» sînt integrate ca membrele în trup, ca «biserici» în Biserica cea una.*

Întrucît Biserica nu este văzută ca un «corpus» static, ca un centru fix, unitatea nu poate fi înțeleasă ca uniformitate, ci pornind tot de la principiul comuniunii. Unirea *văzută a Bisericilor implică* unitatea *în structurile fundamentale ale Bisericii și se manifestă sub forma* koinoniei *tuturor Bisericilor locale. Refacerea unității vizibile a întregului creștinism presupune restaurarea mărturisirii de credință comună a Bisericii nedespărțite, pe temeiul căreia toate Bisericile locale pot să participe la aceeași comuniune euharistică.*

Susținînd refacerea unității prin recunoașterea unei autorități centrale monarhice, catolicismul încalcă principiile comuniunii bisericești și al sinodalității, care corespund cu caracterul apostolic și cel sobornicesc al Bisericii, ce s-au impus în întreaga istorie creștină. Nici concepția despre restaurarea unității văzute a Bisericii fără a ține seama de unitatea de credință, cum preconizează protestantismul, nu poate fi admisă, deoarece în acest fel s-ar desființa caracterul Bisericii de comunitate de credință, de comunitate a mărturisirii ortodoxe.

Raportul dintre unitate *și* intercomuniune *prezintă o importanță deosebită pentru unirea Bisericilor. De aceea s-a urmărit ca cele două probleme ale intercomuniunii euharistice între Bisericile separate — anume: ce relație există între Taine și Biserică și ce valoare ecleziologică au tainele săvîrșite în afară de Ortodoxie — să fie rezolvate ținînd seama de datele ecleziologiei sacramentale.*

Accentul pus pe efectul eclezial al tainelor poate fi justificat nu numai în sensul că Euharistia are un efect ecleziologic, ci și că ecclesia este o condiție a Euharistiei. De aceea comuniunea euharistică între Bisericile care rămîn separate *este nefirească, întrucît Euharistia este sursa și actualizarea unității Bisericii.*

În legătură cu problema tainelor dinafară de Ortodoxie, chiar în teologia ortodoxă sînt cunoscute mai multe puncte de vedere. Unii teologi, pornind de la principiul că în afară de Biserică nu există har, neagă validitatea acestor taine și susțin că ele pot fi acceptate numai prin «iconomie», întrucît Biserica poate valida ceva invalid. Alții înclină să recunoască o reală lucrare sacramentală în comunitățile neortodoxe, deoarece nu se poate nega o oarecare prezență harismatică a Bisericii dincolo de limitele ei canonice.

Criteriul de acceptare sau de respingere a tainelor dinafara Bisericii Ortodoxe trebuie pus însă într-o relație mai directă cu recunoașterea sau nerecunoașterea caracterului de «Biserică» al comunităților neorto-

doxe. Astăzi se recunoaște din ce în ce mai mult un oarecare caracter eclezial acestor comunități, ca efect al tainei, de aceea, în vederea intercomuniunii, trebuie luat în considerare și acest fel de structură ecleziologică a lor, din care fac parte și tainele. Tainele neortodoxe nu pot fi socotite invalide cîtă vreme tocmai aceste taine realizează comunitatea respectivă ca «Biserică». Totuși, pînă acum numai Botezul este recunoscut ca avînd acest efect eclezial și deci poate fi validat.

Desigur că, întrucît și Biserica este o condiție a tainei, tainele eterodocșilor nu actualizează și nu exprimă Biserica universală; însă, deoarece ele sînt săvîrșite pentru relația cu Biserica, ele au un efect eclezial în comunitatea care le săvîrșește.

Ecumenismul, ca doctrină și mișcare de refacere a unității văzute între Bisericile separate, are diferite dimensiuni și i se pot descoperi noi aspecte pe măsură ce Mișcarea ecumenică înaintează. Doctrina despre ecumenism este în corelație cu doctrina ecleziologică, de aceea au apărut «ecumenisme» care se justifică cu diverse concepții despre natura și misiunea Bisericii.

Ținînd seamă de relațiile în care este implicată Biserica, se pot stabili trei criterii sau coordonate ortodoxe ale ecumenismului: 1. Ecumenism și ortodoxie; 2. Ecumenism și sobornicitate; 3. Ecumenism și «diakonia».

1. Din punct de vedere ortodox, ecumenismul tinde la restaurarea continuității de doctrină, de viață sacramentală, de slujire cu Biserica veche nedespărțită. Aceasta înseamnă a reface apostolicitatea Tradiției sau caracterul ei ortodox pentru că apostolicitatea este sinonimă cu ortodoxia. Succesiunea în credință apostolică constituie adevărata forță de unitate în Biserică. Astfel, Ortodoxia sau recunoașterea universală a unei singure mărturisiri de credință constituie un criteriu fundamental al ecumenismului.

Prezentate în trecut, mai ales sub influența teologiei scolastice, ca două surse parțiale și independente ale Revelației, Scriptura și Tradiția sînt interpretate acum ca două realități sau modalități complementare, prin care s-a transmis, în fiecare într-o formă proprie, aceeași «istorie a mîntuirii» în totalitatea ei. Împotriva tendințelor din critica biblică prezentă, care despart fie perioada canonizării tradiției apostolice de perioada tradiției bisericești, fie timpul Revelației de timpul predicării, fie kerygma de evenimentele care formează «istoria mîntuirii», s-a arătat că Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție constituie două căi prin care Biserica a asimilat mărturia apostolică, mesajul soteriologic pe care s-a constituit «ecclesia» la Cincizecime. Ambele formează o unitate în Biserică, pentru că ele exprimă fiecare într-un mod propriu, aceeași Revelație descoperită de Hristos și interpretată de «martorii» ei, Apostolii.

Apostolicitatea Tradiției se referă nu numai la originea ei, ci și la ortodoxia ei. De aceea a spune că Noul Testament cuprinde o colecție de diferite poziții teologice, și că pornind de la texte noutestamentare s-ar putea justifica o varietate de concepții hristologice și ecleziologice, înseamnă a distruge unitatea mesajului exprimat în evenimentele ce formează «istoria mîntuirii», unitatea mărturiei Apostolilor, mărturie care

este unică și fundamentală pentru Biserică. Revelația noutestamentară nu dă nici un temei pentru separare sau dezbinare confesională. Desigur că Biserica nu numai că păstrează tradiția apostolică, ci o și asimilează, o comunică, o tîlcuiește pentru fiecare epocă. S-a format astfel alături de canon și o interpretare normativă, acea «regula fidei», care, întemeiată pe «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est», a devenit norma acelui «consensus ecclesiae».

Așadar, una din coordonatele fundamentale ale ecumenismului este apostolicitatea mărturisirii de credință sau ortodoxia doctrinei. Desigur că prin asimilarea fondului apostolic comun, nu se anulează diversitatea tradițiilor locale, liturgice, teologice, spirituale. De asemenea, este necesară o delimitare pozitivă între: fidelitatea față de credința apostolică, schimbarea formulării doctrinei în cursul istoriei, și erezie. «Catolicitatea» autentică există acolo unde diversitatea nu distruge «ortodoxia».

2. Ecumenismul este în raport nu numai cu ortodoxia ci și cu sobornicitatea, adică cu integrarea Bisericilor locale în comuniunea Bisericii universale, pentru că există o condiționare pozitivă a Bisericii față de realitățile locale, condiționare care dă varietate și culoare tradițiilor bisericești. Unitatea Bisericii este deci amenințată nu numai de abaterea de la credința comună, ci și de separarea între elementul «local» și cel «catolic».

Relația dintre ecumenism și sobornicitate ridică problema schismei bisericești și problema interpretării din punct de vedere ecleziologic a comunităților neortodoxe.

Deși nu se poate nega rolul situațiilor istorice, politico-sociale care au favorizat și au menținut diviziunile între Biserici, totuși fenomenul «schismă bisericească» nu este rezultatul exclusiv al factorilor «neteologici». Schisma nu este o simplă lipsă de relație, o separare istorică, un refuz de a sta în comuniune; schisma este și o modalitate de a concepe comuniunea, de aceea ea este și dogmatică, nu numai canonică. Referitor la Schisma din 1054, s-a arătat că aceasta nu s-a produs doar din rivalitatea dintre două scaune, din ciocnirea între două sisteme de organizare bisericească, ci mai ales din contrastul între două viziuni și structuri ecleziologice, de aceea ea a antrenat deosebiri în unele doctrine ale credinței.

Interpretarea realității ecleziologice dinafara Ortodoxiei este o problemă complexă. Pe de o parte, unitatea Bisericii este un adevăr de credință, pentru că Trupul lui Hristos nu se împarte (I Cor. I, 15). Pe de altă parte, există o stare de schismă în Biserică, există Biserici separate, nu se găsește deci unitate în afară de Ortodoxie. Această separare nu se referă doar la organizarea bisericească, ci atinge unitatea internă dintre Biserici și Biserica cea una. În comunitățile neortodoxe trebuie recunoscute totuși anumite structuri, instituții apostolice, realități sacramentale, prezențe harismatice, care țin de constituția divină a Bisericii, printre care: cuvîntul lui Dumnezeu și credința în Hristos, în comunitățile «evanghelice», succesiunea apostolică și lucrări sacramentale, în cele «catolice».

În ecumenismul de azi este dificilă aplicarea principiului sobornicității, deoarece Biserica locală este confundată cu o denominațiune confe-

sională, în protestantism, sau considerată drept o entitate incompletă, nedeplină, în catolicism. Faptul că în ecleziologia ortodoxă se acordă o deosebită valoare Bisericii locale formează premisa pentru recunoașterea unei anumite semnificații pozitive a comunităților neortodoxe.

3. Relația Bisericii cu lumea este considerată ca o dimensiune fundamentală a ecumenismului. Deși Hristos a intrat într-o relație specifică cu Biserica, în ea, Hristos împlinește de fapt o «iconomie» cu privire la lume. În Biserică, prin Trupul Său tainic, Hristos se comunică și slujește acelui «oikumene», destinat evanghelizării (Matei XX, 19), chemați să devină «pleroma» Sa (Efes. I, 3), adunarea eshatologică universală (Apoc. XII, 9). Prin «ecumenicitate» trebuie înțeles, așadar, și deschiderea Bisericii pentru lume, slujirea comunității umane de către Biserică.

Uneori chiar se confundă deschiderea față de lume cu mișcarea de înnoire în Biserică. Catolicismul pretinde că «aggiornamento» face parte din pregătirea pentru refacerea unității creștine, iar în teologia protestantă se vorbește astăzi de o «nouă Reformă». Într-adevăr, Biserica nu trebuie înțeleasă ca o instituție rigidă, ca o comunitate statică. Biserica este o realitate dinamică, un organism viu care respiră fenomenele lumii și participă la ele. Ecumenismul tinde deci nu numai spre refacerea unității văzute a creștinilor, ci și la colaborarea Bisericilor în problemele vitale ale omenirii din fiecare epocă istorică. Enciclica Patriarhiei de Constantinopol (1920), care a dat un impuls Mișcării ecumenice moderne, a subliniat printre altele că dezacordul doctrinar dintre Biserici nu este o piedică împotriva colaborării ecumenice pe teren practic. Iar Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a accentuat în repetate rînduri că singura formă autentică de dialog, în situația actuală a creștinismului, este «dialogul slujirii», care să angajeze întreaga Biserică în slujirea omenirii contemporane.

Ținînd seamă de perspectiva ecleziologică în abordarea ecumenismului și de criteriile ortodoxe amintite, refacerea unității creștine presupune: restaurarea plenitudinii credinței comune prin continuitate cu Tradiția apostolică; refacerea «koinoniei» Bisericilor locale prin consens dogmatic, prin comuniune sacramentală și prin colegialitatea episcopatului universal; colaborarea ecumenică în «diakonia» reală și pozitivă a societății umane.

În ce privește raportul Ortodoxiei cu celelalte Biserici creștine, s-a analizat ecumenismul romano-catolic și cel protestant, cu mențiune specială despre cel anglican și despre Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Există anumite puncte de vedere unilaterale în ceea ce privește raportul dintre Ortodoxie și catolicism: a) diferențele existente între cele două Biserici constau numai în «teologumene», nu implică deci divergențe dogmatice; b) cele două Biserici sînt complementare, adică nici una nu posedă plinătatea, ci sînt ca două părți care se întregesc; c) separarea dintre ele se referă la sistemul de organizare și conducere bisericească, deci e de natură canonică, nu dogmatică.

Aceste concepții — care pornesc de la minimalizarea diferențelor dogmatice — sînt inacceptabile, deoarece creează o imagine falsă a raporturilor teologice dintre Ortodoxie și Catolicism.

Ecumenismul romano-catolic *prezintă următoarele trăsături: desființează principiul hristocentric al Bisericii, Biserica primind unitatea dintr-un centru jurisdicțional ce n-are nici o legătură organică sau sacramentală cu Biserica; nu recunoaște caracterul de «Biserică» al comunităților necatolice pe motivul că acestea nu stau sub jurisdicția episcopului de Roma; evită dialogul și colaborarea dintre Biserică și societate, pornind de la dualismul celor două «cetăți», bisericească și seculară.*

Doctrina despre primatul papal constituie divergența dogmatică fundamentală între cele două Biserici. Primatul papal nu trebuie considerat că ar putea fi tolerat ca o tradiție specifică Apusului, pentru că se referă nu numai la un sistem de conducere bisericească, ci și la doctrina despre structura Bisericii. Doctrina despre autoritatea papii a fost derivată dintr-o concepție exclusiv juridică despre Biserică și ea nu se poate acorda cu o concepție teologică, sacramentală despre Biserică. De aceea primatul papal poartă în esența sa o gravă eroare ecleziologică. «Colegialitatea episcopală», despre care s-a vorbit la și după Conciliul al II-lea de la Vatican, nu modifică raportul dintre papă și Biserica universală, dintre episcopi și papă. Dimpotrivă, încearcă să găsească papii o poziție în Biserică, să-l integreze în organismul ei sacramental.

