

2

măcar un diagnostic. Vreme de secole, s-a crezut în mod obișnuit că principala vocație creștină stătea exact în administrarea carității și dreptății. Biserica a fost, atât în Răsărit cât și în Apus, un învățător suprem al tuturor valorilor etice. Toate valorile etice ale civilizației noastre prezente se trag din surse creștine, și înainte de toate din Evanghelia lui Hristos. Din nou, Biserica este o societate care solicită omul întreg în slujba lui Dumnezeu și oferă tratament și vindecare întregului om, nu numai „sufletului” său. Dacă Biserica, ca instituție, nu poate adopta calea unei acțiuni sociale publice, creștinii nu pot renunța la îndatoririle lor civice, căci au de adus o imensă contribuție în „sfera materială”, tocmai în calitate de creștini.

Limitele Bisericii¹

George T. Iovlevski
Biserica, Scriptura, Tradiție

Este foarte dificil de dat o definiție exactă și consistentă a unei „secte” sau „schisme” (fac diferență între definiția teologică și simpla descriere canonică), deoarece o sectă în Biserică este întotdeauna ceva contradictoriu și nefiresc, un paradox și o enigmă. Căci Biserica este unitate, și întreaga ei ființă este această unitate și unire, a lui Hristos și în Hristos. „Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup” (I Cor. 12, 13), iar prototipul acestei unități este Treimea cea deoființă. Măsura acestei unități este catholicitatea sau sobornicitatea (*sobornost*), în care impenetrabilitatea conștiințelor personale este atenuată – și chiar suprimată – în unitatea deplină a cugetului și sufletului, iar mulțimea celor care cred sunt o inimă și un suflet (cf. *Fapte*, 4, 32). O sectă, în schimb, presupune separare, izolare, pierderea și

¹ Mulțumim Preasfințitului Alexander Mileant pentru permisiunea și binecuvântarea de a publica acest material. Traducerea s-a efectuat după: „The limits of the church”, Missionary Leaflet # E95b, Holy Protection Russian Orthodox Church, 2049 Argyle Ave. Los Angeles, California 90068 (limits_churchdoc,01-18-99)
http://www.fatheralexander.org/booklets/english/limits_church.htm

tăgăduirea sobornicității. Spiritul sectar este exact contrarul spiritului Bisericii.

Întrebarea despre natura și semnificația schismelor și sectelor în Biserică a fost pusă în toată acuitatea sa încă din timpul disputelor baptismale din veacul al treilea. În acea vreme, Sf. Ciprian de Cartagina a dezvoltat cu o neînfricăată consecvență o doctrină a totalei absențe a harului în orice sectă, tocmai ca sectă. Întreaga semnificație și întreg accentul logic al raționamentului său stătea în convingerea că tainele sunt așezate în Biserică. Aceasta înseamnă că ele se săvârșesc și pot fi săvârșite numai în Biserică, în comuniune și în sobornicitate. Prin urmare, orice violare a sobornicității și a unității în sine duce imediat dincolo de ultima graniță într-un hotărât „afară”. În viziunea Sf. Ciprian, orice schismă însemna o ieșire din Biserică, din acest trup sfințit și sfânt, singurul unde răsare primăvara baptismală, apele mântuirii, *quia una est aqua in ecclesia sancta* (Epist. 1 xxi, 2).

Învățătura Sf. Ciprian despre privarea de har a sectelor este exact opusul învățăturii sale despre unitate și sobornicitate. Nu este aici locul sau momentul să reamintim și să expunem deducțiile și argumentele Sf. Ciprian. Fiecare dintre noi și le reamintește și le cunoaște, este dator să le cunoască, este dator să și le amintească. Ele nu și-au pierdut puterea până astăzi. Înfrâurirea istorică a Sf. Ciprian a fost continuă și puternică. La drept vorbind, învățătura Sf. Ciprian n-a fost niciodată dezmințită în premisele ei teologice. Chiar și Augustin nu era foarte departe de Ciprian. El a fost în dispută cu donatiștii, nu cu Ciprian însuși, și nu a încercat să-l combată pe acesta; într-adevăr, argumentul său privea mai mult măsurile și concluziile practice. În raționamentul său privind unitatea Bisericii, unitatea iubirii ca o condiție necesară și hotărâtoare pentru puterea mântuitoare a tainelor, Augustin nu face de fapt decât să-l repete pe Ciprian în cuvinte noi.

Însă concluziile practice trase de Ciprian nu au fost acceptate și sprijinite de conștiința Bisericii. Ne putem întreba cum a fost cu

putință aceasta, dacă premisele sale n-au fost nici contestate, nici respinse. Nu este nevoie să intrăm în detaliile relațiilor canonice ale Bisericii cu sectarii și ereticii; este o poveste destul de neclară și încurcată. Este suficient să spunem că există ocazii când, prin însăși acțiunile ei, Biserica dă să se înțeleagă că tainele sectarilor – și chiar ale ereticilor – sunt valide, că tainele pot fi celebrate în afara limitelor strict canonice ale Bisericii. Biserica primește în mod regulat membri proveniți de la secte – și chiar din erezii – nu pe calea Botezului, prin aceasta dând să se înțeleagă sau presupunând că ei fuseseră deja în fapt botezați în sectele și ereziile lor. În multe cazuri, Biserica primește membri chiar și fără mirungere, și uneori și clerici în rangurile lor actuale. Cu atât mai mult trebuie să fie acest fapt înțeles și explicat ca o recunoaștere a validității sau realității riturilor corespunzătoare celebrate asupra lor „în afara Bisericii”.

Dacă sacramentele sunt celebrate, oricum, aceasta se poate numai în virtutea Duhului Sfânt, iar regulile canonice stabilesc sau descoperă astfel un anume paradox mistic. În ceea ce face, Biserica dă mărturie despre întinderea teritoriului ei mistic chiar dincolo de granițele canonice: „lumea din afară” nu începe imediat. Sf. Ciprian avea dreptate: tainele se săvârșesc numai în Biserică. Dar el a definit acest „în” prea grăbit și prea îngust. N-ar trebui oare să argumentăm în direcția opusă? Acolo unde se săvârșesc tainele se află Biserica. Sf. Ciprian a plecat de la presupunerea tacită că limitele canonice și harismatice ale Bisericii coincid invariabil, și tocmai această ecuație nedemonstrată nu a fost confirmată de conștiința sobornicească a Bisericii.

Ca organism mistic, ca Trup tainic al lui Hristos, Biserica nu poate fi descrisă în mod adecvat numai în termeni sau categorii canonice. Este cu neputință să afirmi sau să distingi adevăratele limite ale Bisericii numai prin semne sau indicii canonice. Foarte adesea, frontiera canonică determină și frontiera harismatică, și ceea ce este legat pe pământ este legat printr-o legătură

indisolubilă și în ceruri. Însă nu întotdeauna. Și încă mai frecvent, nu imediat. În ființa sa sacramentală, tainică, Biserica depășește toate normele canonice. Din acest motiv, un dezacord canonic nu înseamnă imediat o sărăcire sau pustiire mistică. Tot ceea ce a spus Sf. Ciprian despre unitatea Bisericii și taine poate fi și trebuie să fie acceptat. Însă nu este necesar să tragem cu el frontiera finală în jurul trupului lui Hristos numai prin intermediul punctelor canonice.

Acest fapt ridică o problemă generală și o îndoială. Sunt aceste reguli și acte canonice supuse generalizării teologice? Este posibil să le atribui temeieri și motivații teologice? Sau ele reprezintă mai curând numai judecata și indulgența pastorală? N-ar trebui să înțelegem modul canonic de acțiune ca o tăcere îngăduitoare privind lipsirea de har mai degrabă decât o recunoaștere a realității sau validității riturilor schismatice? Și dacă se întâmplă așa, este oare atunci prudent a cita sau a introduce fapte canonice într-un argument teologic?

Această obiecție este legată de teoria așa-numitei „iconomii” (*oikonomia*). În întrebuintarea bisericească generală, „iconomia” este un termen cu foarte multe înțelesuri. În sensul său cel mai larg, el îmbrățișează și semnifică întreaga lucrare de mântuire (cf. Col. 1, 25; Efes. 1, 10; 3, 2, 9). Vulgata îl traduce de obicei prin *dispensatio*. În limbajul canonic, „iconomia” nu a devenit un termen tehnic. El este mai curând un cuvânt descriptiv, un fel de caracteristică generală: „iconomia” este opusă „acriviei” (*akribeia*, ἀκριβεία) ca un fel de relaxare a disciplinei, o scutire sau excepție de la „regula strictă” (*ous strictum*) sau de la regula generală. Motivul dominant al „iconomiei” este tocmai „filantropia”, discernământul pastoral, o chibzuință pedagogică – concluzia este întotdeauna de utilitate practică. „Iconomia” ține mai curând de pedagogie decât de conștiința canonică. „Iconomia” poate și trebuie să fie folosită de fiecare păstor în parohia sa, încă și mai mult de un episcop sau sinod de episcopi. Căci „iconomia” înseamnă pastorație și pastorația înseamnă „iconomie”. În aceasta

se află întreaga putere și vitalitate a principiului „iconomic” – și de asemeni limitările sale. Nu orice problemă poate fi pusă și rezolvată în termeni de „iconomie”.

Ne putem întreba, prin urmare, dacă este cu putință să tratăm problema botezului sectarilor și ereticilor ca o problemă numai de „iconomie”. Desigur, în măsura în care este o problemă a câștigării pentru adevărul catholic (sobornicesc) a sufletelor pierdute, de a le aduce la „cuvântul adevărului”, atunci fiecare făgaș de acțiune se cere a fi „iconomic”; adică, pastoral, milostiv, iubitor. Păstorul trebuie să lase cele nouăzeci și nouă de oi și să o caute pe cea pierdută. Dar tocmai pentru acest motiv, este și mai mare nevoie de o deplină sinceritate și franchețe. Dacă acuratețea neechivocă, rigoarea și claritatea – în fapt, acrivia – sunt cerute în sfera dogmelor (cum altfel ar putea fi atinsă unitatea cugetelor?), acuratețea și claritatea sunt mai presus de toate necesare în diagnosticul mistic. Exact din acest motiv, problema riturilor sectarilor și ereticilor trebuie pusă și rezolvată în termenii celei mai stricte acrivii. Căci aici nu este atât o problemă de drept (quaestio juris), cât o problemă de fapt (quaestio facti), și într-adevăr de fapt mistic, de realitate sacramentală. Nu este o chestiune de „recunoaștere” pe cât este o chestiune de „diagnoză”; este necesar să identifică și să discernem realitățile mistice.

Aplicarea „iconomiei” la o asemenea problemă este cel mai puțin compatibilă cu punctul de vedere al Sf. Ciprian. Dacă dincolo de limitele canonice ale Bisericii începe imediat sălbăticia fără har, dacă schismaticii nu au fost botezați și viețuiesc încă în întunericul care precedă botezul, atunci claritatea, rigurozitatea și fermitatea sunt chiar și mai de nelipsit în actele și judecățile Bisericii. Aici, nici o „îngăduință” nu este cuvenită sau chiar posibilă; nu este îngăduită nici o concesie. Este oare de conceput, în fapt, ca Biserica să primească sectari saueretici în propriul său trup nu pe calea botezului numai ca prin aceasta să-și facă pasul lor hotărâtor ușor? Aceasta ar însemna cu siguranță o

complezență foarte nechibzuită și primejdioasă. Ar însemna o toleranță față de slăbiciunea omenească, iubirea de sine și lipsa de credință, o îngăduință cu atât mai periculoasă prin aceea că creează aparența unei recunoașteri de către Biserică a faptului că tainele și riturile schismatice sunt valide, nu numai în cugetele schismaticilor sau celor din afara Bisericii, ci și în conștiința majorității oamenilor Bisericii și chiar a conducătorilor ei.

Mai mult, acest mod de a acționa este aplicat deoarece creează această aparență. Dacă în fapt Biserica ar fi deplin convinsă că în secte și erezii botezul nu se împlinește, în ce scop ar primi re-unirea cu schismaticii fără botez? În mod cert, nu numai ca să-i salveze prin acest pas de la falsă rușine în mărturisirea publică a faptului că nu au fost botezați. Poate fi considerat un astfel de motiv onorabil, convingător, și de bună reputație? Poate fi de folos noilor veniți să reintre în unire prin ambiguitate și înăbușirea adevărului? Întrebării rezonabile dacă n-ar fi posibil prin analogie să unești cu Biserica evrei și musulmani prin „iconomie” și fără botez, Mitropolitul Antonie (Krapovitski) i-a răspuns de o desăvârșită candoare: „Ah, dar toți acești neofiți – și chiar cei botezați în numele lui Montanus și Priscilla – n-ar pretinde ei înșiși să intre în Biserică fără cufundare și rostirea cuvintelor: „În numele Tatălui...””. O astfel de pretenție poate fi avansată numai printr-o înțelegere greșită a harului Bisericii la acești sectari și schismatici al căror botez, cult și sistem ierarhic diferă puțin din punct de vedere exterior de cele ale Bisericii. Ar fi foarte jignitor pentru ei, la întoarcerea lor în Biserică, să trebuiască să stea în același rând cu păgânii și evreii. Din acest motiv, Biserica, îngăduind slăbiciunea lor, nu a mai săvârșit asupra lor actul exterior al botezului, însă le-a dat acest har în a doua taină” (*Faith and Reason*, 1916, 8-9, pp. 887-8).