Ecumenismul protestant *se prezintă, de asemenea, unilateral, deoarece urmărește mai degrabă unitatea spirituală a Bisericii decît unitatea ei structurală, istorică. Nu se face adică o legătură organică între unitatea văzută și structurile constitutive ale Bisericii. De altfel, unii teologi protestanți neagă posibilitatea restaurării unității bisericești vizibile, pentru că, după aceștia, există o ruptură continuă între denominațiunea istorică și Biserica ideală nevăzută a lui Hristos. Se vorbește adesea despre o unitate mistică, «latentă» care se manifestă, dar această manifestare nu poate fi controlată, fiindcă Duhul nu este legat de instituții. Nu există nici posibilitatea de a identifica tradiția adevărată în istoria creștină. Totuși, faptul că se pune accent pe rolul Sfîntului Duh în crearea unității vizibile a unei comunități locale reprezintă un element pozitiv, întrucît aspectul harismatic este o realitate a Bisericii văzute.*

În discuțiile cu anglicanii, *unele Biserici Ortodoxe au ajuns să recunoască, nu numai prin iconomie, validitatea hirotoniilor anglicane, ceea ce poate constitui o bază importantă în viitorul dialog. Ecumenismul anglican se întemeiază, de fapt, pe două formule practice: a) «Branch Theory», după care Biserica Anglicană, ca toate celelalte Biserici, formează o «parte» a Bisericii universale; și b) unitatea de credință presupune consensul bazat pe un minimum de doctrine esențiale. Cu toate acestea, faptul că anglicanismul consideră episcopatul în succesiune apostolică drept un semn al Bisericii adevărate, dovedește că el se îndreaptă spre o catolicitate autentică, în spiritul Ortodoxiei.*

În legătură cu structura și funcția Consiliului Ecumenic al Bisericilor s-a subliniat că acestuia nu i se poate atribui nici «semnificație eclezio-

logică», nici «ecumenicitate virtuală». Declarația de la Toronto (1950) neagă Consiliului Ecumenic caracterul de «supra-Biserică», așadar, acesta nu se vrea o instituție cu «realitate eclezială» proprie, care să înlocuiască Bisericile și nici nu propune vreo doctrină specifică despre unitatea Bisericii. În ultima vreme, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în ciuda «neutralității» sale teologice, s-a afirmat ca o instituție de mare autoritate în domeniul colaborării ecumenice practice.

*

Dintre formulele de restaurare a unității văzute a Bisericilor au fost menționate cele mai cunoscute: centralizarea sub autoritatea jurisdicțională monarhică a papii (în catolicism); federația bisericească pe baza unui consens dogmatic minim (susținută, în special, de anglicani); comunitatea interdenominațională pe baza unui centru hristologic, lăsînd la o parte deosebirile dogmatice (susținută de protestanți); «koinonia» Bisericilor locale prin consens în deplinătatea credinței comune, structură ierarhică și comuniune sacramentală, susținută de ortodocși.

Atît unitatea de tip papalist, cît și sistemul federației sau al pluralității confesionale nu sînt în spiritul Ortodoxiei. Ecumenismul ortodox nu poate să fie conceput nici ca instituționalizare a unui centru geografic, nici ca o completare a confesionalismului, nici ca o relație convențională între Biserici în cadrul unei federații. Ecumenismul ortodox nu vede Biserica universală închisă într-un spațiu jurisdicțional sau într-o organizare interconfesională. El are în vedere «catolicitatea» fiecărei Biserici locale exprimată prin comunitatea de credință și prin unitatea euharistică și harismatică cu Biserica Ecumenică. Ortodoxia recunoaște totuși posibilitatea Bisericilor neortodoxe de a regăsi realitatea Bisericii sobornicești, deoarece schisma n-a distrus în ele orice legătură cu aceasta, iar Botezul valid constituie o bază ecleziologică comună.

Studiată și prezentată «paralel» cu celelalte Biserici, Ortodoxia a fost considerată de unii teologi din epoca modernă drept una *din marile confesiuni creștine. Dar Ortodoxia nu trebuie identificată cu una din formele istorice ale creștinismului, cu ritul bizantin, cu Biserica unei tradiții particulare. Biserica Ortodoxă este Biserica nedivizată care a păstrat Tradiția apostolică comună a Bisericii universale. Doctrina ei nu reiese din critica celorlalte Biserici și nici nu e suma tradițiilor particulare. Ea este mărturisirea realităților primordiale și comune ale întregii Biserici, expresia creștinismului apostolic și patristic; de aceea constituie un teren de întîlnire și confruntare între tradițiile locale sau confesionale și credința comună de la început. Ortodoxia se identifică cu credința Bisericii apostolice și sobornicești.*

*

Datorită corelației dintre ecumenism și ortodoxie, problema unei sinteze ortodoxe *este inevitabilă, deși, avînd în vedere concepțiile foarte variate și contradictorii despre conținutul mărturisirii de credință comune, nu se întrevăd încă perspectivele unei astfel de sinteze.*

Unii teologi sînt pentru menținerea intactă a doctrinelor creștine, înțelegînd prin fidelitate dogmatică acceptarea strictă a formulelor tradiționale. Alții susțin că ecumenismul presupune înnoirea formelor vieții bisericești, inclusiv a formulelor de credință, întrucît dogmele au o valoare provizorie. Alții se pronunță pentru formule de compromis.

În legătură cu această problemă trebuie subliniat faptul că Ortodoxia, deși a lăsat libertate gîndirii teologice și experienței personale, totuși n-a tolerat erezia. Pe de altă parte, în spirit autentic ortodox, dogma este concepută ca un răspuns al Bisericii; de aceea, păstrînd substanța credinței, Biserica trebuie s-o tîlcuiască continuu pentru a face din ea un mesaj soteriologic vital. Este necesară astfel o continuitate și o recepție dinamică între tradiția dogmatică și experiența Bisericii care se înnoiește mereu.

În procesul refacerii unității depline creștine sînt două stadii importante de parcurs: a) stadiul în care comunitățile creștine ajung să se recunoască reciproc ca avînd un status de «Biserici», într-un oarecare înțeles al cuvîntului; b) stadiul pe care Bisericile îl parcurg spre un consens asupra semnificației și conținutului Ortodoxiei, și deci spre acceptarea credinței Bisericii neîmpărțite. De abia după aceste stadii se va ajunge la unitatea în credință și cu aceasta la unitatea euharistică, prin comuniunea sacramentală deplină.

Desigur că înaintarea pe «calea ecumenică» este anevoioasă și dificilă. Cu toate străduințele de pînă acum, încă «multe etape pe calea unității urmează să fie atinse. Unirea între Biserici care aparțin la familii confesionale diferite, unirea sacramentală deplină și recunoașterea reciprocă ca Biserici în sensul adevărat și deplin sînt încă excepții, mai degrabă decît reguli» [466].

---

466. W. A. Visser't Hooft, *The ecumenical way and the specific role of the W.C.C.*, în «One in Christ», nr. 2, 1966, p. 196.

*

Pe lîngă studiile și articolele citate în note, indicăm aci cîteva din lucrările ce au fost, de asemenea, consultate:

Anglicanism. The thought and practice of the Church of England illustrated from the religious literature of the seventeenth century. Compiled and edited by P. E. More and F. L. Cross, S.P.C.K., London, 1957.

Anglo-Russian Theological Conference (Moscow, July 1956). Editor H. W. Waddams. London, Faith Press, 1958.

Bell G.K.A., *Documents on Christian Unity.* Fourth series 1948—1957.

Bisericile Vechi-Orientale (necalcedoniene). Studiile publicate în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1.

Blaw J., *The missionary nature of the Church,* London, 1962.

Bolshakoff S., *The doctrine of the unity of the Church in the work of Khomiakov and Moehler,* S.P.C.K., London, 1946.

Catholicity. A study in the conflict of Christian traditions in the West. Dacre Press, Westminster, 1952.

Christianity Divided. Protestant and Roman Catholic Theological Issues. Editat de D. J. Callahan, H. A. Obermann, D. J. O'Hanlon, Sheed and Ward, London-New York, 1962.

The Church: Report of the sixth Anglo-Catholic Congress (London, July 1948), Dacre Press, Westminster, 1948.

The Church of God (Symposium). Editor E. L. Mascall, London, S.P.C.K., 1934.

The Churches and Christian unity, editat de R. J. W. Bewan, Oxford University Press, London, 1963.

Clément O., *L'Eglise Orthodoxe,* Paris, 1961.

Considerînd că unitatea creștină trebuie pregătită treptat și că dezbinările dintre creștini nu sînt așa de radicale ca să nu existe nici o speranță în întîlnirea lor, Biserica Ortodoxă a recunoscut necesitatea pregătirii dialogului ca primă formă de contact și cunoaștere reciprocă, dialog care să dea posibilitatea studiului interconfesional, confruntării valorilor dogmatice și experiențelor creștine, circulației opiniilor și metodelor teologice. Dar «dialogul ecumenic» nu trebuie să fie o formulă prin care să se minimalizeze realitățile dogmatice care separă Bisericile. Bisericile trebuie să cunoască complexitatea și dificultățile separării pentru a vedea care sînt posibilitățile și perspectivele refacerii depline a unității creștine.

Council Speeches of Vatican II, editate de H. Küng, Y. Congar, D. O'Hanlon, Glen Rock, 1964.
The Dialogue of East and West in Christendom, The Faith Press, London, 1963.
French R., *The Eastern Orthodox Church*, London, 1961.
Goodall N., *The Ecumenical Movement*, ed. II, London, 1964.
Karmiris Prof. Dr. I., *Scurtă expunere a învățăturii dogmatice a Bisericii Catolice* (trad. de Pr. Ollmp Căciulă), în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 5—6, p. 438—467.
Küng Hans, *The living Church*, Sheed and Ward, London, 1963.
Neill Stephen, *Men of unity*, S.C.M. Press, London, 1960.
Nicodim Ep., *Ortodoxia și creștinismul apusean*, ed. III-a, București, 1943.
Papadopoulos Chrysostom, *The validity of Anglican Ordinations*, London, 1931.
Ramsey Michael, *Canterbury Essays and Addresses*, London, S.P.C.K., 1964.
Rupp Gordon, *Protestant catholicity*, London, 1960.
Sherrard Philip, *The Greek East and the Latin West*, London, 1959.
Schmemann A., *The historical road of Eastern Orthodoxy*, New York, 1963.
Todd John M., *Catholicism and the Ecumenical Movement*, London-New York, 1956.
Un seul Seigneur, un seul Baptême. Rapport sur la Trinité divine et l'unité de l'Église et rapport sur la signification du baptême, par la Commission théologique sur Jesus Christ et l'Église, în «Verbum Caro», XV (1961), nr. 59, p. 241—307.
Vedernikov A., *Problema tradiției în teologia ortodoxă* (trad. de I. Serafinceanu), în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIX (1963), nr. 3—4.
Zander L. A., *Vision and action*, London, 1952.

DECLARAȚIE

Subsemnatul Diac. Ion Bria, candidat la titlu de doctor în teologie, declar că, în pregătirea lucrării ASPECTE DOGMATICE ALE UNIRII BISERICILOR CREȘTINE, pe care o prezint ca teză de doctorat în teologie la secția sistematică, specialitatea teologia dogmatică și simbolică, în afară de lucrările menționate în note și în lista bibliografică, n-am mai folosit altele, că lucrarea nu este plagiată, ci îmi aparține în întregime.

Diac. ION BRIA

CURRICULUM VITAE

Sînt născut la 19 iunie 1929, în comuna Telega, Județul Prahova. După terminarea cursurilor secundare (1941—1949) la Liceul din Ploiești, am studiat, între anii 1950 și 1954, la Institutul teologic de grad universitar din București, prezentînd la examenul de licență din iunie 1954 teza despre «Infailibilitatea Bisericii». După aceasta, la același Institut, am urmat cursurile (1954—1957) pentru titlul de doctor în teologie la secția sistematică, specialitatea teologia dogmatică și simbolică. În acest timp am publicat lucrările de seminar la specialitatea respectivă.

În continuarea studiilor de specializare, am audiat în Anglia următoarele cursuri de teologie: în 1962—1963 la Colegiul «Sfîntul Augustin» din Canterbury, ca bursier al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, și în 1966 la Colegiul «Sfîntul Chad» din Durham, ca bursier al Bisericii Angliei.

După terminarea cursurilor de doctorat în teologie, am predat ca profesor la Seminarul teologic din Buzău, din noiembrie 1957 pînă în noiembrie 1962, cînd am fost transferat la Seminarul teologic din București. La începutul anului 1965 am fost numit asistent la secția sistematică de la Institutul teologic din București, iar din septembrie 1966 am fost încadrat ca precorector la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Patriarhiei Române, unde funcționez și în prezent.

Am participat, ca membru în delegația Bisericii Ortodoxe Române, la adunările generale de la Praga (1961 și 1964) ale Conferinței Creștine pentru Pace, făcînd parte din Comisia Tineretului a acestei Conferințe. De asemenea, fac parte din Comisia IV-a a Conferinței Bisericilor Europene.

În afară de lucrările de seminar din cadrul cursurilor de doctorat, am publicat în revistele teologice, centrale și mitropolitane, studii de specialitate, articole, recenzii, traduceri, predici, note și comentarii, printre care: *Aspectul comunitar al Dumnezeieștii Euharistii*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 7—8; *Infailibilitatea Bisericii — temei dogmatic al unirii*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3; *Harul Botezului și viața duhovnicească creștină*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 11—12; *Actuala configurație geografică și confesională a Comuniunii Anglicane*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1; *Probleme teologice și practice în Biserica Anglicană*, în «Mitropolia Banatului», XIII (1963), nr. 5—8; *Despre refacerea unității creștine*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 3—4; *Teologia romano-catolică și Conciliul al II-lea de la Vatican*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 4; *Iisus Hristos — iubitorul de oameni*, în «Ortodoxia», XVIII (1966) nr. 1; *Pacea lumii și umanismul creștin*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8; *Considerații asupra teologiei protestante după 450 de ani de la Reformă*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10.