Din argumentul Mitropolitului Antonie, simțul comun ar trage tocmai concluzia opusă. Pentru a-i conduce pe „neofiții” slabi și nerezonabili la „înțelegerea clară a harului lui Dumnezeu” care le lipsește, ar fi cu atât mai necesar și potrivit să se celebreze

asupra lor actul exterior al botezului, în loc de a le da lor, și multor altora, printr-o acomodare prefăcută la „suspiciunile” lor, nu numai o scuză ci și un temei spre a continua să se amăgească prin faptul echivoc că „botezul, cultul și sistemul lor ierarhic diferă numai puțin din punct de vedere exterior de cele ale Bisericii”.

Ne putem întreba cine a dat Bisericii acest drept nu numai de a schimba, ci pur și simplu de a aboli actul exterior al botezului, săvârșindu-l în asemenea cazuri numai în minte, prin implicare sau prin intenție la celebrarea celei de-a „doua taine” (i. e. mirungerea) cu cel nebotezat. După cum se știe, în cazuri speciale și excepționale actul „exterior”, „forma”, poate fi într-adevăr abrogată; este cazul botezului sângelui la martiri, sau chiar a așa-numitului *baptisma fluminis*. Însă acest botez este admisibil numai in casu necessitatis. Mai mult, cu greu se poate stabili o analogie între aceste cazuri și o îngăduință sistematică față de sensibilitatea și autoamăgirea cuiva. Dacă „iconomia” înseamnă discreția pastorală care contribuie la folosul și mântuirea sufletelor omenești, atunci într-un astfel de caz s-ar putea numai vorbi de „iconomie răsturnată”. Ar fi un regres deliberat în echivoc și obscuritate de dragul succesului pur exterior, deoarece îmbiserizarea launtrică a „neofiților” nu poate să aibă loc într-o asemenea stare de ascundere. Este aproape imposibil să imputi Bisericii o asemenea intenție perversă și meșteșugită. Și, în orice caz, rezultatul practic al acestei „iconomii” trebuie considerat extrem de neașteptat. Căci în Biserica însăși, în majoritatea s-a născut convingerea că tainele sunt săvârșite chiar și printre schismatici, că până și la secte există o ierarhie validă, deși interzisă. Adevărata intenție a Bisericii în actele și regulile sale ar apărea prea dificil de discernut, și din acest punct de vedere, de asemenea, explicarea „iconomică” a acestor reguli nu poate fi privită drept convingătoare.

Interpretarea „iconomică” ridică dificultăți însă și mai mari atunci când luăm în considerare premisele sale teologice generale.

Cu greu s-ar putea atribui Bisericii puterea și dreptul, cum s-ar spune, de a transforma „ceea ce nu a fost” în „ceea ce a fost”, de a prefăce ceea ce e lipsit de sens într-un lucru valid, după cum arată prof. Diovniotis (*Church Quarterly Review*, no. 231, April 1931, p. 97), în ordinea „iconomiei”. Aceasta ar da o ascuțime specială întrebării despre posibilitatea de a primi clerul schismatic „în rândurile clerului lor existent”. În Biserica Rusă, aderenți proveniți din Romano-Catolicism sau de la Nestorienii sunt primiți întru comuniune „prin lepădarea ereziei”, adică prin taina pocăinței. Clericilor li se oferă dezlegarea de păcate de către un episcop și prin aceasta, oprirea ce stă deasupra unui cleric schismatic este înlăturată. Apare întrebarea dacă este de conceput ca în această distribuie și iertare de păcate să fie împlinită în mod tacit – și chiar secret – botezul, mirungerea, hirotonirea ca diacon sau preot, uneori chiar și sfințirea ca episcop, fără nici o „formă” sau „act exterior” clar și distinctiv care ne-ar putea permite să observăm și să considerăm cu exactitate ce anume taine sunt săvârșite.

Aici, este un dublu echivoc, atât din punct de vedere al motivului, cât și din cel al faptului însuși. Pe scurt, poate să se celebreze o taină numai în virtutea „intenției” și fără vreun act vizibil? Bineînțeles că nu. Aceasta nu din cauză că „forma” ar include vreun efect suficient sau „magic”, ci tocmai fiindcă în celebrarea unei taine „actul extern” și revărsarea harului sunt în esență indivizibile și nedespărțite. Desigur, Biserica este „administratorul harului” și ei îi este dată puterea de a păstra și de a preda aceste daruri ale harului. Însă puterea Bisericii nu se extinde până la fundamentele înseși ale existenței creștine. Este cu neputință de conceput ca Biserica să aibă dreptul, „în ordinea iconomiei”, de a admite în funcția preoțească fără hirotonie clerul confesiunilor schismatice, chiar și pe al acelora care nu au menținut „succesiunea apostolică”, remediind nu numai toate defectele, ci și o totală lipsă a harului de vreme ce garantează

putere și recunoaștere prin intermediul unei „intenții” neexprimate.

Într-o asemenea interpretare, întregul sistem sacramental al Bisericii devine prea maleabil și elastic. Homiakov, la rândul său, nu a fost îndeajuns de atent, atunci când, în apărarea noii practici grecești de a-i primi prin botez pe latinii reuniți (cu Biserica), i-a scris lui Palmer că „toate sacramentele sunt împlinite numai în sânul adevăratei Biserici și nu contează dacă ele sunt împlinite într-o formă sau în alta: Reconcilierea (cu Biserica) înnoiește tainele și le completează, dând un înțeles deplin și ortodox ritualului care a fost înainte fie insuficient, fie heterodox, iar repetarea tainelor precedente este virtual conținută în ritualul sau faptul reconcilierii. Așadar, repetarea vizibilă a botezului sau mirungerii, deși nu e necesară, nu poate fi considerată ca greșită, și stabilește numai o diferență de ritual fără o diferență de opinie” (*Russia and the English Church*, ch. vi, p. 62). Aceasta este cu neputință. „Repetarea” unei taine nu este numai superfluă, ci și nepermisă. Dacă nu a avut loc nici o taină sau ceea ce s-a săvârșit înainte a fost un ritual imperfect, eretic, atunci taina trebuie săvârșită pentru întâia oară – și cu toată sinceritatea și candoarea. În orice caz, tainele sobornicești (catholice) nu sunt simple „ritualuri” și nu se poate trata cu un asemenea relativism disciplinar aspectul exterior al unei celebrări sacramentale.

Interpretarea „iconomică” a canoanelor poate fi plauzibilă și convingătoare, dar numai în prezența dovezilor directe și cu totul clare, ținând seama de faptul că se sprijină în general pe date indirecte și cel mai adesea pe intenții și concluzii indirecte. Interpretarea „iconomică” nu este învățătura Bisericii. Ea este numai o „opinie teologică” particulară, foarte târzie și foarte controversată, care s-a născut într-o perioadă de confuzie și decadentă teologică într-un efort grăbit de disociere cât mai strictă de teologia romană.

Teologia romană admite și recunoaște că în secte rămâne o ierarhie validă și chiar, într-un oarecare sens, „succesiunea

apostolică”, așa încât în anumite condiții pot fi săvârșite unele taine – și în fapt sunt împlinite – printre schismatici și chiar printreeretici. Premizele fundamentale ale acestei teologii sacramentale au fost deja stabilite cu suficientă precizie de către Fer. Augustin, iar teologul ortodox are toate motivele să ia în seamă teologia lui Augustin în sinteza sa doctrinală.

Primul lucru de remarcat la Augustin este modul organic în care el leagă problema validității tainelor de doctrina Bisericii. Realitatea tainelor celebrate de schismatici înseamnă pentru Augustin continuarea legăturilor lor cu Biserica. El afirmă în mod direct că în tainele sectarilor este activă Biserica: pe unii ea îi naște din sine, pe alții în afara sa, din slujnica sa, iar botezul schismatic este valid tocmai din acest motiv, că este săvârșit de Biserică (*de bapt.* I, 15, 23). Ceea ce este valid la secte este ceea ce este în ele provenit din Biserică, ceea ce rămâne cu ele ca partea lor din nucleul interior sacru al Bisericii, prin care ei sunt legați de Biserică. *In quibusdam rebus nobiscum sunt.*

Unitatea Bisericii este bazată pe o dublă legătură – „unitatea Duhului” și „legătura păcii” (cf. *Efes.* 4, 3). În secte și schisme „legătura păcii” este ruptă și sfâșiată, dar „unitatea Duhului” în taine nu este distrusă. Acesta este paradoxul unic al existenței sectare: secta rămâne unită cu Biserica în harul tainelor, iar aceasta devine o condamnare odată ce dragostea și reciprocitatea comunitară s-au veștejit și au murit.

De aceasta se leagă cea de-a doua distincție fundamentală a Fer. Augustin, distincția între „validitatea” sau „realitatea” tainelor și „eficacitatea” lor. Tainele schismaticilor sunt valide; adică, ele cu adevărat sunt taine, însă nu sunt eficace din pricina schismei sau dezbinării. Căci în secte sau la schismatici dragostea se ofilește, iar fără dragoste, mântuirea este cu neputință. Există două laturi ale mântuirii: lucrarea obiectivă a harului lui Dumnezeu, și strădania sau credincioșia subiectivă a omului. Duhul sfânt și sfințitor respiră încă în secte, dar în îndărătnicia și neputința schismei nu se împlinește vindecarea. Este incorect să

spui că în ritualurile schismatice nu se împlinește nimic, căci, dacă acestea sunt considerate a fi doar acte și cuvinte goale, lipsite de har, din aceeași cauză rezultă nu numai că sunt goale, ci transformate chiar într-o profanare, într-o sinistă contrafacere. Dacă ritualurile schismaticilor nu sunt taine, atunci ele sunt o caricatură blasfemiatoare, și în această situație nu este posibilă nici suprimarea „iconomică” a faptelor, nici explicarea „iconomică” a păcatului. Taina este împlinită în realitate.

Cu toate acestea, argumentează Fer. Augustin, este imposibil să spui că în secte tainele sunt de folos, sunt eficace. Tainele nu sunt acte magice. Într-adevăr, Euharistia însăși poate fi luată și „spre judecată și osândă”, dar aceasta nu dezmințe realitatea sau „validitatea” Euharistiei. Același lucru poate fi spus despre Botez: harul baptismal se cere reînnoit prin strădanie și slujire neîncetată, altfel devine „nelucrător”. Din acest punct de vedere, Sf. Grigorie de Nyssa a atacat foarte energic practica amânării Botezului până în ziua morții, sau cel puțin până la o vârstă înaintată, pentru a evita întinarea hainei Botezului. Sf. Grigorie mută accentul. Botezul nu este numai sfârșitul existenței păcătoase, ci mai degrabă este începutul a toate. Harul Botezului nu stă doar în iertarea păcatelor, ci este un dar sau un zălog. Numele cuiva poate intra în lista armatei, dar cinstea unui soldat stă în slujirea sa, nu numai în chemarea sa. Ce înseamnă Botezul fără faptele duhovnicești?

Fer. Augustin vrea să spună același lucru în distincția pe care o face între „caracter” și „har”. În orice caz, pe fiecare om botezat rămâne un „semn” sau o „pecete”, chiar dacă el se desparte și pleacă, și fiecare va fi cercat cu privire la acest „semn” sau „pecete” în Ziua Judecății. Cei botezați se deosebesc de cei nebotezați chiar și atunci când harul Botezului nu a înflorit în lucrurile și faptele lor, chiar și atunci când și-au corupt și irosit întreaga lor viață. Aceasta este urmarea de neșters a atingerii dumnezeiești. Această distincție clară între cei doi factori inseparabili ai existenței sacramentale, harul dumnezeiesc și

dragostea omenească, este caracteristică pentru întreaga teologie sacramentală a Fer. Augustin. Tainele sunt împlinite prin har și nu prin dragoste, însă omul este mântuit în libertate și nu prin constrângere, și din acest motiv harul, pe undeva, nu arde cu o flacăra dătătoare de viață în afara comuniunii și dragostei.

Un lucru rămâne neclar. Cum se continuă lucrarea Duhului dincolo de limitele canonice ale Bisericii? Care este validitatea tainelor fără comuniune, ale veșmintelor furate, a tainelor aflate în mâna uzurpatorilor? Teologia romană recentă răspunde acestei întrebări prin doctrina asupra validității tainelor *ex opere operato*. La Fer. Augustin, această distincție nu există, însă el a înțeles validitatea tainelor săvârșite în afara unității canonice în același sens. În fapt, *ex opere operato* punctează independența tainei față de lucrarea personală a slujitorului. Biserica săvârșește taina și, prin ea, Hristos Marele Preot. Tainele sunt săvârșite prin rugăciunea și lucrarea Bisericii, *ex opere orantis et operantis ecclesiae*. Acesta este sensul în care trebuie acceptată doctrina validității *ex opere operato*. Pentru Fer. Augustin, nu era atât de important că tainele schismaticilor sunt „ilegale” sau „ilicite” (*illicita*); mult mai important este faptul că schisma constituie o destrămare a dragostei. Însă iubirea lui Dumnezeu poate copleși eșecul dragostei în om. La sectele înseși – și chiar printre eretici – Biserica își săvârșește în continuare lucrarea sa mântuitoare și sfînșitoare. Nu rezultă, probabil, că ar trebui să spunem că schismaticii sunt încă în Biserică. În orice caz, această afirmație n-ar fi precisă și sună echivoc. Ar fi mai adevărat să spunem că Biserica continuă să lucreze la schismatici în așteptarea ceasului tainic când inima încăpățânată va fi topită de căldura harului premergător al lui Dumnezeu, atunci când dorința și setea de comuniune și unitate vor izbucni în cele din urmă în flăcări. „Validitatea” tainelor printre schismatici este garanția misterioasă a întoarcerii lor la plenitudinea și unitatea Sobornicească (Catholică).

Teologia sacramentală a Fer. Augustin nu a fost receptată de Biserica Răsăriteană din primele veacuri și nici de teologia bizantină, dar nu pentru că s-ar fi aflat în ea ceva străin sau inutil. Augustin nu a fost, pur și simplu, foarte bine cunoscut în Răsărit. În timpurile moderne, doctrina asupra tainelor a fost nu arareori expusă în Răsăritul Orodor, și în Rusia, după un model roman, dar aceasta încă nu a însemnat însușirea creatoare a concepției Fer. Augustin. Teologia ortodoxă contemporană trebuie să exprime și să explice practica tradițională canonică cu privire la eretici și schismatici pe baza acestor premize generale stabilite de Fer. Augustin.

Este necesar să păstrăm ferm în minte faptul că în afirmarea „validității” tainelor și a ierarhiei înseși în cadrul sectelor, Fer. Augustin nu a slăbit sau înlăturat în nici un fel granița ce desparte secta de sobornicitate. Aceasta nu este atât o graniță canonică, cât una spirituală: dragostea sobornicească în Biserică și separatismul, înstrăinarea în schismă. Pentru Fer. Augustin, aceasta însemna granița mântuirii, deoarece în afara comuniunii harul lucrează, însă nu mântuiește. (Este locul să remarcăm că, și aici, Fer. Augustin îl urmează îndeaproape pe Sf. Ciprian, care afirma că în afara Bisericii, chiar și martiriul pentru Hristos nu folosește). Din acest motiv, în pofida a toată „realitatea” și „validitatea” unei ierarhii schismatice, este imposibil să vorbim într-un sens strict despre păstrarea „succesiunii apostolice” dincolo de limitele sobornicității canonice. Această problemă a fost investigată exhaustiv și cu o pătrunzătoare înțelegere în remarcabilul articol al defunctului C. G. Turner, „*The Apostolic Succession*”, în *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, editat de H. B. Swete în 1918.

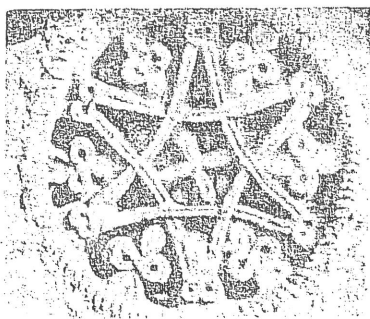
De aici urmează fără nici o îndoială că așa-numita teorie „a ramurilor” este inacceptabilă. Această teorie înfățișează sciziunile din lumea creștină într-o manieră prea complezentă și comodă. Privitorul poate să nu fie capabil a discerne imediat „ramurile” schismatice de trunchiul Sobornicesc (Catholic). Mai mult, în

esența sa, o schismă nu este doar o ramură. Ea înseamnă de asemeni dorința de schismă. Este domeniul misterios și chiar enigmatic dincolo de limitele canonice ale Bisericii, acolo unde tainele sunt încă celebrate și inimile ard încă, adesea, în credință, în dragoste și în fapte. Trebuie să admitem aceasta, dar trebuie să ne reamintim că limita este reală, că unitatea nu există. Homiakov, se pare, se referea la aceasta atunci când a spus: „Având în vedere că Biserica pământească și văzută nu este deplinătatea și desăvârșirea întregii Biserici pe care Domnul a rânduit-o să apară la judecata finală a întregii creații, ea lucrează și cunoaște numai înăuntrul propriilor sale limite; și (după cuvintele Sf. Pavel Apostolul către Corinteni, 1 Cor. 5, 12) nu judecă restul omenirii, și-i privește ca excluși, altfel spus, ca neapartinând ei, pe cei care s-au exclus ei înșiși. Restul omenirii, fie cei străini de Biserică, sau uniți cu ea prin legături pe care Dumnezeu nu a voit să le descopere ei, îl lasă la judecata Zilei celei Mari” (*Russia and the English Church*, ch. xxiii, p. 194).

În același sens s-a decis să vorbească Mitropolitul Filaret al Moscovei despre Biserici care erau „nu în întregime adevărate”: „Luați aminte, nu-mi îngădui să numesc falsă orice Biserică ce crede că Iisus este Hristos. Biserica Creștină poate fi numai: ori în întregime adevărată, mărturisind adevărata și mântuitoarea învățătură dumnezeiască, fără falsele adaosuri părerile vătămătoare ale oamenilor, ori nu în întregime adevărată, amestecând în adevărata și mântuitoarea învățătură a credinței în Hristos opiniile false și vătămătoare ale oamenilor” (*Conversație între un Căutător și un Credincios privind Ortodoxia Bisericii Răsăritene Greco-Ruse*, Moscova, 1831, pp. 27-29). „Vă așteptați acum să dau un verdict privind cealaltă jumătate a Creștinătății de astăzi”, spune Mitropolitul în conversația finală, „dar eu numai privesc pur și simplu la ei; în parte văd cum Capul și Domnul Bisericii tămăduiește multele răni adânci făcute de vechiul șarpe în toate părțile și membrele Trupului Său, aplicând remedii acum blânde, acum puternice, chiar foc și fier, pentru a

înmuia duritatea, a extrage otrava, a curăți rănilor, a scoate afară excrescențele maligne, a restaura spiritul și viața în mădularele paralizate și pe jumătate moarte. În acest fel îmi adevăresc credința mea că, în sfârșit, puterea lui Dumnezeu va triumfa pe față asupra slăbiciunii omenești, binele asupra răului, unitatea asupra dezbinării, viața asupra morții" (*ibid.*, p. 135).

Aceste afirmații ale Mitropolitului Filaret constituie numai un început. Nu totul în ele este limpede și deplin exprimat. Însă problema este cu adevărat pusă. Există multe legături, care încă nu au fost rupte, prin care fracțiunile schismatice sunt ținute împreună într-o anume unitate cu Biserica. Întreaga noastră atenție și voință se cere concentrată și îndreptată spre înlăturarea încăpățănării și disensiunii. „Nu căutăm izbânda”, spune Sfântul Grigorie de Nazianz, „ci reîntoarcerea fraților noștri, a căror despărțire de noi ne sfâșie”.



Sfântul Grigorie Palama și Tradiția Părinților¹

CW I, p. 105-120

Urmând Părinților...

„Urmând SFINȚILOR PĂRINȚI”... În Biserica primară se obișnuia ca mărturisirile de credință să aibă ca introducere această expresie. Hotărârea de la Chalcedon începe exact cu aceste cuvinte. Cel de-al Șaptelea Sinod Ecumenic își introduce hotărârea sa privind Sfintele Icoane printr-o formulă mai elaborată: „Următori fiind de Dumnezeu inspiratei învățături a Sfinților Părinți și Tradiției Bisericii Sobornicești”. „Învățătura (διδασκαλία) Părinților” este termenul de referință oficial și normativ.

Acum, aceasta însemna mai mult decât un simplu „apel la vechime”. Într-adevăr. Biserica a subliniat întotdeauna permanența credinței sale peste veacuri, chiar dintru început. Această identitate, începând din perioada Apostolică, este semnul și mărturia cea mai remarcabilă a dreptei credințe – întotdeauna aceeași. Cu toate acestea, „vechimea” prin ea însăși nu reprezintă o dovadă suficientă a adevăratei credințe. Mai mult, mesajul creștin a însemnat în mod clar o „noutate” izbitoare pentru „lumea veche”, și, într-adevăr, o chemare la „reînnoire”. „Vechiul” a trecut și toate s-au „făcut Noi”. Pe de altă parte, ereziile puteau să apeleze și ele la trecut și să invoce autoritatea anumitor „tradiții”. De fapt, ereziile au însemnat în mod frecvent

¹ Mulțumim Preasfințitului Alexander Mileant pentru permisiunea și binecuvântarea de a publica acest material. Text preluat din Cap. 7 of *The Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. I, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Vaduz, Europa: Buchervertriebsanstalt, 1987), pp. 105-120. Traducerea s-a efectuat după: „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, Missionary Leaflet # E095s, 466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011, Editor: Bishop Alexander (Mileant) (following_fathers_florovski_e.doc 03-14-2005).

http://www.fatheralexander.org/booklets/english/tollowing_fathers_florovski_e.htm

ETHOSUL BISERICII ORTODOXE *

În 1872 teologul luteran Wilh. Gass¹ și-a tipărit cunoscuta sa „Simbolică a Bisericii grecești”. El era un cercetător serios, deosebit de competent mai ales în bizantinologie. Monografiile lui „Ghenadii și Pletho” și „Mistica lui Nicolae Cabasila” erau contribuții importante la cunoașterea ultimei perioade a teologiei bizantine atât de puțin cunoscute pe atunci. Tot așa și „Simbolică” lui a fost o operă care într-adevăr a tălmăcit lucruri esențiale din spiritualitatea bizantină, fiind bine scrisă, bine documentată. Dar împotriva metodologiei lui s-a ridicat un alt mare învățat german, Ferdinand Kattenbusch.

* Părintele Gheorghe Florovski, autorul acestui studiu (decedat în august 1979) se născuse în Odessa dintr-o familie preotească la 28 august 1893. În tinerețe a urmat mai întâi studii de istorie și filozofie ajungând pînă la titlul de conferențiar universitar la catedra de filozofie. Vocația lui adevărată a fost însă studiul Sfinților Părinți, pe care i-a adâncit cu o rară pricepere și devotament. A ilustrat pînă pe rînd catedre de studii patristice mai întâi la Institutul „Sf. Serghe” din Paris (1926—1948), apoi în S.U.A., la N. York (1948—1956), Harvard (1956—1964), iar în ultimii ani ca profesor de slavistică la Universitatea din Princeton.

Meritul lui deosebit e legat de „sinteza neopatristică”, idealul de revitalizare a spiritualității și în general a Bisericii Ortodoxe, pe care a căutat să-l impună atît în teologia ortodoxă, cît și ca mijloc de apropiere între Biserici și confesiuni. Se știe că începînd din 1948 părintele G. Florovski s-a distins ca unul din cei mai marcanți membri în „Consiliul Ecumenic al Bisericilor”, unde a deținut pînă la clipa morții loc de frunte în organismele de conducere. De altfel, încă din clipa organizării „Consiliului Ecumenic al Bisericilor”, p. G. Florovski era delegat oficial al Patriarhiei Ecumenice (1948). Despre „sinteza neopatristică” se tratează și articolul panegiric pe care-l publicăm aici, care a fost publicat sub titlul de „Ethos of the Orthodox Church” în „The Ecumenical Review” XII (1960), 2, p. 173. 198, după care a fost apoi tradus în diferite alte limbi, dintre care noi am ales la îndemînă pe cele din limbile greacă și sîrbă.

Dintre operele sale mai voluminoase amintim manualele clasice despre Sfinții Părinți din veacul IV (2 volume, Paris 1931), apoi din veacurile V—VI (Paris 1933) precum și studiul impozant despre „Căile teologiei ruse” (Paris 1937). Acestea sînt tipărite în rusește. În schimb, în englezește și franuzește i-au fost publicat multe studii și comunicări începînd cu cele din 1930, de la primul Congres teologic ortodox de la Atena, despre care face pomenire și în studiul de față.

În general, mesajul adus de p. G. Florovski teologiei ortodoxe și în general întregii creștinătăți este: „Înapoi, la teologia și evlavia Sfinților Părinți”. Acesta este convingerea lui profundă și acesta rămîne sensul omagiului pe care i-l aduc prin publicarea prezentei lucrări. În „Ethosul Bisericii Ortodoxe” se pot găsi răspunsuri cruciale atît pentru o reînnoire a teologiei ortodoxe, cît și pentru reînnoirea climatului de înfrățire între toate Bisericile creștine.