Colaborez în calitate de corespondent pentru Biserica Ortodoxă Română la revistele «Herder — Correspondence» (Dublin) și «Eastern Churchés News Letter» (Londra).

În 1965 am depus la Institutul teologic din București prezentul proiect de teză în vederea obținerii titlului de doctor în teologie la secția sistematică, specialitatea teologia dogmatică și simbolică.

Am fost hirotonit diacon la 30 ianuarie 1965.

Diac. ION BRIA

NOTE BIBLIOGRAFICE

K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, London, The Tyndale Press, 1966, XII + 191 p.

În ultimii o sută de ani, s-a obținut un nebănuit progres atît pe terenul cercetărilor Orientului apropiat antic, cît și pe cel al studiilor de Vechiul Testament. Dar în ciuda faptului că din punct de vedere geografic, istoric și cultural, Orientul apropiat antic este însăși lumea Vechiului Testament, aceste două ramuri de studii și cercetări s-au dezvoltat aproape complet independent.

În cartea de față, autorul arată imensa lumină pe care o aruncă studiile Orientului apropiat asupra unor probleme privitoare la Vechiul Testament.

Așa, de exemplu, dacă principiile găsite valabile pentru tratarea altor literaturi sînt aplicate și literaturii Vechiului Testament, apoi rezultatul la care se ajunge este acela că, teoriile emise de către teologii liberali din secolele trecute au fost simple ipoteze, ele fiind dezise de către datele puse la dispoziția de cercetările Orientului Apropiat.

Pentru a ilustra teza sa, Kitchen ia unele probleme specifice studiilor de Vechiul Testament, cum de exemplu, cea a cronologiei epocii patriarhilor, cea a exodului și cea a intrării israeliților în Canaan și demonstrează vulnerabilitatea așa-numitelor critici literare și istorice emise în trecut.

Cartea este bine documentată și discută curajos și sincer teoriile critice curente.

C. Dimier, *Ce que l'Ancien Testament ne dit pas* (Col. «Je sais-Je crois», 71), Paris, Fayard, 1963, 128 p.

Autoarea se ocupă de literatura apocrifă și apocaliptică, adică de acele cărți care n-au fost introduse în canonul Vechiului Testament, ci au fost lăsate afară, atît de Sinagogă cît și de Biserica creștină.

Oamenii religioși din perioada imediat înainte de apariția creștinismului nu se mulțumeau numai cu ceea ce spuneau cărțile canonice despre Dumnezeu, om, îngeri și mai ales despre sfîrșitul lumii. Această lipsă încearcă să o împlinească apocrifele și apocalipsele, nebănuit de numeroase, din care autoarea redă fragmente foarte importante pentru înțelegerea secolelor de dinaintea creștinismului.

Descoperirile de la Marea Moartă au pus din nou în lumină scrierile ce mișunau la marginea Vechiului Testament, urmărind să aducă o mărturie vie asupra problemelor care frămîntau lumea iudaică a vremii.

J. Muilenburg, *The way of Israel* (Drumul lui Israel), Biblical Faith and Ethics. Harper Torchbooks, The Cloister Library. New York, Harper 8 Row, 1965, 165 p.

Cartea a apărut, mai întîi, în binecunoscuta colecție «Religious Perspectives» (Harper, 1961) și dovedindu-se a fi o lucrare de valoare, cerută peste tot, editura a publicat-o în colecția accesibilă tuturor: «Harper Torchbooks».

Marele merit al acestei lucrări este că ea reușește să fie deosebit de concisă: în cele 165 de pagini, autorul reușește să ne redea esența învățăturilor Vechiului Testament, ori mai bine-zis, mesajul Vechiului Așezămînt.

În cele șase capitole, autorul arată prin ce se deosebește Vechiul Testament de celelalte religii orientale, cu alte cuvinte, arată ceea ce formează *unicitatea* lui.

Lucrarea este prevăzută cu o selectă bibliografie în materie și cu un indice pe chestiuni și persoane, ceea ce o face ușor de utilizat. Cartea se încheie cu o postfață, unde se arată scopul colecției «Religious Perspectives».

R. Martin-Achard, *Approche de l'Ancien Testament* (Col. «La foi et vie»), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964, 128 p.

Răspunzînd întrebării dacă Vechiul Testament este într-adevăr atît de «vechi», încît să nu mai intereseze pe creștinul secolului al XX-lea, autorul se străduiește să demonstreze că Vechiul Testament a devenit din nou obiect de cercetare, datorită descoperirilor arheologice contemporane.

Profesorul Martin-Achard așază Vechiul Testament în cadrul său oriental; sînt arătate cîteva din cele mai importante date puse la dispoziție de către arheologie și filologie; în cîteva capitole este sintetizat mesajul Vechiului Testament și sînt amintite metodele de cercetare a lui: istorică, tipologică și teologică.

Cartea conține cinci apendice foarte utile înțelegerii Vechiului Testament, cum și o bibliografie selectă, scurtă.

Broșura nu este scrisă pentru specialiști, ci pentru cercul larg de cititori.

H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament* (Dezvoltarea Vechiului Testament) Harper Torchbooks, The Cloister Library. New York, Harper & Row, 1964, 192 p.

Originalul acestei lucrări a fost publicat în colecția religioasă «Hutchinson University Library», editată de către profesorul E. O. James. Dovedindu-se a fi un bun manual de introducere în cărțile Vechiului Testament, cartea a fost retipărită în 1953, 1956, 1958, 1960, 1961, deci prezenta ediție este a șasea reimprimare.

Titlul cărții pare oarecum ambiguu. În fond, el vrea să spună cum au luat ființă scrierile ce compun astăzi Vechiul Așezămînt. Autorul este un protestant care, deși are păreri moderate, totuși admite că Vechiul Testament, pînă să ia forma actuală, a trecut prin mai multe faze de prefacere. Și tocmai în aceasta constă aportul pe care-l aduce cartea, expunînd în termeni concișI părerile școlilor exegetice liberale, dintre care unele sînt împărtășite, iar altele respinse.

Lucrarea Prof. Rowley este un minunat compendiu de introducere specială, lipsindu-i însă partea generală.

Lista cu bibliografia respectivă, cele două indice de materii și autori, și tabela cu locurile scripturistice, citate în corpul lucrării, fac din cartea autorului un bun instrument de lucru în domeniul exegezei biblice.

W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra.* An historical survey. New York, Harper and Row, 1965, 20×14, VIII, 120 p.

În cunoscuta serie «Harpar Torchbooks», a apărut lucrarea profesorului W. F. Albright, specialist de seamă în domeniul Vechiului Testament și Orientul apropiat antic.

Studiul a fost publicat mai întîi în volumul editat de L. Finkelstein sub titlul: *The Jews, their history, culture and religion,* ce a cunoscut patru ediții pînă acum.

În acest studiu Prof. Albright face un rezumat al istoriei poporului biblic, începînd cu epoca patriarhală și ajungînd pînă la reîntoarcerea lui din exil, cînd începe perioada imediat premergătoare Noului Testament.

Iată cele zece capitole: I. Începuturile ebraice; II. Epoca lui Moise; III. Cucerirea Palestinei; IV. Conducerea tribală și conducătorii harismatici; V. Monarhia unită; VI. De la divizarea monarhiei la revolta lui Jehu; VII. De la Jehu la căderea Samariei; VIII. Iudeea de la căderea Samariei pînă la exil; IX. Captivitatea și restaurarea; X. De la Neemia pînă la căderea imperiului persan.

E. L. Ehrlich, *A concise history of Israel*, Harper Torchbooks, The Cloister Library (Trad. engl. de James Barr), New York, Harper & Row, 1965, 153 p.

Cînd a apărut ediția originală germană a acestei cărți, în 1957, revistele de specialitate au făcut o foarte elogioasă prezentare a ei. Într-adevăr, lucrarea profesorului Ehrlich reușește să dea un rezumat al istoriei poporului evreu, folosind toate datele din studiile recente în materie, dar mai ales datele furnizate de către cercetările arheologice; de aceea lucarea a fost tradusă și în limba engleză.

Cartea cuprinde 19 capitole, începînd cu epoca patriarhilor și terminînd cu distrugerea templului al doilea de către Adrian, la 135 d. Hr., așa cum se obișnuiește a fi tratată istoria Vechiului Testament de către cei mai mulți autori moderni.

Lista bibliografică, indicele de autori și chestiuni, ca și indicele locurilor scripturistice citate, încheie lucrarea.

Joachim Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (Col. «Stuttgarter Bibel Studien», 18), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966, 18×21, 98 p.

Cartea aceasta face parte din colecția intitulată «Studiile Biblice de la Stuttgart», ce a luat ființă după cel de al doilea război mondial, cu scopul de a ține studiile biblice la curent cu datele furnizate de către arheologie și de istoria Orientului Apropiat antic.

Autorul, un tînăr profesor de Vechiul Testament, a întocmit pentru studenții săi un fel de conspect al studiilor despre Psalmi, arătînd direcția nouă spre care se îndreaptă studiile din zilele noastre. Se știe că în urma Enciclicei *Divino afflante Spiritu*, exegeții catolici pot adopta și unele păreri ale comentatorilor liberali cu privire la originea și scopul cărților Vechiului Testament. Așa de exemplu, în ce privește psalmii, dacă tradiția îi punea pe toți pe seama lui David, cercetările mai noi au ajuns la concluzia că ei sînt opera a mult mai mult autori, iar textul ieșit din mîna acestora a suferit multe modificări, în special adausuri. Școala suedeză de la Upsala susține că toți psalmii au fost întocmiți în scop cultic, adică spre a fi utilizați la serviciul de la templu. Datorită ideilor exprimate în psalmi, noi ne putem face o idee de spiritul religios al israeliților antici și chiar de evoluția în timp a acestei religii.

Prof. Becker se ocupă de aceste chestiuni și arată și pe cei 15 psalmi asupra cărora s-a ajuns la interpretări noi, în timpurile noastre. — *(Pr. Ath. Negoiță).*

Pierre Grellot, *Faut-il croire au peché originel?*, în «Etudes», 1967, septembre, p. 231—251.

Autorul pornește de la întrebarea dacă a devenit necesară o legătură logică între credința creștină și reprezentarea modernă despre originile omului, care poate ar impune cugetarea mai adîncă asupra dogmei, pentru a o adapta la acest cadru nou în care lectura actuală a primelor capitole din Facere și a textelor dependente de acestea poate diferi de lectura din vremea Conciliului de la Trident,

Într-adevăr descoperirile din vechile literaturi orientale din ultimul veac proiectează asupra textelor biblice o lumină nouă care lămurește în chip vrednic de semnalat forma literară și modurile de exprimare: «nu mai poate fi vorba de a citi în primele capitole din cartea Facerii istoria unui personaj numit Adam, așa cum este citită istoria lui David sau a lui Iisus». Iar pe de altă parte «descoperirile pozitive ale paleontologiei omenești ne impun astăzi o reprezentare evolutivă a lumii ființelor vii cărora se atașează rasa noastră; aceste descoperiri ne obligă să luăm în considerare evoluția morfologică și psihologică a unei omeniri «în geneză», al cărei punct de plecare diferea mult de starea pe care noi o experimentăm astăzi și chiar de aceea pe care o descoperă istoria veche și protoistoria».

Semnalînd opiniile diametral opuse care se înfruntă în prezent în mersul ideilor, și neliniștea manifestată de autoritățile bisericești asupra acestei probleme (autorul citează discursul Papii Paul al VI-lea rostit în iulie 1966, la colocviul ce a avut loc de curînd la Roma pentru studierea acestei chestiuni), autorul își propune să prezinte starea actuală a problemei subliniind punctele asupra cărora este încă de lucru pentru lămurirea problemei.

La început se oprește asupra «sensului și putinței de înțelegere a dogmei» despre păcatul originar; trece apoi la «contribuția la lămurirea problemei pe care o poate aduce exegeza biblică» (prin înțelegerea literaturii orientale ca fiind construită cu grijă, prezentînd legături multiple cu diferite alte genuri, în special cu istoriografia și cu cugetarea înțelepciunii, deschizînd perspectiva înțelegerii «istoriei lui Adam ca istorie reprezentînd efectiv generalitatea umană, în care în dosul păcatului și dramei sale personale se profilează păcatul lumii și drama universală, datorită înțelegerii Revelației biblice ca unitate a neamului omenesc).

După ce autorul stăruiește asupra «înțelesului povestirii din Cartea Facerii», trece la analizarea sumară a originilor umane și evoluției animale a speciilor, pentru ca să ajungă la înfățișarea problemelor «omenizării» prin insuflarea de către Dumnezeu a «duhului de viață» într-un corp — apărut pe linia evoluției speciilor animale — pregătit îndelung de Creator pentru a fi receptacol al spiritului; problema este urmărită în continuare sub aspectul «omenizării și încercarea libertății» și se încheie cu cercetarea «problemei despre poligenism».

Considerațiile largi pe care le face asupra tuturor acestor aspecte ale problemei, duc pe autor la încheierea că «teologia păcatului originar constituie un șantier în plină acțiune, în care, de o parte, exegeza textelor biblice pe care se întemeiază, s-a reînnoit în ultimul secol, iar, de altă parte, reprezentarea originilor umane a suferit o mutație încă neterminată. Această stare ține credința în nesiguranță fără să o pună în discuție. Astfel învățătura despre păcatul originar își păstrează locul în teologia creștină, înlăturînd doar unele elemente marginale, mai puțin solide, pentru a se concentra asupra acelora care ating cel mai adînc problema fundamentală a existenței și a libertății umane. În acest fel înțelegerea credinței progresează».

În notele anexe autorul prezintă problema «demitologizării păcatului originar» și problema «păcatului originar în teologia contemporană».

François Balsan, *Des rois mages aux parfums du Pount*, în «Miroir de l'Histoire», nr. 205, Janvier 1967, p. 66—79.

Sfîntul Evanghelist Matei relatează că atunci cînd magii au aflat pe Iisus la Betleem și I s-au închinat, au oferit sfintei Familii daruri bogate, în semn de supremă venerație; «și deschizîndu-și visteriile lor au adus lui daruri: aur, tămîie și smirnă».

Datorită calității, purității și rarității lui, aurul a fost cel mai prețios metal în circulație, din cea mai adîncă antichitate. Aromatele, substanțe vegetale au fost și sînt de asemenea prețuite și căutate pentru proprietățile lor medicinale și parfumul lor suav.

De unde erau acești primi închinători ai Pruncului din ieslea Betleemului, pe ce drum au venit și ce erau darurile lor? Capitolul IX din cartea II-a a Cronicilor descrie vizita făcută lui Solomon de regina din Șeba și darurile aduse de ea înțeleptului rege, dintre care sînt menționate în primul rînd o mare cantitate de aur, pietre prețioase, aromate și mirodenii. Aceasta se petrece pe la anul 992 î.d.Hr. Regina din Șeba stăpînea vastele teritorii care se întindeau din Etiopia, țara care furniza cai armatelor antichității și pînă pe țărmurile Eritreii și ale sudului Peninsulei Arabice, în care pînă astăzi, coasta Hasdramaut din sudul peninsulei arabice și insulele mici din apropiere sînt producătoarele principale ale acestor rășine prețioase și mult căutate din lumea antică pînă în zilele noastre.

Herodot în secolul al IV-lea î.d.Hr. și Teofrast în *Istoria plantelor*, cu un secol mai tîrziu, vorbesc de bogăția în aromate a acestor regiuni. Eratostene și după el Strabon arată că drumul caravanelor de la Gaza, din sudul Palestinei și pînă în sudul Arabiei, de unde se aduceau aromatele, avea șaizeci de etape. Pliniu spune că un număr de trei mii de familii, cu sclavii lor, aveau privilegiul culesului și comerțului cu aromate. Mai tîrziu, aceștia, care aveau o îndepărtată origină indiană, au adăugat mirodenii și aromate din India, cum sînt nardul și bdeliumul. Alte aromate, ca mosumbrunul, veneau din Somalia și Etiopia. Exportul se făcea prin golful Aden.

Regatul șebean era împărțit în patru mari provincii: Șeba, cucerită de dinastia Himiar, Mainul spre nord, Cataban și Atramatis, Hasdramiautul de astăzi, coasta sudică a Arabiei, al cărei sol calcaros produce cea mai mare cantitate de rășine zise turifere, cu miros de tămîie. Negoțul din ce în ce mai prosper și mai rentabil cu aromate, care aducea venituri însemnate regilor celor patru provincii șebeene, a determinat, cu un sfert de secol înaintea pelerinajului la Betleem a celor trei magi, Gaspar, Melchior și Baltazar cel negru, o expediție ordonată de împăratul August. Acesta a însărcinat pe generalul Aelius Gallus să anexeze regiunile suspomenite. Expediția a durat șase luni și romanii au suferit pierderi grele din cauza lipsei de apă și a climatului torid.

Coastele Somaliei, Hasdramautului și insula Socotra dau calitățile cele mai fine de aromatice și exploatarea, transportul și uzul lor sînt redate în picturile evocatoare și sugestive ale templului Deer-el-Bahari de la Luxor. Acești arbuști balsamiferi din *Arabia Aromatica* cresc și se hrănesc din rocile calcaroase care conțin un rezervor de umiditate constantă.

Cantitatea de ploaie ce cade anual este de 40 cm pe care o reține calcarul și face să crească cei mai rodnici arbuști și arbori aromatici. Seminomazii tribului Medjerten din această peninsulă trăiesc în caverne răspîndite pe o vastă întindere, și sînt cei mai buni culegători ai gumelor rășinoase, care se colectează în lunile cu mai mare umiditate atmosferică, din octombrie pînă la sfîrșitul lui februarie. Mii de arbuști boswellia, cu tămîie femelă (djeggar în arabă) cresc pe stîncile în pantă sau abrupte ale coastei. Crengile se întind pe rocă pe distanțe mari, ridicîndu-se apoi în sus asemeni jnepilor din munții noștri. Pe scoarța acestor arbuști, dură și netedă ca pielea reptilelor, se fac incizii care după două săptămîni supurează rășina plăcut mirositoare, ce se adună la rădăcină în straturi portocalii, vîrstate cu dungi albicioase. Oameni din Durbo vin apoi și le culeg, transportîndu-le cu caravanele.

Cu cît te urci mai sus pe aceste văi (uadi) ale litoralului, varietatea aromatelor crește. Arborii care secretă mirul și guma, aromate masculine, cresc și ei drepți, în labirintul văilor, cu roci calcaroase ce absorb și curenții de apă ai subsolului.

Rășina de boswellia, care cînd se solidifică capătă culoarea argintului vechi. Se fac din ea perle translucide și este mai rară și mai căutată.

Cultele religioase au dat din antichitate o întrebuințare acestor rășini, ca și fabricanții de parfumuri pentru uzul emirilor arabi și persani. Europenii tributari ai atîtor practici orientale, au folosit rășinile Arabiei nu numai ca odoriferante, ci și ca balsamuri și unguente medicinale, lacuri de mobile rare, material de lipit bibelouri, în preparate de confiserie. — *(Al. A. Botez).*

Ion Gheţie, *Raportul dintre Tetraevanghelul lui Coresi şi Evangheliarul din Londra*, în «Studii şi Cercetări lingvistice», Bucureşti, XVIII (1967), nr. 3, p. 313—324.

Ion Gheţie cercetînd tipăritura lui Coresi şi vestitul manuscris de la Londra, aduce noi contribuţii în problema raportului între cele două cărţi de cult. Haşdeu în 1882 semnalase textul manuscrisului Evangheliarului din Londra. O parte dintre specialiştii români (M. Gaster, I. A. Candrea, O. Densuşianu, Al. Rosetti) susţin că Radu de la Mănicești a copiat doar textul tipărit de Coresi. Alţii infirmă o relaţie directă între cele două texte. N. Iorga consideră că Radu de la Mănicești a plecat din ţară înainte de 1560, deci n-a putut cunoaşte tipăritura lui Coresi (1561), iar Pătraşcu Vodă cu atît mai puţin. Radu a copiat textul după un manuscris, anterior tipăriturii. (Radu Grămăticul, fiul lui Drăghici din Mănicești, din apropierea tîrgului Ruşi, pe rîul Vedea, (vezi «Postfaţa» slavă a manuscrisului, reprodusă în româneşte de B. P. Hasdeu, în «Columna lui Traian», 1882, p. 54) a copiat textul la un răstimp de 13 ani după apariţia *Tetraevanghelului* lui Coresi. Fugind din ţară el se-ndreptase către Rodos, unde Pătraşcu Vodă îi cere să «scrie aceste dumnezeieşti cărţi, numite Evanghelii». În secolul al XVIII-lea, *Evangheliarul* lui Radu de la Mănicești ajunge în biblioteca germanului Rupert din Dindorff, iar mai tîrziu în British Museum din Londra).

Florica Dimitrescu reluînd studiul asupra celor două tetraevanghelii apreciază că Radu a copiat Evangheliarul direct după Evangheliarul tipărit de Coresi, imitarea fidelă reflectîndu-se chiar în greşelile transcrise *(Tetraevanghelul tipărit de Coresi*, Braşov 1560—1561, comparat cu *Evangheliarul de la Mănicești*, 1574, Bucureşti, Editura Academiei, 1963, *Introducerea*, p. 7—28. Idem, *Asupra raportului între Tetraevanghelul lui Coresi şi Evangheliarul lui Radu de la Mănicești*, în «Omagiu lui Al. Rosetti», Bucureşti, 1965, p. 177—180).

Ion Gheţie consideră că Tetraevangheliarul lui Coresi şi Evangheliarul din Londra sînt versiuni ale aceleiaşi traduceri, versiuni foarte apropiate, raporturile dintre ele neputînd fi încă precizate, iar greşelile s-ar datora nu lui Radu, ci unui copist, care a transcris tipăritura coresiană. După manuscrisul acestui copist, Radu ar fi transcris textul. Radu de la Mănicești a procedat ca orice copist, fiind liber să reproducă originalul, după concepţia sa, introducînd chiar şi unele particularităţi de limbă, specifice graiului său.

Analizînd cîteva particularităţi fonetice, care apar în Evangheliarul din Londra, şi comparîndu-le cu expresiile echivalente din textul lui Coresi, Ion Gheţie îl consideră pe Radu de la Mănicești, nu un simplu copist, ci un compilator. Hasdeu îl aprecia ca un slab cunoscător al slavoniei. Numeroasele omisiuni şi expresii greşite din Evangheliarul din Londra sînt explicabile prin graba şi nivelul slab de pregătire al copistului. El însuşi o spune: «de veţi afla vreo greşeală, fie de la mine, fie din izvod, s-o îndreptaţi», iar cu privire la erori «mai multe decît perii capului». E greu de presupus că Radu de la Mănicești ar fi confruntat Tetraevanghelul coresian cu un alt text, că ar fi făcut vreo colaţionare şi totuşi să transcrie erori grave. Radu de la Mănicești trebuie să fi folosit o copie directă sau intermediară, după originalul lui Coresi, aşa după cum au afirmat şi alţii; Puşcariu, Drăganu etc. Examinînd cazurile în care se constată omisiuni sau adăugiri faţă de textul coresian, în Evangheliarul de la Londra, — sîntem îndreptăţiţi să afirmăm că el derivă, prin intermediul unei copii, din *Tetraevangheliarul coresian*, nefiind o copie directă sau mijlocită a traducerii originale a Evangheliilor, independentă de tipăritura din 1560—1561. În Evangheliarul din Londra se disting intervenţiile a cel puţin doi copişti: unul necunoscut a transcris Tetraevangheliarul lui Coresi, celălalt Radu de la Mănicești, a avut la dispoziţie o astfel de copie, sau un text după această copie.

Vor trebui rezolvate pentru cercetările viitoare împrejurările în care a redactat Tetraevangheliarul lui Coresi, stabilirea straturilor de limbă, reflectate în Evangheliarul din Londra şi localizările, după termenii şi caracteristicile fonetismelor. — *(C. B.)*.

Mircea Tomescu, *Tiparul românesc în anii 1830—1878*, în «Poligrafia», revistă de cultură și tehnică poligrafică, nr. 4/1967, p. 23—25.

În continuarea prezentării începuturilor și dezvoltării tiparului românesc și a formei grafice a cărții, pînă în primele decenii ale veacului al XIX-lea, autorul înfățișează pe larg etapele de dezvoltare ale tiparului și cărții românești între 1830, cînd — după pacea de la Adrianopol (1829) — Principatele Române recapătă autonomia administrativă, deplina libertate a comerțului pentru toate produsele și se îngrădește Porții Otomane dreptul de amestec în treburile interne ale principatelor, și 1878, cînd România după cucerirea independenței naționale, devenind regat, intră într-o nouă fază de dezvoltare.

În răstimpul acesta de cinci decenii s-a manifestat un continuu avînt al mișcării culturale și o susținută creștere a activității tipografice, în care se face simțită orientarea laică, încetînd monopolul Bisericii asupra tiparului, se înființează tipografii particulare, iar activitatea tipografiilor mitropolitane, episcopale și mînăstirești se restrînge din ce în ce mai mult.

În activitatea tipografică se încadrează cărturari militanți pentru progres, încît perioada aceasta din istoria tiparului românesc poate fi numită «perioada cărturarilor tipografi» precum: Ion Eliade Rădulescu, C. A. Rosetti, Gh. Asachi, Mihail Kogălniceanu, Gheorghe Barițiu, Anton Pann. În continuare autorul descrie dezvoltarea tipografiilor particulare, raporturile lor cu legile statului începînd de la Regulamentul organic, utilarea lor cu material tipografic, organizarea lucrului, lucrările — cărți și periodice — tipărite și progresul observat în cele cinci decenii, urmărind activitatea tipografică pe etape și pe regiuni — București, Țara Românească, Moldova, Transilvania. Ca exemplificare a dezvoltării progresive a tiparului și a legăturii sinuoase a cărții cu mișcarea social-politică și culturală, autorul prezintă următoarele date: dacă în deceniul 1821—1830, se tipăriseră doar 473 de cărți, în anii de pregătire a revoluției din 1848 și a Unirii Principatelor Române, ca și sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza imprimarea de carte cunoaște o dezvoltare progresivă; astfel între 1831 și 1840 apar circa 620 de cărți; între 1845 și 1850 numărul cărților imprimate ajunge la 800, iar între 1851 și 1860 depășește 1600 de cărți.

Oprindu-se asupra situației din perioada cercetată a tipografiilor ce aparțineau Bisericii la începutul perioadei, autorul arată că dezvoltarea deosebită pe care a luat-o «Tipografia Statului» în 1859 s-a datorat interesului acordat activității tipografice de către unele personalități progresiste ale vieții politice ale vremii și faptului că «Tipografia Statului» a fost organizată «prin trecerea în posesia statului a tipografiei Mitropoliei, numită pe atunci «Tipografia Nifon Mitropolitul», precum și prin trecerea în 1860 la «Tipografia Statului» și a tipografiei Colegiului Național Sfîntu-Sava care a continuat să funcționeze un timp ca unitate separată. În 1863 cele două tipografii sînt contopite și primesc denumirea de «Imprimeria Statului», la care apoi sînt trecute și materiale din alte tipografii particulare.