Prezentare și trad. pr. prof. T. Bodoc

E adevărat că în expunerea învățăturii grecești, Gass se bazează deosebi pe „cărțile simbolice” primite de Biserica Ortodoxă, în primul rînd pe „Mărturisirea ortodoxă” a lui Petru Movilă (în versiunea ei grecească revizuită) și pe hotărârile Sinodului din Ierusalim de la 1672. Kattenbusch contesta legitimitatea unui asemenea procedeu. După părerea lui, așa numitele „cărți simbolice” ale Bisericii Ortodoxe nu pot fi socotite drept izvoare directe și nemijlocite pentru cunoașterea învățăturii ortodoxe. Ele sînt produse polemice ocazionale, compuse mai ales în legătură cu diferite probleme ridicate în controversele dintre catolicism și protestantism și care nu ating în chip nemijlocit răsăritul ortodox. Kattenbusch afirma că veacul XVII n-a fost un moment din cele mai semnificative pentru cunoașterea istoriei Bisericii răsăritene. Pentru a înțelege adevăratul duh al Bisericii Ortodoxe ar trebui, zice el, să ne întoarcem la epoca ei de formare, cînd s-a încheiat tradiția specific grecească în teologie și în viața liturgică, iar aceasta a fost epoca marilor frămintări din Biserica veche. De aceea pentru a înțelege bine ființa Bisericii ortodoxe, ar trebui să urmărim mai ales pe marii ei îndrumători, Sf. Atanasie, scriitorii capadochieni Dionisie Pseudo-Areopagitul, iar nu pe Petru Movilă și pe Dositei. Ce-i mai mult, tradiția ortodoxă n-o poți înțelege deplin, decît plecînd din propria ei concepție de bază. Și într-adevăr, Kattenbusch a sesizat miezul întregii probleme și a structurii teologiei răsăritene în general. Și tocmai sintetizînd și expunînd acest sistem, el a redat în lucrarea sa din 1892 mai autentic duhul Bisericii răsăritene.³

Kattenbusch avea dreptate: așa numitele „cărți simbolice” nu au în Ortodoxie autoritate obligatorie decît doar spre a se servi de ele cite un teolog în diferite împrejurări. Oricum, ele nu sînt autoritate de la sine, ci numai în măsura în care consună cu tradiția neîntrepută a Bisericii. În unele puncte ale lor, se întrevăd clar influențele apusene și aceste influențe erau caracteristice în epoca aceasta tîrzie a teologiei ortodoxe, dar nu sînt deloc semnificative pentru Biserica ortodoxă însăși. Aici am putea aminti o dreaptă observație a fostului profesor Nicolae Glubokovski: „Propriu zis, în Biserica ortodoxă nu există cărți simbolice în înțelesul specific al cuvîntului. Toate discuțiile despre ele se reduc la contingente ale vremii și corespund numai unor scheme confesionale apusene, fiind în contradicție cu ființa și istoria Ortodoxiei. Ortodoxia se crede învățătura adevărată și originală a lui Hristos în primordialitatea și nefalsificarea ei, iar acum ce altă „învățătură” specială ar mai putea exista în afară de a lui Hristos? Pînă azi, Biserica ortodoxă întreagă nu știe să fi folo-

¹ W. Gass: Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872; Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, Breslau 1844; Die Mystik des Nikolaus Cabasilas, Vom Leben in Christo, Grelswald 1849.

² F. Kattenbusch: Kristliches zur Symbolik in Anschluss an einige neue Werke, in „Theol. Studien und Kritiken”, Jhr. 51 (1878), p. 94—121.

³ F. Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, erster Band: Prolegomena und erster Theil: Die orthodoxe anatolische Kirche, Freiburg i. Br. 1892.

sit astfel de „cărți simbolice”, mulțumindu-se în locul lor cu așezarea minții vechii ei tradiții, care are caracter obligator de credință.

Argumentarea lui Kattenbusch nu l-a mulțumit pe Gass. Riposta acestuia a fost violentă și tăioasă. În timpurile vechi, zice el, nu exista o „Biserică grecească”, adică o Biserică particulară și națională grecească. După părerea lui Gass, părinții bisericești n-aveau în general nici o legătură cu felul în care se înțelege azi Ortodoxia. Pentru Gass actuala Biserică grecească nu-i deloc identică cu Biserica primară. Mai mult, ea s-ar fi abătut și s-ar fi îndepărtat de la primele sale poziții fundamentale. Această idee a subliniat-o Gass adinc în „Simbolica” sa. De fapt și Kattenbusch vorbea de o Biserică particulară grecească, dar la el acest lucru viza fapte recunoscute de toți: în ochii lui toate notele specifice ale unei „Biserici particulare” existau deja în vremea Calcedonului și a lui Justinian. Bisericiile regionale variau inevitabil și trăsături separate se iviseră deja atît în răsărit cît și în apus încă în istoria primelor veacuri creștine, încît se poate vorbi pe bună dreptate de tradiții „aparte” răsăritene și apusene, cartagineze și romane, alexandrine și antiohiene. Într-un fel sau altul din vremea ultimului conflict dintre Roma și Constantinopol (sec. IX—XI), se înregistrează într-adevăr ca biserici particulare nu numai „Biserica greacă”, ci și o „Biserică romană”.

Dar Gass a mers și mai departe. După părerea lui, Biserica răsăriteană de azi, probabil încă și Biserica bizantină, era deja o „Biserică nouă”, de „formație confesională”, deosebită de Biserica veche printr-un lung proces de decădere și de deviere. Cu alte cuvinte, ea e doar o simplă confesiune aparte între celelalte confesiuni și trebuie socotită ca atare. Raportate la această stare de lucruri, „cărțile simbolice” din vremea mai nouă corespundeau și pentru ea unei stări reale.⁵

Controversa dintre Gass și Kattenbusch a fost cu mult mai mult decît un episod în istoria științei contemporane. Ea nici n-a pornit numai de la o problemă de metodologie, dar Gass nici n-a fost singur în părerea lui. Pentru știința apuseană, catolică sau protestantă deopotrivă, e tipic pînă azi obiceiul de a caracteriza Ortodoxia pe baza documentelor din vremile mai recente și chiar contemporane, fără nici o deosebire între deciziile autoritative, între tratatele personale ale unor teologi singuratici și fără de o perspectivă istorică deosebită. Ajunge să amintim de scrierile teologilor r. catolici M. Jugie și T. Spacil. Din punctul de vedere romano-catolic lucrurile par logice: Biserica ortodoxă „schismatică” trebuie să se deosebească prin trăsături „schismatice” și nu poate fi atît de veche ca Biserica veche ecumenică și catolică, cu toată versiunea ei răsăriteană. De aici problema fundamentală: Este oare actuala Biserică ortodoxă identică cu cea din vremea Sfinților Părinți, după cum pretind și susțin ortodocșii?

4 N. N. Glubokovskii: Ortodoxia în esența ei. „The Constructive Quarterly” 1913, p. 296—7.

5 W. Gass: Zur Symbolik der griechischen Kirche, in „Zeitschrift für Kirchengeschichte” Band III (1879), p. 329—337.

înșiși? Este ea continuatoarea legitimă a vechii Biserici sau e numai o „Biserică aparte” (Separatkirche)? Problema are o însemnătate hotărîtoare pentru discuțiile ecumenice de azi, îndeosebi pentru discuțiile dintre protestanți și ortodocși. Într-adevăr ortodocșii nu pot să nu susțină identitatea doctrinală a Bisericii ortodoxe de azi cu Biserica tuturor veacurilor și îndeosebi a celei primare (Urkirche), aceasta fiind trăsătura „unitară” și „specifică” a ei în sinul „creștinătății divizate” de azi. Cu alte cuvinte, ea nu-i una din Biserici, ci e însăși Biserica în adevărata ei ființă.

Această afirmație, oricît de redutabilă ar fi, e totuși adevărată și reală. În Ortodoxie e ceva mai mult decît o continuitate istorică neîntreruptă, fapt care e cu totul evident pentru oricine. Avem de a face aici cu cea mai deplină identitate spirituală și ontologică, una și aceeași credință, unul și același duh, unul și același ethos. Aceasta e trăsătura fundamentală a ortodoxiei. „Aceasta e credința Apostolilor”, aceasta e credința cea adevărată a Părinților, aceasta e credința dreptcredincioșilor, aceasta e credința care a stat la temeliea întregii creștinătăți.⁶

II

„Urmind Sfinților Părinți...” Cu aceste vorbe se obișnuia în Biserica veche să se înceapă definițiile dogmatice. Marea decizie doctrinală de la Calcedon tocmai așa începe. La fel și hotărîrea Sinodului VII ecumenic în legătură cu cinstirea sfințelor icoane, unde se folosesc cuvinte și mai clare: „Urmind învățăturii de Dumnezeu insuflate și tradiției Bisericii ecumenice...” E clar că aici nu-i numai aluzie la „vechime”. Biserica e conștientă că și-a păstrat neîntrerupt identitatea credinței în decursul veacurilor. Și într-adevăr identitatea cu sine și păstrarea statornică a acestei conștiințe, începînd din vremurile apostolice sînt cele mai clare și mai expresive trăsături ale vechii și adevăratei credințe creștine. După cum se spune în faimoasa expresie a Sf. Vincențiu de Lerin: „Ipsa item catholica Ecclesia magno tempore curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est” (adică în Biserica universală trebuie să avem grijă cu toată stăruința aceea să învățăm ce s-a crezut totdeauna, prelungind-o și de către toți).⁷ Și totuși, numai „vechimea” singură nu-i dovadă suficientă pentru adevărarea unei credințe. Pot exista formule din cele mai vechi și totuși să fie complet greșite. Însuși Sf. Vincențiu știa acest lucru foarte bine. Vechimea unei tradiții încă nu garantează și adevărul ei. Cum zicea Sf. Ciprian: „Antiquitas sine veritate non est”⁸ adică „vechimea fără adevăr e rătăcire” sau în alt loc: „Dominus ego sum, inquit, veritas; non dixit, ego sum consuetudo” („Mîntuitorul a zis eu sînt adevărul; n-a zis că eu sînt tradiția”).

6 Ernst Benz: Die Ostkirche in Licht der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. München, 1952, p. 195—296—7.

7 Commonitorium, c. 2, 3.

8 Epist. 74.

ritene* și procesul parcă n-a fost depășit încă nici până în zilele noastre. Faptul însemna un adevărat dezbin în sufletul Bisericii Răsăritene, spre a întrebuița una din expresiile preferate ale lui Arnold Toynbee. În realitate, în viața Bisericii tradiția Sf. Părinți nu s-a întrerupt niciodată. Întreaga structură teologică răsăriteană, în sensul larg al cuvântului, este până în ziua de azi cu totul avizată la temelii patristice. Viața de rugăciune și liniile mari ale concepției despre lume și viață continuă să se afle pe aceleași făgașe. Filocalia, această cunoscută enciclopedie a evlaviei și a ascetismului răsăritean, care cuprinde în sine scrierile părinților din mai multe veacuri, începe cu Sf. Antonie Egipteanul și se termină cu scrierile isihaste din veacul XIV și ea parcă tot mai mult ajunge să devină îndrumătoare pentru cei ce doresc și azi să trăiască în chip ortodox. Autoritatea colecțiilor acestor scrieri, Sf. Nicodim Aghioritul, a fost nu de mult confirmată prin canonizarea sa de sfânt de către Biserica Greacă (1959). În acest sens, se poate spune că „veacul patristic” conținută să trăiască până azi în „Biserica rugătoare” (worshipping Church). Oare n-ar trebui să-și spună cuvântul și în așezămintele școlare, pe tărîmul cercetărilor și al învățămîntului teologic? N-ar trebui oare să ne însușim din nou felul de a cugeta al Părinților și în propovăduirea și în cercetările noastre teologice? Oare n-am putea să dobîndim din nou ceva din „cugetul Părinților” în cugetarea și în mărturisirea credinței noastre? Să nu ni-l însușim, însă, ca pe o poză sau ca pe o manieră arhaică și nici să-l privim numai ca o relicvă venerabilă a trecutului, ci să ni-l împropriem ca pe o lege de viață, ca pe o directivă spirituală vie. Să dovedim dar că viețuim cu adevărat în veacul unei renașteri și al unei înnoiri spirituale deosebite. Or pentru aceasta nu-i suficient să păstrăm mai departe „liturgia bizantină” și să revenim la „stilul bizantin” în iconografie și în arhitectură ori să folosim vechiul mod de a ne ruga și de a ne autodisciplina. Trebuie să ne întoarcem cu totul spre adevăratele izvoare ale „evlaviei” tradiționale, cea pe care o prețuim altădată ca pe cea mai sfîntă moștenire. Va trebui să ne întoarcem din nou la felul de a trăi și de a judeca al Sf. Părinți. Astfel, tot va mai exista launtric dezbinul dintre „caracterul tradițional al evlaviei” și între caracterul netradițional al cugetării. Credincioșilor noștri le-a plăcut totdeauna să rămîină în „tradiția Părinților”. În aceeași tradiție trebuie să rămîină și teologia. Pentru păstrarea și garantarea deplinei viețuiri ortodoxe nu este alt drum.

În legătură cu această problemă e destul să pomenim discuțiile ce s-au purtat la Congresul profesorilor de teologie din Atenă în 1936. Era un congres reprezentativ: se strinseseră delegați de la 8 facultăți de teologie din 6 țări. În program s-au ivit îndeosebi două

* Autorul exagerează lucrurile. Tocmai pentru că e „discutabilă”, această pseudo-morfoză n-a atins nici ființa și nici metodele de lucru ale Bisericii Ortodoxe. Pentru vremea lor aceste cărți au jucat rol de „mărturie ale credinței”, căci chiar dacă unele scheme și expresii erau împrumutate, totuși ele au revitalizat conștiințele și energiile spirituale ale popoarelor ortodoxe.

probleme: prima, influențe străine asupra teologiei ortodoxe din timpul căderii Constantinopolului și până azi, iar a doua, autoritatea Sfinților Părinți. Răspunsul dat a fost recunoașterea faptului, temeinic analizat, al existenței și al „preponderențelor acestor influențe apusene”. Pe de altă parte, a fost proclamată din nou autoritatea Sf. Părinți și s-a confirmat necesitatea „întoarcerii la Sfinții Părinți”. Dar această întoarcere trebuie să fie creatoare, totală. În acest sens momentul trebuie să însemneze pentru noi și o autocritică. Vremea de azi ne cere să reconsiderăm „necesitatea unei sinteze neopatrstice” pentru a înțelege mai bine menirea și felul teologiei ortodoxe în lumea contemporană. Să valorificăm „moștenirea Sf. Părinți” iată mesajul pe care trebuie să-l adresăm generației noastre, atît în cadrul ortodoxiei, cit și în afara ei. O puternică mișcare de renaștere pentru prețuirea moștenirii patristice se poate observa în ultimele decenii în mai multe regiuni ale creștinătății dezbinată de azi. Timpurile prin care trecem se caracterizează printr-o tendință tot mai mare de apropiere de tradiția patristică. Pentru noi ortodocșii, problema această e deosebit de importantă și de urgentă, pentru că orice tradiție ortodoxă s-a bazat totdeauna pe Sf. Părinți. Se așteaptă de la noi să reevaluăm serios această problemă capitală, dar să ne dăm seama și de marile răspunderi pe care le avem față de Sfinții Părinți. Pentru a înțelege pe deplin aceste lucruri trebuie să reinviem forța dătătoare de viață a cugetării patristice și neîntrerupta ei actualitate. „Inexhaustum est penum Patrum” (adică năsfirșit e noianul moștenirii patristice), cum spune atît de potrivit oratorianul francez din sec. XVII Ludovic Thomassin, unul din marii învățați ai vremii sale pe tărîm patristic.¹⁴

III

Sinteza trebuie să înceapă printr-o verificare centrală a credinței creștine: Iisus Hristos ca Dumnezeu și Răscumpărător, umilit și preamărit, jertfă și biruitor pe cruce.