În Moldova, monopolul Bisericii asupra tiparului a dăinuit mai mult decît în Țara Românească. Tipografia de la Mînăstirea Neamț, «datorită mîinii ieftine de lucru și în mare parte chiar gratuite, precum și unor meșteri tipografi și gravori pricepuți și harnici, desfășura, în acea vreme, o rodnică activitate în domeniul imprimării cărților religioase. Mai slab utilată și chivernisită, Tipografia Mitropoliei de la Iași funcționează puțin».

În Transilvania a luat ființă, în 1850, la Sibiu, din inițiativa mitropolitului Andrei Șaguna, Tipografia Arhidiecezană, unde s-au imprimat cărți și «Telegraful român» începînd de la 1853 pînă astăzi. O altă tipografie arhidiecezană este întîlnită în 1853, la Gherla, mutată mai tîrziu la Arad.

În partea ultimă autorul urmărește dezvoltarea din punct de vedere tehnic a cărții imprimate — literă, ilustrație, legătură —, concluzînd că din toate punctele de vedere «cartea românească din perioada studiată este sobră, dar plăcută la înfățișare».

Al. Alexianu, *Din cărțile vechii Mitropolii din București*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 5—6, p. 609—639.

Subtitlul: «Cîteva date privitoare la viața și opera fostului mare spătar Ioan Cantacuzino» formează de fapt tema întregului studiu, în care autorul demonstrează că autorul, semnat «I. C.», a șase lucrări care s-au aflat inițial în Biblioteca Mitropoliei din București este marele spătar Ioan Cantacuzino: născut în Constantinopol, la 20 ianuarie 1757, ca fiu al clucerului Răducanu Cantacuzino și al domniței Ecaterina (fiica lui Ioan Mavrocordat, domnitorul Moldovei), trăit la București, condamnat, în lipsă, la moarte pentru trădare, fugit în Transilvania, Austria și apoi din 1791 în Rusia, unde moare la 1828. Autorul descrie mai întîi viața lui Ioan Cantacuzino.

Apoi prezintă pe omul de cultură, pe cărturarul și pe literatul Ioan Cantacuzino, analizînd cele șase lucrări (semnate «I. C.») al căror autor este. Lucrările sînt cuprinse în manuscrisele 1550 și 3099 din Biblioteca Academiei Române; într-un manuscris aflat cîndva în posesia lui Artur Gorovei și într-o *Carte de poezii* — după părerea autorului — «prima carte de acest fel tipărită în limba română» aflată într-o colecție particulară, dar înregistrată în «Bibliografia Românească Veche» (tom. IV, București 1945, p. 11).

Patru reproduceri de pe file din manuscris și din Cartea de poezii însoțesc textul.

Nicolae Vătămanu, *Date noi despre biserica Albă și tîmpla ei*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 5—6, p. 526—531.

În partea întîia este lămurită inscripția privitoare la zidirea bisericii Albe de către «Neagu Dîrvaș, Jupîneasa Rada; jupineasa Vișa», stabilind că: biserica numită cîndva «biserica Visichii», cînd «biserica popii Dîrvaș», a fost zidită în anul 1700, de Vișa, fiica banului Mareș Băzescu, căsătorită întîi cu Matei Cantacuzino, și deci noră a lui Ivan Pitarul Văcărescu (de unde numele de «Pităreasa» dat mahalalei stăpînite de văduva lui), pe terenuri rămase de la soțul ei; și că mai tîrziu a fost refăcută de «popa Neagul Dîrvaș cu soția sa Rada».

Trecînd la studierea tîmplei de excepțională frumusețe din biserica Albă, căreia i s-au atribuit diferite proveniențe, autorul stabilește că: biserica Patruzeci de Mucenici zidită cu aproape 200 de ani în urmă pe locul unde se află în prezent Ateneul, de către Matei Cantacuzino, care a donat-o (la plecarea sa în Rusia) ca metoc Episcopiei Rîmnicului, a fost supusă reconstrucției, după cutremurul din 1838. Biserica nouă în stil gotic cu turle ascuțite, în formă de suliță fiind mult mai încăpătoare a necesitat o nouă tîmplă executată între 1845 și 1847 de un oarecare «Haisler spălătoru» din Viena, o dată cu alte obiecte sculptate pentru împodobirea noii biserici.

Vechea tîmplă a fost dăruită bisericii Manea Brutaru, unde se află și în prezent; iar noua tîmplă, neajungînd a fi instalată în biserica nouă (căci aceasta a fost supusă dărîmării), a peregrinat: la Mînăstirea Antim, la paraclisul Episcopiei din Buzău, la biserica de pe moșia Gheräseni și de acolo la biserica Albă, unde a fost instalată la 24 noiembrie 1875, alături de alte obiecte sculptate o dată cu ea la Viena pentru aceeași biserică zidită și dărîmată pe locul unde se află azi Ateneul.

Pr. Ioan N. Dărvărescu, *Din trecutul bisericii domnești «Curtea Veche» din București — actuala biserică «Sfîntul Anton» Curtea-Veche*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 5—6, p. 555—596.

Cu toate că documentele din veacurile al XVI-lea—al XVIII-lea privitoare la biserica «Curții Vechi» și la slujitorii ei sînt puține și cuprind date insuficiente, analizînd însă cu grijă cuprinsul lor, autorul «desprinde totuși o relativă succe-

siune a slujitorilor bisericii precum și atașamentul domnesc față de unii dintre acești slujitori, cărora domnitorii le fac danii personale», și totodată scoate în evidență faptul că preoții bisericii domnești de la Curtea Veche aveau o pregătire deosebită în comparație cu ceilalți preoți din oraș, din care pricină uneori li se acordau «drepturi jurisdicționale».

Interpretînd numeroase documente, din care extrage cu grijă esențialul, autorul urmărește succesiunea slujitorilor bisericii Curtea Veche stabilind — atît cît îngăduie datele documentare — că: I. de la sfîrșitul veacului al XVI-lea pînă la sfîrșitul veacului al XVIII-lea au slujit: 14 ecleziarhi (de la 1594, pînă la 1789); 14 preoți (de la 1629, pînă la 1720); 10 diaconi (de la 1629, pînă la 1720); și 17 dascăli, cîntăreți, peveți, canonarhi (de la 1689 pînă la 1749); II. iar în cursul veacului al XIX-lea au slujit: 6 eclesiarhi (de la 1789 pînă la 1889); 15 preoți (de la 1810 pînă la 1891); 9 diaconi (de la 1835 pînă la 1891); 24 de cîntăreți (protopsalți, dascăli, psalți, paracliseri) (de la 1810 pînă la 1889).

În partea doua a articolului autorul urmărește activitatea pastorală a acestora; deosebite acte cultice; diferitele dotații și plata slujitorilor.

Șase reproduceri fotografice a diferite obiecte de cult însoțesc articolul.

Virgil Molin, *Observații și opinii noi în legătură cu tipăriturile ieromonahului Macarie* (1508—1521), în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 5—6, p. 382—388.

Studiile și articolele publicate, cu prilejul sărbătoririi, în 1958, a împlinirii a 450 de ani «de cînd ieromonahul Macarie a început să tipărească la Veneția cele trei cărți bisericești pentru a fi răspîndite în Țara Românească, în revistele noastre bisericești («Biserica Ortodoxă Română», nr. 10—11/1958, p. 1005—1034 și «Mitropolia Moldovei și Sucevei» nr. 5—6/1959, p. 303—313) au provocat reflecții felurite dincolo de hotarele țării, materialul publicat dovedindu-se «a fi de interes comun pentru întreaga arie de cultură slavo-bisericească».

În articolul de față autorul analizează critic părerile exprimate în legătură cu acest material de autorul bulgar P. Atanasov, *Contribuții la relațiile culturale romano-bulgare în secolele al VI-lea—al XVI-lea* (în «Istoriceski Pregleg», editura Academiei din Sofia, nr. 5/1963, p. 110—125).

După ce precizează poziția generală că ceea ce s-a realizat grafic prin tipăriturile editate de Macarie constituie expresia culturii noastre vechi religioase (cele trei tipărituri — «incunabulele românești» — fiind precursoare în ce privește aplicația poligrafiată a dichisului de carte de esență bizantin-ortodoxă, în care atît decorația de carte, cît și caracterul de literă chirilică, din punctul de vedere al tehnicii și stilului, fac parte din clasicul «izvod moldovenesc», al cărui model de artă miniaturală îl formează *Evangheliarul* scris de Gavriil Uric, întemeietorul școlii de miniatură și caligrafie de la Mînăstirea Neamț), autorul trece la analizarea observațiilor și părerilor lui P. Atanasov, care în esență susține că legătura de carte și prezentarea tipografică a *Liturghierului* lui Macarie din 1508, derivă prin caracteristicile lor, pe cale oricum nemijlocită, din vechea artă religioasă (miniatura) ce înflorea la Tîrnova.

La început este cercetată problema *legăturii de carte a Liturghierului* și, prin analiza amănunțită a argumentelor lui P. Atanasov ca și prin părerile altor cercetători, autorul demonstrează că «legătura *Liturghierului* este un produs al mînăstirilor noastre după cum *Liturghierul* întreg un produs poligrafic autohton».

În legătură cu *caracterul de literă* și indirect ornamentica de carte folosită în *Liturghier*, despre care P. Atanasov afirmă: «caracterul grafic al chirilicii din varianta moldovenească răspunde regulilor liturgice tîrnovene», — autorul demonstrează că «chirilica din *Liturghierul* lui Macarie este redarea întocmai a chirilicei din caligrafia miniaturiștilor moldoveni (avînd ca prototip Evangheliarul lui Gavriil Uric), întrucît «tipăriturile macariene sînt multiplicarea (poligrafică) a vechilor noastre cărți manuscrise moldovenești, folosind mijloacele mecanice ale tiparului abia inventat». Așadar o «chirilică de tip venețian» — ca desen, floare

de literă — nu a existat; iar reproducerea ei în metal constituie doar «un produs venețian».

În privința problemei dacă miniatura și chirilica moldovenească este o prelucrare din miniatura de Tîrnova, autorul demonstrează cu argumente aduse din operele diferiților cercetători că miniatura și caligrafia românească în genere și moldovenească în special «are temei bizantin și este influențată direct numai de sursa ei, de «Constantinopol». Însuși Evangheliarul slavo-grecesc al lui Gavriil Uric — «originalul care a servit la transpunerea în forme poligrafice a caracterului de literă și a ornamenticei de carte aplicată la primele noastre cărți tipărite» — a fost realizat «în perioada de înviorare a influenței bizantine în Moldova», dînd apoi naștere acelei «tradiții interne neatinse de nici o influență».

Pr. Gabriel Cocora, *Cîteva știri despre Mînăstirea Rățești*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 5—6, p. 596—608.

Analizînd îndeaproape afirmația făcută la 1890 de Ștefan Bilciurescu că Mînăstirea Rățești așezată la 27 km de orașul Buzău «este o ctitorie din secolul al XVII-lea a Grecenilor descendenți din Mihai Viteazul» — afirmație reluată de cei ce au studiat mai tîrziu Mînăstirea Rățești —, autorul constată că Mînăstirea Rățești nu a fost făcută de nici un fel de Greceni: nici din Grecii Ilfovului, nici ai Romanului, nici ai Oltului, nici ai Buzăului, pentru că nu au nici o legătură cu această mînăstire.

Urmărind apoi sistematic documentele de arhivă în care apar date în legătură cu Mînăstirea Rățești, autorul aduce următoarele precizări: «Mînăstirea Rățești este atestată documentar, pentru prima oară, la 6 mai 1634; este o ctitorie a familiei Băncescu (care apare în documente de la 1693 pînă la 22 septembrie 1712), de la începutul secolului al XVII-lea, Bănceștii fiind și ctitorii bisericii Ciobănoaia din Valea Teancului, raionul Buzău». Scoțînd în evidență rolul deosebit al stareței Evghenia Greceanca la reconstrucția schitului în perioada stăreției sale, 1840—1859, și afirmînd că se cunosc numele și a altor cîtorva ctitori ai bisericii actuale, se poate afirma că Mînăstirea Rățești este o ctitorie colectivă.

În anexă sînt reproduse următoarele documente privitoare la Mînăstirea Rățești: din 6 mai 7142 (1634) despre dania Monahului Sofronie din Gomoiești, Sfintei Troițe de la Rățești; din februarie 1842 — cererea de ajutor a stareței Evghenia către domnitorul țării; Pomelnicul ctitoricesc al Schitului Rățești prescris întocmai după originalul vechi, de ierodiaconul Artenie de Climenti din soborul Mînăstirii Neamț, la 30 septembrie 1857; Cuvîntarea arhimandritului Dionisie locotenentul Episcopiei Buzău la înmormîntarea stareței Evghenia Greceanca, la 22 decembrie 1859.

Prot. D. Hriţcu, *Schitul Sucmezeu și hrisovul domnesc al lui Scarlat Grigore Ghica voievod (+ 1758)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 5—6, p. 398—402.

La vest de satul Corbasca, din raionul Adjud, într-o poiană înconjurată de codri seculari se află satul Pogleţu, în mijlocul căruia, pe un deluşor se află o bisericuță de lemn, cu pridvorul deschis, îmbătrînită și deteriorată de vreme, cu urme de chilii și beciuri, avînd în jur cimitirul satului Pogleţu. Nimeni «nu cunoaște numele, nici cînd și de cine a fost ridicat» acest monument, în care nu se află nici o inscripție. Autorul menționează într-o notă: «Schitul nu este amintit în monografiile istorice locale, nici în lucrările de istorie bisericească».

La identificarea lui a dus hrisovul domnesc semnat de Scarlat Grigore Ghica voievod, în 1765, hrisov aflat la biserica Sfînta Treime din Burdujeni și în care se precizează datele principale despre «Schitul Blagosveșteniile ce este pe hotarul Sucmeziul de la ținutul Putnii. Care iaste făcut din temelie de cinstit și credin-

ciosul boierul domniei mele dumnealui Costantin Balș biv vel vornic și iaste închinat metoh de singur numitul vornic la Schitul cel Mare din țara leșească...».

Autorul descrie și publică în întregime textul hrisovului lui Scarlat Grigore Ghica Voievod, textul Diatei lui Constantin Balș biv vel paharnic 7260, april 27 și textul Diatei fiului acestuia, vornicul Constantin Balș, din ianuarie 1808, precizînd în note subliniare unele aspecte din istoria Schitului Sucmezeu.

O sumară descriere a bisericuții schitului în starea ei actuală completează cuprinsul articolului.

N. Grigoraș, *Știri noi despre biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Iași*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1967), nr. 3—4, p. 308—310.

Pisania bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc din Iași a fost de multe ori publicată, dar «de fiecare dată cu oarecare lipsuri și greșeli de lectură», de aceea și într-o serie de lucrări referitoare la această biserică s-au dat traduceri greșite ale pisaniei.

Autorul publică în limba slavonă «noua lectură a pisaniei, făcută împreună cu doi cercetători de la Institutul de istorie al Academiei Republicii Socialiste România, filiala Iași», însoțind-o de traducerea ei în limba română, semnalînd diferențele de lectură și traducere în lucrările anterioare.

În continuare sînt prezentate unele știri noi în legătură cu reparațiile, restaurarea, repictarea bisericii Sfîntul Nicolae Domnesc în decursul veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea; în legătură cu inventarul tipografiei cumpărate de Mitropolitul Dosoftei în 1680, de la patriarhul Ioachim al Moscovei și instalată în chiliile de la Sfîntul Nicolae Domnesc; precum și cu însemnarea făcută — pe filele unui *Prohod* — de intrarea lui Alexandru Ipsilanti în Iași, 22/23 februarie 1821.

T. G. Bulat, *Știri noi despre Mînăstirea Jitiianu (Dolj)*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 430—444.

Întemeiat pe documentele cuprinse în condicile nr. 430, 453 și 723 (dintre care publică în anexă patru documente), autorul organizează știrile culese într-o succintă monografie asupra Mînăstirii Jitiianu situată la 10—12 gm la sud de Craiova. Ocupîndu-se de «ctitorii Jitiianului», de «închinarea Mînăstirii Jitiianu la Mînăstirea Sfîntul Pavel de la Atos», de «Mărturiile despre existența Mînăstirii Jitiianu înainte de zidirea locașului ei de către Doamna Bălașa (1654—1658)» și de «căpătarea de către Mînăstirea Jitiianu a metocului Ciutura-Dolj», — autorul precizează că:

Mînăstirea Jitiianu, ridicată de boierii craiovești, pe moșia stolnicului Jitiianu, între 8 mai 1514 și 14 iulie 1521, făcea parte din lanțul de apărare al Banoveților și al domniei, îndreptat spre turci, încadrată de Mînăstirea Sadova și de Strehaia; că fiind prieteni ai sîrbilor, boierii craiovești au închinat Mînăstirea Jitiianu Mînăstirii Sfîntul Pavel din Muntele Atos căreia îi făceau danii bănești încă din 1501 (documentele scrise arată că la începutul veacului al XVII-lea era deja închinată); că, în conformitate cu datele documentare, Doamna Bălașa a lui Constantin Șerban Vodă nu a fost fondatoarea, ci numai cea care a rezidit Mînăstirea Jitiianu (între aprilie 1654 și martie 1658), unde se oprește cercetarea autorului.

Din știrile documentare reiese că Mînăstirea Jitiianu a avut ca metoc Mînăstirea Ciutura, poate fundație a lui Mihai Viteazul.

Pr. Dr. Gheorghe Cotoşman, *Vechile Antimise din bisericile Arhiepiscopiei Timişoarei şi a Caransebeşului*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 263—289.

Continuînd studiul *Antimisele Mitropoliei Banatului* (publicat în aceeaşi revistă, XV (1965), nr. 10—12, p. 718—740), autorul prezintă împrejurările istorice în care, în veacul al XVIII-lea au fost imprimate ori scrise cu cerneală, în limbile slavonă şi greacă, datorită legăturilor ierarhice ale Bisericii Ortodoxe Române din Banat cu centrele ierarhice Peci (încă de la restaurarea lui în 1557) şi Carlovit (de la întemeierea lui în 1713), precum şi antimisele imprimate în limba română, cu litere chirilice la început şi apoi cu litere latine şi distribuite în locul celor vechi slavone şi greceşti, după despărţirea ierarhică din 1865 de centrele de Carlovit şi Peci.

În partea întîia a studiului autorul descrie îndeaproape 18 tipuri de antimise imprimate şi distribuite (între 1713 şi jumătatea veacului al XX-lea) de diferiţi episcopi şi mitropoliţi din diferite centre ierarhice: Carlovit — 3 antimise; Baciki — 1; Caransebeş şi Vîrşeţ — 2; Caransebeş — 3; Timişoara şi Lipova — 1; Arad — 4; Rîmnic — 1; Sibiu — 1; Bucovina — 1; Bucureşti — 1.

Iar în partea a doua prezintă răspîndirea acestor antimise într-un tablou analitic, care cuprinde: numele arhiereului care a imprimat şi sfinţit antimisul, parohia sau comuna, hramul bisericii, anul imprimării şi al sfinţirii antimisului, urmărind ordinea vechimii în prezentare.

Reproducerea fotografică a patru antimise (două din veacul al XVIII-lea şi două din veacul al XIX-lea) însoţeşte textul.

Jan J. Van Capelleveen, *L'Église catholique aux Pays-Bas*, în «Reforme», Paris, 1967, p. 6 ş. u.

Autorul arată că şi Biserica Olandei a intrat în ritmul unui «aggiornamento», dar aici sînt foarte mari greutăţi din cauza numeroşilor credincioşi protestanţi. De fapt convieţuirea confesională este unul dintre aspectele deosebit de importante în toate ţările occidentale.

Cardinalul Alfrink din Olanda contează, din aceste multiple cauze, la Roma ca «progresist», iar în Olanda ca «conservatoare». Visul Cardinalului Alfrink este că un Conciliu pastoral naţional al Olandei va soluţiona o mare parte din greutăţi. La acest conciliu, Cardinalul a invitat Bisericile Protestante, evreii şi umaniştii. Între chestiunile care vor fi discutate sînt: Celibatul şi bine-înţeles căsătoriile mixte. Consilierii conciliului, adunaţi pentru prima dată la Rotterdam, au profitat de ocazie şi au ridicat problema celibatului. Cardinalul este îngrijorat că discuţiile care vor urma să nu fie în dezacord cu Roma. Conciliul încă nu s-a întrunit oficial, dar unele rapoarte sînt alcătuite. Episcopii nu s-au pronunţat asupra celibatului.

În ceea ce priveşte căsătoriile mixte, autorul spune că «din ce în ce mai mult s-a introdus obiceiul de a se binecuvînta o căsătorie mixtă de un pastor şi de un preot catolic. Episcopii nu se mai opun ca copiii, născuţi din aceste căsătorii, să fie botezaţi în Biserica Romano-Catolică. Trebuie ca părinţii să promită de a creşte copiii lor în spiritul Evangheliei».

Asemenea practici deocamdată izolate sînt deosebit de importante, de aceea ridică o serie întreagă de chestiuni secundare. «Comitetul pastoral al Sinodului Bisericii Reformate, studiind această situaţie, a propus să se interzică asemenea oficii. Comitetul voia să urmeze exemplul multor Biserici Protestante din Germania, Elveţia, Franţa şi Austria. Însă această propunere restrictivă s-a lovit de o puternică rezistenţă. S-a spus că ea avea prea mult caracterul unei legi eclezias-tice şi că aspectul pastoral era prea puţin accentuat. Pe lîngă aceasta era şi teama că mulţi pastori nu vor ţine seamă de ea. În consecinţă, sinodul a sfătuit comitetul pastoral să reia problema şi s-o studieze mai adînc. Asupra acestui punct

ică nu s-a decis nimic. Situația nu este deci prea clară. În fond, nici Biserica omano-Catolică, nici Bisericile Protestante nu sînt capabile de a-și impune deziile lor. Astăzi autoritatea Bisericii funcționează într-o manieră deosebită de recut: trebuie să se țină seama de opiniile și de voința credincioșilor».

În consecință, autorul crede că trebuie să ne așteptăm în viitor la tot felul e noutăți confuze și contradictorii din Olanda, unde urmările unui «aggiornamento» se fac mai simțite. — *(Pr. Prof. Petru Rezuș).*

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Biserica Ortodoxă și Biserica Veche-Catolică,* în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 237—262.

Urmărind să înfățișeze o privire generală asupra raporturilor care au avut pe între cele două Biserici creștine în curs de aproape un veac (1874—1966), autorul precizează la început profilul manifestat de aceste raporturi în cele patru faze din dezvoltarea lor: congresele unioniste din 1874 și 1875; convorbirile prin corespondență de la 1892 pînă la 1910, între comisiile teologice din Leningrad și din Rotterdam; convorbirile de la Bonn în 1931; tratativele de la 1931 pînă în prezent.

Sînt analizate, după aceea, problemele dogmatice (Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție; învățătura despre Sfînta Treime; despre Biserică și mîntuire; Sfintele Taine; cultul creștin și Mariologia; infailibilitatea și primatul papal, problemele canonice și de ritual) asupra cărora Biserica Ortodoxă și cea Veche-Catolică au stabilit perspectivele unui acord complet sau parțial, oprindu-se în chip special asupra: validității hirotoniilor, căsătoriei preoților, intercomuniunii totale și asupra administrării Sfintei Împărtășanii.

În ultima parte sînt analizate perspectivele dialogului între ortodocși și vechi-catolici, în ansamblul spiritului ecumenist care animă azi toate Bisericile creștine, spirit ce deschide noi căi pentru purtarea tratativelor între diferite Biserici creștine în scopul înfăptuirii unității tuturor creștinilor.

John Warwick Montgomery, *Astrologia și alchimia luterană în epoca Reformei,* în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 46-e années, nr. 1—4, Paris, 1966.

Autorul pleacă de la o afirmație a lui Will Durant că Luther a respins astronomia lui Copernic, pentru a expune atitudinea protestantismului față de știință. Studiul este documentat și autorul se străduiește să fie cît mai convingător, ceea ce și reușește în unele privințe. Rezistența lui Luther față de teoria lui Copernic este însă bine cunoscută. Ea poate fi accidentală sau determinată de epoca sa. Incontestabil că această atitudine inițială a protestantismului nu poate fi identificată cu atitudinea actuală a teologilor protestanți, dintre care cel mai complex este Paul Tillich. Anumite atitudini deci ale Reformei au suferit mari corecturi pe parcurs. Studiul este interesant prin efortul depus, care în sine putea fi prevăzut dinainte.

A. T. Robinson, *La nouvelle Réforme,* Neuchâtel, Éditions Delachaux et Niestlé, 1966, 126 p.

Căutările protestantismului contemporan se cristalizează, în ultima vreme, în jurul unor dovadă a aprecierii care ridică sau încearcă să rezolve probleme creștine de viață de primul ordin. Cartea lui J. A. T. Robinson a fost tradusă în limba franceză sub titlul de mai sus, în limba germană: *Eine neue Reformation* (Kaiser Verlag, München, 1965), iar în limba engleză titlul său este: *The New Reformation* (SCM Press, London, 1965).

Cartea este asemănătoare și în interdependență spirituală și problematică, întrucît pune probleme cu deosebit curaj și cu o noutate surprinzătoare, cu cartea: *Honest to God* (SCM Press, London, 1963, p. 141), care a declanșat vestita «The Honest to God Debate» în Biserica Anglicană. Interesant de știut este că aceste cărți evită chestiunile arid științifice și își îndreaptă atenția încordată asupra problemelor mari, care solicită creștinismul contemporan.

Este meritul incontestabil al acestor cărți de a sesiza așa-numitele probleme cheie ale religiei creștine în contemporaneitate și de a încerca să le soluționeze.

Episcopul englez John A. T. Robinson nu expune deci în cele două lucrări ale sale, citate mai sus, un sistem teologic sau o concepție personală. Influențat de teologii protestanți Karl Barth, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer și Rudolf Bultmann, J. A. T. Robinson nu se ocupă cu sistematizarea și închegarea de concepții teologice, ci crede că trebuie să acorde atenție deosebită, în spiritul teologilor protestanți, unor probleme care rezultă din scrierile lor și solicită atenția creștinismului în epoca contemporană.

În «Honest to God», Robinson militează pentru zidirea unei «Biserici pentru cei absenți», socotind că aceasta este definiția cea mai clasică posibilă a Bisericii. Credincioșii Nazarineanului nu pot într-adevăr să existe decît potrivit imaginii lui Iisus însuși «Care nu trăiește decît pentru alții», «a Cărui viață a fost pentru alții». Așa că viața este cea care pune și Bisericii în față cuvintele Mîntuitorului, potrivit cărora «Biserica voind să-și salveze viața sa o va pierde și că acceptînd să o piardă, ea o va salva».

După Robinson, secolul al XX-lea este mai ales un secol economic, nu dogmatic. Totuși Robinson consideră pe primul plan, în actualitatea creștină, unele probleme tulburătoare, care arată că și viața își are problemele ei importante, care trebuie luate în considerare. Între aceste probleme, episcopul Robinson consideră pe primul plan «foamea».

Toate puterile Bisericii trebuie să se îndrepte, folosind mijloacele sale specifice, pentru a contribui la ameliorarea acestor «absenți». Oricare misionar trebuie să știe că fiecare are nevoie nu numai de pîine, ci și de cuvîntul lui Dumnezeu, dar nevoia de pîine este o nevoie fizică imperioasă, care nu este desființată prin propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu, ci afirmată, așa cum trebuie înțelese corect cuvintele Domnului.