„Creștinii concep personalitatea lui Hristos mai întîi ca Domn și ca Fiul intrupat al lui Dumnezeu și abia după perdeaua trupului Sau zăresc apoi pe Dumnezeu cel întreit”. Aceste cuvinte ale episcopului Teofan, marele învățat al viețuirii duhovnicești din veacul trecut, pot sluji drept inscripție explicativă pentru noul compartiment al vremilor pe care le trăim.

Într-adevăr, în esența ei, viața duhovnicească ortodoxă e în primul rînd hristocentrică și hristologică. Accentuarea acestui hristocentrism străbate ca un fir roșu întreaga țesătură vieții ortodoxe sacramentale, colective și individuale deopotrivă. Structura hristologică se întrevade foarte clar în taina botezului, a euharistiei, a pocăinței și a nunții. În ființa lor, toate aceste sfînte taine sînt taine ale vieții unui creștin care crede în Hristos cel viu. Rugăciunea euharis-

¹⁴ L. Thomassin: Dogmata theologica, praefatio, p. XX; Procès verbaux du Premier Congrès de Theologie Orthodoxe a Athenes.

tică, „anafora” e adresată și se aduce lui Dumnezeu-Tatăl, rânduială ei — îndeosebi în liturgia Sf. Vasile cel Mare — e, fără îndoială, centrată pe ideea Sf. Treimi, iar punctul ei culminant e prezența lui Hristos, care include, desigur, și prezența sacerdotală („Că tu ești cel ce aduci și cel ce Te aduci”) prin contactul personal al credincioșilor cu Hristos cel viu, și anume ca participând toți la cina Lui de taină. Realitatea absolută a acestei întâlniri se subliniază puternic în rugăciunile pregătirii pentru sfânta Împărtășanie, precum și cele de mulțumire după Împărtășanie. Pregătirea pentru Împărtășanie e tot mai pregătirea pentru această întâlnire personală și intimă cu Hristos în cadrul Euharistiei. Într-adevăr, nimeni nu întâlnește pe Hristos decât prin mijlocirea Bisericii. Și totuși, în toate aceste rugăciuni domină și precumpănește ținuta personală a creștinului. Întâlnirea personală a credincioșilor cu Hristos, iată miezul însuși al întregii vieți duhovnicești a creștinului ortodox. Ajunge să amintim aici de practica „rugăciunii lui Iisus”, această comuniune lăuntrică dintre Răscumpărătorul lumii și păcătosul care se căiește. Pe aceeași linie trebuie amintit și de acatistul preadulcelui Iisus. Pe de altă parte, în treagă rânduiala Sf. Euharistii e o imagine atotcuprinzătoare a planului de mîntuire a întregii lumi prin Hristos, așa cum o subliniază toate comentariile liturgice pînă la marea „Explicare a liturghiei dumnezeiești” scrisă de Nicolae Cabasila. În cealaltă lucrare a lui „Viața lui Iisus”, Cabasila tălmăcește întreagă viața duhovnicească privită din punct de vedere hristologic. Iată, dar, pe scurt, întreaga învățătură bizantină despre viața duhovnicească.¹⁵

Taina lui Hristos e centrul învățaturii creștine, ea e punctul ei de minecare, felul ei și pîsul ei suprem. Taina lui Dumnezeu însăși Sfînta Treime s-a descoperit prin Cel care e „unul din Treime”. Această taină poate fi înțeleasă numai prin Hristos, prin intermediul personalității Lui. Numai că cei ce-L „cunosc” pe El pot „cunoaște” pe Tatăl și, pe Sfîntul Duh, „duhul punerii de fii”, al înfierii de către Tatăl prin Fiul cel întrupat. Aceasta a fost calea tradițională a teologiei patristice și a evlaviei patristice. „Lex credendi” et „Lex orandi” sînt legate una de alta. Ideea de bază e fără îndoială una și aceeași în amîndouă. Destinul vieții omenești constă în „a vedea pe Dumnezeu”, preamărirea lui Dumnezeu celui întreit. Dar acest destin se poate realiza numai prin Hristos și în Hristos, care este în aceeași vreme și „Dumnezeu desăvîrșit” și „om desăvîrșit”, ca să folosim exprimarea sinodului din Calcedon. Tema fundamentală a teologiei patristice a fost totdeauna taina persoanei lui Hristos. Teologia atît a Sf. Atanasie, cît și a capadocienilor, a fost îndeosebi hristologică. Pe de altă parte, tema hristologică a alimentat întreagă cugetarea teologică

¹⁵ Operele lui Cabasila sînt tipărite în Migne, P.G. 150. A se vedea și M. Lot, Borodine: Un maître de la spiritualité byzantine du XIV siècle: Nicolas Cabasilas. Despre rugăciunea lui Iisus, vezi: La prière de Jésus par un moine de l'Eglise d'Orient, ed. de Chévetogne 1951; E. Behr-Sigel: La prière de Jésus au mystère de la spiritualité monastique orthodoxe, în rev. „Dieu vivant”, nr. 8, 1947, p. 69—94. În românește „Explicarea Sf. Liturghiei” a tradus-o prof. E. Braniste, iar „Despre viața în Hristos” subsemnatul, ambele tipărite în 1946.

a Bisericii vechi. Și azi, tot ea e principiul conducător al teologiei ortodoxe. În privința aceasta se înțelege că n-a fost deosebire între variații „răsăritene” și „apusenî”: Hristos e ethosul universal al vechii Biserici, doar că în tradiția răsăriteană acest ethos s-a păstrat mai fidel. Întreg sistemul credinței ortodoxe se poate deduce din doctrina fixată la Calcedon.

În teologia patristică taina persoanei lui Hristos se expunea și se tălmăcea totdeauna în perspectiva soteriologică. Asta nu era, însă, numai o problemă de ordin intelectual, ci înainte de toate o problemă existențială. Hristos a venit în lume să rezolve problema destinului omenească. Această perspectivă soteriologică răbufnește cu claritate în cugetarea Sf. Irineu, a Sf. Atanasie, a Capadocienilor, a lui Kiril de Alexandria, a lui Maxim Mărturisitorul, a Sf. Simeon Noul Teolog, în toți, pînă la Grigorie Palama. Totuși, „coteriologia” însăși înalță îndeosebi în ideea „făpturii celei noi”, de care vorbesc în același timp și Sf. Ap. Pavel și Sf. Ap. Ioan. Dar întreaga dimensiune a hristologiei se descopere abia în învățătura despre Hristos cel integral, „totus Christus”, de care-i plăcea să vorbească fericitul Augustin. Învățătura despre Biserică nu-i un „supliment” al hristologiei sau o consecință a „principiului hristologic”, cum se crede deseori, ci e cu mult mai mult decît o simplă „analogie”. În teologia ortodoxă, eclesiologia e însăși partea esențială a hristologiei. La variații grecești nu-i tratată prea amănunțit eclesiologia, ci abia dacă amintim cîte o aluzie ori cîte o observație ocazională. Cauza principală a acestui lucru zace în faptul că Biserica era inclusă în întregime în taina lui Hristos. „Trupul lui Hristos” nu poate fi privit ca „adaos” sau „supliment”. Scopul ultim al întrupării a constatat tocmai aceea că Cel întrupat să aibă „trup” și acest trup e Biserica, omenească cea nouă, răscumpărată și renăscută în însăși capul ei. Acest lucru se afirmă în mod deosebit la Sf. Ioan Hrisostomul, în toată propovăduirea sa adresată tuturor și totdeauna în perspectivă pan-hristică și pan-cosmică. Într-o astfel de perspectivă hristologia își primește o semnificație într-adevăr existențialistă de care se leagă întreg destinul ultim al omului. Hristos niciodată nu-i singur. El totdeauna e Capul trupului Său. Și după cît e de valabil acest lucru în teologia ortodoxă, tot pe atîta e și în viața ei duhovnicească: Hristos nu se desparte de Mama lui. Născătoarea de Dumnezeu, nici de prietenii Săi, sfinții, respectiv credincioșii. Răscumpărătorul și cei răscumpărați sînt cu totul nedespărțiți unul de alții. După îndrăznețul avînt al Sf. Ioan Hrisostomul, scos din epistola către Efeseni I, 23, Hristos abia atunci va fi deplin, cînd întreg trupul lui se va fi înfăptuit.

S-a obișnuit să se creadă că, spre deosebire de Apus, teologia răsăriteană e legată mai mult de întrupare și de înviere, iar răstignirea („theologia crucis”) ar fi rămas în răsărit nedezvoltată. E adevărat că teologia răsăriteană e în primul rînd o „teologie doxologică”, dar numai pentru faptul că ea este înțeles de toate „theologia crucis”. Trebuie însăși e semnul măririi, stindardul biruinței, dar nu e privită atît ca ultima treaptă a umilirii lui Hristos, ci mai ales ca descoperirea

rire a puterii și a măririi dumnezeiești. „Acum se preamărește Fiul Omului și Dumnezeu se preamărește întru El”, zice evanghelistul Ioan (13, 31), sau cum se spune în cântările învierii: „Iată, că ne-a venit prin cruce, bucurie la toată lumea”. Pe de altă parte, parcă în treg planul de mîntuire se concentrează într-un singur gând: biruința vieții; pe de altă parte, întreagă iconomia mîntuirii e pusă în legătură cu starea crucială a omului căzut, care culminează în caracterul lui muritor și în încheștarea lui cu moartea, „ultimul dușman” al omului. Ori tocmai acest „ultim dușman” a fost biruit și a fost nimicit pe lemnul crucii (în ara crucis). Stăpînul vieții a coborît pînă la prăpastia întunecată a morții și „moartea” a fost nimicită prin strălucirea slavei Sale. Aceasta e tema principală din slujba pascală a Bisericii Ortodoxe, — „cu moartea pe moarte călcînd”. Pînă și felul acesta de exprimare este semnificativ: însuși moartea lui Hristos a devenit biruință și moartea lui Hristos n-a fost numai încununarea deplină a dureroasei catastrofe a răstignirii, prin care, cu putere dumnezeiască a fost transformată în biruință starea de kenoză a lui Hristos, ci faptul că Hristos a biruit tocmai pe cruce: ne-a dat să înțelegem că moartea Lui pe cruce a însemnat arătarea vieții însăși. De aceea Vinerea Mare nu este în Biserica răsăriteană o zi de doliu, ci e doar o zi de meditare creștinească, în care Biserica se abține de la săvîrșirea Sf. Euharistiei. Hristos odihnește acum în mormînt, dar Vinerea aceasta e în același timp „simbăta cea binecuvîntată” (requies Sabati magni), după cuvintele Sf. Ambrozie. Totuși, vorbind cu cuvintele slujbelor răsăritene „aceasta e simbăta cea binecuvîntată, aceasta e ziua odihnei, întru care cel unul născut Fiul lui Dumnezeu se odihnește de toate lucrurile Sale”. Chiar și Crucea e înțeleasă ca o lucrare dumnezeiască, o lucrare a adevărului, săvîrșită pe cruce. După Sfinții Părinți, moartea pe cruce a Mîntuitorului n-a rodit numai pentru că era o moarte a unui nevinovat și nici ca semn al totalei renunțări și răbdări; și nici măcar ca o mărturie a ascultării omenești, ci înainte de toate ca o moarte a lui Dumnezeu cel întrupat, ca o revelație a majestății divine a lui Hristos. Minunat a exprimat acest adevăr Sf. Ioan Hrisostomul: „Îl numesc împărat pentru că-L văd răstignit, căci se ține de un împărat să moară pentru supușii săi”,¹⁶ sau în îndrăznețele cuvinte ale Sf. Grigorie Teologul: „Un astfel de Dumnezeu ne trebuia, care să se întrupeze și să moară pentru ca noi să putem fi vii”.¹⁷ În tîlmăcirea tainei Crucii trebuie să evităm două primejdii: doketismul și kenoză rău înțeleasă. În amîndouă cazurile se anulează sau se schimonosește formula paradoxală, dar echilibrată a Căldonului. Fără îndoială că moartea lui Hristos a fost reală. Cel întrupat s-a chinuit cu adevărat și a pătimit „în Ghetsimani și pe Golgota”, dar „cu rana lui noi toți ne-am vindecat”, zicea *Isaia* (53, 5). Or e neapărat necesar să recunoaștem modul pătimirii și să proclamăm și realitatea ei externă, altfel crucea s-ar pierde în ficțiuni: „ut

¹⁶ În crucea ei latronem, Omilia I, 3.

¹⁷ Cuvîntare la sfințele Paști, 28, Migne P.G. 36, 661.

non evanetur crux Christi” (= ca să nu rămînă stearpă crucea lui Hristos. I Cor. 1, 17). Pe de altă parte, Cel ce murise pe cruce, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat care a fost și Fiul al Omului, a fost în același timp și „unul din Treime”. Uniunea ipostatică a firii n-a fost primejduită și nici micșorată prin moartea lui Hristos. Mai curînd putem spune că pe cruce a murit Dumnezeu, dar a murit în omenitatea Lui. „Căci iată între cei morți se socotește, Cel ce trăiește întru cei de sus și în mormînt e găzduit Domnul”.¹⁸ Moartea lui Hristos e cu adevărat moarte de om, dar e o moarte în ipostază de Logos, de Logos întrupat. De aceea și ridicîndu-se din această moarte, ea s-a descoperit a fi viață. Numai în acest fel putem concepe întreg asezămîntul sacramental al Bisericii, începînd de la sînta taină a Botezului. Cel ce se botează iese din cristelniță cu gîndul că ea închipuie mormîntul lui Hristos, „mormîntul cel de viață dătător”, cum vorbesc despre el de obicei credincioșii. Taina Crucii, poate fi tîlmăcită numai în context cu concepția hristologică, căci taina mîntuirii noastre poate fi înțeleasă deplin tot numai în cadrul unei concepții corecte despre persoana lui Hristos: o persoană în două firi. Zicem „o persoană” pentru că trebuie să urmăim cu strășnicie formula simbolului credinței: Cel ce s-a pogorît din cer și s-a întrupat, a pătimit, s-a îngropat și a înviat, acela a fost Fiul lui Dumnezeu. Numai o persoană dumnezeiască a lucrat la istoria mîntuirii noastre, dar această persoană a luat trup de om. Numai mîncînd de la această concepție calcedoniană putem înțelege cum se cuvine credința și evlavia Bisericii Ortodoxe de Răsărit.¹⁹

IV

În concluzie, să ne întoarcem la scopul imediat al întrunirii noastre comune. Ne-am întrunit într-o adunare ecumenică. Care este în realitate temeiul întrunirii noastre? Oare nu dragostea comună și convingerea profundă că toți creștinii aparțin într-un fel unui scop comun și speranța că pînă la urmă „creștinii despărțiți” se vor reîntîni? Ori nu acceptăm că într-un fel o „unire” oarecare totuși există sau mai bine spus niciodată nu s-a pierdut? și în cazul acesta, ce fel de unire e aceasta? În orice caz, ne-am întrunit acum așa cum sintem, ca „despărțiți”, conștienți toți că sintem dezbinați și despărțiți unii de alții. Dar chiar și în felul în care ne-am adunat, întrunirea noastră constituie totuși într-un fel o „unitate”.

Nu de mult s-a exprimat părerea că despărțirea fundamentală din lumea creștină n-a fost atîta între „catolici” și „protestanți”, cît mai precis între Răsărit și Apus. „Antiteza aceasta nu-i de natură dogmatică; nici Apusul, nici Răsăritul nu pot fi caracterizați printr-o listă de dogme în stare să exprime în întregime specificul fiecăreia din părți. Deosebirea dintre Răsărit și Apus zace mai ales în firea

¹⁸ Slujba Simbetei celei Mari, Canon, peasna 9.

¹⁹ Vezi detaliile expunerii în articolele mele: „On the Free of the Cross” în „St. Vladimir Seminary Quarterly”, I, nr. 34/1953, p. 11—34; „The Lamb of God” în „Scottish Journal of Theology”, IV, 1, 1951, p. 13—28; „The Resurrection of Life”, în „Bulletin of Harvard Divinity School”, 1950—1951, p. 2—26.

și metoda cugetării lor teologice, pe tărîmul din care decurg consecințele dogmatice, liturgice ori canonice, în stilul de viață religios".

Există un element de adevăr în această formulare descriptivă. Nu putem totuși trece cu vederea faptul că listele acestor deosebiri de vederi și de convingeri s-au dezvoltat de fapt în afara terenului comun și erau în realitate produse ale dezintegrării crezului creștin. Prin urmare, adevărata problemă a apropierei creștine nu-i atît tema de corelație a tradițiilor paralele, ci mai ales de restabilire a tradiției înstrăinate. Cele două tradiții s-ar putea să pară cu totul ireconciliabile atunci cînd le comparăm sau le prezentăm în starea în care sînt astăzi. Totuși aceste diferențe sînt în mare măsură consecințe ale dezintegrării, fiind deosebiri care au degenerat apoi în contradicții. Răsăritul și Apusul se pot întîlni, și se pot regăsi numai dacă își amintesc de înrudirea lor primordială și de trecutul lor comun. Primul pas care trebuie să urmeze acum este să înțelegem că, în ciuda stilurilor lor diferite, Răsăritul și Apusul aparțin organic la creștinătatea cea una.

În opera sa „Study of History”, Arnold Toynbee susținea că „Europa apuseană” sau cum îi spunea el „Comunitatea creștină apuseană” era „ceva de la sine înțeles” sau o „unitate de sine înțeleasă” ca niște capitole dintr-un tratat (self explanatory), pentru că era în felul ei „ceva autarhic”. Desigur că mai existau și alte capitole, respectiv alte „comunități”, dar toate acestea au și ele specificul lor, sînt și ele „autarhice” și „de la sine înțeles”. Unul dintre ele e și Răsăritul, comunitatea creștină răsăriteană cum o numea Toynbee. Firește că unele din aceste „comunități” coexistă în chip real pe același spațiu istoric, ba încă există ca „ceva de sine înțeles”. Această afirmație a istoricului Toynbee are strînsă legătură cu strădaniile noastre. Dar aparținem noi oare în chip real la două lumi diferite și „de sine înțelese” cum s-a afirmat? Sînt aceste lumi realități de sine înțelese? Desigur, creștinătatea e dureros dezbinată. Dar sectoarele dezbinat sînt realmente „ceva de sine înțeles”? Aici se află gravitatea principală a problemei.

Greșala de bază a concepției lui Toynbee zace în faptul că el pur și simplu nu cunoaște tragedia dezbinării creștine. În realitate, Răsăritul și Apusul nu sînt unități independente și prin urmare nu sînt în ele înșile „ceva de sine înțeles”. Ele sînt fragmente ale uneia și aceleiași lumi, ale creștinătății cele unice, care în planul lui Dumnezeu nu trebuia să se dezbină în două. Tragedia dezbinării a rămas problema majoră și mereu actuală a istoriei creștine. Tentativa de a vedea istoria creștină ca un tot de sine înțeles e deja, într-un fel, un pas de progres spre refacerea unității sfîrșicite. A fost un însemnat succes ecumenic faptul că „creștinii despărțiți” au înțeles că aparțin laolaltă și prin urmare trebuie „să rămînă împreună”. Pasul următor îl vom face atunci cînd vom înțelege că toți creștinii avem

o istorie comună” și că avem o origine comună. Aceasta e ceea ce vreau să descriu ca „ecumenism în timp”. La realizarea acestui deziderat Biserica Ortodoxă are un rol deosebit. Ea e tocmai întruparea vie a unei tradiții neîntrerupte pe linia cugetării și a evlaviei. Ea reprezintă o oarecare tradiție „deosebită”, ci tradiția de veacuri, tradiția Bisericii nedespărțite. „Orice cîntărilor cu învățătură despre împărăția cerurilor este asemenea unui om gospodar, care scoate din istoria sa noi și vechi” (Matei 13, 52).

G. Florovski

20 L. A. Zander: The Problems of Ecumenism, referat ținut în cadrul „Consiliului Mondial al Bisericilor”, 1963.

R.T. 2/2011

**Consultare inter-ortodoxă pentru un răspuns la studiul
Comisiei pentru Credință și Constituție: Natura și Misiunea
Bisericii (NMB). Un stadiu pe calea spre o declarație
comună (*Documentul pentru Credință și Constituție 198,
2005 CMB*), Agia Napa/Paralimni, Cipru, 2-9 martie 2011**

I. Introducere

1. Noi, participanții la Consultarea inter-ortodoxă din martie 2011, suntem recunoscători pentru oportunitatea de a intra într-un studiu serios și plin de respect al Documentului pentru Credință și Constituție 198, „Natura și Misiunea Bisericii” [NMB]. Recunoaștem acest text ca un produs al unui proces lung și atent, purtat de parteneri ecumenici dedicați: oameni ai credinței, învățăturii și mărturiei, oameni profund dedicați atât propriei lor perspective confesionale, cât și scopului unității.

2. Consultarea a avut loc în Sfânta Mitropolie de Constanța în Aghia Napa, Cipru, la invitația CMB și mulțumită ospitalității Preafericirii Sale Arhiepiscopul Chrysostomos de Cipru. Înaltpreasfinția Sa Mitropolitul Gennadios de Sassima (Patriarhia Ecumenică) și Înaltpreasfinția Sa Bishoy de Damietta (Biserica Coptă) au co-moderat întâlnirea. Înaltpreasfinția Sa Vassilios de Constanța-Ammochostos, moderator al Comisiei pentru Credință și Constituție, a primit și a găzduit pe participanți în dioceza sa. Au fost prezenți patruzeci de ierarhi, preoți, diaconi, profesori universitari, laici (bărbați și femei) și tineri, provenind din mai toate Bisericile Răsăritene și Orientale Ortodoxe, precum și reprezentanți ai CMB și ai Comisiei pentru Credință și Constituție. Cei mai mulți dintre participanții la această întâlnire au fost, de asemenea, membri ai Comisiei pentru Credință și Constituție. Consultarea a ascultat și a discutat douăzeci de studii abordând textul în întregul lui, precum și secțiune cu secțiune. Prezentările au relevat mai multe propuneri concrete și precise pentru reconceptarea textului NMB; drept urmare, prezentul răspuns este însoțit de toate studiile prezentate, împreună cu sugestiile lor de reconceptare a textului, spre a contribui la procesul general de reconceptare.

3. Ca membri ai Bisericilor Ortodoxe Răsăritene și Orientale suntem plini de nădejde că prezentul răspuns constituie o reprezentare merituoasă a reacțiilor

ortodoxe la textul NMB. Prezentul text nu are intenția de a se constitui ca o eclesiologie ortodoxă comprehensivă, ci mai degrabă să ofere câteva idei emanate din tradiția noastră eclesială, în slujba revizuirii textului NMB care se află la ora actuală în curs. Textul este oferit Comisiei pentru Credință și Constituție ca o contribuție la munca ei pe mai departe și este transmis cu respect bisericilor noastre pentru a fi luat în considerare de către ele, pentru elaborare și răspunsuri.

II. Comentarii generale

4. Așa cum se menționează la început, noi abordăm acest text cu un real respect pentru eforturile considerabile și buna intenție pioasă care l-a produs. Noi recunoaștem în el multe (aspecte, *n. trad.*) care reflectă învățătura ortodoxă și multe expresii care exprimă principiile eclesiologice într-un mod proaspăt și original. Avem serioase rezerve cu privire la probleme cruciale din text. Textul însă este de ajutor în a reafirma în noi nevoia de a articula în moduri noi și adaptate contextual „credința dată sfinților, o dată pentru totdeauna” (Iuda 1, 3), care este lipsită de timp.

5. Am luat la cunoștință că Noul Testament nu oferă o definiție sistematică a Bisericii. Tradiția conciliară și patristică a Bisericii oferă diferite principii, dar nu ne oferă „o eclesiologie” în același fel în care ne oferă o „hristologie” clar exprimată și o „teologie trinitară”, pentru că Biserica este experiența vieții în Hristos prin Duhul Sfânt. Doar din secolul al XIX-lea teologii ortodocși au început să ajungă la o „eclesiologie” sistematică, adesea ca răspuns la provocările întâlnirilor cu creștinii din afara Ortodoxiei. Implicarea ortodoxă în textul NMB, atât în conceperea, cât și în procesul de receptare și reacție, este de ajutor de vreme ce noi continuăm să fim provocați să articulăm principiile noastre eclesiologice.

6. Noi nu așteptăm o „eclesiologie ortodoxă” de la acest text. Într-adevăr, metodologia sa, titlurile capitolelor și succesiunea lor deja fac dificil de recunoscut o caracteristică ortodoxă. Astfel, noi trebuie să ne aducem aminte nouă înșine că acesta nu este nici un tratată patristic, nici un produs ortodox modern, ci un text ecumenic multilateral care țintește spre convergență, iar noi intenționăm să-l evaluăm doar în acești termeni. De aceea, criticile noastre la acest text sunt limitate la acele aspecte sau formulări care, exprimate sub rubrica „convergenței ecumenice”, sunt opuse eclesiologiei noastre, le lipsesc dimensiuni pe care noi le considerăm ca fiind vitale sau prezintă o inconsistență logică sau teologică.

7. Ar trebui să menționăm aici că textul NMB are nevoie de un proces substanțial de editare pentru a elimina o prolixitate care nu este necesară, pentru a clarifica înțelesul și a implementa folosirea consistentă (și capitalizarea) termenilor, precum cei de „Cuvânt” și „cuvânt”. Textul prezintă caracterul de a fi conceput de multiple comitete, cu perspective diferite și uneori opuse. Există locuri unde textul se repetă pe el însuși: §§34-42 sunt în mare măsură repetate în §§109-118.

Un text cu o lungime de jumătatea acestuia ar fi mult mai de ajutor bisericilor în căutarea lor pentru unitate.