Față de asemenea probleme care se pun Bisericii, Robinson cere un nou limbaj pentru cei pe care el îi numește «absenți». «Va trebui, spune el, de încercat propovăduirea lui Iisus, eliberat de toate metafizicile, de toți falșii zei cerești, ca și de toate temerile religioase și pietiste».

Asemenea concepții trec, în continuare, și în cartea: *The New Reformation*, care și ea a fost editată în ediții populare. Noua sa carte, alcătuită din patru capitole și două apendice, arată că Biserica (Anglicană) și-a considerat misiunea sa îndeplinită o dată ce a înălțat un edificiu cultic pentru fiecare credincios. Această orînduială este însă destul de insuficientă. Ca exemple ale acestor semne, autorul aduce pe Martin Luther King, Abbé Perre, East Harlem Protestant Parish și pe alții. Biserica, și în aceasta constă «noua reformă» a lui Robinson, trebuie să creeze condiții favorabile pentru înmulțirea unor asemenea semne, care arată revirimentul creștin contemporan.

Biserica se reduce adeseori numai la o asistență spirituală, fără a considera marile imperative ale momentului. Se practică deci un fel de izolaționism ecleziastic, un abstracționism, o desprindere de realitatea stringentă a credincioșilor. Un semn deosebit de pregnant constituie Martin Luther King. Acest așa-zis semn ridică problema deosebit de importantă a felului cum e pusă problema păcii în Biserică. Sugestiile sînt multe și determină discuții rodnice. Această problemă implică apoi o sumedenie de alte probleme de mare importanță nu numai pentru credincioși. Una dintre acestea este problema religioasă a segregării rasiale, care acolo unde se practică pune în discuție însăși principiile religiei creștine. A fi creștin și totodată a fi rasist înseamnă nu numai a nu cunoaște învățătura Mîntuitorului, și a nega principiile universal umane de coexistență și a contribui la declanșarea de războaie. Cu alte cuvinte, înseamnă a nega însuși creștinismul.

Expunînd aceste păreri, episcopul Robinson denunță unele forme de sclerozare ale Bisericii și pentru remediere propune cursuri teologice pentru credincioși, cuprinzînd următoarele discipline: 1. Istoria Bisericii în secolul al XX-lea; 2. Teologia misiunii în secolul al XX-lea; 3. Teologia sistematică contemporană și 4. Etica problemelor actuale. Propunerea aceasta este făcută în cunoștință de cauză. Credincioșii actuali nu pot fi antrenați în problemele majore ale Bisericii, dacă nu cunosc principiile elementare ale teologiei creștine. Accentul însă trebuie pus, așa cum s-a arătat, pe semnele contemporane, care cer o «nouă reformă».

Pornind de la vechea Reformă, Robinson încearcă să prezinte jaloanele noii Reforme, așa cum o concepe el. Fără a provoca sfișieri în interiorul Bisericii, Robinson caută sensul vechi al Reformei în modalitatea punerii noilor probleme. Caracteristica omului modern este părăsirea metafizicii. Credinciosul modern însă trebuie să fie conștient că nu există chestiuni «adiaphora». Oricît de departe s-ar petrece lucrurile, toți creștinii sînt angajați prin comuniunea lor de credință și de viață.

Iată de ce cartea aceasta a episcopului Robinson, ca și cea anterioară, prin problemele puse, solicită nu numai interesul credincioșilor anglicani, ci și al tuturor celorlalți creștini, fiind o sursă de multiple și rodnice meditații. — *(Pr. Prof. Petru Rezuș).*

Pr. Prof. M. Șesan, *Despre încheierea epocii patristice,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 5—6, p. 361—366.

Pentru cunoașterea timpului în care se încadrează argumentarea patristică folosită cu predilecție de teologia ortodoxă de după încetarea epocii patristice, autorul cercetează la început *epocile scrisului patristic,* analizînd diferitele periodizări făcute de către cercetătorii vechi și noi — catolici, protestanți și ortodocși — și constată că «periodizarea Patrologiei nu este definitivă nici în Apus, nici în Răsărit, ci mai are nevoie de corectări».

Trecînd la problema *încheierii epocii patristice* la Sfîntul Ioan Damaschin († 749) în Răsărit și la Isidor de Sevila († 636) în Apus, autorul analizează opera acestor doi scriitori bisericești în ambianța vremii și constată că, pentru Răsărit, opera Sfîntului Ioan Damaschin devine inauguratoare a unei epoci post-patristice. De aceea în perioada ultimă a epocii patristice în Răsărit trebuie inclus și Sfîntul Teodor Studitul, mare apărător al Ortodoxiei.

În încheiere autorul pledează pentru recunoașterea unei *epoci post-patristice* care s-ar încheia cu Mihail Psellos († 1078), care, ca și Sfîntul Ioan Damaschin, «creează pentru viitor», întrucît distingînd concret trei căi de cunoaștere a realității și aplicînd metodele proprii fiecărei căi — cunoașterea empirică-științifică a realului pămîntesc, cunoașterea filozofică în precizarea concepțiilor despre lume și delimitarea țelurilor teologiei — el s-a dovedit «partizan al Ortodoxiei patristice, retor, canonist, literat, exponent al unui real umanism creștin și adevărat precursor al învățaților din epoca Renașterii».

De aceea încheierea epocii patristice ar trebui extinsă asupra epocii post-patristice, care, include răstimpul încadrat de cei «doi martori fideli» ai vremii lor: patriarhul Fotie și Mihail Psellos.

Pr. Ioan Mircea, *Cinstirea Sfinților Apostoli Petru și Pavel în Ortodoxie în lumina apostolicității și sobornicității Bisericii,* în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 5—6, p. 466—486.

În legătură cu comemorarea a 1900 de ani de la moartea Apostolilor Petru și Pavel, autorul reafirmă învățătura ortodoxă cu privire la locul acestor Apostoli în mijlocul celorlalți Apostoli și reliefează interpretările greșite ivite în decursul istoriei în legătură cu poziția lor și mai cu seamă aceea a Sfîntului Apostol Petru, pe care Biserica Romano-Catolică își fundamentează doctrina catolicității a prima-

tului papal, a infailibilității și alte învățături generale din aceste abateri de la Ortodoxie.

În dezvoltarea subiectului, după unele precizări asupra apostolicității și sobornicității Bisericii, ca și asupra harismei apostolatului și a episcopatului de succesiune apostolică, înfățișează cum este înțeleasă în Biserica Romano-Catolică: «personalitatea lui Petru și activitatea lui; personalitatea și activitatea Sfîntului Apostol Pavel, analizînd pretinsele texte primațiale noutestamentare. După aceea este înfățișat felul în care este apreciată poziția centrală a celor doi mari Apostoli, ca o întîietate de cinste, în Biserica Ortodoxă, care a rămas fidelă concepției despre sobornicitate și apostolicitate, avînd ca dreptar învățătura neschimbată a Noului Testament, a Sfinților Părinți și a sinoadelor ecumenice din primele veacuri.

Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel, în lumina sobornicității Bisericii*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 5—6, p. 452—465.

Închinînd studiul său comemorării a 1900 de ani de la moartea mucenicească a celor doi corifei ai Apostolilor, autorul se oprește în partea întîia asupra vieții și activității Apostolilor Petru — unul din cei doisprezece — și a Sfîntului Pavel — care nu a făcut parte din cei doisprezece, pentru ca în partea a doua să răspundă la întrebarea: «care sînt, în această importantă perioadă din epoca primară a creștinismului relațiile dintre cei doi mari Apostoli Petru și Pavel în cadrul misiunii creștine și al vieții bisericești, și care este semnificația acestor relații pentru creștinătatea din zilele noastre».

Autorul caută răspunsul la această întrebare, care are adînci implicații eclezziologice și o netăgăduită importanță pentru definirea bazelor doctrinare ale «Mișcării ecumenice», în Faptele Apostolilor, în cele paisprezece Epistole ale Sfîntului Apostol Pavel și în cele două Epistole ale Sfîntului Apostol Petru, din care desprinde următoarele fapte istorice, adevăruri dogmatice și îndemnuri practice pentru credință și viața creștină:

1) Hristos a întemeiat o singură Biserică, clădită pe credința Apostolilor în Dumnezeul lui Iisus Hristos, Care stă în nemijlocită legătură, prin Duhul Sfînt, cu Trupul Său — Biserica;

2) Cei doisprezece Apostoli împreună cu Sfîntul Apostol Pavel au o situație unică în viața Bisericii primare și de neînlocuit în viața ulterioară a creștinismului, deoarece au fost chemați la Apostolat și au primit harisma specială a apostoliei direct de la Hristos;

3) Fiecare dintre Apostolii direcți ai Mîntuitorului știa că Biserica a fost zidită de Domnul Hristos nu pe credința, mărturisirea și privilegiile unui singur Apostol, ci «pe temelia tuturor Apostolilor și Proorocilor» (Efes. II, 20) și că «piatra cea din capul unghiului» nu este vreun om, ci însuși Iisus Hristos;

4) Întemeiată dintru început, pe unitatea de credință, de mărturisire și de colaborare frățească a Sfinților Apostoli, Biserica creștină ca Trup tainic al lui Hristos este una, sfîntă, sobornicească și apostolească;

5) Pînă la 1054 aceste însușiri ale Bisericii — în special apostolicitatea și sobornicitatea — erau nu numai obiect de credință, ci realitate istorică bine conturată și unanim recunoscută de fiecare Biserică locală;

6) Netemeinicia argumentelor biblice invocate de teologii romano-catolici în sprijinul pretinsului primat al lui Petru față de ceilalți Apostoli (se semnalează adevăratul înțeles al textelor: Matei XVI, 18—19; Ioan XX, 1—23; Ioan XXI, 15—17, Fapte XV, 1—29; Gal. II, 9). Redăm un ultim argument din demonstrația autorului asupra acestui punct: «Înșiși Apostolii Mîntuitorului au stabilit și au respectat principiul autonomiei jurisdicționale a fiecăruia în cuprinsul teritoriului respectiv de activitate, principiul neamestecului în cîmpul misionar al altora, iar cel dintîi Apostol care a predicat personal Evanghelia la Roma și care a condus

Biserica de acolo a fost Sfîntul Pavel, nu Sfîntul Petru, acesta sosind în capitala imperiului abia după eliberarea Sfîntului Pavel din prima captivitate romană (Rom. I, 5—6; XV, 15—21, 29);

7) Egalitatea dintre Apostoli și colaborarea lor frățească sînt confirmate de istoria Bisericii postapostolice;

8) Afirmarea egalității și independenței între Bisericile locale izvorăște din conștiința că după cum Iisus Hristos a dat aceeași putere Sfinților Săi Apostoli, tot așa fiecare Biserică locală este iubită de Dumnezeu-Tatăl, este condusă de Dumnezeu Fiul și este plină de Duhul Sfînt în măsură egală cu oricare alta;

9) Ca orice episcop local, episcopul Romei a avut jurisdicție, în veacul apostolic și în cele următoare din epoca patristică doar în cuprinsul diocezei sale, avînd îndatorirea de a respecta principiul tradițional al sobornicității și de a păstra comuniunea frățească cu toți ceilalți episcopi;

10) Dreptul de întîietate acordat unor episcopi din metropolele administrative ale statului — Roma în Apus și Constantinopol în Răsărit — a rămas doar primat de onoare (primul între egali) în concepția ecleziologică răsăriteană, și a fost transformat într-o putere jurisdicțională și suprapusă în ecleziologie apuseană, aplicată asupra Bisericilor locale din Apus, dar cu pretenția de extindere a acestei false puteri jurisdicționale asupra întregii Biserici creștine, ducînd la ruperea Bisericii de Apus de Biserica Ortodoxă de Răsărit și provocînd apoi,

11) fenomenul Reformei din veacul al XVI-lea care n-a putut fi frînat — din punctul de vedere catolic — nici de Conciliul de la Trident, nici de Conciliul I de la Vatican și nici de Conciliul al II-lea de la Vatican;

12) În ultimul paragraf autorul înfățișează poziția Bisericii Ortodoxe Române în legătură cu activitatea desfășurată în prezent pentru unitatea Bisericilor

Episcop Dr. Nicolae Macariopolski, *Familia creștină ca biserică familială*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 230—236.

Definirea familiei prin compararea cu celula primă și de bază — fie în organismul animal, fie în organismul social — este într-adevăr justă și reușită, dar nu este deplină, pentru că nu explică complet conținutul noțiunii «familie», adică nu determină în mod just și ființa și scopul căsătoriei, ca instituție pe care se întemeiază însă familia. Nici definirea dată acesteia de Modestin: «căsătoria este unirea barbatului cu femeia, copărtășie pentru toată viața, convietuire conformă dreptului divin și uman» nu explică unul din scopurile de bază ale căsătoriei : nașterea de copii, continuarea neamului. De aceea — ca definire întreagă «căsătoria este unirea amiabilă (născută din iubire și susținută de iubire) a bărbatului cu femeia, pentru o comuniune sexuală și spirituală, pentru continuarea neamului, pentru viața comună și întrajutorare reciprocă; iar familia este comuniunea în care se nasc, sînt îngrijiți și educați copiii născuți din căsătorie».

Așadar, așezate pe această bază real-biologică și social-umană căsătoria și familia se transformă, în creștinism, în entități etice și sacramentale, căsătoria devenind o unire tainic-harică între bărbat și femeie, iar familia, după cuvintele Sfîntului Apostol Pavel, devenind «biserica familială», adică o parte din Sfînta Biserică, ca unire divino-umană, ca «Trup tainic al lui Hristos» (Col. I, 18).