8. Am observat mai multe inconsistențe importante în folosirea termenilor, întâi de toate în însăși folosirea cuvântului „Biserică”. Recunoaștem încercarea de a distinge între „biserici”, pe de o parte (cu „c” mic), și „Biserică”, pe de altă parte (cu „B” mare), însă aceasta lasă câteva probleme critice nerezolvate, precum și câteva inconsistențe problematice în text.

A. Care sunt limitele Bisericii?

9. Întrebarea aflată în centrul Declarației de la Toronto (§III), precum și în raportul Comisiei Speciale (§VI) este cum anume localizează diferiți creștini Biserica în cadrul imensului peisaj denominațional. Ortodocșii identifică Biserica cu Biserica Ortodoxă. Alții, în măsuri diferite, văd Biserica drept un amalgam al mai multor sau al celor mai multe dintre confesiunile creștine existente. Această problemă este identificată doar pe scurt și doar într-un loc, spre sfârșitul textului NMB, în chenarul de după §63.

10. Problema care stă la baza NMB este aceea că vorbește în mod continuu despre Biserică într-un mod care este ambiguu și de aceea supus diferitelor eclesiologii, uneori chiar opuse. Potențial, fiecare ar trebui să fie mulțumit, însă nu există o adevărată convergență reprezentată.

11. Secțiunea despre „Biserică – comuniune a Bisericilor locale” este emblematică. Pe de o parte, vorbește despre biserici locale ca expresii ale comuniunii Bisericii, lăsând deschisă problema referitoare la modul în care se înțelege fiecare confesiune pe ea însăși în conceptul de „local” și „universal”. Ortodocșii vor înțelege „Bisericile locale” întâi de toate într-un sens intra-ortodox (bisericele, adică a Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei etc. și/ori episcopiile lor locale). Anumite eclesiologii neortodoxe înțeleg „bisericele locale” într-un sens denominațional, incorporând bisericile protestante, catolice, ortodoxe etc. Începând în ambiguitate, această secțiune ajunge să favorizeze ultima concepție (cea denominațională): spre mijlocul paragrafului §66 „Bisericile locale” reprezintă diferitele entități denominaționale care sunt în mod clar chemate „să recunoască una într-alta Biserica cea una, sfântă, catolică și apostolică în întreaga ei deplinătate”.

12. §89, de asemenea, vorbește despre cum a dezvoltat „Biserica” multiple mijloace ale menținerii apostolicității și dezvoltă acea diversitate în căi care implică faptul că „Biserica” include bisericile Reformei. §99 vorbește, de asemenea, de „întreaga Biserică” și de „biserici” care găsesc convergență în mișcarea ecumenică. Aceste paragrafe presupun o eclesiologie denominaționalistă, anume una inconsistentă cu eclesiologia ortodoxă.

13. Autoidentificarea ortodoxă cu Biserica ne lasă cu provocarea articulării „limitelor Bisericii” sau „spațiul” ocupat de către creștini în afara Bisericii Ortodoxe

canonice – așa cum formulează raportul Comisiei Speciale. Această chestiune este legată de multe probleme pastorale și eclesiologice importante, precum cea a recunoașterii Tainei Botezului din afara Bisericii Ortodoxe, iar diferitele practici din rândul ortodocșilor din întreaga lume certifică natura nestabilită a acestei chestiuni, în ciuda normelor canonice care deja existau de la sfârșitul secolului al IV-lea¹.

B. Trup al lui Hristos/Comunitate a credincioșilor

14. Deși este prezentată o listă de imagini scripturistice pentru Biserică, expresia de „Trup al lui Hristos”, împreună cu expresia înrudită „Mireasă a lui Hristos” (cele două se împletesc în Ef 5, 23-32), este cu siguranță imaginea dominantă pe care Scriptura o oferă pentru Biserică. În timp ce aceasta este o imagine multivalentă explorată cum se cuvine în textul NMB în termenii unității, ai diversității și ai altor aspecte, noi trebuie să afirmăm că o dominantă aplicare practică pentru ortodocși este să înțeleagă Biserica ca fiind alăturată lui Hristos: este continuarea tainei lui Hristos sau, așa cum formulează Sfântul Ioan Gură de Aur, „deplinătatea (pleroma) lui Hristos”², (cf., de asemenea, Ef 1, 23) și perpetuarea Cincizecimii.

15. Această concepție implică un întreg mod de percepere a Bisericii care este explicat în mare măsură în cadrul chenarului de după paragraful §47, care caută să echilibreze această înțelegere a Bisericii, cu o altă manieră insuficientă de a vorbi despre ea: drept comuniune a comunităților membrilor ei, păcătoși pocăiți. În mod periodic și fără consecvență, textul NMB oscilează între a afirma că Biserica este comunitatea credincioșilor (§10) și, uneori doar câteva paragrafe mai încolo, a spune că nu este doar comunitate (§13). Textul eșuează în a oferi o integrare a acestor înțelegeri ale Bisericii. Drept rezultat, în multe puncte nu este clar la care dintre dimensiunile Bisericii se referă textul. De exemplu, în ce dimensiune a Bisericii este ea în mod constant chemată la pocăință (§121)?

16. Recunoaștem provocarea de a menține o eclesiologie care este apreciată la propriu de diferitele moduri de a concepe și vorbi despre Biserică:

a. Pe de o parte, nu se poate vorbi despre Biserică doar în termenii membrilor ei păcătoși. Din acest punct de vedere este o comunitate de oameni care caută să îndeplinească o chemare divină. Aici nu se reușește să se vadă (a) o conexiune organică cu Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, (b) sfințenia Bisericii ca una dintre caracteristicile ei esențiale și (c) Biserica ca fiind realizată în Taine.

b. Afirmând sfințenia Bisericii în termenii continuității sale cu taina lui Hristos, noi luăm în serios dimensiunea istorică a lumii căzute în care Hristos este întrupat, în care este trimis Hristos. Astfel, ca membri ai Bisericii noi suntem într-o constantă nevoie de pocăință.

¹ Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Canonica Prima*.

² Omilia 3 la Efeseni (PG 62, 26B).

17. Provocarea configurării acestor două aspecte sau căi de a vorbi despre Biserică poate fi întâlnită în moduri diferite. Noi salutăm faptul că textul NMB evită polaritatea inacceptabilă dintre o Biserică „nevăzută” care există deasupra și împotriva celei „văzute”. Această eclesiologie dualistă (cu adevărat platonice), caracteristică unor concepții din aria Reformei, nu ar mai trebui să fie, în mod explicit sau implicit, parte a viitoarelor versiuni ale textului NMB.

18. Calitățile Bisericii, unitatea ei, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea, sunt caracteristici mai degrabă esențiale decât relative. De asemenea, ele slujesc și ca provocări pe care membrii Bisericii se străduiesc în mod constant să le îndeplinească. Munca și scopul nostru, ca membri ai Bisericii, este de a fi Biserica.

C. Biserica și Sfântul Duh

19. Viziunea hristocentrică a Bisericii pe care o discutăm aici nu ar trebui să fie hristomonistă, iar (în mod potrivit) textul NMB face mai multe încercări de explicare a rolului Sfântului Duh în Biserică. Unele dintre acestea (încercări, *n. trad.*) sunt problematice.

20. Terminologia utilizată la începutul textului NMB, care introduce întreaga natură a Bisericii, este un exemplu în acest sens. Termenul *Creatura Verbi* este idiosincronic din punct de vedere confesional, derivând în mod exclusiv din tradiția Reformei. Nu este ceva neobișnuit să adaptăm terminologia celuilalt în textele ecumenice, însă aceasta necesită un lung proces de receptare. Mai mult, pentru a integra pnevmatologia, termenul *Creatura Verbi* sugerează crearea termenului *Creatura Spiritus*. Salutăm accentul trinitar din secțiunea de deschidere și din alte puncte din document. Ne-am fi dorit, pentru mai multă reușită, și un limbaj mai simplu pentru a produce acel echilibru.

21. Biserica nu este pur și simplu o instituție, este, mai presus de toate, un *eveniment comunional* (eng. *communion event*). În dragostea Tatălui, Hristos întâlnește Biserica, dar Duhul Sfânt este Cel Care constituie Biserica. Treimea este o comuniune de Persoane, iar Biserica, icoană a Treimii, este chemată să fie o comuniune de Persoane. Prin natura ei, Biserica nu poate să reflecte imaginea lumescă a organizațiilor seculare care este bazată pe putere și dominație, dar reflectă în schimb acest arhetip trinitar.

D. Biserica – Comuniune/Koinonia

22. Prin munca dinainte a Comisiei pentru Credință și Constituție în domeniul eclesiologic, CMB și mișcarea ecumenică mai extinsă s-a adaptat și și-a însușit cuvântul grecesc *koinonia*. Aplicarea lui în acest text este adesea potrivită, însă orarecum la întâmplare, reflectând înțelesurile largi (și semnificative), variate ale cuvântului. Mai mult, textul eșuează în a sublinia sursa veritabil ontologică a comuniunii/koinonia din cadrul Sfintei Treimi. Caracterul relațional al identității,

structurii, autorității și misiunii Bisericii este de a reflecta viața Sfintei Treimi Îneșei, comuniunea dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

23. Pe mai departe am dori să insităm, în contextul trinitar, pe terminologia Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, decât pe Tatăl, Cuvântul și Sfântul Duh (cf. paragrafele §§9-13).

24. Am vorbit mai sus despre confuzia eclesiologică din NMB cu privire la folosirea în text a expresiei „Bisericilor locale”. Când textul vorbește despre Biserică drept comuniune a Bisericilor locale, o face în contextul unității și diversității. Darurile diversității (așa cum se va lămuri mai jos) trebuie să fie păstrate. Am mai adăuga că, în comuniunea din cadrul Bisericii, persoanele și Bisericile nu numai că-și păstrează caracteristicile lor distinctive, dar își și redescoperă aceste caracteristici individuale ca un dar al lui Dumnezeu. Diversitatea, atunci când este percepută și primită ca un dar, întărește Biserica. Așa cum spunea Sf. Irineu al Lyonului, „diferența în practică confirmă unitatea în credință”³.

25. Tratarea în text a *limitelor* diversității, în special în chenarul cu acest nume, evită să trateze una dintre cele mai importante probleme ridicate de către diversitate. Ca mai toate documentele ecumenice, textul NMB evită cu totul cuvântul „erezie” și de aceea eșuează în a lua în calcul posibilitatea că anumite diferențe sunt, într-adevăr, divizatoare pentru biserică, rezultând din dezacorduri veritabile. Diversitatea în credință, în cult și în practica morală și etică are limite pe care textul NMB nu reușește să ajute bisericile să le identifice pentru ele însele sau unele pentru altele. În concepția ortodoxă, conciliaritatea nu este doar un mod de frățietate și comuniune adâncă, este un instrument prin care sinoadele Bisericii identifică limite pentru diversitate, *menținând* astfel deplinătatea comuniunii Bisericii.

³ *Scrisoare către Victor*. Dorim să cităm aici în întregime un lung pasaj din Sf. Maxim Confesorul (*Mistagogia*, PG 91 A' 665C – 668A. (Pentru citarea în limba engleză s-a folosit George C. BERTHOLD. *Maximus Confessor. Selected Writings*. Traducere și note de George C. BERTHOLD, introducere de Jaroslav PELIKAN, prefată de Irenée-Henri O.P. Dalmis. Publisher: Paulist Press. New-York, 1985: „În acest fel Sfânta Biserică a lui Dumnezeu va fi arătată ca lucrând pentru noi aceleași efecte precum Dumnezeu, în același fel precum imaginea reflectă arhetipul ei. Căci numeros și aproape infinit este numărul oamenilor, al femeilor și al copiilor care sunt distinși unii de alții și cu totul diferiți prin naștere și înfățișare, prin naționalitate și limbă, prin obiceiuri și vârstă, prin opinii și calități, prin maniere și obiceiuri, prin ocupații și studii, dar și prin reputație, avere, caracteristici și conexiuni. Toți sunt născuți în Biserică și prin ea sunt renăscuți și recreați în Duhul. Tuturor în egală măsură ea le dă și oferă o formă divină și o desemnare, de a fi ai lui Hristos și a-I purta numele Lui. În conformitate cu credința, ea oferă tuturor o singură condiție simplă, întreagă și indivizibilă care nu ne permite să ne aducem aminte existența a nenumărate diferențe dintre noi, chiar dacă ele există, prin relația universală și unirea tuturor lucrurilor cu ea. Prin ea absolut nimeni nu este nicidecum separat în el însuși de comunitate, de vreme ce fiecare converge cu toți ceilalți și se alătură lor prin harul și puterea cea una, simplă și indivizibilă a credinței”.

E. Autoritate, Preoție și Griji

26. Preoția este esențială pentru realizarea activității soteriologice a Bisericii, pentru construirea Bisericii ca Trup al lui Hristos. Preoția implică, printre alte trăsături, slujba Tainelor, activitatea diaconală și pe cea a cuvântului, precum și activitățile de binefacere. Arhetipul și sursa tuturor tipurilor de slujire în Biserică este Hristos Însuși. El ne-a arătat calea chenotică de realizare a slujirii. Toți membrii Bisericii, fără excepție, sunt chemați să-și ofere slujirea lor unii altora și lumii, în Hristos.

27. Textul NMB implică categorii precum „preoția credincioșilor” și „preoția hirotoniților”, „slujirea cuvântului și a Tainei”, „preoția împăratească” etc. Suntem de acord cu folosirea unor astfel de categorii sau a unora similare. În același timp este esențial pentru noi să menținem o balanță și o configurare proprie a acestor categorii, de-a lungul rândurilor care urmează.