În cuprinsul articolului său autorul analizează din punct de vedere creștin aspectele multiple ale vieții individuale, sociale și religioase ale membrilor ce formează instituțiile căsătoriei și familiei, ajungînd la încheierea că «creștinismul — pe temelia naturală de la început a căsătoriei și familiei rînduită de Dumnezeu —

stabilește «biserica familială» ca o unire sfințită prin harul lui Dumnezeu între bărbat și femeie, precum și familia ca o casă în care, în chip nevăzut și haric, locuiește Dumnezeu, Care păzește și sfințește pe cei care trăiesc în ea».

Pr. Gh. P o p e s c u-Ţînţăreni, *Concepţia creştină despre muncă*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 394—407.

Înțelegînd munca drept condiția esențială și permanentă a vieții omenești și a progresului omenirii, și socotind că studierea din punct de vedere creștin a muncii nu poate fi niciodată închisă, autorul întreprinde o atentă cercetare asupra concepției despre muncă în gîndirea religioasă și în viața omenirii.

După o justă interpretare asupra «genezei și evoluției muncii», ca și asupra muncii în starea paradiziacă», autorul trece la analizarea aspectelor speciale ale «muncii în starea de păcat» și ale «muncii în starea de mîntuire», ajungînd la concluzia că creștinismul, afirmînd viața morală și spirituală, tinde spre crearea personalității umane, către realizarea căreia singura cale este munca. În creștinism «munca nu mai este chin, nici blestem și nici rușine; este binecuvîntare pentru orice om». De aceea creștinul este obligat ca, potrivit vocației sale, să-și îndeplinească profesia sa prin muncă, prin care se înlătură lipsurile și suferințele din lume, și se înfrățesc oamenii și popoarele.

N. S t o i c e s c u, *Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 408—429.

Spre deosebire de cercetarea felului cum se zugrăveau bisericile în veacurile al XV-lea—al XVII-lea — în legătură cu care datele documentare sînt mai sărace —, cercetarea aceleiași probleme pentru veacul al XVIII-lea și prima jumătate a veacului al XIX-lea are la dispoziție știri documentare mult mai bogate asupra școlilor autohtone de zugravi, asupra organizării acestora în bresle, asupra însemnărilor unora dintre acești meșteri zugravi asupra muncii de pregătire și asupra zugrăvirii înseși, precum și asupra contractelor încheiate între meșterii zugravi și între cei ce comandau zugrăvirea de biserici.

În prima parte autorul cercetează îndeaproape *Erminiile* traduse din grecește de diverși zugravi cu experiență, arătînd în scurt importanța acestor erminii pentru zugrăvirea bisericilor și modul cum se aplicau în practică regulile pe care le conțineau. Deși *Erminiile* îngrădeau în parte libertatea de creație a zugravilor, ele erau necesare acestora, întrucît fără sfaturile lor puțini zugravi din epoca respectivă ar fi putut executa mulțimea figurilor și scenelor iconografice, mai ales că mulți dintre ei, în afară de talent, nu posedau o cultură deosebită.

Trecînd la cercetarea contractelor, autorul, folosind conținutul contractelor publicate și al celor inedite — dintre care reproduce, în anexe, integral ori în rezumat 24 de contracte și documente — sintetizează știrile bogate pe care acestea le conțin asupra felului cum se zugrăveau bisericile, și cum se zugrăveau și se poleiau icoanele și catapetezmele în această epocă.

La capătul cercetării sale autorul afirmă că la sfîrșitul veacului al XVIII-lea și începutul veacului al XIX-lea «existau în pictura bisericească din Oltenia două curente: unul, reprezentat de meșterii zugravi recrutați în general din mediul călugăresc, care căutau să păstreze tradiția iconografiei de la marea ctitorie brîncovenească de la Hurezi, și un alt curent reprezentat de numeroșii meșteri locali, cu cunoștințe mai sărace în ceea ce privește tehnica meșteșugului zugrăviei, care cunoșteau și respectau mai puțin *Erminiile*, — dar care au creat — tocmai de aceea o pictură mai originală».

Pr. Prof. Ene Branişte, *Cîteva cuvinte despre miridele (părticelele) speciale, scoase la proscomidie, pentru felurite scopuri,* în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 5—6, p. 495—497.

Pornind de la faptul că în legătură cu practica scoaterii de către preoţi a unor părticele (miride) speciale, din prescurile folosite la Proscomidie, la cererea expresă a credincioşilor, nici una din ediţiile de pînă acum ale liturghierului românesc (şi ale celorlalte liturghiere ortodoxe) nu pricizează *«Momentul* din cursul Proscomidiei cînd trebuie scoase astfel de miride, *locul* unde vor fi aşezate pe sfîntul disc, *timpul* cît rămîn acolo aceste miride şi *modul* folosirii lor», autorul analizează practica felurită în această privinţă, şi, generalizînd-o, propune rînduială care ar urma să fie introdusă într-o nouă ediţie a liturghierului românesc.

Prot. Gheorghe Geţia, *Despre stihurile de la slujbele Sfintelor Paşti,* în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 300—305.

Textele din Sfînta Scriptură folosite în cultul Bisericii creştine «nu sînt redate într-o traducere, care să respecte întru totul termenii originali şi deci sensul lor adevărat». Ca o exemplificare a acestui fapt autorul analizează cazul folosirii la slujba tîrnosirii bisericii şi la slujba Sfintelor Paşti sub formă de stih a textului biblic: «Deschideţi boieri porţile voastre, ca să intre Împăratul măririi», luat din Psalmul XXIII (XXIV), 7—10.

În cadrul unei analize comparative a textului în redactarea ebraică şi în traducerea greacă a Septuagintei (şi a traducerii latine Vulgata), autorul încearcă să explice cum s-a produs schimbarea textului ebraic, care corect tradus este: *«Ridicaţi, porţilor, pragurile voastre cele de sus;* înălţaţi-vă, voi porţi ale veşniciei, ca să intre Împăratul măririi», în cel grecesc, care a redat astfel: *«Ridicaţi căpetenii porţile voastre...»,* prezentînd comparativ şi felul cum a fost redat acest text în diferitele traduceri româneşti. Cu acest prilej explică şi folosirea termenului «boieri» în loc de căpetenii, legînd-o de obiceiul ca ctitorii să predea locaşul zidit de ei în folosire pentru cult la cererea arhiereului sfinţilor.

În continuare este prezentată interpretarea literală şi alegorică a ideilor ce se desprind din cuprinsul acestui stih.

Gabriel Popescu, *Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel în imnografia ortodoxă,* în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 386—390.

Culegînd cu pricepere mărturiile din cîntările şi rugăciunile folosite în slujba Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel, autorul realizează o succcintă şi interesantă prezentare a «însoţirii sfinte, alese», în care alcătuitorii de cîntări şi orînduitorii slujbei au înfăţişat «împreună-lucrarea şi împreună-prăznuirea» celor doi Apostoli.

Într-adevăr «cîntările zilei de 29 iunie prezintă pe Sfinţii Petru şi Pavel situaţi pe aceeaşi treaptă, fără să fie vorba de nici un fel de supraordonare şi subordonare, sau de separare între ei, apoteozîndu-i ca «împreună-şezători pe scaunul Darului». Aceasta în special pentru cîntările adresate în comun celor doi Sfinţi Apostoli. Iar cînd sînt cercetate cîntările adresate fiecăruia dintre cei doi Apostoli — cîntări «repartizate în mod sensibil egal, într-o succesiune şi cu o alternanţă perfectă» — atunci cînd Apostolul Petru este numit «mai-marele Apostolilor, mai-mare al Bisericii şi întîi pe scaun şezător, vîrf al slăviţilor Apostoli şi piatra credinţei», Apostolul Pavel este numit «gura Domnului şi temeiul învăţăturilor, pe scaunul Apostolilor întîişezător, piatră de temelie de mult preţ în marginea unghiului a Mîntuitorului şi Domnului, pecetea şi cununa Apostolilor...».

Și dacă se ține în seamă încă și faptul că imnograful spune că Biserica a fost zidită nu pe persoana lui Petru, ci «pe piatra Ortodoxiei Tale Apostole Petre, a întărit Stăpînul Iisus Biserica neclătită», atunci reiese limpede că Sfinții Apostoli Petru și Pavel sînt amîndoi numiți «întîiședători pe scaunul Apostolilor, piatră de temelie a credinței, și vîrf și cunună a Apostolilor», ceea ce nu îngăduie o supraordonare a unuia și subordonarea altuia.

Pentru că Biserica nu a cunoscut o ierarhizare între cei doisprezece, cărora le-a adus aceeași cinstire, aceeași venerare. Și ca mărturie a așezat prăznuirea tuturor Apostolilor — Soborul Sfinților Apostoli — la 30 iunie, precedînd prăznuirea comună a tuturor, de prăznuirea aparte a celor mai rîvnitori dintre ei — Sfinții Apostoli Petru și Pavel.

Prof. I. D. Ștefănescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 328—341.

Un studiu sistematic și frumos exemplificat — prin descriere și prin 20 de reproduceri fotografice — a reprezentării iconografice a celor doi Sfinți Apostoli, care se cercetează cu dificultate «din pricina sărăciei izvoarelor». Dintre acestea trebuie studiate în primul rînd cele mai apropiate de vremea cînd acești Sfinți Apostoli au trăit.

Ca pricini ale sărăciei materialului vechi iconografic autorul socotește în primul rînd faptul că Sfinții Petru și Pavel, ca și ceilalți Apostoli sînt rar descriși în inscripții și în monumentele literare vechi, și faptul că nu se cunosc portrete ale celor doi Sfinți Apostoli «nici din secolul al II-lea și nici din prima jumătate a secolului al III-lea». Însă cum «arta portretului se întemeiază pe cunoașterea personajului, pe observații și studii ale figurii și caracterului», trebuie admis ca portretele celor doi Apostoli, existente atît în Răsărit cît și în Apus, s-au întemeiat pe astfel de portrete necunoscute azi, de la care s-au propagat chipurile lor — în sculptura și pictura, în miniatură și cizeluri — care s-au păstrat «în cartoane și schițe care circulau, ori în tradiția orală». Această reprezentare a Sfinților Apostoli numită «oficială» a dat «opere impersonale și mai mult sau mai puțin îndepărtate de prototipuri și de adevărul istoric».

În continuare sînt descrise reprezentările vechi iconografice cele mai caracteristice ale celor doi Sfinți Apostoli în diferite forme, începînd de la veacul al III-lea pînă în veacul al VI-lea, care, fiind «opere de artiști sau lucrări de stil oficial și industrie artistică, formează temeiul iconografic în ordine istorică».

Din aceste reprezentări vechi s-a inspirat arta din evul mediu și din epoca modernă, «realizînd uneori lucrări impresionante ca valoare artistică, ori reproducînd numai o parte din însușirile iconografice, din Răsărit și din Apus, urmînd «erminiile» asupra chipului lor, reprezentări în care «elementele principale ale figurii nu ne fac însă să uităm prototipul». Totuși, avînd în vedere caracterul istoric pe care l-a căpătat arta creștină, portretele celor doi Sfinți Apostoli «au fost pictate în legătură cu activitatea lor», încadrîndu-se în «chipurile studiate» ale icoanei egiptene și a portretului antic.

Încadrîndu-se într-un ansamblu unic artistic cu arhitectura, pictura murală a pierdut independența picturii vechi și a fost «învestită cu o funcție nouă; funcția monumentală care obliga pe decoratori să folosească compozițiile și personajele drept anexe și auxiliare ale arhitecturii», îndreptîndu-se astfel «către decor și către funcția de veșmînt»; iar prin înmulțirea compozițiilor și a figurilor pictate, reprezentările iconografice au ajuns «să tindă, ori să nu poată evita pericolul de a fi prefăcute în artă de ilustrație». Astfel «chipurile Mîntuitorului, ale Maicii Domnului și Sfinților Apostoli, ocupă locuri de vază, în vederea punerii în lumină a ființei istorice și a caracterului». În continuare sînt descrise reprezentări iconografice ale Sfinților Apostoli Petru și Pavel din diferite epoci de dezvoltare a artei în Răsărit și Apus, începînd din veacul al XII-lea.

Olga și Prof. Victor Brătulescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie*, în «Mitropolia Olteniei». XIX (1967), nr. 5—6, p. 368—386.

Înfățișează succint subiectele și scenele în care apar cei doi corifei ai Apostolilor în pictura bisericilor și în icoane separate, prezentînd la început pe Apostolul Petru singur, apoi pe Apostolul Pavel singur și la sfîrșit pe cei doi Apostoli împreună.

După prezentarea chipului iconografic al Apostolilor Petru și Pavel, sînt arătate scenele din pictura bisericilor în care este înfățișat unul sau celălalt (precum: Pogorîrea Sfîntului Duh, Schimbarea la față, Tămăduirea soacrei lui Petru, Pescuirea minunată, Femeia tămăduită de suferință după 12 ani de boală, Învierea fiicei lui Iair, etc.), precizînd felul cum sînt realizate, din punct de vedere iconografic și bisericile unde se află, în țară, ori în afară de țară, scene deosebite din punct de vedere artistic.

Apoi sînt prezentate scenele iconografice în care cei doi Apostoli sînt înfățișați împreună în pictura murală a diferitelor biserici din Italia și din Bizanț și pe diferite uși împărătești și pe perdelele de altar (la biserica Sfinții Trei Ierarhi din Iași) în scene iconografice ca: Adormirea Maicii Domnului, Îngroparea Maicii Domnului, Împărtășirea Apostolilor.

Articolul se încheie cu prezentarea icoanei de familie a Sfinților Apostoli Petru și Pavel rămasă de la Petru Șchiopul, în care cei doi Apostoli sînt prezentați îmbrățișați.

A APĂRUT ȘI SE POATE PROCURA

LITURGHIERUL

A APĂRUT ȘI SE POATE PROCURA

PSALTIREA

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CONT 118.001 — BANCA NAȚIONALĂ A R. S. ROMÂNIA, FILIALA N. BĂLCESCU, CU MENȚIUNEA: PENTRU «STUDII TEOLOGICE», REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.