28. Tradiția ortodoxă subliniază în mod clar o distincție între preoția credincioșilor și cea a celor hirotoniți. Deși toți credincioșii participă la preoția împăratească (*IPtr* 2), episcopii și preoții sunt chemați să administreze Tainele și să aibă responsabilități speciale pentru propovăduirea Evangheliei, învățarea credinței apostolicești, exprimarea în mod vizibil a unității Bisericii lui Hristos. Episcopii poartă responsabilitatea suplimentară a exprimării unității Bisericii prin sinoadele episcopale. Este esențial să se mențină o balanță între a înțelege preoția ca o structură ierarhică transmisă prin succesiune apostolică și participarea activă a tuturor credincioșilor la întreaga viață a Bisericii.

29. Poporul (oamenii) lui Dumnezeu (*laos tou theou*) sunt membri ai Trupului lui Hristos în care fiecare este unic și de neînlocuit, dar este, în același timp, o parte vitală a comunității celei vii și una. După Învierea lui Hristos și după Cincizecime, Biserica a experiat vremea ce va veni (*eschata*) de fiecare dată când ea se adună și în special când se adună pentru a celebra Euharistia. Credincioșii Bisericii sunt invitați la sfințenie, nu doar simplu ca indivizi, ci ca persoane în comuniune, fie că sunt solitari sau locuiesc în comunități.

30. Textul NMB subliniază pe bună dreptate că autoritatea Bisericii, născându-se din cea a Domnului Care S-a golit pe Sine, este diferită de autoritatea lumescă. Exercițiul autorității din cadrul Bisericii și a Bisericii în lume, în numele lui Hristos și de către Duhul Sfânt, trebuie să fie o slujire (*diakonia*) a dragostei, fără vreo dominare sau constrângere (*Mc* 10, 45; *In* 13, 1-16).

31. Potrivit teologiei ortodoxe, autoritatea apare oriunde este exprimat adevărul care duce la sfințenie. Sfințenia înseamnă o mai mare autenticitate în relație cu Dumnezeu, cu ceilalți și cu creația. De-a lungul istoriei Biserica a recunoscut autoritatea sfinților, mărturia monahismului în trăirea și exprimarea adevărului. Elementul autorității lipsește din textul NMB.

32. Cu privire la preoția hirotonită, textul NMB afirmă că „în NT nu există un model constituit de conferire a preoției” (§87), „în decursul istoriei, Biserica a dezvoltat mai multe căi de a menține apostolicitatea sa în timp, în circumstanțe și în contexte culturale diferite” (§89). Totuși, în contradicție cu §87, noi vedem codificarea preoției în trei trepte venind considerabil mai devreme decât secolul al III-lea, așa cum este dovedit de către scrisorile Sfântului Ignatie⁴.

33. Cu privire la relația dintre sinodalitate și primat, noi invocăm cuvintele Sfântului Ignatie: „Toți trebuie să urmați episcopul, precum Iisus Hristos l-a urmat pe Tatăl, și să urmați presbiterii precum (ați urma) Apostolii; respectați diaconii precum (respectați) porunca lui Dumnezeu. Nu lăsați pe nimeni care are de-a face cu Biserica să facă ceva fără episcop. Doar Euharistia care este sub autoritatea episcopului (sau căruia el i-a conferit-o) poate fi considerată validă. Oriunde se arată episcopul, acolo este și comunitatea; Biserica Catolică este doar acolo unde este Iisus Hristos”⁵. Dezvoltând mai departe relația dintre sinodalitate și primat, noi apreciem folosirea în textul NMB a canonului apostolic 34 pe care Biserica l-a considerat drept unul dintre principiile conducătoare.

34. Cu privire la chestiunea hirotonirii femeilor la preoție, conversația teologică a continuat pe acest subiect de la consultarea din Rodos din 1988 („Locul femeii în Biserica Ortodoxă și chestiunea hirotonirii femeilor”). Au fost dezvoltate considerații teologice împotriva hirotonirii femeilor, iar lipsa acceptării ei universale indică faptul că este nevoie de mai multă reflecție. Sperăm ca alte Biserici să respecte tradiția Bisericii Ortodoxe care nu hirotonește femei.

F. Misiunea Bisericii în și pentru lume

35. Chestiunea misiunii este tratată întâi de toate în propria ei secțiune (§§34-42), dar și în alte secțiuni ale textului. Textul nu clarifică suficient ce anume este misiunea. Se pare că oferă mărturie pentru mai multe viziuni conflictuale. Apreciem reflecția cu privire la misiune în relație cu cele patru caracteristici ale Bisericii – unitate, sfințenie, catolicitate și apostolicitate. *Apostolicitatea*, indicând înrădăcinarea Bisericii în Apostolii trimiși în Duhul Sfânt, se referă, de asemenea, la misiunea soteriologică a Bisericii ca trimisă în lume. Apostolii au fost însărcinați de Hristos cu puterea Sfântului Duh, să predice Evanghelia și să facă discipoli pentru mântuirea lumii (cf. *Mt* 28, 19). Textul prezintă, de asemenea, legătura dintre misiune și *catolicitate*. Pentru noi lipsește elaborarea legăturii dintre misiunea și *unitatea* Bisericii în credință. Misiunea ar trebui mai degrabă să slujească decât

⁴ Vezi epistola către Tralieni.

⁵ Ignatius of Antioch, *Letter to the Smyrnaeans*, 8:2; în *The Apostolic Fathers*, editat de Michael W. Holmes, Grand Rapids 1999, p. 189-199.

să împiedice unitatea Bisericii. În istorie practicile misionare adesea au perpetuat diviziunile eclesiale și doctrinare decât au construit unitate.

36. Salutăm, de asemenea, accentul textului NMB pe aspectele tangibile și practice ale misiunii și slujirii Bisericii într-o lume scindată. În timp ce misiunea este în primul rând asociată cu predicarea Evangheliei și cu facerea de discipoli, dimensiunea de slujire a misiunii este la fel de importantă. Ortodocșii au ceva unic de oferit în această privință, în mare măsură provenind din tradiția noastră care în mod constant leagă experiența liturgică mistică cu imperativul mângâierii și slujirii față de săraci și a îndreptării nedreptăților sociale.

37. În timp ce Părinții Bisericii vorbesc într-un limbaj exaltat despre Biserică ca fiind purificată ca Trup al lui Hristos, fără pată sau zbârcitură, ei nu sunt mai puțin îngrijorați de angajamentul practic al Bisericii spre dreptate și compasiune, așa cum este evidențiată în Liturgia Sfântului Vasile cel Mare. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre două altare: unul este în Biserică, iar noi îl respectăm pe bună dreptate. Cel de-al doilea altar sunt săracii, cei care suferă, cei în nevoie, cei fără acoperiș deasupra capului, toți cei care sunt în necaz, iar pe acesta (altar) noi îl ignorăm în mod greșit⁶. Această conexiune a crescut în cadrul recente teologii ortodoxe în expresia „liturgia de după Liturgie”, *leitourgia* pentru lume care se emană din Liturgia euharistică.

38. Misiunea Bisericii în lume este modelată de cea a lui Hristos. Așa cum Hristos a fost întrupat în lume, împărțând integritatea condițiilor noastre umane, inclusiv suferința și moartea pe Cruce, Biserica, Trupul lui Hristos, este chemată să participe la suferința continuă a lumii. Așa cum misiunea lui Hristos a fost mântuirea lumii, totala implicare a Bisericii în lume este de a o transforma și a o răscumpăra. În acest sens, autoperceperea Bisericii nu este aceea a unei organizații caritabile. Biserica, în calitate de Trup al lui Hristos, acționează în puterea Duhului Sfânt de a continua misiunea dătătoare de viață a lui Hristos în slujirea profetică și miloasă față de lume.

39. Celebrând Euharistia ca un Trup, Biserica respinge orice fel de fragmentare sau discriminare pe bază de clasă și castă, rasă sau sex, vârstă sau avere. În susținerea promovării continue a unității Trupului, în timp ce respectă identitatea și rolul fiecărui organ particular, Biserica stabilește modelul pentru unitatea umanității și a întregii creații. De vreme ce toate formele de nedreptate și discriminare și orice violență și război merg împotriva acestui dar al unității dat de Dumnezeu, Biserica este în mod constant chemată să lupte împotriva oricărei forme de nedreptate și opresiune, neîncredere și conflict, create de către ființele umane.

⁶ Vezi, *Omil. la Evrei XI*.

III. Remarci concluzive

40. Problema eclesiologiei a fost abordată foarte serios în discuțiile ecumenice de-a lungul ultimelor decenii. Fără nici un fel de îndoială, eclesiologia rămâne în timpurile noastre problema crucială pentru teologia creștină din perspectivă ecumenică. De vreme ce bisericile sunt provocate să facă teologia mai relevantă pentru lumea modernă, astăzi eclesiologia a devenit centrală pentru ecumenismul și teologia centrate pe Biserică.

41. Textul NMB este conceput ca o explicare a eclesiologiei, bazată pe diferite tradiții eclesiale, însă nu reușește să atingă nivelul unui „text convergent”. Textul a fost conceput după o metodologie filosofică vestică.

42. Biserica este o taină în pronia lui Dumnezeu și nu este definită sistematic în Sfânta Scriptură și în învățătura patristică. Textul prezintă definiții variate din diferite tradiții bisericești, însă nu definește cum anume este relaționată (Biserica) cu Împărăția lui Dumnezeu.

43. Hristos în a Sa comuniune/koinonia intră pe deplin în existența umană, în suflet, inimă, minte și trup și Se jertfește pe El Însuși în întreaga Sa omenitate.

44. Suntem recunoscători Comisiei pentru Credință și Constituție și apreciem pe toți aceia care au muncit în circumstanțe dificile să conceapă acest document ecumenic. Este clar că anumite biserici l-au folosit ca un document de studiu în calea spre găsirea propriei lor identități eclesiale. Să amintim aici cuvintele lui Charles Brent, moderatorul întâlnirii preliminare în pregătirea pentru Prima Conferință Mondială de la Lausanne despre Credință și Constituție: „... drumul nostru este unul lung... controversa iubește războiul, iar discuțiile iubesc pacea... cândva va fi o turmă și un păstor”⁷.

45. Biserica cea una este astăzi continuarea comuniunii apostolice a primelor zile. Dacă denominațiunile doresc să depășească prezentul stadiu al diviziunii, comuniunea trebuie să fie restabilită între ele. Ele trebuie să găsească rădăcinile comune ale credinței lor, tradiția vie care este experimentată în viața sacramentală a Bisericii celei Una. Prin puterea Sfântului Duh, comuniunea trebuie să fie realizată din nou în orice loc și orice timp. Biserica există în cadrul contextului chemării ei spre a proclama scopul lui Dumnezeu pentru lume și pentru a o trăi în diferite contexte și situații istorice.

46. Concluzionăm prin cuvintele Sfântului Vasile cel Mare:

„Cred, așadar, că marele scop al tuturor celor care, într-adevăr, slujesc cu adevărat pe Domnul se cuvine să fie acela de a aduce înapoi în unitate Bisericile

⁷ Charles Henry Brent, Raportul *A Pilgrimage towards Unity*, al întâlnirii preliminare a Conferinței Mondiale despre Credință și Constituție, Geneva, Elveția (17-20 august 1920), p. 90.

care au fost divizate «în timpuri și în feluri diferite» unele de altele... căci nimic nu este mai caracteristic pentru un creștin decât a fi un făcător de pace, iar din acest motiv Domnul nostru ne-a promis nouă, făcătorilor de pace, cea mai înaltă răsplată...»⁸.

Trad. din eng. de Pr. Lect. Dr. Daniel Buda, Sibiu/Geneva

Inter-Orthodox consultation for a response to the Faith and order study: The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement (Faith and Order Paper 198, 2005 WCC), Agia Napa/Paralimni, Cyprus, 2-9 March 2011

I. Introduction

1. We, the participants in the Inter-Orthodox Consultation of March 2011, are grateful for the opportunity to enter into a serious and respectful study of Faith and Order Paper 198, "The Nature and Mission of the Church" [NMC]. We recognize this text as the product of a long and careful process, conducted by dedicated ecumenical partners: people of faith, learning and wisdom, people deeply committed both to their own respective confessions and to the goal of unity.

2. The consultation met in the Holy Metropolitanate of Constantia in Aghia Napa, Cyprus upon the invitation of the World Council of Churches, and thanks to the gracious hospitality of His Beatitude Archbishop Chrysostomos of Cyprus. H.E. Metropolitan Gennadios of Sassima (Ecumenical Patriarchate) and H.E. Bishoy of Damietta (Coptic Church) co-moderated the encounter. H.E. Metropolitan Vassilios of Constantia-Ammochostos, moderator of the Faith and Order Commission, received and hosted the participants in his diocese. Forty hierarchs, priests, deacons, university professors, lay (male and female) and youth, coming from nearly all the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, as well as representatives of the World Council of Churches and the Faith and Order Commission, were present. Most of the participants in this meeting were also members of the Faith and Order Commission. The consultation heard and discussed twenty papers, addressing the text as a whole and section by section. These presentations featured several concrete and precise proposals for redrafting the NMC text; therefore, the present response is accompanied by all of the papers presented, together with their drafting suggestions, in order to contribute to the redrafting process.

3. As members of the Eastern and Oriental Orthodox Churches, we are hopeful that the present response constitutes a worthy representation of Orthodox reactions to the Nature and Mission text. The present text does not intend to constitute

⁸ Epistola CXIV, despre reconcilierea cu Bisericile ariene care se căiau.

